Bir Sûfî Kültürü Olarak

OSMANLI'DA NAKŞİBENDİLİK (1450-1700)

Dina LE GALL



LITERA YAYINCILIK

DİNA LE GALL

Dina Le Gall The City University of New York tarih profesörüdür. Yaptığı araştırmalarla Institute of Ismaili Studies (London), Annemarie Schimmel Scholarship (2011) National Endowment for the Humanities, Faculty ResearchAward (2009/10), Lehman College, Faculty Development Award, Scholar Incentive Award (2009/10) ve PSC-CUNY, Research Award ödüllerine layık görülmüştür

Bir Sûfi Kültürü Olarak

OSMANLI'DA NAKŞİBENDİLİK

(1450-1700)

DİNA LEGALL

Litera – 149
İnceleme Araştırma– 16

Bir Sûfi Kültürü Olarak Osmanl 'da Nakşibendilik (1450-1700)
Orjinal ad : A Culture of Sufism: Nakshbendies in Ottoman Word, 1450- 1700
Yazar: Dina Le Gall
Tercüme: İrfan Kelkitli
Kapak Tasarım/İç Düzen: Ayşe Saltabaş

Baskı: Ofis Matbaa
Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Kışla Caddesi Güven İş Merkezi No: 386-387
Topkapı-İstanbul Tel. 0212 576 47 15

Copyright© Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araştırma Org. San. Ltd. Şti. 2016
Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araştırma Org. San. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yay nlanamaz.

İstanbul-2016

"The Turkish translation of this book is made possible by permission of the State University of New York Press © 2013, and may be sold only in Turkey."

Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sk. No: 3 34134 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 522 86 90 - Faks: 0 (212) 522 86 90

internet satış: www.literakitap.com
web: www.literakitap.com
e-mail: litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Bir Sûfi Kültürü Olarak Osmanl 'da Nakşibendilik
Orjinal ad : A Culture of Sufism: Nakshbendies in Ottoman Word, 1450- 1700

Library of Congress Cataloging in Publication Data

1.Nakşibendilik 2. Osmanl Dönemi 3. Araştırma 4. Tasavvuf

ISBN 978-605-9925-37-2

Bir Sûfi Kültürü Olarak

OSMANLI'DA NAKŞİBENDİLİK

(1450-1700)

DİNA LEGALL

TERCÜME: İRFAN KELKİTLİ

LİTERA YAYINCILIK

İSTANBUL - 2016

www.literakitap.com

Bismillahirrahmanirrahim.

Vessabikunessabikun,
Ülâike'l-mukarrebun,
Fi cennatin naim,
Sülletun minel evvelin,
Ve kalilün minel âhirin.

Ve öncü olanlar,

Yakınlaşmış olanlar işte onlar,

Naim cennetlerindedirler,

Birçoğu öncekilerden,

Birazı da sonrakilerden.

(Vakıa Suresi: 10-14)

Çok salât ile selâm olsun Resul-ü Ahmed'e

Bu kadar isyân ile bizlere demiş ümmeti.

(Tüfekçizade Salih Baba Divanı, Rabıta - i Nakşi Hayal)

İÇİNDEKİLER

Önsöz **9**

Takdim **15**

Giriş **21**

BİRİNCİ KISIM: YAYILMA **37**

1: MAVERAÜNNEHIR'DEN OSMANLI TOPRAKLARINA **39**

2: İSTANBUL **73**

3: ANADOLU VE BALKANLAR **119**

4: ARABİSTAN **155**

İKİNCİ KISIM: BİR TARİKATIN SİYASET VE KÜLTÜRÜ **185**

5:TARİKAT AMELLERİ VE SÜNNİ İTİKADIN BİÇİMLENMESİ **187**

6: SÜNNİLİK SİYASETİ SÜNNİ TUTUM ÜZERİNDE ÇATIŞMALAR **229**

7: ORGANİZASYONEL VE KÜLTÜREL MODELLER 261

NOTLAR 301

SÖZLÜK 385

BİBLİYOGRAFYA 401

ASLİ KAYNAKLAR 402

EK 1 431

DİZİN 439

ÖNSÖZ

Onları tanımlayan en güzel ad Kurani ifade ile *sabikun,* yani *öncüler* olurdu.

Kendisine "tarik", yani yol nedir diye sorulunca bir tasavvuf büyüğü şu cevabı vermiştir: "Tarik kâmil insandan ibarettir. O talible matlub arasında bir vesiledir". Hal böyle olunca yolu yolcudan, yolcuyu yoldan bağımsız tasavvur etmek pek mümkün değildir. Hazreti Âdem ile açılan nübüvvet silsilesi Hazreti Peygamber'le (s.a.v.) olgunluğunu tamamlamış ve sona ermiştir. Kuran, hem ard arda gelen peygamberlerin haberlerini vermiş hem de 'sonra biz o kitabı kullarımızdan süzüp seçtiklerimize miras bıraktık' diye kâmil insanların arz üzerindeki mevcudiyetinin devamına işaret etmiştir. Bu yüzden tarihsel olarak hangi isim ile isimlendirilirse isimlendirilsin, farklı *silsilelerle* bağlanılan kaynak Risaletpenah Efendimiz'in velayetidir ve bütün velayet sahipleri bu nübüvvet *silsilesinin* varisleridir.

Nakşibendiyenin, diğer büyük tarikatlara nispetle tarih bakımından daha sonra zuhur etmiş olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, tarikatın taliplerine taahhüt ettiği seyri sülukün gayesine eriştirmeyi ilahi şeri'ata riayetle uyum içerisinde sunması, bağlılarına cemiyetten uzaklaşmayı telkin etmeyen tutumu, gösterişili amel ve ritüellerden uzak duruşu, tarikata bağlılıkla ilgili amellerinin icrasında hususi mekân ve malzemeye ihtiyaç duymaması ve daha pek çok neden ilahi arayış sahiplerine bu yolda eşsiz bir tasavvufi tercübe fırsatı sağlamıştır. Bunun sonucunda Nakşibendiye, hem normal halk kitlelerinden hem de ilim ve sanat erbabından seçkin kimseleri her devirde kendisine cezbetmeyi başarmıştır.

Litera'nın girişimi ile tercümesini sunmaya çalıştığımız bu eser, Dünya genelinde oldukça yaygın olup ülkemizde de müstesna bir maziye sahip Nakşibendi tarikatının, Osmanlı topraklarına girişi ve burada kendisine bir mevcudiyet tesis ederek nasıl kalıcı bir hale geldiğini dönemsel bir sınırlandırma içerisinde incelemektedir. Yazarın eserinde temel aldığı dönem olan 1450 - 1700 arasında Osmanlılar, yerel bir devletten imparatorluğa dönüşmüş ve İslam coğrafyasının büyük bir bölümünde hâkim otorite haline gelmiştir. Bu nedenle araştırmanın kapsamı İstanbul ve Anadolu'nun yanısıra Arap toprakları ve Balkanları da içine almaktadır.

Nakşibendiyenin, toplumsal ve kültürel dokusunda tasavvufun önemli bir yer tuttuğu Osmanlı İmparatorluğuna, birbiri ardınca gelen Müceddidiye ve Halidiye kolları aracılığı ile girdiği fikri gerçeği tam yansıtmayan genel kanaatlerdendir. Gerek tarikatın ismini aldığı Muhammed Baha'eddin Nakşibend ve onun ilk haleflerinin devrinde, gerekse tarikatın içerisinden çıktığı tasavvufi gelenek olan Hacegân döneminde, bu tarikat Osmanlı entelektüel ve yönetici çevreleri tarafından yakından takip edilmiş ve 15. yüzyılın ortalarından başlayarak kendisine Osmanlı topraklarında bir mevcudiyet tesis etmeye başlamıştır.

ABD'nin saygın öğretim kurumlarında Orta Doğu İslam Tarihi ve Tasavvufi araştırmalar üzerine dersler veren Dina Le Gall, bu eserinde Nakşibendiyenin kurucu metinleri yanında, evrad kitaplarından vakıf sicillerine ve mezar taşlarındaki kitabelere varana kadar geniş bir kaynak ailesinden uzun araştırmalar sonucunda malzeme derlemiştir. Derlediği malzemeyi, bir tarihçi ve sosyal bilimci kimliği ile yorumlayarak Nakşibendiyenin Osmanlı topraklarındaki serüvenine ışık tutmaya çalışmıştır. Eserinde Batı dünya görüşü ile birlikte tarihçi - araştırmacı kimliğini yansıtan yazar, doğal olarak, dini ve tasavvufi olaylara tarihçi ve sosyal bilimci açısından bakmaktadır. Esasen bir dönem kitabı olan eserde de söz konusu tarikatın dönemin siyasal ve sosyal şartları altında toplumla olan ilişkileri araştırılmaya çalışılmıştır.

Eser doğrudan tarikatın tasavvuf telakkisini değil, benimsediği tasavvuf ilkelerinin ve kendine has uygulamalarının toplum içerisinde nasıl tatbik edildiği ve değişik toplum kesimleri tarafından nasıl algılanıldığını araştımaya çalışmıştır.

İnceleme döneminde İslam dünyasında cereyan eden en önemli hadiselerden birisi, tarihsel olarak tasavvufun kök saldığı önemli mekânlardan biri olan Horasan'ın da içinde bulunduğu bütün İran coğrafyasında meydana gelen mezhep değişimidir. Başlangıçta Sünni bir tasavvuf tarikatı olup Türkmen unsurlara dayanan Safevi Hanedanı, zaman içerisinde siyasal bir yapıya dönüşmüş, Şiiliği devlet politikası olarak benimseyerek bölge halklarını bu mezhebi kabul etmeye zorlamıştır. İran'ın Kuzeyi ve Doğusundaki İslam coğrafyası ile Osmanlılar arasında fiziksel bir kopukluk meydana gelmesi, Osmanlılar ile Safevilerin aralıksız süren mücadeleleri, savaşlar ve göçler ve daha pek çok etken dini ve sosyal hayatı kaçınılmaz olarak pek çok bakımdan etkilemiştir.

Sosyal bir olay olarak tasavvuf ve tarikatlar üzerinde araştırma yapan Batılı araştırmacıların eserlerinde sıkça rastlanıldığı gibi bu eserde de silsile, mezhep, hilafet, şeriat tarikat ikilemi gibi konularda, konuyu tetkik eden ve olaya dışardan bakan yazar açısından normal fakat bu yolun mensupları açısından ihtiyat kaydıyla yaklaşılması gereken ibarelerde bulunmaktadır

Öncellikle, Osmanlılar bağlamında eserde isimleri zikredilen, yer yer sadece bağlı olduğu kol veya şeyhin adı verilerek sadece bir eserine veya müridine ismen atıfta bulunulan bu kimseler sıradan insanlar değil Allah dostlarıdır. Olaya dışardan bakanlar, onların davranışlarını ve hareket tarzlarını, bir şeyi dışından yahut uzaktan bilmek ne kadar mümkünse ancak o kadar algılayabilirler.

Eserde *silsile* kavramı ve Nakşibendi *silsilesinin* kökenine ait vurguda tarihi olaylara bağlı bir değişikliğin olup olmadığı tartışılmaktadır. Nakşibendiyenin köken olarak Hz. Ebubekir veya

Hz. Ali'e bağlı olması bir farklılık oluşturmaz, zira bağlanılan Hz. Peygamber'dir. Bu tarikatın kuruluş devrindeki en önemli otoritelerinden biri olan Hace Muhammed Parisa'dan yaptığımız kısa bir alıntı Haceganın bu konudaki fikrini net bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır. Muhammed Parisa, *Fasl el-Hitab*'ta bu konuda ölçü bağlamında son derece önemli bir tespitte bulunmaktadır. *Fasl*'ın 'Resullah'ın Ehl-i Beytini ve Ashabını Sevmek' başlığı altında:

"Sahabeye tan eden bilmeli ve bilinmeli ki bu tanın sebebi ve kaynağı onları sevmemektir. Bu, kabukta kalanların ve nefislerine esir olanların, muhalefet azabından ve illetinden kurtulamayanların halidir. Niceleri bu mübarek simalar hakkında nefsani ve şeytani mülahazalarla, asılsız mukayeselerle sözler sarf etmişler, onlardan muktezayı beşeriyet olarak vuku bulan arızi halleri hüccet göstererek nicelerinin zihinlerini bulandırmışlar, perişan etmişlerdir. Bütün bunların temelinde heva ve isyan tohumu vardır. ***Resullullah'a açıktan bir şey diyemeyen O'nun ashabına ta'n ederek zehrini kusar, ortalığı karıştırır.*** Halkın pek çoğu o mübarek selefin taklitlerinin bile taklitten aciz ve uzaktırlar. Onların vehim ve fehimleri ve beşeri sıfatları çok nadir olarak kalbi sıfatlarına galebe eder. Bunlar da ancak ibtila ve imtihan zamanlarında vâki olur." buyurmaktadır. Bu ve benzer pek çok ifade hiç bir tereddüde yer bırakmamaktadır. Hacegan silsilesi ile ilgili kaynakların hemen hemen hepsi, hem Bekri köken, hem de Alevi ve *imami* kökenleri bir arada zikr etmiştir.

Safeviler döneminde, bölgenin hem Sünni Müslümanlar hem de tarikatlardan arındırılmasında, köken olarak Hz. Ebubekir'den geldiği bilinen Nakşibendiyeye karşı baskı aşırı boyutlarda olmuştur. Eserdeki Şiilik ve Rafızilik tartışmalarında, imamlarının isimlerinin de geçtiği Nakşibendiyenin *imami silsilesi* konusuna da temas edilmiştir. Eser boyunca '*Şia İmamları*' diye kullanılan tabirdeki 'On İki İmam' ehl-i sünnetin tamamı tarafından tartışmasız otoriteler olarak kabul edilmiştir. *İmamla-*

rın isimlerinin geçtiği *silsilenin* Nakşibendiler tarafından *Silsiletü'zzeheb* diye adlandırıldığı yazar tarafından da belirtilmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki ifadeler Nakşibendiyenin önemli bir ismi olan Molla Cami'ye aittir.

"Biz kesinlikle kabul etmişizdir ki On İki İmam da dâhil olarak Resulullah'ın ehl-i beyti (s.a.v.) hiç bir zaman bu bulaşık inancı benimsememişlerdir. Aziz ve Kadir olan Allah'a yemin olsun ki, eğer Hazreti Peygamber'in tertemiz neslinin imanının ve inancının bu olduğuna kâni olsaydım, bunu ilk kabul eden ben olurdum. (Olan biten daha ziyade), dinin temeline şüphe tohumu atmak isteyen bir avuç gafil Yahudinin, kendilerinin hiç bir bölümünden, hiçbir zaman haberdar olmadıkları birtakım hezeyanları ve iftiraları, bu pak ve tertemiz insanlara isnad etmeleridir."

Hacegan büyükleri 'iyiler bir topluluktur' diye ifade ederler. Temelinde bütün varlığa karşı en azından yaratıcısının bir olmasından ötürü varoluş açısından hoşgörü ile bakan ehli tasavvufun, değil Hz. Peygamber'in ashabı ve ehli beyti, diğer insanlara, mahlûkata ve eşyaya bile hürmetin ötesinde bir tutum içerisinde olabileceklerini düşünmek bu tarikatın temel prensiplerinden gafil olmaktan başka bir şey değildir.

İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde, tarikatın yayılması coğrafi bölgelere göre incelenmiştir. Siyaset ve kültüre ayrılmış ikinci bölümde kavramsal alt yapı, siyaset ile ilişkiler ve toplumsal adaptasyon konularına ağırlık verilmiştir. Osmanlı Nakşibendileri ile ilgili bu eser hem yaşadığımız bu coğrafya ile ilgili olması, hem de Osmanlı toplumu ve daha sonra yerine kurulmuş devletlerin dini hayatlarında önemli etkileri olacak bu tarikatın kuruluş aşamalarına ışık tuttuğu için ayrıca önemlidir. Eser boyunca gerek Hazreti Peygamber (s.a.v.) gerek *silsile* büyüklerimizle ilgili hürmet ifadeleri tarafımızca ilave edilmiş olup eserin orjinal metninde bulunmamaktadır. 'Transliteration' başlığı altındaki bölümü, konuya Türkçe'nin dil yakınlığı nedeniyle tercüme edilmemiştir. Tercüme yapılırken anlamın aktarılması

ön planda tutulmuştur. Yazar, tarihleri belirtilirken Hicri tarihi miladi tarihle birlikte vermiştir. Kitap sonundaki isimler dizininde bazı kısaltmalar yapılmıştır. Ayrıca Nakşibendiliğin üç kollu *silsilesi* ve dönem iktidarlarını gösterir kısa bir tablo da ilave edilmiştir.

Son olarak, Osmanlı topraklarında Nakşibendilik özellikle iki kişinin gayretlerine çok şey borçludur; velud bir müellif olan Molla İlahi tarikatın öğretilerini neşr etmiş, Seyyid Ahmed Buhari ise dinamik kişiliği ile kurumsal alt yapıyı hazırlamıştır. Osmanlılar bağlamında kısaca isimleri verilen pek çok şahsiyet esasen başlı başına araştırma konularını teşkil ederler. Bu döneme ait eserlerin tetkik edilmesi, tarikatın daha sonraki aşamalarının analiz edilmesinde yardımcı olacaktır. Litera Yayıncılık bu alandaki eksiklikleri çıkarmış olduğu eserlerle gidermeye çalışmaktadır. Titiz çalışması, olaylara olabildiğince tarafsız yaklaşması ve sarfetmiş olduğu emek nedeni ile Sayın Dina Le Gall'e teşekkürlerimizi sunarız.

Eksik ve noksanlıklar bize aittir, tercümenin kusurları için okuyucunun affına sığınıyoruz.

Ve minellahil tevfik.

Hilversum, *08 Ocak 2016*

TAKDİM

Bu kitabın uzun süren araştırma ve yazma serüveninde, gerek entellektüel gerek diğer anlamda büyük miktarda borç altına girmiş bulunmaktayım. Kitaba başından itibaren nezaret eden Bernard Lewis'e bilgeliğini ve İslam Tarihi ile ilgili engin bilgisini benimle paylaştığı için, bitip tükenmez teşvik ve güveni nedeniyle borçluyum. Michael Cook, bana birçok sezgi ilham etti; benimle pek çok müşkil problemi tartışıp muhtelif aşamalarda metni okuyarak yorumladı. Ayrıca pek çok kimse metni okumak, referanslarla desteklemek, sorularla yönlendirmek yahut sorulara verdikleri cevaplarla fikirlerini benimle paylaşmak suretiyle beni önemli ölçüde hatadan koruyarak düşüncemin daha üretken istikametlere yönlenmesine yardımcı oldular. Bundan dolayı bilhassa Yeşim Arat'a, Butrus Abu Maneh'e, Jere Bacharach'a, Jean Louis Bacque Grammont'a, Beth Baron'a, Dewin DeWeese'ye, Yohann Friedmann'a, Marc Gaborieau'ya, Jo Ann Gross'a, Şükrü Hanioğlu'na, Jane Hathaway'e, Frederick de Jong'a, Cemal Kafadar'a, merhum Nehemia Levtzion'a, Hussein Modaressi'ye, Jurgen Paul'a, Leslie Peirce'e, Steve Reinert'a, Barbara von Schlegell'e, Emmanuel Sivan'a, John Voll'a, Gabriel Varburg'a, Michael Winter'a ve Yael ile Evyatar Zerubavel'e teşekkürlerimi sunuyorum. Burada ismini anmayı unuttuklarım muhakkak vardır. Onlardan da peşinen özür diliyorum. Merhum Martin Dickson engin bilgisi ve ilim zevki ile pek çok soruma cevap verdi. Dolaylı da olsa Hamid Algar'dan çok şey

öğrendim. Öte yandan, eşim ve meslektaşım Michel Le Gall, birlikte yüksek lisans yaptığımız Princeton günlerinden başlayarak, bu kitabın her aşamadaki hazırlıklarını okuyarak fikirlerini benimle paylaşmıştır. Burada bütün bu insanlara karşı teşekkür borcumu tekrarlayarak gözden kaçmış yanlış kanı ve hataların sorumluluğunun bana ait olduğunu belirtmek istiyorum.

Bu kitapla ilgili araştırmaların çoğunluğu birçok kütüphanedeki eserlere dayanmaktadır. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı kütüphanesinin zengin el yazması kolleksiyonları ile Kahire, Dar el- Kütüb, El- Ezher Cami Kütüphanesi, Berlin Devlet Kütüphanesi, Paris Milli Kütüphanesi, Londra British Kütüphanesi ve bu kütüphanenin Hindistan Ofisi ile Princeton Üniversitesi Firestone Kütüphanesini özellikle belirtmeliyim. Zaten basılı kaynak eserlerin çoğunu Princeton Üniversitesi'nin temin ettiğini belirtmeliyim. Bu kurumlardaki tüm çalışanlara, zaman zaman ideal ortamdan uzak olsa da, bu kıymet biçilemeyen eserlere ulaşabilmemize yardımları, sabır ve nezaketleri nedeniyle minnettarlığımı bu vesile ile yeniden ifade etmek isterim.

Bu projenin muhtelif aşamalarında, Princeton Üniversitesi Yüksek Lisans Enstitüsü ve Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü, Amerika Üniversiteli Kadınlar Cemiyeti, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Harold W. Dodd Vakfı, Macalester Kolleji Dekanlığı, St. Paul ve Rutgers Bilim ve Sanat Fakültesi, New Jersey Eyalet Üniversitesi de dâhil olmak üzere pek çok vakıf ve kuruluştan mali yardım sağladım. Bütün bu kurumlara işbu vesile ile cömertlikleri nedeniyle teşekkürlerimi sunuyorum.

Haritayı hazırlayan Sue Conn'a eserin yayın kopyasını hazırlayan Wyatt Benner'e ve basım sürecinde profesyonel rehberlik-

leri nedeniyle New York Eyalet Üniversitesi Yayınları'ndan Michael Rinella'ya, Diane Ganeles'e ve Susan M. Petrie' ye de teşekkürlerimi sunarım.

Nihayet, Michel, Maya ve Daphna'ya severek yaptıkları pek çok şey ve uzun yıllar boyunca gösterdikleri feragat dolayısıyla, Joan ve Louis Le Gall'a manevi destekleri nedeniyle ve annem ve rahmetli babama beni tarih merakıyla büyüttükleri ve eleştirel düşünceyi empati ile birleştirmeyi öğrettikleri için teşekkür ediyorum.

Anneme ve babamın anısına...

GİRİŞ

Mistik sezgi ve tasavvufi şiire karşı hayranlık her ne kadar uzun bir geçmişe sahip olsa da, tasavvufun kurumsallaşmış biçimleri olan tarikatların tasavvuf anlayışlarına ilişkin araştırmalar Batı dünyasında oldukça yenidir. Gelenekten moderniteye kaçınılmaz geçiş ve klasik devir sonrası "kültürel düşüş" şablonları Müslüman toplumlara dair tarih yazıcılığına uzun süre hâkim olmuştur. Bu süreçte, hem tasavvufi rehberlik sistemleri hem de tasavvufi kardeşlik anlamında tarikatlara çok az ilgi gösterilmiştir (1). Pek çok Batılı ve Müslüman gözlemci için bu kurumlar, giderek gözden kaybolan geleneksel düzenin sadece bir yönü olmuştur. Batılı bilim adamları, Sovyetler'in "Orta Asya İslamiyeti" gözlem ve takipçileri ve farklı tonlardaki söylemleriyle Müslüman reformculardan oluşan bir grup, tarikatları çöküşün bir parçası ve Müslüman cemiyetteki bozulmanın asıl sebepleri olarak görmüştür. Aynı dönemde, koloniyal dönem yönetici ve bilginleriyle birlikte ortaya çıkan "literatür takibi"[1] türü de mevcuttur. Bu zümrelerin bakış açıları üzerinde daha ziyade 19.yüzyılda ve özellikle Kuzey Afrika'daki müesses tarikatlar etkili olmuştur. Paradigmalarını oluşturan bu zihinsel algılarıyla tarikatları dinsel fanatizm ve Avrupa karşıtlığıyla hareket eden askeri

---

[1] Bu ifade metinde "*Litterature de surveillance*" şeklinde Fransızca tamlama olarak kullanılmıştır.

ve siyasi eylemcilik ağları şeklinde tasavvur etmişler ve bu olumsuz imajı yaymışlardır.

Spencer Trimingham'ın *The Sufi Orders in Islam* adlı eserinin 1971'de ortaya çıkışını yeni bir başlangıcın habercisi olarak görmek mümkündür. Trimingham'ın bu eseri, tarikatların sadece öğreti, amel, adab, teşkilat yapıları ile toplumsal yönlelerini açıklamak için girişilmiş bir araştırma olmakla kalmamış, ortaya koyduğu standartla, bilim insanlarının hakkında ve karşısında yeni araştırma gündem ve tartışmaları inşa etmek zorunda kaldıkları bir yeni referans oluşturmuştur(2). Bu arada, Trimingham, 18. ve 19. yüzyıllarda 'reformist' tarikat tasavvufunu ilk teşhis eden kişi olmuştur (3). Bu akım zamanla "yeni tasavvuf" başlığı altında çok sayıda akademik tartışmanın konusu haline gelmiştir. Trimingham da tarikatları güçlü manifestoların geleneksel tarzının ortadan kaybolması şeklinde tasavvur ettiğinden, O'nun temel yaklaşımları ancak temel yönleri ile eski şablonların içerisine yerleşmiş olarak devam etmiştir. Zira Trimingham, tarikatların sahneye koyduğu kurumsallaşmanın tabiatında, asıl tasavvufi derdin ötelenmesinin ve zaman içerisinde sırasıyla 'kuralcılık', 'uyum' ve 'bozulma' ya indirgenmiş olduğuna inanmıştır[2].

Tarikat tasavvufu (yani tarikat biçiminde örgütlenmiş tasavvuf) alanındaki araştırmalarda düzenli olarak "yeni"diye adlandırabileceğimiz bir ilginin gelişmesi uzun zaman almıştır. Bu gelişme de esasen tarih yazıcılığının eski şablonlarının hem bulgu hem de katalizör olarak, gittikçe yükselen eleştirisi ile mümkün olmuştur. Bu konuda son yirmi otuz yıldır yazan bu kuşağa ait bilim insanları, değişik yaklaşım ve düzenleyici ilkeleri adapte etmiştir. Bu araştırmacıların bir kısmı çalışmalarını ferdi bir tasav-

---

[2] Bu üçleme İngilizce metinde sırasıyla 'legalism' , 'conformity' ve 'decay' terimleri ile ifade edilmiştir.

vuf siması etrafında gerçekleştirmiş (5), diğer bir kısmı ise, araştırmalarını manevi yetkinin kullanım tarzı (6), hususi bir *tekke* veya tarikat kurumu (7), İslam dünyasının özel bir coğrafi bölgesi (8) veya belli bir tarikat üzerinde odaklandırmıştır (9). Bununla birlikte, tarikatları tarihsel bir olgu olarak değerlendiren bir yaklaşım ve tarikat tasavvufunun öğretisel ve siyasal yönleri ile sosyal ve kültürel yönlerine olan ilgileri bütün bu insanları bir grup olarak birbirine bağlamıştır. Bu kuşak tarikatı 'bir gerileyiş' eğilimi olarak anlatan eski fikri terk etmiş ve bazı durumlarda açık biçimde eleştirmiştir. Bu negatif düşünce yerine Onlar, tarikatların eş zamanlı olarak hemen her yerde bulunması ve Orta Çağ yahut Moğol dönemi sonrası bütün Müslüman toplumlarda, diğer fonksiyonları yanında İslamileşme, toplumsal uyum veya kültür aktarımının vasıtaları olarak icra etmiş oldukları rollerin farklı bir izahına ulaşmayı denemişlerdir.

Nakşibendiyenin Osmanlı dünyasına girişini ve yayılımını konu alan elimizdeki bu çalışma, Moğol dönemi sonrası tarikat tasavvufunun yeni bir tarzda araştırılması kapsamında devam eden kolektif bir çabaya ait bulunmaktadır. Burada ortaya koymaya çalışılan, Nakşibendiye öğreti ve amellerinin izahı ve Osmanlı dünyasında Nakşibendiliğin dağılım haritasından öte bir şeydir. Araştırmalarımızın çoğu, kendileri dinamik ve değişken olan muhtelif tarihi realitelerin, bu tarikatın büyüyüp gelişmesini nasıl etkilediğini ve bu yolun saliklerinin tasavvufi bağlılıklarını uygulayış tarzını ve toplumda kendilerine inşa ettikleri yerin anlaşılmasını amaçlamaktadır. Diğer pek çok konuyla birlikte bu resimde dikkat çekilen hususlar; jeopolitik, iletişim ve seyahat usulleri, tarikat amelleri, öğretim stili, entellektüel zevkler, himaye sistemi, mekânsal düzenlemeler, edebi ve dilbilimsel uyum, mukaddes bir mazi ve evliyaullahın görülemeyen ruhani âlemi ile irtibat kurma ve manevi otoritenin inşası, tarikatın yayılması ve hilafet modelleri olacaktır. Bu meseleler (çoğunlukla

Arapça veya Osmanlı Türkçesi ve yer yer de Farsça olan) kaynakları seçme modelimizi de şekillendirmiştir. Eserde, genelde tasavvufun özelde Nakşibendi geleneğinin klasik kurucu metinlerini ele almak yerine, tarikat ders kitaplarından silsilenamelere, risalelerden biyografi ve menakıb edebiyatına, günlük ve seyahatnamelerden şehir tarihlerine ve coğrafya konularına, sufi dergâhları ile ilgili araştırmalardan vakıf sicillerine kadar değişik türde daha mütevazı ve zaman zaman dünyevi sayılabilecek kaynaklara dayanılmıştır. Bu kaynak eserlerin birçoğu el yazması metinler şeklindedir.

Elinizdeki çalışmanın merkezinde bu tarikatın fazlasıyla ihmal edilmiş tarihi bir safhası yer almaktadır. Bu safhanın, her şeyin ötesinde, sahip olduğu zengin edebiyat, kendine has tarikat amelleri ve siyaseti etkileme hususundaki itibarı nedeniyle aslında etkili bir biçimde bilimsel araştırma merakını hemen çekmesi gerekirdi. Oysa bu tarikata gösterilen ilgi, sadece uzun ömürlülüğü ve geniş coğrafyalara yayılımı nedeniyle olmuştur. Tarikat 13. ve 15.yüzyıllarda ortaya çıktığı Timurlular dönemi Maveraünnehr'inden müteakip bir yüz yıl yahut buna yakın bir süre zarfında Hindistan, Batı Çin, İran, Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'a hızla yayılmıştır. Bir müddet sonra da Kafkasya ve Endonezya'ya kadar ulaşmıştır. Günümüzde özellikle Türkiye, Orta Asya, Afganistan, Hint alt kıtası ve Batı'daki Müslüman topluluklar arasında faaliyetlerine devam etmektedir. Tarikatın çeşitli yönleri, bağlıları ve geçirdiği tarihi aşamalar birçok bilim insanı tarafından yarım asra yakın bir süredir araştırılmaktadır. Bunların başında Hamid Algar, Butrus Abu Maneh, Bahtiyar Babacanov, Martin van Bruinessen, Arthur Buehler, Dewin DeWeese, Joseph Flecther, Jo-Ann Gross, Irfan Gündüz, J.G.J. ter Haar, Fritz Meier, Jurgen Paul ve Florian Schwartz gelmektedir. Buna rağmen, yine de bir kısım asli ve yorum gerektiren boşluklar varlığını sürdürmektedir.

İlginç olan, ilk devir Osmanlı Nakşibendilerinin (yaklaşık 1450-1700) neredeyse tamamen görmezden gelinmiş olmasıdır. Nakşibendi Tarikatına gösterilen ilgi her yerde aynı değildir. Bu ilginin çoğu 18. ve 19.yüzyıllarda etkili olmuş iki kol üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kollar, adını ikinci bin yılın yenileyicisi Ahmed Serhendi'nin *müceddidi elfi sani* şeklindeki ünvanından alan Hindistan kökenli Müceddidiye ile Müceddidiye içerisinden çıkan Arap-Osmanlı kökenli Halidiyedir (10). Halidi kolundan gelen Nakşibendilerin, oldukça sık görülüp önemli etkilerinin olduğu 19. yüzyıl Osmanlı bağlamında bile yaygın olan kanaat, bu tarikatın yalnızca bir asır önce Hindistandan gelen Müceddidiler ve onların Halidi varisleri vasıtası ile çok hızlı bir canlanma gösterdiği görüşüdür. İstanbul, Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'da nesiller boyunca süren mevcudiyetine rağmen, Müceddidiye öncesi Nakşibendiler tamamen göz ardı edilmiştir (11).

Sonuç olarak, 15.yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarındaki ilk Nakşibendi yayılmasının, bu tarikatın Maveraünnehir'den yayıldığı tarihi atılım ile ne şekilde bağlanmış olduğu veya İran'da hâkimiyetin Safevilere geçmesinin getirdiği jeopolitik karışıklığın Nakşibendi yayılmasını nasıl etkilemiş olduğu konusundaki bilgimiz oldukça sınırlıdır. Nakşibendiyenin, Osmanlı İmparatorluğunun farklı bölgelerinde varlığını artırması çeşitli Osmanlı realiteleri ile ilişkilidir.

Bu gerçekler, Osmanlı seçkin şehir sınıflarının sahip olduğu entellektüel zevklerden devletin bağımsız güç birikiminin sınırlandırılması ve sapkınların dizgin altına alınması gayretlerine, İstanbul'un emperyal bir Müslüman başkenti olarak ortaya çıkmasından Arap vilayetlerinin imparatorluğa bağlanmasına veya Osmanlı Devleti'nin İran'ın Şii Safevileri ile olan mücadelelerine

kadar birçok münferit fakat ciddi tarihi gelişmeler olarak sayılabilir. Bu faktörlerin bu bilgi azlığında ne ölçüde etkili olduklarına dair veriler yetersiz bulunmaktadır.

Tarikatın Osmanlı toplumundaki işleyişine dair pek çok diğer yönleri belirsiz kalmıştır. Bunlar arasında; Nakşibendilerin kendilerini diğer tarikatlardan nasıl ayırt ettikleri, potansiyel bağlı kitlelerini nasıl tarikata cezb ettikleri, kamusal kimlik inşa ediş yöntemleri, yeni manevi kolları nasıl oluşturdukları, nasıl himaye temin ettikleri, mekân kullanımları veya muhtelif cemaatler ile nasıl ilişki kurdukları, tarikat bağlılarının, aidiyetlerini nasıl algıladıkları ve hangi çevreler içerisinde Nakşibendilerin özel bir fark yarattıkları veya kalıcı yapıları kurmaya muktedir olduklarına dair meseleler sayılabilir. Herşeyden önce, bu kitabın keşfetmeye çalıştığı sorular hem Nakşibendiye tarihi ve modernite öncesi tarikatların işleyişini daha iyi anlamak, hem de Osmanlı toplum ve kültürüne ve pek fazla bilinmeyen 'Osmanlı Orta Asırlarına' bir pencere açmaktan ibarettir.

***

"Osmanlı Orta Dönemleri" nin genellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın iktidarının sonundan başladığı kabul edilir. Tarih yazıcılığı bakış açısından "Osmanlı Orta Dönemleri" ibaresinin kullanılması aynı şekilde tarikat dönemlendirmelerine de işaret etmelidir. Bu işaret, dönemlendirmelere temel oluşturan devlet kurumlarının nasıl ayrıcalıklandırılacaklarına dair genel uygulamaların hangi olgular üzerinde oluşup durduğuna tersinden işaret eden bir değerlendirme niteliğinde olmalıdır (12). İncelenilen dönemdeki Nakşibendi canlılığı çok açık bir şekilde siyasi sınırları aşmış ve hanedan politikalarına bağlılığı son derece sınırlı olmuştur. Bir dizi 17.yüzyıl şeyhinin kariyerlerinin de gösterdiği üzere, Osmanlı 'Atın Çağı' ve Kanuni Sultan Süleyman sonrası

'Duraklama Devri' arasında ayrım Nakşibendiyenin kendi bakış açısından bir önemi haiz değildir. Böylesine bir ayırımın onlar açısından yersiz olduğu 18. yüzyılda Müceddidiye'nin gayretli yayılması ile dramatik bir şekilde vurgulanmıştır.

Merkezi tarih yazıcılığı açısından bu eserin işaret etmeye çalıştığı imtiyaz veya ayrıcalık tanımanın bir diğer örneği de "Müceddidiye ve Halidiye"ye uygulanan ayrıcalıklardır. Nakşibendiye kollarına tanınan ayrıcalığın göze çarpan nedeni, tarikatın bu iki kolunun, tarikatin daha önce faaliyette olduğu bölgelerde ve onların da ötesinde dramatik biçimde yayılmasının doğal sonucu olarak tesis etmiş oldukları doğrudan ve edebi hâkimiyetinin bir neticesi olarak görülebilir. Bu iki kola mensup olan Nakşibendiler, gittikçe daha yoğun bir şekilde bu kolların izlerini takip etmeye başladıklarından, özellikle Serhendi'nin tesirli *Mektubat'ı* ve diğer Müceddidi ve Halidi koluna ait eserler matbuat vasıtasıyla yayılmaya başlamıştır. Bunlar tarikatın tanımlayıcı eserleri olarak özel yerlerini aldıklarında, daha eski olan Orta Asya menşeli kollar giderek marjinalleşmiştir. Zaman içerisinde sonra gelen bu kollar önceki dönemlerin bütün tarihi safhalarını gölgede bırakmış ve hemen hemen hafızadan silmiştir. Neredeyse kurucu Hace Bahaeddin Nakşibend (ö.791/1389) ve yakın manevi seleflerinden iki kuşak sonraki Hace Ubeydullah Ahrar'a (ö. 895/1490) kadarki döneme dair kısım silinmeden etkilenmemiştir. Bu tür bir hafıza kaybı, öğrenimin yönünü neredeyse tamamen tarikat tarihinin bu son dönemlerine odaklandırmak suretiyle Nakşibendileri bizzat etkilemiştir.

Müceddidiye ve Halidiye koluna tanınan ilmi üstünlük, sadece doğrudan ve edebi açıdan hâkim olmanın bir sonucu olmaktan daha ötedir. Bu imtiyazın tasavvuf, Osmanlı ve İslam tarih yazıcılığında hâkim olan bir önyargı kalıbı ile ilgilidir. Bu

önyargılar nedeniyle, sadece Nakşibendiye hakkında değil, tarikat şeklinde örgütlenmiş tasavvufa ve tasavvuf ile Sünni İslam tutumu arasındaki ilişki de karanlıkta kalmıştır. Genel anlamda ve özellikle tasavvuf ve Osmanlılar bağlamında tarih yazıcılığı açısından, benzer gibi görünen geçmiş olayların bizzat kendilerine ait doğrularını ve isabetli tarihsel bağlamlarını araştırmak yerine, daha iyi bilinen 19. yüzyıl şablon ve imajları ile tarihin geriye doğru okunması alışkanlığına tolerans gösterilmiştir. Sonuçta da hepsi bir şekilde bundan muzdarip olmuştur. İkinci olarak, bir dizi hususi 19. yüzyıl düşünce modellerinin ikinci etkisi de, tarikatları fazlasıyla örgütlü ve politize olmuş yapılar olarak görmeleri ve tasavvufun kendisinin de doğal olarak Sünni İslam tutumuna özünde karşıt bir görüş olarak kabul edilmesine neden olmalarıdır. Burada bir yandan, kolonyal ve literatür takibi imgelemesi açısından tarikatların siyasi eylemciliğin (13) büyük ölçekte örgütlenmiş ağları olarak görülmesine işaret edilirken, öte yandan türbe ziyaretleri ve azizlerin şefaatlerinin talep edilmesinden Kuran'ın tasavvufi ve batıni yorumlarına kadar pek çok konuyu geri kalmışlığın ve cehaletin sebebi olan uygulama ve inançlar olarak yaftalayan 19. yüzyılın son dönemlerindeki Modernist ve Selefi düşünceye işaret edilmektedir (14).

Üçüncü olarak ve son günlerde "Yeni Sufizm" tezlerinin savunucuları tarafından geliştirilen iddialar bu tarz düşünüşün bazı modellerini kazara da olsa desteklemiştir. Yaklaşık kırk yıl kadar önce, öncülüğünü Fazlu'r-Rahman'ın[3] yaptığı bir dizi bilim insanı, 18. ve 19. yüzyıllarda yeni bir tür reformist, dışa dönük, eylemci, yeni-sünni tutumlu ve muhtemelen rasyonelleştirilmiş ve neredeyse sufilikten arındırılmış bir tür tasavvuf anla-

[3] Fazlur Rahman Malik 21.09.1919- 26.07.1988 yılları arasında yaşamış Pakistan'lı düşünür ve akademisyen.

yışını yerleştirmişlerdir. Bu arada, bu yeni veya "reforme edilmiş" tarikatlar tasavvufi bağlılığın gayrı-resmi ve gevşek bağlantılı biçiminden uzaklaşmış, metafizik ve esrik karakterinden soyunmuş, Tanrı ile doğrudan bir tasavvufi vuslat gayesinden uzaklaşmış ve 13. yüzyılın sufisi Muhyiddin İbn Arabi'nin öğretilerini reddetmiş olduğu ifade edilmiştir. Bu bakış açısıyla da Müceddidiye ve Halidiyeye zaman zaman en yüksek mevki verilmiştir. Gevşek bağlılık yerine onlar, daha sıkı ve münhasır tasavvufi bağlılık üzerinde ısrar etmişler ve yeniden Peygamber imajı üzerinde odaklanmayı geliştirmişlerdir. Nebevi geleneklerin araştırılmasına ilgiyi canlandırmışlar, İlahi Yasa'ya (*şeriat*) ve Peygamberin uygulamalarına (*sünnet*) bağlılığı öne çıkarmışlardır. İslam toplumumun sosyal ve ahlaki açıdan yeniden inşa edilmesi ve İslami kurallar ve *şeriat* temelli düzenin savunulması için siyasi ve askeri faaliyetlere taahhütte bulunmayı yenilemiş ve tasavvurlarının merkezine yerleştirmişlerdir (15). Kabul etmek gerekir ki, bu türden bir tasavvuf kimliğini bilenler bu yeni durumu 18. ve 19. yüzyıllarda değişen şartlar nedeniyle ortaya çıkmış yeni bir vaka olarak tarif etmişlerdir. Yine de ortaya koymuş oldukları tablo kendine has dinamiklere sahip olmuştur. Belli bağlantılar ve yapılar sanki doğuştan ve değişmezmiş gibi ileri sürülmüştür. Mesela amellerde itidal ile Sünni itikadı denkleştiren, siyasi meşguliyet ve metafizik ve batıni süpekülasyonları kabul etmemek bunlar arasında sayılabilir.

Bunun gibi tutumlar ve muhtelif düşünce tarzları bizim ince eleyip sık dokumamızı birden çok sebeple temin etmiştir. Sıkı bir Nakşibendi perspektifinden bakıldığında, bu durum, Nakşibendiyenin fazlasıyla Müceddidiye ve Halidiyeye perspektifinden ifade edilmesinde ve bu görüşün güçlendirilmesinde rol oynamıştır. Ayrıca, bu tarikatı *şeriat* temelli toplumsal düzenin savunmasında siyasi eylemciliğin devamlı işleyen bir enstürmanı

olarak sunmuştur. Bunların hepsi birbirleriyle ilişkili bir paradigmalar serisinin oluşturulup güçlenedilmesinde benzer bir biçimde ama daha geniş anlamda rol oynamıştır. Bu paradigmalardan birisi, tarikatları İslamiyet'in müdafaası için siyasi ve askeri faaliyetlere yönelmiş büyük çaplı merkezi organizasyonlar olarak tanımlamıştır. Bir diğer görüş ise, bir yanda halk tasavvufu öte yanda sünni tutumlu tarikatlar olmak üzere, keskin bir ayırım yapmıştır. Sünni tutumlu tarikatları da muhtemel olarak bir sürü tasavvufi amele, hatta tasavvufi kurumsal düşünceye karşıt katı bir sünni tutumun taşıyıcıları olarak farz etmiştir. Üçüncü bir görüş (muhtemelen bu ikinci modelin bir başka biçimidir) sünni İslam tutumunu, günümüzdeki "Yeni- Vehhabilik" hareketinin duruşuna benzer bir biçimde, tavizsiz tasavvuf karşıtı olarak kabul etmiştir.

Bu tarz düşünce (ve yakın) kipleri son zamanlarda eleştirileri çekmiş yahut yeniden araştırma kapsamına alınmıştır. Her ne kadar, tasavvufi araştırmalarla ilgisi dolaylı da olsa, özellikle etkili olan İslami hukuk kapsamındaki son dönem araştırmaları olmuştur. Bu araştırmalar, nesiller boyunca, hukukun ifade edilmesine dâhil olan, ustaca yapılmış fakat sürekli olan dinamizmin ışığıyla, İslami bağlamlarda 'sünni tutumdan' ne anladığımızı dönüşüme uğratmıştır. Bu satırları yazanın görüşüne daha yakın olarak[4], Ahmet Karamustafa *God's Unruly Friends* adlı eserinde, İslam'ı, biri yüksek, kuramsal veya resmi; diğer ise daha düşük, çelişkili yahut halkçı olmak üzere iki akıma ayıran düşünce kipine meydan okumuştur. Bilhassa, İslami Orta Çağ sonrasındaki 'derviş ferağat dindarlığı'[5] diye adlandırmış olduğu şeyin muhtemelen değişmeyen 'halkçı' veya 'ortodoks olmayan' dindarlık

[4] Metinde yazarın kullanmış olduğu ifade 'closer to home' şeklindedir.

[5] Metinde kullanılan ifade ' dervish renunciatory piety' şeklindedir.

başlığı altında sınıflandırılmasının şüpheli olduğunu göstermiştir(16). Barbara von Schlegell, 17. yüzyıl Şam *ulemasından* Abdulgani el-Nablusi ve onun musiki, evliyanın şefaati, türbe ziyareti ve İbn el-Arabi ekolünün tasavvufi kuramsal fikriyatına bağlılık gibi konuları müdafaa edişini analiz ederken fıkıh karşısında tasavvuf kutuplaşması modelini sorgulamıştır (17).

İlk dönem Osmanlı Nakşibendilerinin dikkatli bir şekilde tetkik edilmesinin, yukarıda zikredilen 19. Yüzyılın bazı düşünce modellerini ortaya çıkarma ve aşmada yardımcı olabileceği ortadadır. Özellikle tarikat tarzında örgütlenmiş tasavvuf, modernitenin başlangıç döneminde tarikatların ve tasavvuf ile İslami sünni tutum arasındaki ilişkileri açıklaması nedeniyle, daha geniş kapsamlı olan bir projeye de uymaktadır. Bu bakımdan, incelenen dönemin Nakşibendileri tarafından teşhir edilen bir dizi ilgi çekici dinamik etken ve yapı da doğal olarak araştırılmak istenecektir. Mesela, kitabın ilerleyen bölümlerinde Müceddidiye öncesi Osmanlı Nakşibendilerinin, zaman zaman aşırı bir tabiatta olan tasavvufi üstünlük iddiası eşliğinde kendi imajları ile sıkı bir şekilde irtibatlı olan *şeriata* bağlılık ile tasavvufi kemali taahhüt eden toplumsal imajı nasıl birleştirmiş oldukları araştırılmaya çalışılacaktır. Bu grubun sünni tutum ve anlayışları irdelenecek ve bu sünni tavrın ne ölçüde kişisel olarak riayet yahut tarikat amellerine bağlanmak olarak kavranılmış olduğu veya bunu *şeriatın* toplum içerisinde daha sıkı bir biçimde uygulanabilmesine zorlamak için kamusal bir tavır olarak mı inşa etmiş oldukları anlaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca, bu tarikatın sıkı örgütlenme şekli veya siyasi eylemcilik tavrının Nakşibendi yayılmasına ne ölçüde ve hangi modelde vasıta olduğu da araştırılmıştır. Bir diğer araştırma sorusu da 16. yüzyılın başlangıcı ve ortalarında giderek yükselen Osmanlı - Safevi çatışmaları ile ilgilidir. Bu soruya cevap ararken İran'da vuku bulan son Safevi zulmünden kurtul-

mak için, Nakşibendilerin kökenlerini Hz. Peygamberin soyundan gelen torunlarına bağlamalarının nedeni araştırılmıştır. Nakşibendilere yapılan Safevi zulmünün sebebi açık şekilde sünni olan silsilelerini birinci halife Hz. Ebu Bekir'e bağlamaları mı olmuştur? Bu silsileye Alevi köken eklenmesinin, Şii akidesine göre İslam topluluğunun tartışmasız üstün liderleri olan *imamlara* açık bir hürmet ile ilişkisi var mıdır? Bu ilişki, İran'daki Safevi rejimine ve onun Anadolu içlerindeki Kızılbaş bağlılarına karşı çok da kavgacı olmayan bu tutum ile nasıl birleştirilebilir?

***

Bu kitap iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölüm coğrafi bölgelere göre, ikincisi ise tematik olarak ilerlemektedir. Birinci bölüm Hace Ubeydullah Ahrar'ın manevi evlatlarının, doğrudan yahut dolaylı *halifelerinin* Orta Asya'dan hacılar ile birlikte ve daha sonra da Safevi İran'dan mülteci sıfatıyla Nakşibendiyeyi batı istikametinde Arabistan ve Osmanlı topraklarına nasıl yaydıklarını irdelemektedir. Bu bölümde hususi vurgu Ahrar'ın *halife* yetiştirme ve tayin etmedeki benzersiz rolü ve Ahrar'ın bu faaliyetinin bilinçli bir görev gayreti olduğu fikri üzerine yapılmıştır. Bu duruma lafzen işaret edilmemiş ancak doğrudan halifeleri ve daha sonra ona bağlı silsilenin (manevi soyun) hareketlerinden zımnen anlaşılmıştır. Bu bölümdeki ikinci tema, İran'da Safevilerin iktidara gelmesinin Nakşibendi yayılması üzerindeki etkisi, Nakşibendilerin İran içerisinde zulme maruz kalmaları ve Orta Asya ile Osmanlı toprakları arasındaki seyahate engellemeler gibi mevzular etrafında cerayan etmektedir. (Daha önce, tehlike arz etmeyen Sünni–Şii münasebetinin, daha genel olarak politize edilmesi ve kötüleşmesine sonraki bölümlerde değinilecektir).

İkinci bölüm, Osmanlı başkentindeki Nakşibendiler üzerinde odaklanmıştır. Diğer hususlara ek olarak, bu bölümde muhacir ve seyyah şeyhler ve onların yerli manevi soylarının nasıl *şeriata* titizlikle riayetkâr bir tarikatın üstatları olduklarına temas edilmiştir. Hem tasavvufi ilham hem de geniş Fars edebi kültürünün tedarikçileri olarak kendilerine nasıl itibar geliştirdikleri, müritleri için *tekkelerini* nasıl kurmuş oldukları, tamamı olmasa da başkentin okumuş ve yönetici seçkin sınıflarının belli bir kısmını nasıl kendilerine bağlılar kıldıkları ve bu şehirde tarikatın mevcudiyetini iki asırdan daha fazla sürdürecek, kalıcı manevi kolları nasıl kurmuş oldukları incelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, İstanbul ve Maveraünnehir'de yetişmiş bir dizi şeyhin gayretlerine rağmen tarikatın daha sınırlı ve daha kısa ömürlü olarak var olduğu Anadolu ve Balkanlar tetkik edilmiştir. İnceleme, önce Balkanlar'dan başlamış, daha sonra Anadolu'nun bazı bölgeleri üzerinde (geniş coğrafi anlamda) yoğunlaşmıştır. Özellikle Anadolu Kürdistanı'nda kalıcı bir Nakşibendi mevcudiyeti, genel uygulamalarını diğer şeylere ek olarak, babadan oğula hilafet ve toplumsal seviyede liderliği, kısmen itidalli tarikat amelleri ile yeniden biçimlendiren yeni bir kolun koruması altında gelişmiştir. Osmanlı otoriteleri bir dönem savaş ve çatışmanın getirdiği özel şartlar nedeniyle, bu sınır bölgesinde 17.yüzyılın başlarında bir tarikat şeyhi ve ailesine, tanımış oldukları normal genel uygulama dışında bir serbestlik verme durumunda kalmıştır. Bu vaka, güçlü ve sıra dışı karizmatik sima, geniş toplum kitlelerini kendisine çeken, siyaset ile açıktan meşgul olmuş bir Nakşibendi şeyhi olan, Şeyh Mahmud Urmavi'nin durumudur.

Arap topraklarına ayrılmış eserin dördüncü bölümü, Nakşibendi Tarikatı'nın bu bölgelerde yayılmasını muhtemel olarak sınırlandırmış bir dizi faktörün araştırılması ile başlamaktadır.

Coğrafya ve seyahat ile ilgili sorunların yanında, kültürel zevkler ve sessiz *zikir* usulü temelinde bina edilmiş tarikat amel ve adabının, fıkhen Şafi mezhebine bağlılar için elverişsiz olarak gözükmesi burada yer almaktadır. Tartışma bundan sonra, her yıl gerçekleştirilen hacc ibadetinin merkezleri olmaları ve çok sayıda 'yabancı' Müslüman cemaatin yerleşim yeri olarak Hicaz'ın mukaddes şehirlerine kaymaktadır. Müceddidiye öncesi döneme ait Hindistan çıkışlı iki uzun ömürlü kol, her ne kadar ancak 17.yüzyıl başında olsa da, bu bölgede kendisine taraftarlar bulmuştur.

Kitabın konulara göre tertiplenmiş ikinci kısmı, beşinci bölümdeki Nakşibendi Sünni tutumun inşasının tartışılması ile başlamaktadır. İtidalli bir dindarlığın, burada fazlasıyla merkezi bir yer teşkil etmiş olduğunun görülmesi nedeniyle, ilk iş tarikat amellerinin nasıl oluşturulduğunun ve bu amellerin nasıl *şeriata* titizlikle riayet etmenin bir timsali haline gelmiş olduğunun (veya Nakşibendilerin isimlendirdikleri gibi *el amel bil azime*) tetkik edilmesi olmuştur. Bir diğer görev de Nakşibendiyenin merkezi pozisyonundan hiç de uzak sayılmayacak olan ikinci taahhüdünün – tasavvufi tecrübe vaadi ve aslında bu konudaki üstünlük – *şeriata* riayet vurgusu ile nasıl uzlaştırılıp iç içe geçirildiğini izah etmektir. Bu durum, her biri, Nakşibendi tasavvuf kemalinin merkezinde yer alan nokta ve takibatın muayene edilmesini gerektirmektedir. Bunlar, şeyhlerin nihai *mürşidler* olarak manevi dönüştürme yolunun yakın rehberleri olarak görülmeleri, şeyhin suretinin ilahi feyzin müride aktarılmasına bir vasıta olarak hayalde sabit tutulması olan *rabıta* usulü, saliklerinin 'evliyaullah' ile irtibat kurma kabiliyetine haiz olduklarına dair sağlam bir inanç ve Nakşibendilerin kendilerini Muhyiddin İbn Arabi'nin tasavvuf öğretilerinin yayılmasına adamış olmaları hususlarıdır. Üçüncü bir görev Nakşibendi Bekri *silsileyi* (sufiyi bi-

reysel halkalar ile Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlayan manevi veraset zinciridir. Diğer pek çok tarikatta olduğu gibi Hz. Peygamber'in kuzeni ve damadı Hz. Ali'den değil· "Ali b. Ebu Talib" ·, Hz. Peygamber'in arkadaşı ve ilk halife Hz. Ebu Bekir'den gelen manevi silsile kavramı, manevi bir işaret olarak işlevsel olmuş mudur? Eğer olduysa, ne şekilde olmuştur yahut - özellikle Şii – Sünni ilişkilerinin politize olmasından ve Safevilerin İran'da gücü ellerine geçirmesi ile olumsuz bir hale dönüştüğünde Sünni kimliğe bağlılığın bir sembolü veya Şii olan her şeye karşı bir düşmanlığa dönüşmüş müdür?

Altıncı bölüm, Nakşibendiyenin *şeriat* merkezli toplumsal düzenin muhafaza edilmesi hususunda sahip olduğu farzedilen siyasi eylemciliğine yönelmesine ayrılmıştır. Burada, özellikle bu tarikatın 16.yüzyıldaki Osmanlıların Safevilere ve Kızılbaşlara karşı kritik mücadelelerinde araç olma rolüne dair tez sorgulanmaktadır. Osmanlı Nakşibendileri bu mücadelede mühim bir rol oynamış mıdır? Anadolu Kızılbaşları ile başa çıkmak yahut onları baskı altında alıp tedip etmek için gerekli vasıtlara sahip miydiler? Osmanlı yönetici seçkin sınıfın, Nakşibendileri bu rolleri nedeniyle mükâfatlandırmış olup olmadıklarına dair elimizde mevcut deliller nelerdir? Nakşibendiyenin Kızılbaş karşıtı seferberlikte araçsallaştırıldığı fikri, muhtemelen çok daha sonraki tarihi realite ve imajlar tarafından telkin edilmiş olabilir mi?

Yedinci bölüm, kültürel iletişim ve entegrasyonun bir ağı ve enstrümanı olarak ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerini incelemektedir. Bu bölümde tarikatları, mensuplarının birbirine sıkıca bağlı olduğu örgütlenmeler olarak gören genel fikirler ile tasavvufu yaymayı görev aşkıyla zorunlu bir gayret olarak gören anlayışlar bir tarafa bırakılmıştır. Bunun yerine ilgi hususi olarak çok az araştırılmış örgütsel ve özellikle kültürel modellere ve Nakşibendilerin ya eski tasavvuf yahut İslami adetlerin devam

ettirilmesi suretiyle veya yeni yollardan sergilemiş oldukları tercihlere verilmiştir. Bu konular, uzak mesafeli seyahate doğru bir eğilim, eser telif etme ve çoğaltma için çalışma, farklı dillere adaptasyon, zaman içerisinde geri giden 'dikey' geleneklere bağlanma ve şeyhlerin tarikatı ihtisaslaşmış ve vakfedilmiş kurumlar vasıtası ile ve aynı zamanda umumi ve mahalle camileri gibi daha genel alanlardan idare etme ve yayma konusundaki kabiliyetleri gibi şeylerdir. Bir dizi özgün Nakşibendi teamül ve meşguliyetleri de burada incelenmiştir – mesela manevi yetkilerin akraba olmayanlara devredilmesi, Farisi edebi kültürünün yayılmasındaki gözle görülür beceri ve şeyhlere *mürşidler* olarak ayrıcalık tanıma ve yakın mürid - şeyh ilişkisi (*sohbet*) , hatta bu bağlılığı *rabıta* uygulaması aracılığı ile bir derecede ritüelleştirme gibi konulara değinilmiştir. Bir şekilde, bu kültürel iletişim modelleri ve bütünleşme üzerine odaklanma bütün çalışmayla uyumlu bir sonuç olarak işe yaramaktadır.

BİRİNCİ KISIM

YAYILMA

1

MAVERAÜNNEHİR'DEN OSMANLI TOPRAKLARINA

İlk Nakşibendi dalgasının Arabistan ve Osmanlı topraklarına intikali, 15. yüzyılın ikinci yarısında, tarikata adını veren Muhammed Bahaeddin Nakşibend'in vefatından yaklaşık bir asır sonra ve tam da Nakşibendilerin Horasan ve Maveraünnehir sufileri arasında kendi hâkimiyetlerini tesis etmeye başladıkları dönemde meydana gelmiştir. Tarikatı bu ilk devirde batıya doğru getirenlerin en önde gelenleri Ubeydullah Ahrar'a bağlanan kolun ilk halifeleri ve zaman içerisinde dolaylı olarak Hace-i Ahrar *silsilesine* bağlı manevi torunları olmuştur. Bununla birlikte, ilk gelenler arasında diğer *silsilelere* mensup olanlar, Hicaz'a seyahat nedeniyle yolları bu bölgelere uğrayan hacılar ve bir müddet sonra da Safevi İran'dan firar eden Nakşibendiler de olmuştur. Yayılan bu ilk dalganın ardından yoğunluk bilahare yatışmış, fakat Nakşibendilerin ferdi olarak - yine en tipik haliyle Hace-i Ahrar *silsilesine* bağlı olanlardan Maveraünnehir'den batıya doğru Osmanlı Nakşibendiliğinin tabakalarının yenilemek üzere gelişleri nesiller boyunca devam etmiştir. İran'daki Şii Safevi yöneticilerinin baskıları nedeniyle, dolambaçlı yolları tercih etmek zorunda kaldıkları zamanlarda bile bu akım durmamıştır. Bununla birlikte, 17. yüzyıldan itibaren Hindistan, Ahrari *silsileye* bağlı kendi Nakşibendi cemaati ile birlikte, öncelikle Arabistan

ve daha sonra yeni ortaya çıkan Müceddidiye kolunun koruması altında, giderek artan bir yoğunlukta, batıya doğru Osmanlı başkentini de içine alacak bir şekilde, diğer hedeflere yayılmanın ikinci bir kaynağını teşkil etmiştir.

Tarikatın Osmanlı coğrafyasında kendisine mevcudiyet tesis etmesinin, Osmanlı devlet ve cemiyeti içerisindeki münasebet ve faaliyetlerini incelemeye girizgâh olarak, bu bölümde Maveraünnehir'den ilk yayılma sürecine dair bazı meseleler sorgulanmaktadır. Bunlar arasında şu sorular bulunmaktadır: Tarikatın intikalindeki ferdi faktörler kimlerdir? Onları hangi amil ve beklentiler bu işe sevketmiştir. Kullandıkları yol ve lojistik alt yapının mahiyeti nedir? Siyasi ayaklanmalar ve ulaşım şartlarındaki değişmelerden ve özellikle 16. yüzyılın başında Safevilerin İran'da hâkimiyeti ele geçirmesinden nasıl etkilenmişlerdir? Gerçekten bir organizasyon mevcut olmuş ise, Nakşibendi yayılması nasıl organize edilmiştir ve bu durumun bize bir 'vazife' gayreti olarak tasavvufi yayılma hakkında verdiği mesajlar nelerdir?

BİR TARİKATIN DOĞUŞU: HACEGAN'DAN NAKŞİBENDİLİK'E

Bir tarikata, hayranlık uyandıran bir isim verme veya kendisine bir tarikatın nisptet edilmesi, hem batini yol hem de tasavvufi kardeşlik anlamında güçlü bir olgu olmakla birlikte birçok bakımdan sorunsallık göstermektedir(1). Ehl-i tasavvuf, kendi bağlı oldukları yolları, geleneksel olarak *silsileler* vasıtası ile Peygamber Muhammed'e (s.a.v.) kadar ulaşan bütün zamansal mesafeyi içerdiğini göz önünde bulundurmakla birlikte, aynı zamanda bir tarikat kurucusunu – yani sahip olduğu özellikleriyle hususi bir batını yolun kendisinden ortaya çıktığına inanılan bir kimse– meth edebilirler. Bundan da öte, tarihsel olarak tarikatlar

'*ex nihilo*', yani yoktan ortaya çıkmış olmaktan ziyade, kendilerine has özelliklerini zaman içerisinde geliştirmiştir. İsimleri belli tarikatlara kurucular olarak izafe edilen kimseler de kendilerini yol kurucular olarak takdim etmemiş – genellikle, sonradan gelen nesiller tarafından bu yönde biçimlendirilmişlerdir. Zaman zaman, bir tür 'geriye dönük teleoloji' temin edilmektedir. Bu süreç, Nakşibendiye izah edilirken, onun Tarikat-ı Hacegan (üstatların yolu) diye bilinen eski Orta Asya tasavvuf cereyanından ortaya çıkmasından takip edilebilir. Daha sonraki kaynaklardan özellikle, Fahreddin Ali Kâşifi'nin 16.yüzyılın ilk dönemine ait eseri, *Reşahat ayn el- Hayat*'taki izahat bu şekildedir. Jürgen Paul ve Dewin De Weese"nin göstermiş oldukları gibi, *Reşahat* ve ilgili eserler, Hace Bahaeddin Nakşibend'e bağlanmayan 13. ve 14. Yüzyıl Maveraünehrindeki Hacegan geleneğine bağlı diğer ikincil ve sair kolların önemini göz ardı ederek yahut bastırarak Hace Baeddin Nakşibend'i telelolojik olarak daha önceki bütün gelişmelerin merkezi haline getirmiştir(2). Bununla birlikte, ancak bu uyarıları akılda tutarak, Nakşibendiyenin Hacegan Tarikatı içinden ortaya çıkmasını daha verimli bir şekilde inceleyebilir yahut Hace Bahaeddin Nakşibendin kurucu olmasını nazarı dikkate alabiliriz.

Reşahat'ta da nakledildiği gibi, Sonraki Nakşibendi geleneği mensupları nazarında bu tarikat şöyle ortaya çıkmıştır: Hace Bahaeddin, Seyyid Emir Külal'in müridi idi. Emir Külal ise, Nakşibendilerin Hacegan *silsilesine* başlangıç olarak işaret ettikleri Hace Abdülhalik Gücdüvani'nin beşinci kuşaktan manevi torunuydu(3). O'nu Gücdüvani'den ayıran *silsilenin* diğer dört önceki piri gibi Emir Külal de, sesli *zikri* talim ettiği için, hasların hası kimliği ile Kuran kaynaklı batıni rehber olan Hızır'dan almış olduğu sessiz *zikri* uygulayan Gücdüvani'nin tasavvufi usulünden ayrılmıştı. Bununla birlikte Gücdüvani'nin ruhaniyeti tarafından yetiştirilen Hace Bahaeddin, yakın selefi olan pirlerin

uygulamalarının tersine tarikatin zikir usulünü yeniden sessiz *zikre* dönüştürmek suretiyle Gücdüvani'nin mirasını ihya etmiştir. Böylece Nakşibendiyeyi Hacegan geleneği içerisinden farklı bir manevi yol olarak ortaya çıkarmıştır(4). Hamid Algar'ın da aynı sonuca vardığı gibi, Hace Bahaeddin'in sessiz zikirle Seyyid Emir Külal'in sesli zikrinden ayrılması Nakşibendiliğin öncekilerden nihai olarak ayrılışını belirgin kılmış ve tarikat için bu kurumsal bir temel oluşturmuştur(5). Ancak bu sonraki Nakşibendiye görüşü, Hace Bahaeddin'den kaynaklanan yeni bir yol fikrinin tarikatın saliklerinin gözünde ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını belirlemede yeterli değildir. Tarikatın Orta Asya'daki tarihini araştıranlar bu geçiş döneminin bulanıklığını, oldukça geç dönemlere kadar 'Hacegan – Nakşibendiye' kavramını kullanmak suretiyle vurgulamayı tercih etmişlerdir(6). (Gerçi, Osmanlı Nakşibendiliği için yer yer "Hacegan" ibaresi sürekli belirse de, tire ile ayrılmış bu ifade tarzı bu satırların yazarınca yersiz bulunmaktadır).

14. ve 15. Yüzyıldan bir dizi kaynağa dayanarak Jürgen Paul Hacegan Tarikatını, muhtelif Hacegan ve Nakşibendi *silsilelerine* bağlı (örgütlü bir tarikattan ziyade) kendisine 13. ila 15. yüzyıllar arasında, Maveraünnehir'in yer yer taşra ve şehir merkezlerinde birbirlerine gevşek bağlarla bağlanmış gruplar kümesinin tasavvufi öğretiler akımı olarak tasvir etmiştir. Hacegan bağlılarının amellerinin hepsi aynı ve net bir şekilde tespit edilmiş değildir. Onları bir araya toplayan şey (13.yüzyıl başında ahirete irtihal etmiş olan) Hace Abdülhalik Gücdüvani'nin manevi bağlıları olduklarını beyan etmeleri, "samimi bir Müslüman hayatı" hakkındaki genel kanaatleri ve – Moğol akınları sonrasında yeniden yapılanma ve dini kargaşa döneminde – gayrı İslami olarak görmüş oldukları şeylerin istilasına uğradıklarına dair hissiyatları olmuştur.

Buhara dışında, Kasr-ı Arifan'da yerleşmiş olan Hace Bahaeddin, bu mahalli gruplardan birinin lideri idi. Yaşadığı dönemde, tarikatın bağlıları arasında cehri/sesli *zikre* karşı hafi/sessiz *zikir* ikilemini bir kimlik işareti haline getiren ve giderek büyüyen bir rekabet baş göstermiştir. Hace Bahaeddin ve bağlıları kendi yollarında hafi *zikir* usulünü uygulamış, cehri *zikir* yapanları tasvip etmemiştir. Pek çok taife ve silsile (farklı *zikir* usulleri ile birlikte) aynı dönemde yahut Hace Bahaeddin'in ilk halifeleri kuşağının O'nun kimliği etrafında, *Reşahat*'ta kâmil ifadesini bulan şekliyle, bir üstünlük imajını inşa etmeye başladıkları dönemde bile, bir arada varlıklarını sürdürmüştür. *Reşahat*'ın yazıldığı dönem esas alındığında da, en azından bir kısmı Hace Bahaeddin'e bağlanan Hacegan–Nakşibendiye öğretisinde ve tarikat amellerinde pek çok değişiklik meydana gelmiştir. Bunun ötesinde, bu gruplar Ubeydullah Ahrar'ın liderliği altında, merkezini Hace-i Ahrar'ın Semerkant'taki külliyesinin teşkil ettiği bir çevrede, daha yapılı ve hiyerarşik bir teşkilat haline gelmiştir. Buna ilave olarak, burada Buhara vahalarını, esasen Maveraünnehir'i de çok çok aşan bir bölgelerarası veya milletlerarası ağ geliştirilmiştir(7).

Hacegan-Nakşibendiye'nin nihai olarak üzerlerinde hâkimiyet sağlamaya başladığı Orta Asya'nın diğer tasavvuf grupları karşısında ilerlemesi açısından DeWeese, özellikle Yesevi olmak üzere Nakşibendi ve diğer kaynaklardan pek çok bakımdan farklılık arz eden bir tablo sunmuştur. DeWeese, Orta Asya'da 14.yüzyıl boyunca ve 15.yüzyılın büyük bir kısmında sufilerin bir manevi şecere veya *silsile*'ye bağlanma fikrinin, sonraki dönemlerde etraflarında tarikatların yapılanıp, olmazsa olmaz bir prensip haline gelecek derecede ehemmiyete sahip olmadığını iddia etmektedir. Bu devrin tasavvuf erbabı kendi kimliklerini ayrıştırma anlamında farklı bir manevi usul gibi başka prensiplere işaret ederlerken, Timurluların son yıllarında, *silsileleri* ile

tarif edilen kimlikler haline gelmişlerdir. Özellikle Nakşibendiler için, Hace Bahaeddin'in, kendisinden uzun yıllar önce ahirete irtihal etmiş Abdülhalik Gücüdvani'nin ruhaniyeti huzurunda tarikata kabul edilişine dair menkıbe bizzat Hace Bahaeddin ve bağlıları nezdinde, kesintisiz bir *silsile* fikrinin henüz merkezi yeri teşkil etmediğinin bir göstergesi olabilir. Bu menkıbe de ilk defa kendisine yakın bir döneme ait olan *Enis el-Talibin* adlı eserde nakledilmiştir. Nakşibendiler 15. Asrın büyük bir kısmında bile *silsile* hususunda çelişkili bir durum sergilemiştir. Kâşifi'nin 909 /1503–4'te tamamlamış olduğu *Reşahat, silsile* merkezli tasavvuf fikrinin belli bir ölçüde bu bölgede progandasına vasıta olmuştur.

De Weese'nin analizinde, Hacegan-Nakşibendiyenin 13. ila 15. yüzyıllardaki yükselişi, mürid devşirme konusunda diğer sufiler ile cereyan eden rekabet nedeniyle hızlanmış ve bu rekabet ancak 16. yüzyılda Nakşibendiye'nin Orta Asya'da hâkim tarikat olarak kendini sistemleştirmesiyle sona ermiştir. Hacegân-Nakşibendiyenin en önemli rakibi ise uyguladıkları babadan oğula hilafet usulu ve toplumsal düzeydeki liderlikleri ile çevredeki halkların ismen de olsa Müslümanlaşmasında önemli rol üslenme fırsatını elde etmiş Yeseviler olmuştur. İşte bu bağlamda Hacegan–Nakşibendiler, İslami geleneğin savunucuları ve özellikle de kıyafet, tekke, tarikatı yaymak için icazetname ve benzeri şeyler gibi geleneğin zahiri sembollerine bağlılık hususunda zafiyet gösteren grupları bünyelerine katmak için fazlaca istek sergileyen tarikat mensuplarına karşı kendilerini meydan okuyucular olarak konumlandırmışlardır(8).

Nakşibendiyenin Hacegan Tarikati içinden ortaya çıkış sürecinin bir kısım yönleri tartışmalı veya çözülememiş olsa da, Hace Bahaeddin'den sonraki döneme ait pek çok nokta hakkında bir ölçüde güvenli bazı tespitler yapmak mümkündür.

İlk olarak, Hace Bahaeddin'in doğrudan *halifeleri* olan Hace Alaeddin Attar, Hace Muhammed Parisa ve Mevlana Yakub Çerhi bu yeni yolun tanıtılması ve yayılması hususunda, Nakşibendiye ismi altında olması gerekmese de, zaten hassas idiler(9). İkinci olarak, bir sonraki nesil ile birlikte tarikat hem Maveraünnehir hem de Horasan bölgesinde oldukça iyi bir şekilde müesses hale gelmiştir. Horasan'ın Herat şehrinde, Hace Alaeddin Attar'ın *halifesi* Mevlana Sadeddin Kaşgari (ö. 860/1456) etrafında bir Hacegan–Nakşibendi muhiti ve kolu kurulmuştur. Çok geçmeden Herat, son dönem Timurlu sultanlarından Hüseyin Baykara'nın (ö. 911/1506) başkenti olmuş ve doğudaki İslam âleminin en önemli kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Nakşibendiler bu şehirde *ulema* (dini ve hukuki ilimlerin) ve saray ile irtibatlı çevrelerle yakın münasebetler kurmuş ve böylece tarikat seçkin sınıfın manevi hayatına hâkim olmaya başlamıştır. Nakşibendiye için bu entellektüel ve sosyal kazanımları güvence altına almada özellikle önemli olan kişi büyük şair ve bilgin Mevlana Abdurrahman Câmî olmuştur. Cami, kendini mürit ve *halife* yetiştirmeye adamak manasında bir tarikat şeyhi olmaktan uzaktır. Bunun yerine yüksek prestije sahip şahsiyeti ve etkili eserleri vasıtasıyla tarikatın Herat'ta kuvvet kazanmasına katkıda bulunmuştur. Mesela Cami, tarikata en azından muhip olarak (ki Nakşibendiyeye intisap etmiş olması kuvvetle muhtemeldir) büyük mal-mülk sahibi, zengin, yazar ve şair, Hüseyin Baykara'nın dostu ve danışmanı ve başkentteki Baykara divan ve saray kültürel hayatının en önemli siması Ali Şir Nevai'yi getirmiştir. Nevai'nin Nakşibendilik ile bu münasebeti Hacegan–Nakşibendiyenin Herat'ta elde ettiği başarının bir sonucu olduğu kadar, sonrası için prestij ve yayılmasında bir katalizör haline de gelmiştir(10).

Aynı dönemde Nakşibendiye, Semerkant'ta özellikle Timurlu sultanı Mirza Ebu Said'in (ve daha sonra oğlu Mirza Ahmed'in) sarayındaki nüfuzunu şehrin *uleması* arasındaki prestiji ile birleştirerek, bölgenin şehirli ve kırsal kesime yerleşmiş nüfusunu desteklemek için bir himaye sistemi kuran ve geniş miktarda arazi toplayan Şeyh Hace Ubeydullah Ahrar ile birlikte üstünlüğü ele geçirmiştir(11). Hace- i Ahrar'ın Timurluların son devirlerinde Semerkant'taki siyasi ve ekonomik serüveni eserin altıncı bölümünde tekrar incelenecektir. Burada, Ahrar'ın (kendisinden sonra Nakşibendiye diye işaret edilecek olan) bu tarikatın Maveraünnehir'den Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'a yayılmasındaki rolü üzerinde özellikle odaklanılacaktır.

YAYILMANIN ARACILARI

Nakşibendiyeye mensup fertler, tarikatın ilk devirlerinden itibaren Maveraünnehir ve Horasan'dan batıya doğru seyahat gerçekleştirmiştir. Hace Bahaeddin Nakşibend'in iki kez Hacc yolculuğu gerçekleştirmiş olduğu ifade edilmektedir. Medine de 822/1420 de vefat eden *halifesi* Hace Muhammed Parisa da[6], keza bir nesil sonra Herat Nakşibendi kolunun kurucusu Mevlana Sadeddin Kaşgari de iki kere hacc ibadeti münasebetiyle Hicaz'a seyahat gerçekleştirmiştir (12).

Nakşibendilerin ilk defa 15. yüzyıl başlarında Emir Timur'un ordusu ile birlikte Anadolu'ya gelmiş oldukları öne sürülmüştür. Bu durum bize Hace Muhammed Parisa'nın ansiklopedik eseri *Fasl el- hitab*'ın daha Sultan II. Murad devrinde Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiş olmasını da izah etmektedir. Tarikatın bu ilk dönemdeki tanıtıcılarını bir kısım detaylarla bilmekteyiz.

---

[6] Hace Muhammed Parisa'nın ilk Hicaz seyahati Şah-ı Nakşibend Hazretleri'nin beraberliğinde gerçekleşmiştir.

Hace Bahaeddin Nakşibend'in Rükneddin Buhari isimli bir halifesi Amasya'ya yerleşmiş, burada kendisine 807/1405-6 tarihinde bir *tekke* inşa ettirmiştir(13).

Tarikatın diğer taşıyıcıları Anadolu ve Balkanlar'a Sultan II. Mehmed'in saltanat yıllarında ulaştılar. Sultan, İshak Buhari Hindi adına başkentin Aksaray semtinde bir tekke inşa ettirmiştir. Sonradan bu tekke Hindiler Tekkesi olarak anılmıştır (14). Süluk üzerine üç dilde tertip edilmiş bir risalenin de müellifi olan Ahmed İlahi isminde muhacir bir şeyh, Bursa'daki muhitinde hatip olarak tebarüz etmiş, bilahare *defterdar* Derviş Efendi isminde yerli halktan kendisine intisap etmiş birisi adına Yoğurtlu Baba semtinde bir cami ve bir *hankah* külliyesi yaptırmıştır(15). Saraybosna'da Gaziler türbesi *tekkesindeki* kitabelere göre Şemsi Dede ve Ayni Dede adında iki Nakşibendi, Osmanlı fetih ordusu ile birlikte 866/1461-62 de bu bölgeye gelmiş, kısa bir müddet sonra da çarpışmalarda şehit olmuştur (16).

15. yüzyıldan sonra, özellikle de Ubeydullah Ahrar'ın bir dizi halifesi ile irtibatlı olarak (Orta ve Batı İran üzerinden) Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'a kuvvetli bir Nakşibendi yayılma dalgasından söz edilebilir. Bu dönemde tarikatı batıya doğru yayanların en önemlileri Hace-i Ahrar'ın *halifesi* Abdullah İlahi ve O'nun halifesi olan Ahmed Buhari'dir. İkili, öncelikle Molla İlahi'nin doğduğu yer olan Batı Anadolu'daki Simav kasabasına yerleşmiş ve burada bir Nakşibendi muhiti kurmuştur. Bilahare, Fatih Sultan Mehmed'in 886/1481 senesindeki vefatından sonra başkente yerleşerek 18. yüzyıl başlarında Hindistan'dan Müceddidiye koluna mensup Nakşibendilerin gelişine kadar İstanbul Nakşibendiliğinin merkezi olacak görkemli ve kalıcı bir Nakşibendi kolunu kurmuşlardır(17). Hace–i Ahrar'ın bir başka halifesi olan Baba Haydar Semerkandi, bir müddet Mekke'de ika-

metin ardından, adına Kanuni Sultan Süleyman tarafından yaptırılan caminin bulunduğu İstanbul surları dışındaki Eyüp semtine yerleşmiştir.

Kafkasya'nın Nahçevan bölgesinden Baba Nimetullah b. Mahmud ise, Nakşibendi tarikatını telkin yetkisini silsilenin başka bir koluna (daha sonra izah edilecektir) bağlı olmasına borçlu olsada, köken olarak muhtemelen Hace-i Ahrar'ın Semerkant'taki müritlerindendir. Nahçivani, Orta Anadolu'daki Akşehir'e yerleşmekte karar kılmış, bir âlim ve Muhyiddin İbn Arabi'nin öğretilerine dair pek çok tasavvufi eserin yazarı olarak kendisini tebarüz ettirmiştir (19). Abdullah İlahi ve bazı müritleri tarikatı Balkanlar'da bazı bölgelere de intikal ettirmişlerdir. İlahi, bölgenin valisi Evrenoszade Ahmed Bey'in daveti üzerine yerleştiği Vardar Yenicesi'nde (günümüz Yunanistan sınırları içerisinde) ömrünün sonuna kadar eserler telif etmiş ve müritlerini yetiştirmekle meşgul olmuştur(20). *Halifesi* Bedreddin Baba (sonraki kaynaklardan biri Bedreddin'i böyle zikretmiştir) Edirne'ye yerleşmiş ve burada şeyhlik vazifesini icra etmiştir (21).

Ahrar'in iki halifesi o devirde Memlük yönetimi altında bulunan Mekke ve Şam'da faaliyette bulunmaktaydı. Kafkasya kökenli İsmail Şirvani yaklaşık kırk yıl Mekke'de ikamet etmiş ve ders vermiştir. Hace-i Ahrar'ın torununun çocuğu olan Hace Muhammed Kasım O'na mürit olmuştur. Taşköprüzade'ye göre, Şirvani Sultan II. Bayezid'in saltanat yıllarında Anadolu'ya bir ziyaret gerçekleştirmiştir. Buradaki faaliyetleri hakkında yahut tarikatı telkin edip etmediğine dair bir kayda tesadüf edilmemiştir(22). Orta Aysa kökenli bir diğer *halife* olan Mevlanazade Otrari, Hace-i Ahrar'ın talimatı doğrultusunda Mekke'ye seyahat etmiş ve daha sonra Şam'a yerleşmiştir. Mevlana Abdur-

rahman Cami, 878/1473 yılındaki Hacc seyahati dönüşünde burada kendisini ziyaret etmiştir (23). Mevlanazade Otrari'ye Semerkand'dan refakat etmiş olduğu tahmin edilen Ahrar'ın müridi Muhammed Bedahşi de Şam'a yerleşmiştir. Osmanlıların 922/1517 senesinde şehri ele geçirmesinden kısa bir müddet sonra, Yavuz Sultan Selim'in Bedahşi'yi iki defa ziyaret etmiş olduğu rivayet edilmektedir(24). Hace- i Ahrar'ın üç *halifesi*, Tebriz'de Siraceddin Abdülvehhab ve Muhammed Emin Bulgari ile Kazvin'de Ali Kürdi, Safevilerin ele geçirmesinden yaklaşık olarak on yıl kadar önce Nakşibendiyenin Orta ve Batı İran'a takdim edilmesini üstlenmiştir(25). Hazreti Peygamberin soyundan gelen *seyyid* bir aileye mensup olan Ali Kürdi, Kürdistan Amediye bölgesinden Hace- i Ahrar'a intisap etmek üzere gelmiş, bir müddet de dikkat çekici kariyeri ile rağbet gördüğü Kazvin'de kalmıştır. Aralarında tasavvuf şeyhlerinden Bayezid Halhali'nin torunu Ebu Said Kazvini, kadılık vazifesi yapan İslam kumandanlarından Halid b. Velid'in soyundan gelen Mirak Halidi'nin de bulunduğu şehrin önde gelen *ulema, seyyid* ve veli ailelerinden seçkin bir takipci topluluğu etrafında toplanmıştır. Kürdi'nin (Safevilerin baskıları yüzünden) şehirden ayrılmasından ve nihayetinde Safeviler tarafından 925/1519 yılında katledilmesinden sonra da *halifelerinden* bir kısmı mürit yetiştirmeğe devam etmiştir(26).

Nakşibendiyenin batıya doğru yayılmasında Hace-i Ahrar'ın rolü ve üzerine aldığı teşebbüsün mahiyetinin aydınlatılmasında bütün bu fertler ve gerçekleştirmiş oldukları bu seyahatler önem arz etmektedir. İlk devir Osmanlı Nakşibendiliğinin bize başlıca şunları öğrettiği kanaatindeyiz: Böylesine bir tarikatı, sahip olduğu evrensel cazibenin ve yayıldığı geniş coğrafyanın misyonervari bir teşkilatı yahut merkezi veya hiyerarşik düzenli bir çaba veya *şeriat* temelli bir toplumsal düzeni devletin hizmetinde veya devlete karşı muhafaza etmek için mücadele eden siyasi bir

teşebbüs olarak anlamaya çalışmamalıyız. Söz konusu şey zaten olsa olsa ancak Hace- i Ahrar tarafından yönlendirilmiş seyahatler ile ve özellikle de bu dönemde batıya doğru sefer ederek muhtelif yerlere yerleşerek eser telif etmek, öğretim faaliyetlerinde bulunmak ve mürit yetiştirmek ile meşgul olan Ahrar'ın çok sayıdaki *halifesi* vasıtasıyla gerçekleştirilebilirdi.

Hace- i Ahrar'ın şahsiyetinin muhtelif vecheleri onun büyük vazife gayreti diye adlandırabileceğimiz şeyle bilinçli olarak meşgul olduğu izlenimini güçlendirmektedir. O sadece rakipler arasında çekinme ve mahcubiyet uyandıran kuvvetiyle mürit ve *halife* yetiştiren bir tarikat şeyhi değildi(27). Çok kuvvetli siyasal ve teşkilatçı önsezilere sahip ve büyük ölçekte bir ekonomik yapıyı işleten, siyasi bağlantıları ve himaye sistemini yöneten birisiydi (28). Mevcut bakış açımızdan bir diğer önemi de, Hace- i Ahrar'ın bir *silsile* şeyhi olarak, *halifelerini* çoğunlukla akrabalık bağı olmayanlardan, bunların da önemli bir kısmını uzak memleketlerden gelerek kendisine bağlananlar arasından seçmiş olmasıdır. İrşadlarından sonra da bu kimseleri kendi bölgelerinde tarikatı yaymak için görevlendirmiştir. Akrabalık bağı olmayanlardan *halife* tayin etme usulüne öncelik verilmesi o dönemdeki Nakşibendi geleneklerinden birisiydi(29). Bununla birlikte uzaktan gelmiş müridi yetiştirip gelmiş olduğu bölgeye gönderme uygulaması, Hace-i Ahrar'ın geniş kapsamlı yayılma için etkin bir şekilde kullandığı bir yenilik olmuştur.

Şimdi bazı örnekler verelim: Abdullah İlahi, Anadolu'nun Simav kasabasından İstanbul üzerinden Hace-i Ahrar'a intisap etmek üzere Semerkant'a gelmiş, daha sonra da *halife* olarak geri dönmüştür. Seyyid Ali Kürdi, yine uzak bir bölge olan Amediye'den gelmiş, fakat kendi memleketine değil, İran'ın Kazvin şehrine dönmüştür. İsmail Şirvani, Kafkasya Şirvan'dan Hace-i

Ahrar'a bağlanmak üzere yola düşmüş ve sonradan Ahar'ın *halifesi* olarak Mekke'ye gitmiştir. Orta Asya kökenli Mevlanazade Otrari, Ahrar'ın icazeti ile Hicaz ve Şam bölgelerini dolaşmıştır. Mevlana Abdurrahman Cami 878/1473 tarihinde Otrari'yi ziyaret ettiğinde, onun hâlâ şeyhi ile haberleştiğini görmüştür. İsimleri zikredilen bütün bu şahsiyetlerin durumu, bize Hace-i Ahrar'ın tarikatın uzak bölgelere yayılması için *halife* gönderme uygulaması ile meşgul olduğunu, bu uygulamanın akrabalık bağı bulunmayanları, özellikle uzak mesafelerden gelmiş müritlerin yetiştirilmesi suretiyle nasıl daha sağlam bir hale geldiğini göstermiştir. Doğal olarak böyle kimseler bölgelerinde sahip oldukları bağlantılar ve beklentileri nedeniyle görevlendirilmede şeyhin oğullarından, akrabalarından yahut diğer yerlilerden daha uygun adaylar olmuşlardır. Burada tasvir edilen fertlerin bir kısmının *halife* olarak kendi doğdukları yerlerden başka muhitlere gönderilmiş olmaları da Ahrar tarafından koordine edilen planın bir parçası gibi görünmekte olduğunu not etmek gerekir.

Semerkant'tan batı istikametine bu Nakşibendi *halifeleri* dalgasının, belli bir şahsın vizyonundan kaynaklanmış olmaktan ziyade devrin jeopolitik durumunun değişmesinden kaynaklanmış olduğu da iddia edebilir. Yeni ortaya çıkmış emperyal bir Müslüman başkenti olarak özellikle İstanbul, sahip olduğu yüksek resmi himaye potansiyeli ile bir cazibeye sahip olmuştur. Abdullah İlahi'nin memleketi Simav'da bir kaç yıl ikametten sonra isteksiz bir şekilde 16. yüzyılın başlarında geldiği İstanbul'da sahip olduğu şartlar bu şehrin Nakşibendi menşeli muhacirler için henüz bariz bir cazibe merkezi olmadığı izlenimini vermektedir.

Mevlana Abdurrahman Cami, 878/1473 senesindeki Şam'ı ziyareti esnasında Sultan II. Mehmet'in daveti kendisine eriştiğinde uzak durmayı tercih etmiş (belki de siyasi hesaplar nedeniyle) ve süratli bir şekilde Halep, Diyarbakır yoluyla Akkoyunlu

başkenti Tebriz'e intikal etmiştir(31). Bundan başka 955 /1548 gibi geç bir dönemde, Safevi zulmünden kaçarak Halep'e iltica eden ve burada yerleşen Ebu Said Sunullah Kuzekünani, eski bağlantılarından faydalanmak ümidiyle Hindistan'a uzun mesafeli bir seyahat planlamış, Osmanlı başkentine ise kayda değer bir ilgi göstermemiştir(32). Hace-i Ahrar'ın *halifelerinin* Arabistan'a olan seyahatleri de, Osmanlıların Arap topraklarını fethetmesinden ve Safevilerin 16. yüzyılda İran'da iktidarı ele geçirmelerinden sonra vuku bulan büyük jeopolitik değişikliklerle bağlantılı gözükmemektedir.

Hace-i Ahrar ile muasır olan Sadeddin Kaşgari'nin Herat şubesiyle yapılacak bir mukayesede, Ahrar'ın benzersiz *halife* tayini uygulamasının öneminin altı çizilmektedir. Safevilerin 916/1510'da Horasan'ı zapt etmesi ile ortaya çıkan yer değiştirmeye kadar, Kaşgari şubesi Herat ve çevresinde yaşayan ve tarikatı talim eden çok sayıda kişiyle birlikte daha mahalli bir karakter arz etmişti. Kabul etmek gerekir ki, bu kol da batıya doğru taşınmış ve burada zaman içinde hızla gelişerek kayda değer bir başarı elde etmiştir. Horasan civarından gelen bir mürid olan Alaaddin Mektebdar, sadece Orta Asya'da kalıcı bir manevi kol meydana getirmemiş, aynı zamanda, Sunullah Kuzekünani'yi (Ebu Said'in babası) yetiştirmiş ve *halife* olarak doğum yeri olan Tebriz'e göndermiştir. Önceki sayfalarda ismi zikredilen, sonradan Akşehir'e yerleşerek İbn Arabi öğretilerindeki ihtisası ile meşhur olmuş Baba Nimetullah'a icazet veren işte bu Kuzekünani'nin bir *halifesi* idi. Bu şubenin mensuplarından bazıları zaman içinde Tebriz'deki Safevi yönetiminden firar ederek Anadolu'ya gelmiştir. Kuzekünani'nin kolu, Diyarbakır ve havalisinde son derece başarılı olmuş ve daha sonra da asırlar boyunca Bursa'da varlığını sürdürmüştür(35). Bununla birlikte coğrafi olarak yayılmış Mektebdar ve Kuzekünani kolları ile Kaşgari şu-

besi, Hace-i Ahrar'ın *silsilesindeki* gibi başından itibaren bir özellik olan uzak mesafelere *halife* gönderme yoğunluğunu göstermemiştir.

Burada, sadece Hace-i Ahrar'ın doğrudan *halifeleri* kuşağı değil, müteakip iki asırı aşan bir süre, Nakşibendiyeye mensup gezgin derviş, hacı ve muhacirlerin yoğunluğu giderek azalmış olsa bile, Maveraünnehir'den Osmanlı topraklarına gelmeye devam etmiş olduğunu eklemek gerekmektedir. Bu gezginlerin önde gelenlerinden bir kaçı da, Hace-i Ahrar'a, özellikle Mahdum-i Azam Ahmed Kâsânî (ö. 949/1542-43) vasıtasıyla bağlanan kola mensuptur(36). Bunların en önemlisi, kendisi zaten Maveraünnehir'de meşhur bir şeyh olan Ahmed Sadık Taşkendi'dir (ö.994/1586). 16. Yüzyıl sonlarında Osmanlı başkentine ulaşan Taşkendi, burada kendisine başarılı yeni bir kariyer inşa etmiş ve kendisinden pek çok Nakşibendi şeyh ve *tekke* görevlisinin geldiği kalıcı bir kolun kurucusu olmuştur. Ahmed Sadık Taşkendi'nin hayatı ve menkıbelerini yazan müridinin ifadesine göre, şeyh o devirde artık gözden kaybolmaya yüz tutmuş olan bu tarikatı Arabistan'da yeniden canlandırmak için yola koyulmuştur.(37). Ahmed Kâsânî koluna bağlı bir diğer Maveraünnehir kökenli sima Üsküdar Bülbülderesi semtinede yerleşmiş olan ve burada Buhara veya Özbek Tekkesi olarak bilinen Buhari Nakşibendi *tekkelerinden* birisini kurmuş olan şair Haydar Rasa'dır.

Haydar Rasa'nın 1112/1700-1'de vefatının ardından *tekkenin* başına görevli şeyh olarak Buhara kökenli ve Ahmed Kâsânî silsilesine mensup olan Muhammed Niyaz geçmiştir(38).

Kâsânî kolundan gelen diğer iki şube özellikle Mekke ve Şam'da etkisini göstermiştir. Muhammed Hüseyin Havafi (ö.1087 /1676-77) Mekke'nin *seyyid* ailelerine mensup biri ile

evlilik yapmış ve yerli halktan bir zümreyi müridleri olarak etrafında toplamıştır. Ebu Said Belhi (ö.1091 /1681) bir müddet Mekke'de ikamet etmiş daha sonra kendisine çok sayıda mürid topladığı İstabul'un sur dışındaki semtlerinden Eyüp'te hayatını sürdürmüştür. Ebu Said, hepsinden daha mühim olarak, tek bir kişiyi, Şam'ın meşhur âlimi ve velud bir yazar olan Abdulgani Nablusi'yi tarikata dâhil etmek suretiyle iz bırakmıştır(39).

Yukarıda belirtilenler, Ubeydullah Ahrar'ın bilinçli bir şekilde "bir misyon oluşturma" gayreti içerisinde hareket ettiği fikrini verse de, tarikatın Maveraünnehir'den uzaktaki bütün bu bölgelere yayılması ile ilgili büyük bir tasarının mevcut kaynaklardan yola çıkarak açık bir şekilde vurgulanmış olmasını beklemek beyhude olacaktır. Öncelikle, bu muhacirlerin görüşlerinde hacc, ilim tahsili veya tarikatı telkin etme gibi maksatlar genellikle iç içe geçmiştir. Seyahat eden birisinin gayesi, tarikatın ilkelerini ve amellerini yaymak olabileceği gibi, hacc ibadetini yerine getirmek, seçkin bir âlim veya âlimler ile irtibat kurmak, kişiler arasındaki meseleleri veya ahirete irtihal etmiş bir şeyhe *hilafet* etme üzerindeki rekabeti çözüme kavuşturmak olması da mümkündür. Maveraünnehir'den mürşidinin vefatından sonra İstanbul'a gelen Ahmed Sadık Taşkendi'nin yahut doğum yeri Buhara'da başına gelen felaketten sonra hicret eden Haydar Rasa'nın durumları benzer şekilde vâki olmuş gözükmektedir. İkinci olarak, kaynaklarımız (tarikat ders kitapları, vekayinameler, tezkere ve tabakat eserleri veya menakıbname, ne olursa olsun) niyetlerden daha ziyade olayları irdelemek için daha kullanışlı olduklarından, "bir misyon oluşturma" gibi konuları aydınlatmak için pek uygun değillerdir.

Bununla birlikte, kurgusal bir söylem biçimi de mevcuttu. Sufinin rüyası şeklinde de devrin Nakşibendi salikleri tarafından

böylesi hissiyatları ifade etmek için kullanılmış olabilir. Bu türden, elimizdeki dikkat çekici örnek Ahmed Sadık Taşkendi'nin müridlerin den birisi olan Mustafa Sadıki tarafından yazılmış *El minhacü'l-muvassal ile't-tariki'l-ebhec* isimli bir menakibname ve risalede bulunmaktadır.

Sadıki, şeyhinin zaten Maveraünnehir ve havalisinin en önde gelen şeyhi olduğunu, fakat nur saçan tarikatın rayihasını Rum, Arap ve Fars diyarındaki insanların kalbine de yaymak ve onun hoş kokulu edeb tohumlarını Yemen, Hind ve Deylem ahalisinin sadrına da ekmek için mana âleminde görmüş olduğu bir rüyada aldığı emre istinaden, bütün görkemli kariyerini terkederek, İstanbul'a seyahat etmeye karar vermiştir. (40).

Bu ifade, gerçi geçmişe yönelik olsa da (ve hem formülasyonu hem de metaforları açısından türünden beklenebileceği üzere) açık bir şekilde Ahrar'ın *halife* tayin etme uygulamasını hatırlatan büyük bir misyoner gayreti duygusu hakkında sahip olduğumuz yegâne açık ifadedir. Gerçi bu ifade doğrudan Hace Ahrar'dan değil, ondan bu hissiyatı tevarüs etmiş manevi torunlarından gelmektedir.

SAFEVİ ZULMÜNÜN GÖLGESİNDE

Maveraünnehir'den muhtelif yönlere doğru yayılmaya yeni başlamış bir tarikat açısından 16. yüzyıl başlarında İran'ın Safeviler[7] tarafından ele geçirilmesi, potansiyel olarak büyük ve zararlı yansımaları olan bir gelişme olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi, Herat'ta temeli Mevlana Sadeddin Kaşgari tarafından atılmış büyük bir Nakşibendi merkezi kurulmuştur. Hem Kaşgari'nin hem de Ahrar'ın halifeleri tarafından Kazvin ve Tebriz'de bu merkeze bağlı yeni halkalar ilave edilmiştir. Daha dostane şartlar altında, muhtemelen Nakşibendi mevcudiyeti ülkenin diğer bölgelerinde de müesses olacak ve neticede bu tarikatın Mavareünnehir'deki asıl mekânı ile Hindistan, Arabistan, Anadolu ve batıya doğru Balkanlar'da gelişecek yeni merkezlerle arasında, en azından coğrafi olarak bir süreklilik tesis edilmiş olacaktı. Safevilerin girişimi ile birlikte İran'ın bir Şii devletine dönüşmesi, Nakşibendiye için, bu geniş ülkenin tamamında ve komşu bölgelerinde, özü itibarı ile farklı bir çevre yaratmıştır. Safevilerin hem Maveraünnehir'deki Sünni komşuları, hem de Osmanlı İmparatorluğu ile aralarında sık cereyan eden askeri operasyonlar, kamu düzeninde bozulmalar ve İran üzerinden yapılacak seyahatlere bir takım abluka koyma girişimleri Maveraünnehir'den muhacir, hacı ve seyyahların serbestçe geçme

---

[7] Safevi Hanedanı, Osman Gazi'nin çağdaşı ve adına nispet edilen bir tarikat olan Safeviliğin kurucusu Şeyh Safiyyüddin Erdebili'ye dayanmaktadır. Tarikat zamanla teşkilat olarak devletleşmeye ve düşünce olarak Şiiliğe doğru evrilmiştir. Şeyh Safi'nin nesli Azerbeycan, Kafkasya, Doğu Anadolu bölgelerinde bu tarikatı yaymış ve özellikle Türkmenler arasında kendilerine bağlılar bulmuşlardır. Devlet olarak 1501-1508 yılları arasında ortaya çıkmış oldukları söylenir. İlk defa şeyh değil de Şah ünvanı ile anılan ise Şeyh Haydar'ın oğlu Şah İsmail Safevi olmuştur. İsmail Akkoyunluların siyasal hâkimiyetini ele geçirerek devletini fiilen kurmuş oldu.

imkânlarını engellemiştir. Bu gruplar, zaman zaman güvenliklerini tehlikeye atarak, ya bu ülke üzerinden seyahat etmeye veya İran'ın etrafından dolaşarak daha uzun ve meşakkatli yollar bulmaya mecbur kalmıştır. Safevi nüfuzu altındaki bölgede geniş miktarda Sünni kitlenin Şiiliğe dönüştürülmesi, bu yeni yöneticilerin gözünde sadece kendini tanıtmaya çalışan rakip bir tarikatın değil, bağlı olduğu Bekri *silsile* nedeniyle, potansiyel olarak uzlaşılamaz sünni eğilime sahip olduğunu düşündükleri bir tarikatın bastırılmasını gerektirmiştir.

Safevilerin iktidara gelişi, ulaşım ve İran'ın siyasi iklimindeki bu dönüşümlerin yanı sıra, Nakşibendileri başka yönlerden de etkilemiş olabilir. Safeviler ve Sünni komşuları, Osmanlılar arasında ortaya çıkan askeri ve siyasi mücadeleler ve daha genel olarak Sünni-Şii ilişkilerinde meydana gelen büyük değişimler (ve bizzat Şiiliğin siyasi anlamı) göz önüne alındığında, Maveraünnehir'den batıya doğru yeni açılmaya başlamış ve Bekri *silsilesi* nedeniyle zaten Sünni olarak damgalanmış olan bir tarikatın, manevi ve siyasi kimliği gerçekten tehlike altındaydı. Sadece İran'ı değil, Osmanlı topraklarını da tesiri altına alan bu yeni siyasi havanın, Nakşibendilerin önceki durumunlarından daha fazla olarak, bilinçli bir şekilde daha da sünnileşmesine yol açıp açmadığı merak konusudur. Nakşibendilerin, önceden manevi bir farkın işareti olarak algıladıkları Bekri *silsile* fikrine, sonradan siyasal bir anlam yüklemiş olmaları ve hatta onu Şii karşıtlığının bir alametine dönüştürmüş bulunmaları mümkün müdür? Bu tarikatla irtibatlı olan gizli *zikir* usulü, İran Nakşibendilerini, Safevilerin neden olduğu bir tür Sünni *takiyeye* (daha çok tipik Şii azınlıklarla ilgili dini ritüellerin tehdit altında iken gizlenmesi uygulaması) kendileri yaratmamış olsa bile zorlamış olabilir mi(42)? Osmanlı Nakşibendileri, Safevilere ve onların Anadolu'daki taraftarları olan Kızılbaşlara karşı Osmanlı Devletine

siyasi mücadelelerinde yardım sağlamış mıydılar? Yardım etmişseler, sonuçları neler olmuştur? Bütün bunlar oldukça önemli sorular olmasına rağmen, bu bölüm ve müteakip bölümlerde sadece ulaşım ve iletişim ve İran'ın dâhili siyaseti ile ilgili konulara değinilecek olup, diğer meseleler Nakşibendilerin Osmanlı devlet ve toplumunda müesseseleşmesi bağlamında, bu konulara ayrılmış 5. ve 6. bölümlerde yeterli miktarda irdelenecektir.

Said Ercümend'e göre, Safevilerin İran'da şiddetle bastırılması gereken tarikatların ilki olarak gördükleri Nakşibendiliğe ve tasavvuf ve Sünniliğe karşı mücadeleleri daha Şah I. İsmail döneminde (taht devri 907/1501 – 930/1524) başlamıştır. Algar'ın "bu şahın iktidar yıllarının sonunda tarikatın kökünün Orta ve Batı İran'dan hemen hemen tamamen kazınmış olduğu rivayet edilmektedir" şeklinde net ifadesinden hareketle, 'çok kısa zamanda (bu bölgelerde mevcudiyetini tesis etmesinden hemen sonra) Nakşibendiyenin bütün izlerinin, Sünni âlim ve şeyhlerin katledilmesini, Şii hâkimiyetini tesis etmek için gerekli bir iş olarak gören Safeviler tarafından, Batı ve Orta İran'dan silindiği' sonucunu çıkartmak mümkündür(43). Bununla birlikte, 16. yüzyıl Nakşibendi kaynaklarından elde edilen tablo bir dereceye kadar daha karmaşık bir durum arz etmektedir. Safeviler bu tarikatı, aynı zamanda Sünniliğin diğer tezahürleriyle birlikte yok etmek için uğraşmış olabilirler. Lakin bu sonuç, İran coğrafyası genelinde kolaylıkla elde edilememiştir. Horasan veya Azerbeycan gibi sınır bölgelerinde ise, kesin bir sonuca ulaşılamamıştır. Nakşibendi mevcudiyeti bütün ülke genelinde tedrici olarak gözden kaybolmuştur. Bu durum Herat ve Kazvin'de hemen hemen elli yıl, Tebriz ve havalisinde ise yüz yıla yakın bir süre devam eden sürüncemeli bir süreç sonucunda ancak vuku bulmuştur. Bu süreç, sınır ötesindeki Sünni memleketlere firar ve hicret etmek ve şeyhlerin öğretilerini yayma ve eğitim ver-

mekten el çekmesi gibi doğrudan sindirme yöntemlerini içermiştir. İran'dan göç, her zaman rejimin doğrudan baskılarına verilen bir tepkiden kaynaklanmamıştır. Göçler, Şii bir devletin teşekkül etmesinin yol açacağı uğursuz havanın tesiriyle yahut fiili veya muhtemel hamilerin kaybolması veya Safevi idaresinin gittikçe sağlamlaşması ile birlikte, giderek daha kibirli hale gelen Şii komşular arasında yaşamın artan zorluklarından da meydana gelmiş olabilir.

Herat'ta Nakşibendilere yapılan eziyetler şehrin1510'da zapt edilmesinden hemen sonra başlamıştır. Abdurrahman Cami'nin türbesi yakılmış, hayatta kalan tek evladı, şehri terk etmek ve yaklaşık yüz mil doğudaki Avbe kasabasına yerleşmek zorunda bırakılmıştır(44). *Silsilename-yi hacegan-i Nakşibend*'in müellifi Kazvini'ye göre, Herat ele geçirildiği zaman şehirde mukim on şeyhten altısı, kesin tarihi belli olmamakla beraber, Buhara, Kandehar, Gücarat ve Şam'a göç etmiştir. Kalanlardan ikisi, belli ki şehirde bir kaç on yıl daha kalmayı başarmıştır. (45). Geride kalanlardan bir diğeri ve *Reşahat*'ın müellifi olan Fahreddin Ali Kâşifi ise, yirmi yılı aşan bir süre daha Herat'ta kalmaya devam ettikten sonra artan baskılar yüzünden olmasa da bölgeye hâkim olan bu güvensiz atmosferden kurtulmak üzere şehirden ayrılmıştır. Horasan'ın iç bölgelerinde bir sığınma yeri bulmak üzere, daha önce Mevlana Cami'nin oğlunun gitmiş olduğu doğudaki Avbe'ye yerleşmiştir(46).

Şehrin dışında ve daha uzak yerlerdeki bu sığınma arayışında Nakşibendiler yalnız değildir. Maria Subtelny'in göstermiş olduğu gibi, Safevi fethinin getirmiş olduğu kültürel ve entellektüel hayat üzerindeki olumsuz iklim muhtelif kültürel unsurları Herat'tan ayrılarak Batı İran, Hindistan ve Maveraünnehir bölgelerine yönlendirmiştir. 918/1512 yılında yeni Safevi otoriteleri, bu kültürlü unsurlardan oluşan beş yüz kişilik bir muhacir

kervanının Timurluların yerine iktidarı Sünni Özbek hükümdarların devraldığı Maveraünnehr'e gitmek üzere göç etmelerine izin vermiştir(47). Safevi kontrolünün bir müddet daha kırılgan olarak kaldığı bu vilayette Sünniliğin yok edilmesi oldukça zor olmuştur. Safevilerin Horasan'a girişlerini takip eden yüzyıl, Maveraünnehir'den bir dizi Özbek akınına şahit olmuştur. Çeşitli vesilelerle Herat'ın muhasara altına alındığı yahut Özbek güçleri tarafından kısa sürelerle ve bir keresinde de on yıllık bir süre için devr alındığında, Horasan'ın muhtelif bölgelerine Özbek valiler yerleştirilmiştir(48). Martin Dickson'ın bize bölgenin en azından Safevi idaresinin ilk çeyrek asrında, Sünnilerin yahut gizli Sünnilerin, Şii komsuları ile bir türden barış içinde birlikte yaşam geliştirmek suretiyle hayatta kalmayı başarmış olduklarını ve Herat'ın Safevi ve Özbekler arasında her el değiştirmesinde, alenen ve intikamcı bir biçimde yeniden ortaya çıktıklarını göstermiştir(49).

Kazvin'de, Nakşibendiyenin baskı altına alınması ile ilgili Muhammed Kazvini'nin *Silsilename-yi hacegan-ı Nakşibend* eseri vasıtasıyla ilk elden tanıklığa sahip bulunmaktayız. Buradaki Safevi zulmü, 925/1519 yılında Nakşibendiyeyi Kazvin'e getirmiş olan *Seyyid* Ali Kürdi'nin Tebriz'e sürgün edilip, burada katledildiği zaman başlamış, ancak tarikatın gözden kaybolması yaklaşık elli yıl almıştır(50). *Seyyid* Ali'nin *halifelerinden* bir kaçı, şehrin önde gelen *ulema* ve evliya aileleri vasıtası ile şeyhin sürgününden sonra zarar görmekten kurtulmuş ve bir kaç on yıl daha Kazvin'de kalarak mürid yetiştirmeye devam etmiştir(51). Kendisi de Ahrar *silsilesinden* bir Nakşibendi şeyhi olan ve *Seyyid* Ali'den bağımsız olarak şehre gelen Kazvini'nin babası Hüseyin, bütün bu süre zarfında bölgede kalmaya devam edenlerden birisi olmuştur(52). Nakşibendiyenin Kazvin'de nihai olarak gözden kaybolmasına, şehrin 16. yüzyıl ortalarında Safevi'lerin yeni başkenti olarak tesis edilmesinin yol açmış olduğu görülmektedir

(53). Görünüşe göre, yeni başkent Kazvin'i Sünniler için hayatlarını ve amellerini rahatlıkla devam ettirebilecekleri bir yer olmaktan çıkarmak için, uzun zaman önce şehirde yeni bir zulüm dalgası başlatılmıştır. İşte bu dönemde, Kazvini'nin babası, Şam'a firar etmek zorunda kalmış ve *Silsilenaṃe* burada bir kaç yıl sonra oğlu tarafından tamamlanmıştır (54).

Tebriz'de ise durum biraz daha farklı olmuştur. Burada Nakşibendiliğin sindirilmesi ancak Safevi yönetiminin Azerbaycan ve Müslüman Kafkasya hanlıkları üzerindeki kontrolünü kesin olarak tesis edebildiği 17. yüzyıl başlarında tamamlanmıştır. Bir önceki asırda bölge defalarca el değiştirmiştir. Akkoyun'lu hâkimiyetindeki şehir, önce Safeviler tarafından 906-7 /1501 senesinde zapt edilmiş, daha sonra Osmanlılar Tebriz'i 920 /1514 ve 955 /1548 yıllarında iki kere kısa sürelerle işgal etmiş ve 962 /1555 Amasya Barışı ile Osmanlılar Safevilerin Tebriz, Nahcivan ve Erivan üzerindeki hâkimiyetlerini kabul etmiştir. 986/1578 yılında başlayan kararlı bir askeri gayretle birlikte Osmanlılar, Azerbeycan'ın büyük bir kısmında ve Transkafkasya'da hâkimiyetlerini daha kalıcı bir şekilde sağlamlaştırmıştır. Ancak 1010-20/1600-1610 yılları arasında, Şah Abbas idaresindeki Safeviler hemen hemen bugünküne yakın yeni bir sınırın stabilize edilmesi ile bu toprakları geri almıştır(55).

Tebriz Nakşibendileri bu askeri ve siyasi iniş çıkışlardan oldukça fazla etkilenmiştir. Tarikati bu bölgeye getiren Sunullah Kuzekünani, ilk Safevi fethinden hemen sonra Anadolu'da Kürt idaresindeki Bitlis'e sığınmış, ancak daha sonra vatan sevgisi nedeni ile (şeyhin biyografisini yazan kimse '*hubbul vatan*' tabirini kullanmıştır) görünüşe göre Şah İsmail'in hayatını bağışlaması üzerine memleketine geri dönmüştür(56). *Halifelerinden* birisi olan Derviş Ahi Hüsrevşahi ve onun halifesi İlyas Bademyari'nin her ikisinin de, Tebriz yakınında doğdukları köyde vefat etmiş

olmaları nedeniyle Safevi zulmünden de Kuzekünani ile birlikte kurtulmuş oldukları tahmin edilmektedir(57). Bu kolun diğer *halifeleri* Velican Bademyari, Halep yakınlarındaki Ahterin köyünde ve Mumci Paşa olarak meşhur Ahmed Efendi'de Karadeniz sahilinde, Giresun'un Çicekli kasabasında olmak üzere, kendilerine Osmanlı topraklarında sığınak bulmuştur(58).

Kuzekünani'nin oğlu Ebu Said'in hikâyesinden, Nakşibendilerin Safevi zulmü karşısında nasıl hayatta kalmaya muvaffak oldukları anlaşılabilir. Ebu Said, Safevilerin şehri ele geçirmesinden çok kısa bir süre önce Tebriz'de doğmuş, Şah İsmail döneminde büyümüş ve sonra Şah Tahmasp devrinde Anadolu'da kendilerine sığınacak bir yer bulmaya zorlanmıştır. Kazvin'den bir âlimin Hicaz'a giden bir hacı kisvesi altında Anadolu'ya kaçmayı başarmasından etkilenen Ebu Said, yaşlı bir amcasının refakatinde, benzer taktiği denemiş lakin her ikisi de Şah'ın ajanları tarafından yakalanarak hapse mahkûm edilmiş ve malları müsadere edilmiştir. Bununla birlikte, bir müddet hapisten sonra, 953/1546 yılında Ebu Said, Erdebil'e kaçmayı başarmış ve oradan da iki yıl sonra Tebriz'i işgal edip Anadolu'ya dönmekte olan Osmanlı ordusuna katılmıştır. Geçici olarak ikamet ettiği Halep'te sultan tarafından tahsis edilen küçük bir miktar ile geçimini sağlamış, bilahare büyük popülerlik ve çok sayıda yüksek Osmanlı bürokratının himayesini kazanmış olduğu İstanbul'a göç etmiştir (59).

Tebriz bölgesinden daha sonra firar eden iki kişinin durumunu anlamak, ancak bir miktar süpekülasyon gerektirmektedir. Derviş Ahi Hüsrevşahi ve İlyas Bademyari vasıtasıyla Sunullah Kuzekünani'ye bağlanan Muhammed Bademyari'nin Safevi zulmü nedeniyle bir bağlılar ve müritler topluluğu ile birlikte, Urumiye Gölü'nün batısındaki Urumiye şehrine firar ettiği söy-

lenilmiştir. Bademyari, yeni yerleşmiş olduğu bu şehirde, avamdan ve havasdan çok sayıda takipçi cezbeden büyük bir şeyh olarak tanınmış ve iki oğlunu kendi yerine *halife* tayin etmiştir(60). Bademyari'nin, Osmanlı ordusunun 955/1548'de Tebriz'den çekilmesi üzerine firar etmiş olduğu (gerçi Kazvini'nin vermiş olduğu tarih olan 978/1570'den sonra olmasa da) veya Tebriz yakınlarında bir kaç yıl daha ikamete devam etmiş olduğu tahmin edilmektedir. Yeniden Urumiye'ye döndüğü zaman, şehir hala Safevilerin (yahut onlara bağlı yerel iktidarların) kontrolü altında bulunmaktaydı. Bu takdirde, dönüş tarihi en erken 990 /1580 yılı olabilir. Belki de, aradaki fark, Sünniler üzerindeki baskının, tıpkı Horasan eyaletindeki Avbe kasabasında olan baskının başkent Herat'takinden daha az olması gibi, Tebriz'deki kadar ciddi olmamış olmasıdır. Muhammed Bademyari'nin tasavvufi öğreti ve telkinini zarar görmeden devam ettirmesini sağlayan bir başka ihtimal de Kazvini'nin de belirttiği gibi, şeyhin mahalli Şiiler arasında saygınlık duyulan bir aileye mensup olmasıdır. Bademyari ve müritleri hakkında daha sarih olarak bildiğimiz şey, bu hususi Nakşibendi halkasının ikrah altında dini amelleri gizleme anlamındaki *takiyye* metodunu kullanarak sessiz *zikre* başvurmamış olduklarıdır.

Üçüncü bölümde de görüleceği gibi bu kolun bağlıları, Bademyari'nin daha önceki Kübrevi ve Nurbahşi şeyhlerinden almış olduğu ikincil tarikat intisaplarından gelen dramatik bir cehri *zikir* formu ile Nakşibendiye'nin sessiz *zikrini* birlikte uygulamış ve bu durum asırlar boyu bu kolun bir alameti olmaya devam etmiştir.

Bademyari'nin oğullarından biri olan ve Urumiye'de yetişen Şeyh Mahmud sonradan Diyarbakır'a göç etmiş ve bu şehirde etkileyici kariyeri ile 'Rumiye Şeyhi' (Urumiye'ye nispetle) ola-

rak büyük bir itibar kazanmıştır(61). Bu göç ile ilgili olarak kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Şeyhin İsmail isimli bir oğlunun 1020/1611 tarihinde Diyarbakır'da dünyaya geldiğine göre, göçün bu tarihten önce vuku bulmuş olması gerekmektedir(62). Doğum yerinin "kötü taife" mensuplarının eline geçmesi üzerine Erivan'dan Bursa'ya firar etmiş olduğu söylenilen bir Nakşibendi'nin göçünde olduğu gibi, Şeyh Mahmud'un hicreti de benzer şekilde, Şah Abbas'ın 1010-20 /1600-1610 tarihlerinde askeri saldırıları sonucunda Azerbeycan ve Kafkaslar'ın bazı bölgelerinde Safevi hâkimiyetinin kurulmasından kaynaklanmıştır.

Esasen bu nakil, daha geniş bir tarihi hareketin parçasıdır. İşte bu zamanda Nakşibendiye, Tebriz bölgesinden ve daha genel olarak Safevi hâkimiyeti alanından, Hüseyin Baykara'nın yönetimindeki Herat'tan, büyük bir enerji ile güçlenmeye başlamış, Safevilerin 16. Yüzyıl başında İran'ın kontrolünü ele geçirmeleri ile birlikte giderek zayıflayan mevcudiyetini sonlandırarak geri dönmemek üzere gözden kaybolmuştur(64).

SAFEVİ İKTİDARI VE ULAŞIM MODELLERİNDE DEĞİŞİMLER

Safevilerin iktidari ele geçirmeleri sadece mezhep açısından kritik önem arz eden bir vaka değildi. Bu olay, 16. yüzyıl başlarında, Arap topraklarının, Osmanlı İmparatorluğu ile birleşmesi ve Hint Okyanusu'nda Avrupa varlık ve gücünün giderek artmasıyla birlikte, jeopolitik ve ulaşım olarak Orta Asya'dan Hindistan, Arabistan ve Anadolu'ya kadar pek çok bölgeyi baştanbaşa dönüşüme uğratan son derece önemli bir kaç değişiklikten birisi olmuştur(65).

Nakşibendi bakış açısından Safevi hâkimiyeti, sadece ülke içerisindeki Nakşibendilerin bastırılması anlamına gelmemektedir. Orta Asya ve Osmanlı toprakları arasında İran bağlantılı olarak cereyan eden ulaşımın ve bunun sonucunda Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'da yeni ortaya çıkmış Nakşibendi mevcudiyetinin, Maveraünnehir'den gelen hacılar, seyyahlar ve göçmenler vasıtası ile yenilenmesinin tehlikeye girmesi ve engellenmesi anlamına da gelmektedir. Kabul etmek gerekir ki, Safeviler bu maksada yönelik bir politika gütmüş olsalar bile, İran'ın genişliği, Sünni veya gizli Sünnilerin her yerde hayatta kalmaları kişisel seyahat üzerine bir abluka dayatmayı imkânsız bir hale getirirdi(66). Bundan başka, ekonomik çıkarlar, yöneticileri, zaman zaman ticaret akışının devamını sağlamak için tedbir almaya - aktif olarak teşvik etmeye - mecbur bırakmıştır (67). Buna rağmen, ister müeyyidelerin uygulamaya konulması, isterse askeri husumetler ve bunların beraberinde getirmiş olduğu kamu düzeninin bozulması suretiyle olsun, seyahat sık sık engellenmiş ve zaman zaman tamamen kesilmiştir(68). Tabiatıyla, seyahatteki bu iniş ve çıkışlar, önemli ölçüde (İran içindeki Sünnilerin kaderleri gibi) Safeviler ve onların doğu ve batılarındaki Sünni komşuları ile aralarında değişen güç dengesi ile askeri ve diplomatik ilişkilere bağlı bulunmakta idi(69).

Bir kısım seyyah, İran üzerinden geçen geleneksel yollara altenatif olmak üzere, Hazar ve Karadeniz'in kuzeyindeki stepleri çaprazlamasına geçen bir kuzey rotası aramak mecburiyetinde kalmıştır.

Harezm bölgesindeki Hive'den başlayarak, Amuderya nehri üzerinden Hazar Denizi'nin doğu ve kuzey kıyılarına doğru giden, oradan Nogay Prensleri ve Kırım Hanlığı'nın kontrolündeki bölge olan Aşağı Volga ve Don topraklarındaki Astrakhan'a uğrayarak geçen, Kırım Kefe'ye ve Karadeniz'in karşıdaki güney

kıyılarına ulaşan bu yol oldukça tehlikeli, uzun, fiziki ve lojistik açıdan meşakkatli ve yerli kabilelerin saldırılarına açıktı. Buna rağmen bu rota, zaman zaman en iyi, hatta tek mevcut yol olarak kalmıştır(70). Osmanlı otoritelerinin Maveraünnehir'deki Özbek müttefikleri ile irtibat yollarını açık tutmak için, bu yoldaki seyahatin düzgün işlemesi konusunda bir dizi tedbiri uyguladıklarını, özellikle 16.yüzyıl ortalarında bu yoldan uzun müddet yolculuk yapmış seyyahlar aracılığı ile bilmekteyiz(71).

Kuzeydeki bu yol, 958/1551 ve 959/1552 senelerinde her iki yönde gidip gelen muhtelif diplomatik heyetlere şahit olmuştur. Özellikle, 959 /1552 yılının baharında, doğuya doğru dönen bir heyet ile ilgili olarak, İstanbul'daki Osmanlı yetkililerinin, seyahatin bir ayağında Osmanlı bölge valilerinin, ilerisinde ise mahalli Nogay prenslerinin iş birliğinin sağlanması suretiyle seyahat edenlerin güvenlik ve erzak ikmallerinin teminat altına alınması için nasıl çaba sarf ettiklerini gösteren belgeler mevcuttur(72).

Abdullatif Han'ın ricası üzerine bir diğer önemli diplomatik misyon (kesin şartları çok net bilinmemekle birlikte), İstanbul'dan Semerkand'a giden top donanımlı üç yüz yeniçeriden oluşan bir kıtaya dâhil olmuş, grup emniyet içerisinde hedefine varmış (görünüşe göre, hanın vefatından sonra), fakat dört yıl sonraki dönüş yolunda, Hazar'ın kuzeyinde Astrakhan bölgesinde bir yerlerde kaybolmuşlar(73). Kuzey yolunu kullanan en meşhur seyyah Osmanlı denizcisi Seydi Ali Reis'tir. Seydi Ali Reis, üstlendiği denizcilik misyonu ile Hindistan'a ulaşmış, oradan karayolu ile Semerkand'a varmıştır. Semerkand'dan 962 /1555 tarihinde, yaklaşık elli kişilik bir kafile ile geri dönmek için yola çıkmıştır. Kafile, Hazar Denizi'nin kuzeyinden Ural Nehri'nın ağzına (Yayık) varmış ve Rusya'nın Astrakhan'ı ele

geçirmiş olması nedeniyle rotasını Harezm'e geri döndürmüştür. Osmanlılar ile Safeviler arasında o yılın başında imzalanan Amasya Barışı yeni fırsatlar yaratmıştır. Artık her iki yönden de tehlikeli hale gelmiş kuzey yolundan yeni bir seyahatin rizikolarını üstlenmek yerine, geleneksel İran rotasını kullanan Seydi Ali Reis, Meşhed, Rey, Kazvin ve Bağdat üzerinden 964/1557 senesinde İstanbul'a ulaşmıştır(74).

Kuzey yolunu kullananlardan bazıları, 959 /1552'de Semerkand'a dönen bir hacc kervanında gördüğümüz gibi, özellikle Maveraünnehir'den Hicaz'a hacc yolculuğu yapan siviller olmuştur(75). Osmanlı başkentinde bir kaç yıl kaldıktan sonra memleketine dönmekte olan Maveraünnehr'in önde gelen Nakşibendi ve Kübrevi şeyhi Abdullatif Mahdum-i Cami'nin seyahati de aynı tarihlere denk gelmektedir. Abdullatif'in İran'ı bir uçtan diğerine seyahat etmek yerine, kuzey steplerinin tehlikelerini göze almayı tercih ettiği rivayet edilmiştir. Her ne kadar şeyhin bazı talihsiz yol arkadaşlarının, yol güzergâhında bir kısım kâfir Çerkezlerin ellerinde can vermiş oldukları söylenilse de, şeyh 959 /1556'da Harezm'e ulaşmış ve burada vefat etmiştir(76).

Seydi Ali Reis'in hikâyesinde de gördüğümüz gibi, Amasya Barışı (962/1555) Rusya'nın 964/1556 yılında Astrakhan'ı feth etmesi (ve üç yıl sonra Osmanlıların başarısızlıkla sonuçlanmş geri alma girişimi) ile yeni bir yapılanma içerisinde birleştirilince kuzey yolu ile seyahat giderek öncekine göre daha karmaşık bir hale gelmiştir. Buna karşın İran üzerinden, hatta yeni başkent Kazvin üzerinden seyahat bile zamanla daha cazip bir seçenek oluşturmuştur. Osmanlıların - her ne kadar güçlükler içerisinde olsa da - Hazar'ın batı kıyılarında kontrolü yeniden kazanmaları nedeniyle, 996 /1588'den sonra da, kuzey yolu bir müddet daha açık kalmaya devam etmiştir. Daha sonra, Şah Abbas'ın seferleri ve ardından gelen Osmanlı-Safevi savaşları 17. yüzyılın ilk on

senesinde, hem İran üzerinden hem de kuzey rotasından seyahat etmeyi yeniden tehlikeli hale getirmiştir. Bununla birlikte, 1049/1639 tarihli Zohab Anlaşmasının ardından Osmanlılar ile Safeviler arasında uzun süreli bir barışın başlamasıyla, karayolu ile İran üzerinden seyahat etmek yeniden mümkün ve cazip olmuştur(77).

İran üzerinden seyahat etmenin zorluklarına rağmen, Maveraünnehir'den Nakşibendi hacıların, seyyah ve muhacirlerin seyahatleri ile ilgili normal referanslardan ortaya çıkan, ulaşımın tamamen kopmuş olmadığıdır. Her ne kadar dolambaçlı yollardan ve yüksek maliyetlerle olmuşsa da, Nakşibendiler, Orta Asya'dan Osmanlı topraklarına olan seyahatlerini iki asırdan daha uzun Safevi iktidarının, hemen hemen her on yılında gerçekleştirmiştir. Aslında, İran üzerinden seyahatin engellenmesi ve kuzey steplerinden alternatif bir yolun ortaya çıkması, Osmanlıların 16. yüzyılın ikinci on yılında Arap topraklarını fethetmeleri ve bunun ardından İstanbul'dan emperyal bir hacc yolunun tesis edilmesi ile kaynaşmıştır. Böylece İran üzerinden geleneksel Maveraünnehir hacc yolu, Anadolu'ya erişen daha kuzeyden bir yol ile değiştirilmiştir. 15.yüzyıl Maveraünnehir Nakşibendi hacılarına ait seyahatnameler, pek çok farklı İran rotasının kullanılmış olduğunu göstermektedir. Bu rotalar, Herat, Nişabur, Kazvin, Tebriz, Diyarbakır, Halep, Şam'a; aynı güzergâhı merkezden Kazvin'e doğru, oradan Hemedan ve Bağdat'a bağlayan kuzeyden bir yol ve Herat'tan Kirman'a veya Yezd'e ve oradan da Şiraz'a doğru güneyden bir yol şeklindedir.(78). İran'daki Safevi iktidarı ve Osmanlıların Arap topraklarını feth etmesi ve özellikle İstanbul'dan her yıl bir kez çıkarılan hacc kervanının oldukça önemli bir devlet görevi haline gelmiş olması nedeniyle, çok sayıda Orta Asya kökenli hacı kuzey güzergâhını seçmiştir. Bu yol ile İstanbul'a ulaşarak imparatorluk kervanına

katılmış ve Hicaz yolunun bu son ayağını kervan ile beraber Şam üzerinden gerçekleştirmişlerdir.

Haccın bu yeni modeline dair delil (büyük bir kısmı sonraki döneme aittir) bazı Nakşibendi *tekkelerinde* ve özellikle Buhara'lı kurucularının Orta Asya'dan itibaren hacc güzergâhı üzerinde muhtelif noktalarda kurmayı bir gelenek haline getirdikleri konaklama yerlerinde ayakta kalmıştır. Bursa'da 16. yüzyılın bir döneminde, böyle bir *tekke*nin olduğu, Bursa'dan daha büyük olan İstanbul'da 17. yüzyılın sonlarından buna benzer iki mekân ve 18. yüzyıldan da ayrıca iki mekânın mevcudiyeti rivayet edilmiştir(79).

Bu kurumların 18.yüzyıla ait olanlarından birisi olan Üsküdar Sultantepe *Tekkesi'nin,* rivayete göre, daha önce Maverünnehir'den gelen hacıların her yıl çadırlarını kurdukları yere Sultan III. Mustafa tarafından 1171/1757'de inşa ettirilmiş olması, haccın bu modeli ile irtibatlandırılmaktadır. Bu rivayetin farklı versiyonlarına göre, hacıların İstanbul üzerinden seyahat etmeleri, yol güzergâhında, Eyüp Sultan'ın (Hazreti Peygamber'in (s.a.v.) ashabından Ebu Eyyub el- Ensari r.a.) türbesini ziyaret geleneğine veya haccı eda etmek için Osmanlı yetkililerinden gerekli izni elde etmeye dayandırılmaktadır(80).

SONUÇ

18. asrın Müceddidi yayılması elbette Nakşibendiye'nin coğrafi açıdan geniş kapsamlı büyümesinin başlangıcı değildir. Genişleme süreci, tarikatın 15.yüzyılda bütün Maveraünnehir ve Horasan'a yayılması ile başlamıştır. Aynı asrın sonlarına doğru tarikat, bölgenin her köşesine - Kaşgar'a, Hindistan'a ve bu araştırma açısından önemli olan Anadolu, İran, Arabistan ve Balkanlar'a ulaşmıştır. Maveraünnehir'den batı istikametine genişlemenin ana kanalı, iki asır kadar sonra, Hindistan'dan neş'et eden

Müceddidiye ve ardından Halidiye ile irtibatlı büyük boyutlu yayılma tarafından devr alınacaktır.

Araştırmaya konu olan dönemdeki yayılmanın çoğu, Nakşibendiliğe eşi görülmemiş siyasi ve organizasyonel duyarlılık ve kabiliyet ekleyen Hace Ubeydullah Ahrar ile irtibatlıdır. Müceddidiye öncesi veya Halidiye öncesi modeller tarafından sergilenen her şey Ahrar'ın faaliyet modeli olan "tebliğci teşkilat" modeline yaklaşmıştır. Kabul etmek gerekir ki, misyonerlik duygularının açık şekilde ifade edilmesi, muhtemelen mevcut kaynakların sağlayacağı bir şey değildir. Gerçektende, geriye dönük bu tür bir ifade ayrı tutulursa, Hace-i Ahrar'ın bu misyonerlik vizyon ve planı, ikinci derecede delillerle yeniden inşa edilmek durumundadır. Bu bakımdan Hace-i Ahrar'ın farklı bölgelerden gelen ve akrabalık bağı olmayan taliplerini eğitip, *halifeler* olarak kendi memleketlerine yahut tamamen farklı istikametlere göndermesi şeklindeki uygulaması yayılma için özellikle münasip hale gelmektedir. İşte, ilk başta bu *halifelerin* faaliyetleri neticesindedir ki Hace- i Ahrar'ın yaşadığı dönem ve takip eden asırda, İran, Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'da Nakşibendi muhit ve halkaları ortaya çıkmıştır.

İran'ın 16.yüzyılın başlarında Şii Safevi yönetimi altına girmesi, Maveraünnehir ve Horasan'dan yeni dışarıya açılmaya başlamış Sünni bir tarikat için doğal olarak zararlı olmuştur. Bu bölümde, her ne kadar bazı akademisyenlerin ileri sürdüğü hız ve vahşilikte olmasa da, Safevi iktidarının müesses hale gelmesinden sonra, İran genelinde bir tarikatın tedrici olarak nasıl gözden kaybolmuş olduğunu gördük. Askeri düşmanlıklar ve dayatılan abluka girişimleri de – her ne kadar tamamen bloke etmese de – Maveraünnehir Nakşibendilerinin batıya doğru seyahat etmelerini engellemiştir.

Nakşibendilerin İran içerisinde bastırılması da bu geniş ülkenin Maveraünnehir'deki Nakşibendi merkezleri ile Anadolu, Arabistan ve Balkanlar'daki ve daha az bir derecede de Hindistan'daki merkezleri arasında bir boşluk oluşmasına neden olmuştur.

Büyük ölçekli dönüşümlerin etkilediği Sünni–Şii ilişkileri ve bizzat Şiiliğin siyasi anlamı vasıtasıyla Safevi iktidarının Nakşibendiyenin manevi ve siyasi kimliğini nasıl etkilemiş olabileceği meselesi, takip eden Osmanlı Nakşibendiyesi ile ilgili tartışmalar kapsamında ele alınacaktır. Beşinci bölümde, bu dönemde yükselen mezhep gerilimlerinin bile Osmanlı Nakşibendilerini, özü itibarı ile manevi bir alamet–i farika olan Bekri *silsileyi* siyasi kimliğin veya Şii karşıtlığının bir sembolü olarak yeniden biçimlendirmeye yönlendirmemiş olduğu savunulacaktır.

Altıncı bölümde Safevi iktidarının Osmanlı toplumundaki bir kısım siyasi yansımaları ile ilgilenilecek ve Nakşibendilerin müteakip çatışmalardan ne şekilde etkilenmiş oldukları, özellikle Safevilerin Anadolu'daki taraftarları olan Kızılbaşlarla olan mücadeleye dâhil olup olmadıkları araştırılacaktır.

2

İSTANBUL

MEVCUDİYETİN TESİS EDİLMESİ

İstanbul'da sağlam bir Nakşibendiye mevcudiyeti, ilk defa 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başında, Sultan II. Bayezid'in saltanat döneminde tesis edilmiştir. Muhtemelen, Muhyiddin İbn Arabi'nin tasavvufi öğretilerindeki uzmanlıkları ile meşhur olmuş Maverünnehr'in bu tarikat üstatlarına ilgi gösteren Fatih Sultan Mehmed devrinde, bir kısım Nakşibendi, bu yeni fethedilmiş başkente çoktan ulaşmıştır(1). *Reşahat ayne'l- hayat*'ın bildirdiğine göre 877/1473'te Sultan Mehmed, hacc farizasını ifa ettikten sonra Suriye üzerinden memleketine dönmekte olan Mevlana Abdurrahman Cami'ye bir davet heyeti göndermiş, fakat bu davet sonuç doğurmamıştır(2). Bir diğer Nakşibendi muhtemelen bir Buhara muhaciri olan Ahmed İlahi olup, önce Edremit daha sonra da Bursa'ya yerleşmiştir. Ahmed İlahi, İbn Arabi'nin yakın müridlerinden ve şarihlerinden Şeyh Sadreddin Konevi'nin *Miftahü'l- gayb* adlı eserine bir şerh yazmak ile görevlendirilmiştir(3). Sultan, başkentin Aksaray semtinde İshak Buhari-i Hindi isimli muhacir bir Nakşibendi adına bir *tekke* kurdurtmuş ve buraya o dönem yeni tamamlanmış olan İstanbul'un selatin camilerinden Fatih Cami Külliyesi'ne bağlı vakıflardan

gelir tahsis ettirmiştir. Zaman içinde "Hindiler Tekkesi" diye bilenen bu *tekkenin* bağlılarından birisi sarayda *silahdar ağa* idi(4). Ancak İshak Buhari-i Hindi, kendisinden sonra *tekke* görevlisi olarak dergâhı idare edecek ve mürit yetiştirmeye devam ederek kolun devamlılığını sağlayacak (*postnişin*) bir *halife* çıkaramamıştır. Sultan Bayezid'in saltanat yıllarında İstanbul'da sağlam ve kalıcı bir Nakşibendi mevcudiyetini tesis etme görevi, Maveraünnehir'den İstanbul'a gelen Abdullah İlahi ve Ahmed Buhari'ye düşmüştür.

Nakşibendiyeyi İstanbul'a taşıyan bu ikilinin başkente gelişi ile ilgili bazı karışıklıklar söz konusudur. *Risale–i Molla İlahi*'nin girişinde (en azından mevcut nüshaların bir kısmında) ikilinin başkente Sultan Mehmed döneminde gelmiş oldukları öne sürülmektedir. Zira *Risale*'nin Molla İlahi tarafından Aya Sofya Camii'nde 874 / 1469 tarihinde Fatih'in de hazır bulunduğu bir vaazın, yazıya geçirilmiş sureti olduğu rivayet edilmiştir(5). Öte yandan, Abdullah İlahi'nin kariyeri ile ilgili ana kaynağımız olan Bursa'nın önde gelen müellifi ve Molla İlahi'nin manevi torunlarından olan Mahmud Lami Çelebi, şeyhin başkente gelişini Sultan Mehmed'in vefatını izleyen dönem diye tarihlendirirken hiç tereddüt göstermemiştir. Sultanın huzurunda halka verilen bu vaaz mitini icat eden, belki de *Risale*'yi kopya edenlerden birisidir. Mustafa Kara, *Risale*'nin Abdullah İlahi'ye atfedilmesinin kesin bir hata olduğunu düşünmektedir. *Miftah ü'l-Gayb* şerhi gibi bu eser de Bursa'lı Ahmed İlahi' ye aittir ve sehven aynı isimde ve daha meşhur olan İstanbul şeyhine, yani Abdullah İlahi'ye atfedilmiştir(6).

Lami Çelebi'nin, Molla Cami'nin *Nefehatü'l-Üns* isimli eserine, yaklaşık otuz kadar Anadolu şeyhinin hayat hikâyelerinin ilavesiyle birlikte telif ettiği tercüme ve uyarlama eserinde ifade

ettiğine göre, İlahi yeni fethedilen bu başkente henüz Ubeydullah Ahrar'ın elinden tarikata intisap edeceği Semerkant seyahatine başlamadan önce, genç bir talebe olarak gelmiştir.(7). Hace-i Ahrar'ın *halifesi* olarak muhtemelen 870 / 1470 yılının başında geri dönen İlahi, çok kısa sürede etrafında etkileyici bir mürit halkasının ortaya çıkacağı doğum yeri olan Batı Anadolu'nun Simav kasabasına yerleşmiştir(8). Buharalı bir *seyyid* ailesine mensup ve Ahrar'ın bir müridi olan Ahmed Buhari Molla İlahi'nin müridi olmuş ve Maveraünnehir'den dönüşünde İlahi'nin refakatinde Simav'a gelmiştir. Buhari, burada hem cemaatin *imamı* olarak hizmet etmiş, hem de *tekke* faaliyetlerinin sürdürülmesiyle ilgili pek çok rutin işi icra ederek şeyhin güvendiği sağ kolu olmuştur. Molla İlahi'nin adı Simav'dan İstanbul'a kadar ulaşınca, bir dönem *kazaskerlik yapan* Manisalı Çelebi de dâhil başkentin büyüklerinden hediye ve davetler Simav'a gelmeye başlamıştır(9). Fakat şeyh bu ilgiden etkilenmemiş ve Simav'da kalmayı tercih etmiştir. Bir sefer, Ahmed Buhari'yi başkentteki durumu izlemek üzere önden İstanbul'a göndermiş, daha sonra Buhari'nin gönderdiği Farsça bir beyit [8] ile şifrelenmiş mesaja istinaden gidiş kararını ertelemiştir. Huzur sahibi kimse, yârin eteğini tutup bir köşeye çekilendir(10).

Sonunda Sultan Mehmed'in 886 / 1481'de vefatını takip eden siyasi çalkantılar döneminde Molla İlahi başkente gelmiştir. Lami Çelebi, her ne kadar detay vermese de, "harekete sebep olan feterat idi" diye beyan ederken, bu olayın tarihi konusunda hiç bir tereddüt göstermemiştir(11). Taşköprüzade ise daha açık olarak şeyhin başkente sultanın vefatının ardından Simav bölgesinde ortaya çıkan huzursuzluklar nedeniyle gitmek zorunda kal-

[8] Burada kişi gönül rahatlığında ama / Dostun eteklerine yapışmış sohbeti özlemekte.

dığını beyan etmiştir(12). Ne olursa olsun, Sultan Bayezid'in iktidarı döneminde İlahi ve Buhari, başkentte kalıcı bir Nakşibendi mevcudiyetinin temellerini atmışlardır. (Buhari, İlahi'nin Vardar Yenicesi'ne yerleşmek için başkentten ayrılmasından sonra, görevini ahirete irtihal ettiği 922 / 1516 tarihine kadar devam ettirmiştir).

Ölçek ve nüfus olarak giderek büyüyen ve - başta Halvetiler olmak üzere Mevlevi ve Bayramilerin - ve sair tarikatların yerleşerek ilk *tekkelerini* kurmaya çalıştıkları bu emperyal başkentte Molla İlahi ve Ahmed Buhari Nakşibendiye için sağlam bir zemin hazırlamıştır.

Lami Çelebi'nin açıklamalarından, İlahi'yi bütün kariyeri boyunca karekterize eden bir düalite sezilmektedir. Karakter olarak İlahi, iktidar sahipleri ve zenginler sınıfından normal takipçilerin himaye ve refakatine karşı kayıtsız bir duruş göstermiştir. Mesaisini, günlük rutin sohbet meclisleri vasıtasıyla bütün düşüncelerini izleyebileceği ve kendilerini "Allah ile olma" *(huzur)* haline eriştirebileceği az sayıda bir mürid topluluğunun terbiyesine ve eserlerini telif etme faaliyetine ayırmayı tercih etmiştir. Bu samimi müritler arasında, Ahmed Buhari ile birlikte birçok ünlü şahıs sayılabilir. Bunlar arasında, Karadeniz sahilinde bulunan Kürre-i Nuhas'lı[9] bir âlim olan Uzun Muslihüddin, ilmi kariyerine devam eden *âlim* ve sonraki meşhur ismi ile Lütfullah Üskübi, özellikle Mevlana Celaleddin Rumi'nin torunlarından olup kadılık görevi yapan ve Molla İlahi'ye mürid olmak için görevini bırakan Abid Çelebi ilk akla gelenlerdir. Üskübi daha sonra Molla İlahi ile birlikte Vardar Yenicesi'ne hicret etmiştir. Böylelikle Nakşibendi tarikatını Üsküb'e ulaştırmıştır. Abid Çelebi ise başkentte kalmaya devam etmiştir. Fatih'teki evine yakın bir

[9] Kürre-i Nuhas: Bugünkü Kastamonu ilinin Küre ilçesi

yerde etrafında müridanın ikametgâhı için binalar ve bir mescit inşa ederek Molla İlahi'den bir kaç yıl sonraki vefat tarihine kadar burada bir şeyh olarak hizmet etmiştir (13).

İlahi, muhtemelen sayıca az ama samimiyetle bağlı müride rehberlik etmeyi, sayıca çok ve tanınmış bağlılığın kargaşasına tercih etmiştir. Bu nedenle, başkente taşındıkları zaman, bir dönemin *kazaskeri* Manisalı Çelebi'nin teklif etmiş olduğu maddi geliri yüksek ve konfor olarak daha uygun görünen *tekkeyi* seçmemiş, yerine gençliğinde talebe olarak kalmış olduğu Fatih semtindeki Zeyrek Cami'ne bağlı medresenin 'harap ve metruk' odalarını mesken olarak tercih etmiştir. Gerçekten de, çok geçmeden başkent seçkinlerinin gösterdiği aşırı ilgiden, samimi müritlerin dikkatini başka tarafa çekecek olması nedeniyle kaçınmaya çalışmıştır. İlahi, muhiplerinden olan *sancak beyi* Evrenoszade Ahmed Bey'in davetini kabul ederek, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde kalan daha sakin bir yer olan Vardar Yenicesi'ne göç etmiş ve kısa bir süre sonra 896 /1491 tarihinde vefat etmiştir(14). Bütün iltifatsızlığına rağmen, Molla İlahi şahsı ve tarikatı etrafında hem geniş kitleleri hem de toplumun seçkin kesimlerini cezbeden bir hava oluşturmuştur. Aslında İlahi, başından itibaren geniş kitlelere ve seçkinlere karşı kararsız bir tavır sergilemiştir. Resmi görevli devlet memurları, yüksek seviyedeki din bilginleri, başkentin zengin aileleri ve diğer asilzadelerin Zeyrek'te İlahi'nin etrafında toplandıkları rivayet edilmiştir (*mevali-i asr, a'yan, ekâbir, erbab-ı devlet, ashab-ı kesret*) (15).

Etrafındaki bu seçkin takipçiler, İlahi'ye sadece büyük bir mürşid-i kâmil olarak sahip olduğu şöhret veya Semerkand'ta Hace Ubeydullah Ahrar'dan tarikat intisabı almış ve Buhara'da Hace Bahaeddin Nakşibend'in türbesinde onun ruhaniyeti ile temas etmiş olması gibi nedenlerle gelmiyordu. Bunun yanında,

İbn Arabi'nin tasavvufi öğretilerindeki derin bilgi ve tecrübesi ve Hüseyin Baykara yönetimindeki Herat'ın kültürel ihtişamının ve yeni emperyal başkentin aydın seçkinlerinin büyük hayranlık duyduğu Farisi edebi kültürün sembolu olan Mevlana Abdurrahman Cami ile kişisel yakınlığı nedeniyle de cezbolunmuşlardı (16).

Abdullah İlahi Zeyrek'te samimi müritlerinin terbiyesi ve her ne kadar isteksizce de olsa geniş takipçilerine ikramda bulunmanın yanı sıra, velud bir müellif olduğunu ispat etmiştir. *Şeri'at* ve tarikat arasındaki münasebet, şeyh ve müridlerin adabı, tarikat amelleri, tasavvufi ahlak ve müridin nefsinin kontrolsüz istekleri ile mücahedesi gibi farklı mevzular ve bu mevzularla ilgili daha genel bahislerde Nakşibendiyenin görüşlerine temas ettiği *Meslekü't-Talibin* bunun tipik bir örneğidir. Her şey bir yana *Meslek*, melamet esintileri taşıyan, göstermelik ibadet veya zahidlik de dâhil olmak üzere, gösterişli tüm davranışları reddetmenin yanında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *sünnetine* yoğun bir bağlılık vurgusu yapmıştır(17). Molla İlahi sessiz *zikri*, bütün zikir çeşitlerinin en mükemmeli olarak kabul etmiş, fakat Nakşibendi *zikir* tekniğinden daha çok, sürekli *zikri/zikri daim* sufinin gaflet ile genel mücadelesinde bir silah olarak öne çıkarmıştır(18). *Meslek* dili ile de kendisini açığa vurmaktadır. Devrinin üç önemli İslami lisanı ile yazan Molla İlahi – Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi – eserin mukaddimesinde Türkçe'yi tercih etmiş olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu sayede, sadece Arapça ve Farsça yoğun olarak var olan tasavvufi düşünce mirasının, bu dilleri bilmeyen bağlılarına da tanıtılması sağlanmış olacaktır(19).

Molla İlahi'nin Vardar Yenicesi'ne hicret etmesinden sonra başkentteki asıl varisi olarak kalan Ahmed Buhari, tarikatı yaymak için çok daha farklı bir yaklaşım takip etmiştir. Buhari'nin

zahiri ilimlerdeki tedrisatı fazlaca olmayıp, kendisi velud bir yazar da değildir. Bununla birlikte, yine de Nakşibendi tarikatına dair bir risale ve Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevi*'si ile ilgili yorumlarının toplandığı bir eser telif etmiştir(20). Üstadı Molla İlahi gibi Buhari'de İbn Arabi ve Rumi'nin tasavvufi ilhamlarının taraftarı ve nakledicisi olmuştur. Bununla birlikte, Nakşibendiyenin kendine özgü, farklı tasavvufi ve ameli bağlılıkları olan bir tarikat olarak öğretilmesi hususunda üstadı İlahi'den daha gayretkar bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir. Buhari'nin irşad adı verilen tarikatın amel ve öğretim yöntemlerine sabitlenmiş tasavvufi terbiye meclislerini Lami Çelebi şöyle ifade etmiştir. Onun usulü, dini gerekliliklerin yerine getirilmesinde titizlik göstermek, arzu ve isteklerin terk edilmesinde ısrar etmek, devamlı sessiz *zikir ile meşgul olmak*, şeyhin müridine sohbet ile refakat etmesi, halktan uzlet etmek, az yemek ve az konuşmak, gece sürekli namaz kılmak, gündüz sürekli oruçlu olmak (gündüz kaim gece saim), bidatlardan kaçınmak, Peygamber'in(s.a.v.) *sünnetine* tabi olmak, dünya ilgilerinden uzak durup Cenab-ı Hak'ka yönelmektir. (21).

Buhari'nin hem İstanbul'un koşuşturmacasına hem de yüksek İstanbul'un yönetici ve ilim sınıfının dikkat ve himayesini celbe uyum sağlamış olduğu açık olarak görülmektedir. Böylece tarikat için lobi oluşturma hususunda üstadından daha farklı bir tavır sergilemiştir. ("Emir" lakabından da anlaşıldığı gibi *Seyyid* ve Hacegana mensup olmaya gösterilen teveccühten yararlandığı izlenimi vermektedir.)[10]. Lami Çelebi biraz da mübalağalı

---

[10] Emir Ahmed Buhari, Şahı Nakşibend'den dört halka önce gelen Hace Mahmud Encir Fağnevi'nin torunudur. Doğum yeri Buhara olup Hüseyni soyuna mensubiyetinden seyyiddir. Hace-i Ahrar tarafından Nakşibendiyeye kabul edilmiş ve Molla İlahi'nin refakatinde Maverâünnehri terkederek önce Anadolu daha sonra İstanbul'a yerleşmiştir. Nefehat'a göre Hace-i Ahrar kendisine o kadar 'ziyade ta'zim ve tekrim

bir şekilde, Buhari'nin müntesiplerinin çoğunun eski kadılar, medrese hocaları veya tahsil sahibi Osmanlı *ilmiye* sınıfının yüksek tabakalarına mensup kimselerle irtibata sahip kişilerden oluştuğunu ifade etmiştir(22). Buhari'nin müritleri, hamileri ve *halifelerinin* arasında mütevazı geçmişe sahip insanların bulunduğunu bilmekteyiz(23). Lami Çelebi 'nin de açıkladığı üzere, üstadı Molla İlahi gibi - ayrıca İlahi'nin isteksiz tutumu olmaksızın - Buhari de, etrafında seçilmiş bir takipçiler halkası inşa etmiştir.

Buhari, kendisine bağlı müntesip kitlenin istifadesi için geçimlik temin etme ve bir dizi önemli *halife* yetiştirme yanında, kolun devamını sağlamak için maddi temeller tesis edilmesini önemsemiştir. Yirmi yılı aşan bir süre zarfında, başkentte üç adet Nakşibendi tekkesi tesis etmiştir. Bunlardan ilki, çok kısa zamanda başkentin en önemli Nakşibendi kurumu haline gelmiş olanı Fatih Cami Külliyesi'nin yakınında bulunmaktaydı. Sultan Bayezid'in bağışları ile yapılmış olduğu rivayet edilen bir caminin yanında, *tekkede* ikamet edenler için pek çok hücre mevcuttu. Ahmed Buhari, bu dergâhta ahirete irtihal ettiği 922/1516 yılına kadar şeyh olarak hizmet etmiştir. Buhari'nin vefatından sonra *halifesi* ve damadı Mahmud Çelebi, şeyhlik görevini devr almıştır. Sayısı artan müridlere barınma sağlamak üzere bir cami ve onu çevreleyen konutlardan müteşekkil ikinci bir *tekke*, Haliç'in yukarısındaki Ayvansaray (veya Balat) civarında inşa edilmiştir. Ancak bu dergâh *vakıfla* desteklenmiş maddi gelire sahip olmadığından, Buhari'nin vefatından sonra Nakşibendi kontrolünden çıkmıştır. *Tekke*, ancak 17. yüzyıl ortalarında, Buhari'nin torunlarından bir hanımefendi ile evlenen Muslihiddin Mustafa isimli

---

ve ikbal' gösterirmiş ki Seyyid Ahmed bundan huzursuz olurmuş. Hace Ubeydullah buyurmuşlar: 'Size nasıl ta'zim göstermeyelim ki her ne vakit sizi görsek iki ulunun azametini müşahade ederiz. Biri bu ki Resulullah neslindensiniz ve biri de Hace Mahmud Fağnevi ceddinizdir' (Hacegan Hanedanı – Hasan Lütfi Şuşud)

şeyh tarafından yeniden bir Naşibendi kurumu olarak tazelenmiş ve dergâha gelir bağlanmıştır. Üçüncü Emir Buhari Tekkesi, surdışında Edirnekapı semtinde bulunuyordu. Bu dergâhın ilk şeyhi, Ahmed Buhari'nin damadı Mahmud Çelebi olmuştur. Başlangıçta bir mescit ve konutlardan meydana gelen bu bina Buhari tarafından inşa ettirilmiş ve daha sonra varisleri tarafından genişletilen bu yapı silsilesine, ayrıca Sultan Süleyman tarafından bir cami ilave ettirilmiştir (24).

Buhari'nin vefat ettiği tarih olan 922/1516 penceresinden bakıldığında, İstanbul'da ilk ortaya çıktığı tarihten yaklaşık olarak altmış yıl ve özellikle Molla İlahi'nin Zeyrek'e yerleşmesinden itibaren otuz beş yıl içerisinde Osmanlı başkentinde Nakşibendiye sağlam bir mevcudiyet kurmuştur. Tarikat, bir yandan şeyhlerinin *şeriat'a* titizlikle bağlılık üzerindeki vurgusu, diğer yanda yüksek seviyede tasavvufi terakkinin teminatı ve İran ve Maveraünnehr'in gıbta edilen tasavvufi ve kültürel mirası ile olan yakın bağlantıları nedeniyle, müstesna bir tasavvufi ve ameli bağlanma yolu olarak ün kazanmıştır. *Ulema* sınıfı da dâhil olmak üzere seçkin bir müntesip halkası ve bir kısmı yüksek seviyeli devlet görevlilerinden, hatta sultanlardan gelen maddi destek cezbetmeyi başarmıştır. Bu sayede, Nakşibendiye yolunun öğretildiği ve tarikat amellerinin icra edildiği pek çok mekân tesis veya temin edilmiştir. Gerçi içlerinden bir kısmı, Nakşibendiye kuruluşu olarak faaliyette kalmayı bir nesilden daha fazla sürdürememiştir. Ayvansaray'daki Emir Buhari Tekkesi, kurucusunun vefatından sonra Nakşibendi olmayan şeyhlerin kontrolüne geçmiştir. Hindiler Tekkesi, muhtemelen bir müddet sonra Nakşibendi irtibatını kaybetmiştir. Abid Çelebi Mescidi, göründüğü kadarıyla, Nakşibendi ve Mevlevi dervişlerine barınma sağlasa bile, bir mahalle camii haline gelmiştir. Hatta etrafında Abdullah İlahi tarafından teşkil edilmiş çok önemli bir Nakşibendi halkasının bulunduğu Zeyrek'tekine bile, İlahi'nin

yerine *postnişin* olarak bir Halveti şeyhi olan Bali Efendi (sonradan Bulgaristan Sofya'da oldukça büyük etkisi olmuştur) atanmıştır(25).

Gerçekten de Halvetiye, 922/1516 yılına kadar başkentin en önde gelen ve Osmanlı sultanlarının taraftarı olduğu bir tarikat haline yükselmiştir. Sultan Bayezid'in 886/1481'de kardeşi Şehzade Cem'i saf dışı bırakıp tahta çıkmasından sonra, (babasının döneminde sancak beyi olarak bulunduğu) şehzade olarak görev yaptığı Amasya'dan, muhtemelen kendisine siyasi danışman ve manevi rehber olarak Halveti şeyhi Mehmed Cemaleddin Aksarayi'yi (Çelebi Efendi olarak bilinmektedir) davet etmiştir. Şeyh, geleceğin sadrazamı Koca Mustafa Paşa'nın, Aksaray ile Yedikule Hisarı arasında bir Bizans kilisesinden çevrilmiş, geniş ve bol miktarda vakıf gelirine sahip cami ve külliyesine yerleştirilmiştir. Bu cami, hem uzun yıllar boyunca İstanbul Halvetiliğinin kalesi, hem de banisinin adı ile anılan mahallenin merkezi olmuştur(26).

Natalie Clayer'ın analizine göre II. Bayezid, Halveti şeyhlerinden manevi tavsiyeler alan bir dizi Osmanlı sultanının ilkidir. Bu tarikatı Osmanlıların Sünnileştirme ve sapkın unsurların (heterodoksinin) izale edilmesi mücadelelerindeki kritik işbirliği nedeniyle desteklemiştir(27). Bir kısım araştırmacı, Halvetiyenin I. Selim'in iktidar döneminde geçici bir durgunluğa maruz kaldığını yahut Koca Mustafa Paşa'daki merkezden nüfuzlarını görene kadar, bu padişahın Halvetilerden bir dönem şüphelendiğini iddia etmiştir(28). Her ne olursa olsun, 922 /1516 yılında, Nakşibendiyenin Osmanlı başkentinde oldukça iyi bir şekilde kurumsallaştığı ancak en önemli, en çok desteklenen veya en hızlı şekilde yayılan tarikat olmadığını söylemek mümkün bulunmaktadır. 922/1516 yılından öteye geçip, İstanbul Nakşiben-

diyesinin kurucularından sonra nasıl devam ettiğini, nasıl bir tarikat haline geldiğini, emsallerinden nasıl ayrıştığını, kimleri kendisine çektiğini görebilmek lazımdır. Yayılmasında, başarılı olmasında yahut en azından varlığını devam ettirmesinde, 18.yüzyılda Müceddidiyenin zuhuruna kadar bütün bu süreyi bir vaka olarak geçirmiş olması nedeniyle, hangi özelliklerinin kendisine yardımcı olduğunu öncelikle hesaba katmak gerekmektedir.

MANEVİ KOLLAR VE DEVAMLILIK

Bu bölümde, gözden kolaylıkla kaçabilecek bir olgu olan Molla İlahi ve Ahmed Buhari ile başlayan bu kolun *silsilesinin* nasıl devam ettiğine dikkat çekilecektir. Bağlıların, himaye sisteminin ve *tekkelerin* rolünün ne olduğu daha sonra incelenecektir.

Ahmed Buhari'nin vefatından sonra *silsile* (yahut tam ifadesi ile şecere) öncelikle iki halka etrafında gelişmiştir(29). Bu halkalardan birisi, Buhari'nin damadı ve halifesi Mahmud Çelebi (vefat tarihi 938/1531-32) ile başlamıştır. Mahmud Çelebi, Edirnekapı Emir Buhari Tekkesi'nin ilk görevlisidir. Adı ile anılan asıl *tekkesi* ile olan irtibatını güçlü bir biçimde korumaya devam ettirmiş olmakla birlikte, şeyhinin vefatından sonra Fatih'teki *tekkeye* taşınmıştır. Bu tekkenin binalarının genişletilmesi ve yenilenmesini sağlamak maksadıyla Mahmud Çelebi, vefatından kısa bir müddet önce büyük bir miktar para ve birtakım gayrimenkulü bu kuruma *vakf* etmiştir(30).

Mahmud Çelebi'den gelen *silsileyi* yaklaşık bir buçuk asır kadar takip edecek bilgiye sahip bulunmaktayız. Çelebi'nin halifelerinden birisi olan Mişmelzade Mehmed Efendi, Bursa Kalesi'ndeki Molla Fenari Camii'ne bitişik *tekkesine* yerleşmiştir. Birçok talibi burada Nakşibendiyeye dâhil etmiştir(31). Mehmed Efendi'nin damadı ve önde gelen *halifesi* olan Abdüllatif

Efendi ve Abdüllatif Efendi'nin *halifesi* Mehmed Cemalzade, Fatih Emir Buhari Tekkesi'ni Buhari'nin soyundan gelen diğer manevi torunlarının devralmasına kadar yaklaşık elli yıllık bir dönem idare etmiştir. Nevizade Atai Fatih *tekkesinde* "Hacegan *silsilesinin* baş halkası" (*serhalka-i silsile-i hocegan*) diye Abdüllatif Efendi'yi tasvir etmiştir. Bu zat, *ilmiye* sınıfı ile olan bağlantıları, *tekke* için maddi destek sağlamadaki başarısı ile bilinmektedir. Aralarında önceden Halveti şeyhi olan Mehmed Cemalzade ile Mustafa Sururi dikkat çekmiştir(32). Mustafa Sururi adına Haliç'in karşısındaki Galata'da Vezir Kasım Paşa bir medrese inşa ettirmiştir. Diğeri kadar çok seçkin olmasa da, Edirnekapı *tekkesinde* Mahmud Çelebi'den gelen kol daha uzun ömürlü olmuştur. Hacı Halife Menteşevi ile başlamış ve O'nun manevi varisleri ile yaklaşık dört, belki de sekiz kuşak bu *tekkenin* görevlisi olmayı sürdürmüştür. *Tekke*, 1086 /1675'te bir başka Nakşibendi kolunun manevi varislerine devredilmiştir(33).

Ahmed Buhari'den neş'et eden ve Buhari'nin tesirinin başkentte uzunca bir süre dikkat çektiği ikinci bir kol, Buhari'nin daha genç bir *halifesi* olan Hekim Çelebi ile (vefat tarihi 974 /1567) başlamıştır. Şeyhinin irtihalinin ardından genç Hekim Çelebi, bir dönem Hicaz'ın Mukaddes Şehirlerinde bir *mücavir* olarak yaşamış, daha sonra İstanbul ve Bursa'da mütevazı bir gelirle hayatını devam ettirmiştir. Bu dönemde, sarayda seyislerin başı (*mirahur-i evvel*) olan, geleceğin sadrazamı Rüstem Paşa ile muhtemelen Filibeli bir şair olan ve aynı zamanda hem şeyhin müridi hem de *mirahur*'un özel hocası olan Baba Mahmud Rızai vasıtası ile tanıştırılmıştır(34). Rüstem Paşa ile sağlanan irtibat yaklaşık on yıl kadar sonra, Beyazıt ile Aksaray arasında bir sultani *vakıfla* desteklenmiş ve Hekim Çelebi'nin şeyhi olarak tayin edildiği Fil Damı *Tekkesi*'nin kurulmasına yol açmıştır. Gerçi da-

ima Emir Buhari'nin halifesi olarak bilinse de, işte bu *tekke* etrafında kendi mürid çevresi ve tarikat kolunu geliştirmeye başlamıştır(35).

Fil Damı *Tekkesi* ve Hekim Çelebi etrafında gelişen bu kol zamanla Nakşibendi yayılmasının önemli bir vasıtası haline gelmiştir. Bu halkaya bağlı müridlerin, Nakşibendi tarikatı amel ve adabına dair edebiyatın oluşturulması ve kullanımı ile ilgili katkılarına bu çalışmadaki kaynaklarda çok sık yer verilmiştir. Şeyhin vefatından sonraki iki asır içerisinde, Ahmed Buhari kolundan gelen bütün *tekkelerde* Çelebi'nin manevi varislerinin görev icra ettiği de bilinmektedir. Fil Damı *Tekkesi,* Çelebi'nin manevi varislerinden ard arda yedi şeyh ile devam etmiştir. Bunlar Mustafa Nakşibendzade, Yakub İlahizade, Ahmed Tirevi, İbrahim Efendi, Osman Bosnevi, Muabbir Hasan ve Mustafa Efendi Esiri Damadi'dir(36). Bunlardan Tirevi, güçlü irtibatları olan bir âlimdir ve pek çok *halife* yetkilendirmiştir(37). Diğer ikisi, Bosnevi ve Esiri Damadi ise, başkentin selatin camilerinde vaiz olarak görev yapmıştır(38). Hekim Çelebi'nin diğer iki manevi varisi, Mehmed Kavaklızade ve Şa'ban Efendi, 993/1585 den başlayarak on yıl veya buna yakın bir süre Fatih'teki Emir Buhari Tekkesi'nin görevlileri olarak hizmet etmiştir(38). *Halifeler*den diğer ikisi Nakşibendi, Halveti ve Mevlevilikten oluşan üç cihetli icazete sahiptirler. Bunlar Hasan Feyzi Simkeşzade ve tarihçi ve biyoğrafici olan oğlu Mehmed Şeyhi 1086/1675'den 1145/1732' ye kadar yaklaşık altmış yıl Edirnekapı Tekkesi'nin görevlileri olmuştur(40). Kurucusunun vefatından sonra Nakşibendi kontrolünden çıkmış olan Ayvansaray'daki Emir Buhari Tekkesi, 17. yüzyıl ortalarında yeniden ihya edildiği zaman, dergâhta yine Hekim Çelebi'nin manevi varisleri (Ahmed Tirevi yoluyla) şeyhlik vazifesi yapmıştır. 1079 /1668'den 1137/1725'e kadar, Yusuf Efendi ve Osman Efendi *postnişin* ol-

muştur. Bir önceki *postnişinin,* Tirevi'nin *halifelerinden* İstanbul'un meşhur selatin camilerinde vaizlik vazifesi icra etmiş Yakub Kayseriyeli'nin olması mümkündür(41).

Bütün bunlar, çok nadir görülen doğrusal sürekliliği temsil etmektedir. Daha sonraki yıllarda, Maveraünnehir'den veya başka bir bölgeden başkente gelmiş ve kısmen şehrin seçkin sınıfları arasından az sayılmayacak kadar müntesip cezbetmiş pek çok Nakşibendi şeyhini biliyoruz. Fakat bu zamana kadar, tarikatın diğer taşıyıcılarının çoğundan, uzun süreli ve kalıcı bir kol ortaya çıkmamıştır., İshak Buhari-i Hindi için Sultan II. Mehmed'in bir *tekke* inşa ettirmiş ve buraya gelir bağlatmış olmasına rağmen, kendisinden sonra kolu devam ettirecek bir *halife* bırakmamıştır.

Hace Ubeydullah Ahrar'ın *halifesi* olup Mekke üzerinden gelerek Eyüp'e yerleşen ve Sultan Süleyman'ın kendisi için bir cami yaptırmış olduğu Baba Haydar Semerkandi'nin *silsilesinin* de devam edip etmediği bilinmemektedir(42). Diğerleri hakkında da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Başkentin Unkapanı semtinde yerleşmiş ve *bereketini* (himmet) almak için kalabalıkların kendisini düzenli olarak ziyaret ettiği ikinci Ahmed Buhari'nin *silsilesi* de devam etmemiştir(43). 980/1573 yılı haccının ardından Mekke'den gelen, hem ilmi kariyeri hem de meşhur *şeyhülislam* Ebüssuud Efendi ile olan akrabalığı nedeniyle başkent elitlerince rağbet gösterilen Muhammed b. Kemaleddin Ferkandi'den de bir kol ortaya çıkmamıştır(44).

Devamlılık arzeden kolların varlıkları ve gelişmeleri, sadece *tekkelerinin varlıkları veya* bu tekkelere resmi ve düzenli gelir bağlanmış olmasıyla ilgili bir mesele değildir. Sultan tarafından gelir bağlanmış *tekkesinde,* kendisinden sonra *halife* bırakmamış İshak Buhari-i Hindi ile Zeyrek Medresesi'nin yıkılmaya yüz tut-

muş hücrelerinde birçok *halife* yetiştiren Abdullah İlahi'nin mukayesesi bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Bariz olan bir diğer durum ise, koldaki doğrusal sürekliliğin, etrafında bağlılar toplayan, tarikatın amel ve batını öğretilerini açıklayan, *bereketini* yayan veya sessiz *zikir* meclisini idare eden ferdi şeyhlerden daha fazlasını gerektirdiği olgusudur. Bir kolun daha kalıcı olmasını sağlamak için, şeyhlerin kendilerini halifeye yetiştirmeye adayarak bunu garanti altına almaları gerekmektedir. İlahi'nin ve Buhari'nin manevi varisleri bu eğitime, özellikle akraba dışından *halife* yetiştirilmesi hususunda farklı bir adanmışlığa sahip görünmektedirler. Hace Ubeydullah Ahrar gibi çok uzak yerlere halifeler göndermeseler de, bu durum muhtemelen İlahi'nin ve Buhari'nin O'ndan tevarüs ettikleri ve kendi manevi varislerine miras olarak devrettikleri bir uygulamadır.

Bu kolda "şeyhlerin manevi yetkilerini devretme ve silsilenin devamlılığını güvence altına alma" konusunda tatbik edilen yolun diğer iki vechesine dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi; bu kolun şeyhlerinin diğer tarikat bağlılarını *halife* olarak yetiştirmeye açık olmaları ve görüldüğü kadarıyla gelenlerin Nakşibendi kimliklerini birincil tutmalarını sağlayacak derecede etkili kapasiteye sahip olmalarıdır. Nitekim Mehmed Cemalzade, Şaban Efendi ve Simkeşzade başka tarikatlardan gelmiş ve Nakşibendiliği birincil kimlik olarak benimsemişlerdir. İkincisi; İster kendisi şahsen ve yeterince enerjik yahut şahsen yeterince itibarlı, isterse de şahsen bol imkânlara sahip olsun, bu kolun şeyhlerinden her birinin, kendilerini manevi üstatlarının *halifeleri* ve *silsilenin* son halkası olarak kabul etmeyi, ayrılıp yeni kol oluşturmaya tercih etmiş olmalarıdır. Hatta başkaları tarafından da böyle görülmüşlerdir. Hiç birisi, akranları olan Halvetiye de olduğu türden bir tür otonomi başlatmayı yahut *silsileden* ayrılmayı denememiştir(45). Ancak sonradan görüleceği gibi manevi veraset veya çok yönlü bağlılıklar konusunda değilse de, bu

hususların çoğuna dair Nakşibendi literatürünün sessizliğini belirtmek gerekmektedir. Mesela halife yetiştirmeyi mürid yetiştirmekten önem bakımından ayrı tutma tavrı yoktur, her ikisi de *mürşid* kavramı altında aynı adla sınıflandırılmıştır. İlahi'nin ve Buhari'nin varislerinin özellikle akraba olmayanlardan *halife* yetiştirmeye tahsis ettikleri hususi ehemmiyeti ancak dolaylı deliller vasıtasıyla görebilmekteyiz.

Son olarak, *halifelik* ve süreklilik meseleleri üzerine ilave bir bakış açısını, İlahi ve Buhari'nin kolu yanında Osmanlı başkentinde varlığını sürdürmüş tek Müceddidiye öncesi Nakşibendiye kolunun akıbetinden görmek mümkündür. Bu kol, Buharalı *seyyid* bir aileye mensup ve Hace Ubeydullah Ahrar'ın Mahdum-i Azam Ahmed Kâsânî vasıtasıyla varisi olan Ahmed Sadık Taşkendi ile başlamıştır. Ahmed Sadık'ın kariyer ve *silsilesi* istisnai bir şekilde detaylı olarak, müridi Mustafa Sadıki'nin telif etmiş olduğu *Menhacü'l-Muvassil ile't-Tariki'l-Ebhec* isimli eser vasıtasıyla bize ulaşmıştır. Sadıki'nin beyanına göre, Taşkendi önce Kâsânî daha sonra *halifesi* Muhammed İslam Cuybari'den tarikat intisabı almış ve Maveraünnehr'in önde gelen Nakşibendi şeyhlerinden birisi olmuştur. Kâsânî'nin oğlu Hace İshak'ın, kendi *halifelerine* Taşkendi'ye intisaplarını yenilemeleri hususunda talimat vermiş olduğu rivayet edilmiştir. Cuybari'nin 971/1563 yılında vefat etmesinden kısa bir müddet sonra Ahmed Sadık, Maveraünnehir'deki parlak kariyerini bırakarak rüya âleminde almış olduğu talimata istinaden bu tarikatın rayihasını her tarafa yaymak üzere İstanbul'a doğru yola çıkmıştır(46).

Taşkendi, yeni ikametgâhında sayıca çok miktarda ve önde gelen sınıflardan mürit cezbetmeye muvaffak olmuştur. Bağlılarından birisi *şeyhülislam* Ebüssu'ud Efendidir. Sultan III. Murad'ın şeyhi huzura kabul ettiği, ona sadık *iradesini* ve mükem-

mel hakiki sevgisini rehnetmiş olduğunu yani mürüdi olduğu rivayet edilmiştir. 994 /1586 yılında İstanbul'u kasıp kavuran veba salgınından doloayı Taşkendi'nin vefatında pek çok şey durma noktasına gelmiştir. Tarihçi Selaniki, başkentteki memurların pek çok şeyh ve *ulema* ile birlikte Fatih Camisinde şeyhin cenazesine iştirak ettiğini ve sultanın emri ile divan işlerinin üç gün ertelendiğini rivayet etmiştir(47). Bu çalışmanın diğer bölümünde de görüleceği gibi şeyh, Arap memleketlerine karşı hususi alaka göstermiştir. Şeyh, vefatından bir kaç yıl önce, beraberinde geniş bir refakatçi grubu ile hacc için Mekke'ye doğru yola çıkmış ve bütün seyahatlerinde olduğu gibi bu büyük çaplı seyahati de tarikatı yol güzergâhında tanıtmak için fırsat olarak değerlendirmiştir(48).

Ahmed Sadık Taşkendi'yi kol ve devamlılık meselesinde öne çıkaran şey, kendisinden gelen İstanbul Nakşibendi şeyhlerinin bu kolunun, Molla İlahi ve Buhari'den gelen koldan bir takım farklılıklar göstermesinden kaynaklanmıştır. Ahmed Sadık Taşkendi'den sonra bu kol muhtemelen şeyhle birlikte Maveraünnehir'den gelen oğlu ve *halifesi* Ziyaeddin Ahmed'e geçmiştir. Ziyaeddin, Fatih'teki Emir Buhari Tekkesi'nin şeyhi Şaban Efendi'nin 1002 /1593 yılında vefat etmesinin ardından, bu dergâhın görevlisi olmuştur. Ahmed Sadık Taşkendi'nin kendisi de *tekke*'nin görevli şeyhi olabilir. Her ne kadar bu durum, yalnız tarih olarak çok daha sonraki bir döneme ait bir kaynakta ileri sürülmüş ise de, muhtemelen bu kaynak, bu eski ve saygıdeğer Nakşibendi müessesesine, Maveraünnehir'den yeni gelmiş Nakşibendi şeyhlerinin liderlik etmesi konusunda, oğlundan çok babasının daha uygun olacağını düşünmüştür. Ne olursa olsun, Ziyaeddin Ahmed'den sonra şeyhlik makamına Maveraünnehir'den gelen kuzeni Fazlullah Efendi geçmiş ve ondan sonra bu *tekkenin* hizmeti yaklaşık olarak iki yüz yıla yakın bir süre bu kola

mensup ve aynı aileden bir dizi varis aracılığıyla icra edilmiştir(49).

Uzun ömürlü olsa da bu kol, daha sonra da görüleceği gibi, birçok bölgede Nakşibendi uygulaması olarak ayrıt edici bir hale gelmiştir. Irsi olmayan manevi veraset uygulamasında, Molla İlahi ve Ahmed Buhari aracılığı ile gelen kolun uygulamasından tamamen farklılık arz etmiştir. Ahmed Sadık Taşkendi'nin varisleri, oğul, kardeş veya yeğen, yakınlık derecesi ne olursa olsun, şeyhin biyolojik neslinden gelen *halifeler* olmuştur. Onların bu uygulaması, bir *tekke* etrafında kurulmuş babadan oğula devredilen ailevi bir Nakşibendi kolu şeklinde gerçekleşmiştir. (Bununla birlikte, bu uygulama tam olarak, başka çevrelerde ve yerel düzeydeki diğer tarikatlarda görüldüğü gibi, miras kalmış bir şeyh ailesi ve türbedarlık durumu gibi de değildir).

TEKKELER VE KURUMSAL DÜZENLEMELER

T*ekke* ve *zaviye* terimlerinin bu çalışma bağlamındaki kullanımıyla ilgili olarak, konuya giriş mahiyetinde kısa bir izah uygun olacaktır. Memlükler dönemi Suriye ve Mısır'da *ribat*, *hankah* ve *zaviye*'nin farklı kurumlar olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddiaya göre ribat, hem sufilere hem de fakirlere barınak sağlamak için kurulmuş (her iki cins içinde) olanları ifade etmektedir. Genel olarak büyük sultani vakıflarca veya şehzade vakıflarınca yüzlerce sufiye barınak sağlayan, fakat belli bir şeyh veya tarikata tahsis edilmemiş olanlar ikinci tip kurumlar olan *hankah*lardır. Üçüncüsü olan *zaviye*lerin *hankah*lardan farkı ise özellikle belli bir tarikat şeyhi ve müritleri için kurulmuş olmalarıdır(51). Osmanlı bağlamında *tekkenin* aksine *zaviye* kelimesin, özel olarak şehirlerdeki küçük kurumları veya bir yol üzerinde yahut bir dağ geçidinde yapılmış derviş yurtlarını işaret etmek üzere kullanıl-

dığı belirtilmiştir(52). Hâlbuki bu çalışma kapsamında faydalanılan kaynaklar, böyle net ayırımlar taşımamaktadır. Fatih Emir Buhari Tekkesinin tasvirinde yer alan " ikamet edenler için yapılmış tüm hücreleriyle birlikte zaviye tekke bütününün bir parçasıdır" ifadesi ve benzeri kaç olay müstesna tutulmak üzere, *tekke* kelimesinin *zaviye* ve *hankah* kelimeleri ve bazen de *dergâh* kelimesi ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Çağdaşlarımızın bu tür kurumlar arasında açık fark görmedikleri görülmektedir. Esasen terminolojinin de bireysel duruş arayışlarına ilham vermesi pek olası değildir. Kavramlara netlik kazandırmak için araştırmanın Anadolu ve Balkanlar ile ilgili bölümlerinde *tekke* terimi, diğer kısımlarda ise daha genel anlamda *zaviye* terimi kullanılmıştır.

Başkentin Nakşibendi şeyhleri, tasavvufu öğretmiş, mürit yetiştirmiş, tarikat adab ve erkânını, vakıf yahut hususi bir müesseseye gerek duymadan bir dizi kurumsal ve mekânsal düzenlemeler altında icra etmiştir. Başkentte, daha sonra Müceddidiye ve özellikle Halidiyenin sahip olduğu türden (1256/1840 senesinde şehirde elli üç Nakşibendi *tekkesi* bulunmakta olup bunların dördü aktif haldedir) yaygın hususi *tekkeler* ağı kesinlikle mevcut değildir(54). Bir kısım şeyh kendi hanelerinde veya inşa etmiş oldukları ve çoğu zaman kendi ikametgâhlarına yakın yerde *vakıf* haline getirdikleri camilerde faaliyetlerini sürdürmüştür.

Mustafa Süruri (ö. 969/1562) Haliç kıyısındaki semte adını veren Vezir Kasım Paşa tarafından kendisi için inşa ettirilen bir medresede, meşhur bir müderris kariyerine sahip olmuştur. Bununla birlikte, şahsi ve siyasi kuşkuları medrese eğitimi ve tarikat talimi arasında kararsız kalmasına neden olmuş; medresesine ilaveten aynı mahallede ikametgâhına yakın bir yerde inşa ettirmiş olduğu camide taliplerini yetiştirmiştir. Ömrünün sonlarına

doğru gözden düştüğü zaman, yakındaki imparatorluk tersanesinin hamal ve kayıkçılarına yönelmiş ve onlara ikramda bulunmuştur (55).

Abdullah İlahi'nin *halifesi* Abid Çelebi de tarikat hizmetini Fatih'te evine yakın bir yerde kurulmuş bir camiden icra etmiştir. Ancak, camide Nakşibendi ve Mevlevi dervişlerinin ikamet etmesi için odalar bulunmaktaydı. Abid Çelebi'nin kurduğu ve 903/1497 yılında vefat etmesinden sonra zamanla bu kurumun bağlıları tarafından ilavelerle büyütülmüş bir *vakfı* da mevcuttur(56). Haliç üzerindeki Unkapanı'na yerleşmiş başka bir Ahmed Buhari, (ö. 994/1586) *bereketini* talep eden bağlılarını hususi ikametgâhında kabul etmiştir. Ahmed Buhari'nin vefatından sonra bu mekân bir *ziyaretgâh* haline gelmiş ve Sultan III. Murad buraya bir türbe yaptırmıştır(57). Ahmed Sadık Taşkendi bile, bu kategoriye dâhil edilebilir. Her ne kadar vefatından bir kaç sene sonra yakın halefleri Fatih'teki eski Emir Buhari Tekkesi'nin görevlileri olmuş iseler de, mevcut delillerin çoğu Ahmet Sadık Taşkendi'nin bir *tekke* kurmadığı izlenimini uyandırmaktadır(58).

Şayet kendilerine hususi yerler temin edecek kadar maddi himayeye sahip olamamışlarsa, kendi ikametgâhlarından yahut halka ait mescitlerden faaliyetlerini icra eden bir bölük şeyh elbette her tarikat içerisinde mevcut olmuştur. Bu açıdan aynı dönemde bir arada olmuş Nakşibendiye ile Halvetiyenin mukayesesi öğretici olacaktır. Sultan II. Bayezid'in saltanatından itibaren, Halvetiyenin hemen hemen bütün sultanların gözdesi olduğu, büyük miktarda maddi himaye sağlamış olduğu ve bu himayenin çoğunun Koca Mustafa Paşa Külliyesinde olduğu gibi büyük *tekkeler* halinde olduğunu daha önce zikredilmişti. Nakşibendiyeye olan maddi destek kesinlikle büyük miktarda olmamıştır. Bununla birlikte, dergâh kurmaya yetecek kadar maddi

desteğe sahip olmaya muktedir olsun veya olmasın, (daha sonra görüleceği gibi yönetici seçkin sınıflardan himaye celbetmenin değişik yolları mevcuttur) bir kısım Nakşibendi şeyhinin *tekke* elde etme konusunda fazlaca istekli olmamış olmaları da mümkündür. Nakşibendi tarikat adabı ve eğitimi oldukça itidalli, özel eşya ve öteberiye ihtiyaç duymayan, şeyh ile samimi talipleri arasında bire bir ilişkilere vurgu yapan ve bağlılarından yola sülukü halk içerisinde takip etmelerini talep ettiğinden şeyhlerine kurumsallaşmış veya *vakıf* gelirleriyle desteklenmiş *tekkeler* olmadan da pekâlâ amellerini icra etme ve mürit yetiştirme fırsatı sunmuştur. İlaveten, bu şeyhler, Maveraünnehr'deki manevi büyüklerinin *tekke* hakkında önceden beyan etmiş oldukları çelişkili duygulara[11] da bağlı kalmaya devam etmiş olabilirler(59).

Daha önce de bahse konu olduğu gibi, bizzat Abdullah İlahi'nin durumu buna bir örnek olabilir. Simav'daki ev-tekkesinden başkente taşınma konusunda bir müddet müteredditkalmış, İstanbul'a taşındıktan sonra, önceki *kazasker* Manisalı Çelebi'nin teklif etmiş olduğu ve muhtemelen *vakıf* gelirlerine sahip *tekke* yerine, gençliğinde talebe olduğu Zeyrek Camii'ne bitişik medresenin "yıkılmaya yüz tutmuş" binalarını kendisine mekân olarak seçmiştir. Daha da ilginç olanı, Zeyrek'in cezbetmiş olduğu aşırı ilgiye, sonunda daha sakin bir yerleşim yeri olan Vardar Yenicesi'ne gitmeyi tercih etmiştir. Yenice'ye gitmeye karar verdiği zaman Zeyrek'te kendisine bir *halife* bırakma teşebbüsünde bile bulunmamıştır. Hâlbuki *Tekke* konusunda daha farklı bir yaklaşımı tercih eden asıl *halifesi* Ahmed Buhari farklı yerlerde *tekkeler* kurmak için oldukça büyük mesafe katetmiştir. Zeyrek'te İlahi'nin yerine ise Bali Efendi adında bir Halveti şeyhi

---

[11] Mesela Abdulhalik Gücdüvani'nin *Reşehat'ta* nakledilen vasiyetnamesindeki '..... Dergah kurma ve dergahlarda oturma! ..' tarzındaki ifadeler kastedilmiştir.

geçmiştir. Molla İlahi ve Ahmed Sadık Taşkendi (ve O'nlar gibi diğer bir kaç sima)nın uygulama ve tercihleri şunun görülmesini sağlayan örnekler olmuştur. Bu özel amaçla kurulmuş *tekkeler*, tarikatın yayılmasında şüphesiz önemli yerlerdir. Ancak, mürid yetiştirmek, tarikat amellerini icra etmek, eser telif etmek ve normal takipçiler ile teşriki mesaide bulunmak suretiyle talipler üzerinde şeyhlik tesirini oluşturmak *tekkenin* büyüklük veya kurumsallaşma düzeyiyle orantılı değildir. Hatta tüm bunlar hususi bir *tekke*ye ihtiyaç duymadan da gerçekleştirilebilir. Bu yüzden herhangi bir devirde tarikatin hususi *tekkelerinin* büyüklük ve adedi, başkentte sahip olduğu nüfuzun kati bir işareti de değildir.

Nakşibendilerin, *tekke kurmaya* karşı bilinen çelişkili duyguları dikkate alındığı zaman, tarikat adab ve amellerini, alet- öteberi olmaksızın icra etme yetenekleri nedeniyle bu tarikat şeyhlerinin çoğunun özellikle hatip veya imam olarak görev yaptıkları merkez ve mahalle camilerinde yerleşmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Yakub Kayseriyeli, Mustafa Esiri Damadi ve Osman Bosnevi gibi şeyhler özellikle meşhur selatin camilerin imam ve hatipleri olarak tarikat görevini de yerine getirmiştir. Hatta Bosnavi hem vaiz olarak hem de *tekke* görevlisi olarak iki görevi birlikte icra etmiştir(60). Çok meşhur olmamakla beraber sıradan camilerde imam ve hatiplik yapan Muabbir Hasan, Ömer Baki, Muslihüddin Efendi ve benzerlerinin durumu da bundan farksızdır(61). Üstelik tarikatı cami, medrese ve diğer kamusal kuruluşlar üzerinden yayan Nakşibendi şeyhleri, sadece başkente özel ve başkentte yaygın bir durum değildir. İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi Bursa'da bu durum daha yaygın yahut en azından daha çok görülen bir yapılanma şekli olmuştur. Başkentteki bir hami veya hamiler zinciri (ve bazı durumlarda şeyh ve onun yakınları) tarafından meydana getirilen hususi kurumlar vasıtasıyla faaliyet gösteren meşhur Nakşibendi şeyhlerinin

çoğu, mekânın hazırlanma ve muhafaza edilmesi ve burada hizmet gören ve ikamet edenlerin geçim ve bakım masraflarını *vakıf* aracılığı ile sağlamıştır. Fatih ve Edirnekapı'daki ve (daha sonra) Ayvansaray'daki Emir Buhari Tekkeleri, Sultan II. Mehmed'in Aksaray civarında İshak Buhari Hindi için tesis ettirmiş olduğu Hindiler Tekkesi, Süleymaniye Cami'ne bağlı sultani *vakıflar* ile desteklenmiştir. Fil Damı'ndaki Hekim Çelebi Tekkesi ve biri Sultanahmet ve diğeri Üsküdar Bülbülderesi'nde tesis edilmiş iki Buhari *tekke* bu duruma örnek teşkil etmiştir.

Tekkelerin finansman kaynakları oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Ayvansaray'daki Hindiler Tekkesi ve bilindiği kadarıyla Fil Damı'ndaki Hekim Çelebi Tekkesi, sultani bağışlarla ortaya çıkmış ve sahip oldukları *vakıflar* Fatih ve Süleymaniye camilerini destekleyen büyük sultani *vakıfların* parçası olmuştur(62). Sultanahmet ve Bülbülderesi'ndeki Buhari *tekkeler,* (Buhara veya Özbek / Özbekler diye de bilinir) başkentin yanında daha pek çok yerde ortaya çıkmış farklı bir kurumlar kategorisine mensuptur. Bunlar kurucuları Buhara'lı hayırseverler olan ve hacc farizasını eda etmek için Mekke'ye seyahat eden Maveraünnehir hacılarına yolun değişik noktalarında barınma ve sair ihtiyaçlarını sağlamak için tesis edilmiş *tekkelerdir.*

Bu dergâhlarda şeyhlerin köken olarak Buhara'lı olmaları veya Buhara kökenli hanımlarla evlenmiş olmaları bir mecburiyet olmuştur. Bu *tekkeler* genellikle Nakşibendilere ait olmuş yahut Nakşibendiye ile güçlü irtibatlara sahip olmuştur (63).

Nakşibendi *tekkeleri* ile ilgili farklı bir diğer himaye modeli Barkan ve Ayverdi tarafından yayınlanmış olan *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'nde gün yüzüne çıkmıştır. Bu kayıtlar, 16. yüzyıl ortalarında "*sur içinde*" mevcut sultani olmayan tüm *vakıfların* mahalle mahalle emvanterini ve her birinin kurucusunun ismini

ve mal varlığını, tahmini gelirini, bundan faydalanacak kimseleri, yöneticileri ve hususi masraflar için tahsisatlar hakkında bilgilerini sarahatle ortaya koymuştur. Bir kaç Nakşibendi kurumuna destek olan *vakıflar* – mesela Fatih ve Edirnekapı'daki Emir Buhari Tekkeleri ve Abid Çelebi Cami - esasında kurucu şeyh ve bağlıları tarafından bir kaç onyıl zarfında meydana getirilmiş, her birisi bir dizi küçük *vakıftan* müteşekkil oldukları anlaşılıyor. Bu vakıfların sahip oldukları varlıklar ise, tipik olarak nakit para yahut şehirde kiralanabilir mütevazı gayrimenkullerden ibarettir.

Mesela Edirnekapı *tekkesi*, kayıt yapılmadan otuz küsur yıl önce kurulmuş, otuz kadar *vakfa* sahiptir. Bunların en büyükleri, *tekkenin* ilk şeyhi, Mahmud Çelebi ve eşi Fatıma Hatun'a (Ahmed Buhari'nin kızı) ait olanıdır. Her birisi şehirde kiralanabilir emlak yanında elli bin *akçe* nakit para içermektedir. *Tekkenin* ikametgâh ve mutfak dâhil olmak üzere binalarının bir kısmını da Mahmud Çelebi bağışlamıştır. Bu kurumu destekleyen diğer bütün *vakıflar,* ölçek olarak çok daha mütevazı olup, ya bir kaç parça gayrimenkul yahut bir kaç bin *akçe* civarında parayı içermektedir. Vakıf kurucuları genellikle kâtipler, küçük rütbeli din görevlileri, özel bir hoca, bürokratlar, esnaflar ve bunların hanımları veya azad edilmiş köleleri olmak üzere normal halk sınıflarından gelmektedir. Bunların yalnızca yarıya yakını vergiden muaf Osmanlı askeri–idari elitlerine mensup olanlar*dır.* Bir şeyh ailesinden gelme, ilmiye kademesinde kâtiplik veya daha alt bir pozisyona sahip olan veya biraz dini eğitimden geçmiş olanlar marijinal bir durumdur. Bu kurucular arasında önde gelen bir tek âlim veya devlet görevlisi mevcut değildir(64). Hemen hemen aynı şeyler, Fatih'teki Emir Buhari Tekkesi'ni destekleyen vakfın hayırseverleri için de geçerlidir. İstisnası ise bu dergâha ait bir *vakfın* kurucusunun Fatih Sultan Mehmed'in sarayına pi-

rinç tedarik etmekten sorumlu olan –emekli olmuş - Pirinççi Sinan Ağa olmasıdır(65). Abid Çelebi Camii, gerçi sayıca daha az *vakfın* sahibi olsa da, gelir kaynakları, kurucuları ve kuruluş tarzı açısından aynı kalıptan çıkmıştır.

Bu *vakıf* demetlerinin ortaya koyduğu şey, her ne kadar kazancı fazla olmasa da, *tekkelerin* kurulma ve desteklenmesi için Osmanlı yönetici seçkin sınıfına mensup, zengin ve güçlü hayırseverlerin himayesi dışında da bir yolun mevcut oluşudur. Yukarıda zikredilen bu üç kuruluşun tamamına güç ve iktidar sahipleri tarafından destekler, hediyeler verilmiş olabilir. Fatih ve Edirnekapı'daki Emir Buhari Tekkelerinin sahip oldukları camilerin iki sultan tarafından, sırasıyla II. Bayezid ve Kanuni Süleyman tarafından yaptırılmış olduğu rivayet edilmiştir(67). Bununla birlikte, bu dergâhların tamamı, şeyhler ve müritler – yönetici seçkinler sınıfına mensubiyetleri şart olmayan ve üst sınıflara mensup olmadıkları çok açık olan kişiler – tarafından başlatılmış birikimsel bir gayret sayesinde kurulmuş ve varlığını idame ettirmeyi güvence altına almıştır. Süreç, kurucu şeyh tarafından bir emlakin kendi vefatından sonra müritlerin istifadesine sunulmasını temin etmek üzere bağışlaması ile başlamıştır. Bunu takiben ilave *yerler* şeyhin takipçileri tarafından tedricen eklemlenmiştir. Bu sayede binaların bakım ve muhafazası, malzeme ihtiyacı, iaşe, görevli ve sakinlerin ihtiyaçları için tahsisat ayrılması gibi şeyler karşılanmıştır. Burada konu edilen *vakıfların* tamamı küçük veya orta ölçektedir. Başkentin geniş dini–ilmi külliyeleri lehine tesis edilmiş belirgin *askeri* vakıflardan farklı olarak, bunların varlıkları nakit para veya şehirde gayrimenkuller şeklindedir. Yani imparatorluğun geneline yayılmış *vakıf köyler* şeklinde değildir(68). Son olarak, birikimsel *vakıf* olgusu, her ne kadar diğer tarikatlara ait *tekkelerde* de görülmüş olsa bile, 953 /1546 yılı kayıtları, bu türün özellikle Nakşibendiyeye has oldu-

ğuna işaret etmiştir. Sicilde kayıtlı bir kaç bin *vakıftan* sadece Fatih ve Edirnekapı Emir Buhari Tekkelerine tahsis edilenler, hususi bir başlık olarak *evkafü'l-müridin ve'l-muhibbin* (basitçe mürid ve muhiblere ait *vakıflar*) altında toplanmıştır ki ibare ile bu tür birikimsel model kast edilmiştir.

Bu *vakıf* demetlerinin, Hekim Çelebi Tekke'sine destek sağlayan türdeki sultani *vakıflardan* dikkat çeken farklılığı, beklenen gelirlerin büyüklüğündeydi. Kürkçüoğlu tarafından yayınlanan *Süleymaniye Vakfiyesi*'nde görülen kayıtlar, Hekim Çelebi Tekkesi *vakfının* yıllık yaklaşık 30,000 *akçe* hususi tahsisat içerdiğini göstermektedir. Bu durum, beklenen yıllık gelirin bu miktardan daha fazla olabileceği, fakat farkın muazzam bir büyüklükte olmayacağı anlamına gelmektedir(69). Benzer şekilde mukayese ile Fatih ve Edirnekapı'daki Emir Buhari Tekkelerinin *vakıflarından* tahmin edilen gelir, sırasıyla yıllık yaklaşık 22,000 ve 23,000 *akçe* gibi meblağlara tekabül etmektedir. Abid Çelebi Cami'ne destek sağlayan *vakıflar* çok daha mütevazı olmuştur, fakat bunlardan da yıllık 10,000 *akçenin* üzerinde bir getiri beklenilmektedir. İstanbul'un büyük *vakıfları* ile mukayese edildiğinde – yıllık yüzbinlerce *akçe* geliri olan, her ne kadar tipik olarak başkentin içinde ve dışında pek çok kuruma destek temin etseler bile – yıllık 10,000 veya 20,000 hatta 30,000 *akçe* üzerindeki gelirler bile kuşkusuz küçük kalmaktadır(70). Bu arada bir fikir edinebilmek ve mukayese yapmak için belirtelim ki, bu zamanda 20,000 *akçe* (günlük 60 *akçenin* birazcık üzerinde) orta seviyeli bir müderris yahut küçük bir kasaba kadısının maaşına denk gelmektedir(71).

Muasır *tekkeler* faaliyetlerini sürdürürken, bu türden yıllık gelirler her ne kadar büyük olmasa da yine de kayda değer önemde olmuştur. İstanbul 953/1546 tarihli *vakıf* sicilinde zik-

redilen yetmiş civarında *tekkenin* çoğu çok daha az gelire sahiptir. Bu tipik olarak, binaların kullanılmasına ilaveten yıllık bir kaç yüz *akçe* anlamına gelmektedir. Kayıtlardaki beş *tekkeye*, kabaca burada incelediğimiz dört Nakşibendi kurumununkine yakın yıllık gelir tahsis edilmiştir(72). Dört *tekke* veya cami külliyesine daha yüksek miktarlarda, yıllık 50,000 ila 150,000 *akçe* arasında değişen miktarlarda gelir tahsis edilmiştir(73). Diğer yedi tanesi ise, çok çok büyük miktardadır, ancak bunları her biri, birden fazla kuruma destek temin eden *vakıflardan* istifade etmiştir(74). Netice olarak, kayıtlarına sahip olduğumuz dört Nakşibendi kuruluşunun orta ölçekli *vakıflardan* istifade etmiş olduklarını söylemek mümkündür. Elde etmeyi bekledikleri gelir miktarı, başkentin büyük cami ve külliyelerine destek sağlayan sultani veya vezir *vakıflarının* gelirleri ile karşılaştırılamayacak kadar küçüktür. Bunların gelirleri hem şehirlerde hem de eyaletlerde mali açıdan imtiyazlı diğer *tekkelere* kıyasla daha az olmuştur. Bununla beraber, tipik olarak, tek bir gayrimenkul parçası veya buna eşdeğer bir miktar para ile desteklenmiş pek çok *tekkeye* tahsis edilen gelirden de daha fazla olmuştur.

Bu çalışma kapsamında tetkik edilen bu dört Nakşibendi Kurumu, fiziksel yapılanma açısından da küçük yahut orta ölçekli kuruluşlardır. 953/1546 tarihli sicilin Edirnekapı *tekkesine* tahsis edilmiş bölümünden, bu kurumun kuruluşundan yaklaşık otuz sene sonra bir mescide sahip olduğunu görmekteyiz. Bu mescid daha sonra cuma mescidi olarak yenilenmiştir. Ayrıca tarikat amellerini icra için bir toplantı salonu, ikamet eden müritler için üç oda, kurucunun ailesine ve caminin imam ve müezzinine ait dört adet bitişik yapı, mutfak ve yemek tesisleri, bir mezarlık, iki bahçe ve keçe ve battaniyeler, seccadeler, gaz lambaları, hamam testileri, yemek masaları, mutfak ve yemek aletleri, ambar sandıklar ve aynı zamanda pek çok ebatta Kur'an ve bir kaç diğer kitap bulunduğunu öğrenmekteyiz(75). Abid Çelebi Cami,

900/1494 tarihli orjinal *vakfına* göre dervişler için beş odaya sahiptir(76). Fatih Emir Buhari Tekkesi görünüşe göre daha geniştir. Bu dergâhı, müritler için on altı odaya sahip olarak gösteren kayıt, 18.yüzyıla aittir (77). Bununla birlikte, bu dergâha destek sağlayan 16. yüzyıldan kalma bir orjinal *vakıf* zaten cami imam ve müezzini ve ikamet eden bir kaç mürit ile birlikte on kadar Kur'an okuyucu öngörmüştür(78). Buna rağmen, burası yine de orta ölçekte bir *tekke* olmuştur. Bu dergâhlar otuz veya kırk, hatta daha fazla mukim için yetecek kadar odalarıyla Hüdai veya Koca Mustafa Paşa *tekkesi* gibi yahut başkentin bazı Mevlevi kurumlarıyla kıyaslanacak büyüklükte olmamıştır.

Tekkenin kalıcı varlığı için düzenli bir *vakfın* kaçınılmaz olduğu gerçeği ile *tekkelerin* kuruluş yöntemini Haliç sırtlarındaki Ayvansaray'da yerleşik bir diğer Emir Buhari Tekkesi'nin serencamı ile ortaya koymak mümkündür. Ayvansarayi'nin *Hadikatü'l-Cevami* adlı eserinde beyan ettiğine göre, bu dergâhın ilk şeyhi olan Ahmed Buhari'nin şahsi emlaki (*mülk*) şahsa kayıtlı olması ve düzgün bir *vakıf* vasıtası ile desteklenmiş olmaması nedeniyle, şeyhin vefatından sonra kanuni varisleri (*verese*) tarafından geri talep edilmiştir. Görüldüğü kadarıyla, emlaki talep eden bu şahıslar tarikata bağlı değillerdi – ki bu durum Nakşibendi şeyhlerinin manevi verasete, babadan oğula geçen irsi verasetten daha meyilli olmaları nedeniyle şaşırtıcı değildir - ve sonuçta mekân, Nakşibendi kontrolünden çıkarak bir asırdan daha fazla bir süre, bir Nakşibendi *tekkesi* olarak faaliyet gösterememiştir. 17. yüzyılın ortalarında, Buhari'nin soyundan gelen bir hanımefendi ile bir Nakşibendi şeyhinin evlenmesi suretiyle mekân yeniden Nakşibendiyenin kullanımına iade edilmiştir. *Tekke* adı Muslihüddin Mustafa olan bu şeyhin görevlisi olacağı biçimde yeniden tesis edilmiştir. Şeyh Muslihüddin, dergâhın gelecekteki varlığını teminat altına almak için, zamanı gelince bütün binaları müstakbel şeyhlerin kullanımına tahsis eden bir *vakıf* kurmuştur.

Hadika'ya göre (yaklaşık bir asır sonra kaleme alınmış) bu dergâhta birbiri ardına görevlendirilen on şeyhin hepsi Nakşibendi tarikatına mensup olmuştur(79).

Bununla birlikte, bir *vakıf* bile (ister sultani veya birikimsel ister başka tür olsun) bir kuruluşu "Nakşibendi" yapmak için veya bir *tekkeyi* belli bir tarikatın kullanımına tahsis etmek için yeterli değildir. Kurucuların *vakıf* senetlerinde genellikle şart koydukları şey, *tekke* binalarının, burada oturan müritler ve zaman zaman da kurucu ve kurucunun ailesi için barınma sağlamasıdır. Ayrıca belli varlıklardan elde edilecek gelirlerle dergâhın yemek, aydınlatma ve benzeri gündelik masraflarının karşılanması, mescidin imam ve müezzini gibi bazı hizmet ve hizmetlilerinin, vakıf yöneticilerinin, Kur'an okuyucularının ve kurucunun adına dua okuyucuların hizmetlerine karşılık ödenecek bedeller kayıt altına alınmıştır. Aşçılık, temizlik ve bahçecilik gibi muhtemelen ikamet eden dervişlerce yapılan hizmetlerin hizmet bedellerinin ödenmesinin sağlanması da unutulmamıştır. *Tekke* şeyhinin kimliği ve elbette veraset meseleleri, *vakıf* kurucuları tarafından belirlenecek şeyler değildir. Şeyhin makamının (*meşyeha*) bir aile mirası olmadığı, en azından burada incelenen türden tarikat kurumları için kesindir. Esasen, ulaşılan *vakıf* kayıtları, genellikle bir *tekkenin* şeyhini sadece cami *imamı* kapasitesi ile işaret ederek sabit bir miktarı esas alıp "cami imanına" ibaresiyle yapılan tahsisi belirtmektedir. Bu tahsis bazen "*vakıf* idaresi görevini de aynı zamanda icra ederek" ibaresini de içerecek şekilde yapılmıştır.

Medrese veya *tekke* gibi bir müesseseyi kuran kimse, elbette bu kurumu belli bir şahsın adına tahsis edebilir - İshak Buhari Hindi veya Hekim Çelebi'nin durumunda olduğu gibi - veya diğer durumlarda, Abid Çelebi'de olduğu gibi, dergâhın görevlisi bizzat kurucu olabilirdi. Bununla birlikte, bu meselelerin *vakıf*

belgeleri aracılığıyla belirlenmesi şart değildi. Bu belgeler, veraset tarzını tayin etmeyip, *tekkeleri* kesinlikle 'Nakşibendi' yahut bunların *meşyihalarını* "tarikatın şeyhleri" olarak işaret etmemiştir(80). En azından bu türden işlerin devlet tarafından belirlenmediği dönemlerde, bir *tekkenin* belli bir tarikatın hizmetinde kalmasını sürekli güvence altına almak, kendilerinden sonraki varislerini seçmeye yetkili olan şeyhlere ait olmuştur(81). Bu durum yine şeyhin *halife* yetiştirip yetki vermeye olan eğiliminin altını çizmektedir. Şayet *tekkelerin* belli bir tarikat ile irtibatlı olarak devam etmesi isteniliyorsa, bunun için sadece *vakıf* vasıtasıyla devam eden himaye değil, şeyhlerin *halife* yetiştirme ve gelecekte bu görevleri güvence altına alma hususundaki taahhütleri de gerekli olmuştur. Böyle olmadığı takdirde, mesela bir Nakşibendi kurumu olan Aksaray Hindiler Tekkesi kendisine bağlı sultani *vakfa* rağmen çok kısa ömürlü olmuşlardır. Buradan sadece bir *vakfın* tek başına varlığının tekkenin devamlılığında fazla bir faydası olmamaktadır.

***

Başkentin Nakşibendi *tekkeleri* ve bunlar etrafından toplanmış mürit toplulukları (*taife, halka, cemiyet*) genellikle birbirlerinden bağımsız olarak faaliyette bulunmuştur. Birbirlerine kurumsal olarak bağlanmak suretiyle hiyerarşik bir ağ teşkil etmemiştir. Talipler kendi manevi rehberlerini aramış, bulmuş ve bağlanmıştır. Müridlerin aynı anda birden fazla şeyhe devam ettikleri veya birden fazla *tekkeye* bağlı olduklarına dair bir bilgi mevcut değildir. Çok açık olarak, müridler başkent Nakşibendiyesi arasında geçerli olan kademeli bir "üyelik" sistemine tabi olmamıştır. Nakşibendi şeyhleri de, her ne kadar bir *tekkede* eğitilip, daha sonra bu kurumla aynı kola bağlı olan bir başkasında görev almışsalar da, çağdaşları olan Mevlevilerin ve muhtemelen

Halvetilerin uygulamalarında olduğu üzere, daha farklı düşüncelerle dergâhlar arasında transfer edilmemiştir (82).

Bir şeyhin bağlı olduğu Nakşibendi *tekkesinin,* bir diğerine tabi olması girişimi ancak sıra dışı bir olay olabilir. Nitekim 953/1546 İstanbul *vakıflar* sicilinde ve özellikle 937/1531'de Fatih Emir Buhari Tekkesi şeyhi olan Ahmed Buhari'nin *halifelerinden* Mahmud Çelebi'nin, daha önce şeyhi olduğu Edirnekapı Emir Buhari Tekkesi için kurmuş olduğu bir *vakıf* kaydında ortaya çıkmıştır. Vakıf kurucunun koyduğu şartlardan birisi şu şekilde kayda geçirilmiştir:

> Hazreti Emir Buhari zaviyesi şeyhi... Sultan Mehmed Han Camii'ne bitişik [şehrin surları içerisinde] Edirnekapı tekkesi vakfının gözeticisi olacaktır. Vakıfta mütevelli olarak görev yapanlar, her ay zikredilen tutarı ona teslim edecek, sonra oda [lüzum eden] harcamalar için ödenek ayıracaktır. Yılda bir kere, senenin birinci günü, eski zaviyenin [Fatih'teki] şeyhi, gözetici vasfı ile zaviyenin müezzini, burada[Fatih'te] mukim cemaatin kalanı ile birlikte bir yerde, [Edirnekapı] cami imamı ve müezzini ve mukim cemaatin kalanı ile vakfın faaliyetini incelemek üzere bir araya gelecektir. İdarecinin ve tahsildarın defter kayıtları birbirlerinden ayrı olarak incelenecek ve kurucu tarafından tesis edilen şartlara aykırı bir şey tespit edilirse, bunlar mesul tutulacak ve görevlerinden azl edilip yerlerine başkaları getirilecektir (83).

Mahmud Çelebi'yi *vakıf* gelirlerinin tasarruf ve denetlenmesi hususunda Edirnekapı'daki *tekkeyi* Fatih'tekine tabi kılmaya neyin sevk etmiş olduğu net olarak bilinmemektedir. Vefatından çok kısa bir süre önce, Fatih'teki asıl Emir Buhari Tekkesinin üstünlüğünü, sadece bir prestij veya kıdem meselesinin ötesinde, kurumsal bir hale getirmeye çalışmış olabilir mi? Acaba bu giri-

şim, Mahmut Çelebi'nin, kendi *halifesi* Edirnekapı *tekkesi* görevlisi iken ve *halife* arkadaşı Hekim Çelebi de zaten kendisinin daha önce şeyhi olduğu Fil Damı'ndaki *tekkenin* görevlisi iken, bir tür "üst şeyhlik" pozisyonu tesis etme teşebbüsünün bir parçası olabilir mi? Şeyhi bu olaya sevk eden şey ne olursa olsun, bu olayı tarikatın veya başkent Nakşibendiyesinin daha geniş realitelerini uygulamaya çalışmak pek akıllıca bir iş değildir. Burada birbirlerine alışılmadık bir şekilde bağlanmış iki *tekke* mevcuttur. Bunlar bir nesil önce tek bir zatın, yani Ahmed Buhari'nin müridlerinin barınması için inşa edilmişlerdi ve ayrıca Fatih *tekkesine* taşınmadan önce Mahmud Çelebi Edirnekapı dergâhının da ilk şeyhi olmuştur. Buna benzer bağlantıların olmadığı durumlarda, *tekkeler* arsasında bir çeşit kurumsal dayanışma yaratma çabaları çok makul gelmemektedir.

İstanbul *tekkeler* ağının (eğer 'ağ' kelimesi uygunsa) bir diğer özelliğini de burada zikretmek gerekmektedir. İncelemeye konu devirdeki başkent Nakşibendi kurumlarının pek çoğu, ya Fatih, Unkapanı ve Aksaray'da yahut Haliç sırtlarında – Ayvansaray ve Edirnekapı'dan Eyüp'e doğru şehir surlarının dışında iskân edilmiştir. Haliç'in karşı kıyısında Kasımpaşa'da ve Üsküdar Bülbül Deresi'ndeki *tekkenin* her ikisi de şehrin dışında kurulmuştur. 17. yüzyıl sonunda Sultanahmet Özbek Teknesi'nin kuruluşuna kadar, sur içi İstanbul'da Fatih-Unkapanı- Aksaray ve Ayvansaray – Edirnekapı bölgesi dışında tek bir Nakşibendi *tekkesi* mevcut değildir. Bütün bu semtler, başkentte bu dönemde iskân edilmiş bölgenin sadece bir kısmını teşkil etmiştir. Bu civarlar nüfusun en yoğun olduğu kısımlar da değildir(84). Diğer tarikatlar, mesela Halvetilik ve Mevlevilik şehrin diğer kısımlarında, Halvetiye Samatya'da, Mevlevilik ise Yenikapı, Kasımpaşa, Galata ve Beşiktaş semtlerinde büyük *tekkeler* kurmuştur(85). Belki de, bu bölgede Nakşibendi yoğunluğuna katkıda bulunan şey Fatih Cami ve Peygamberin ashabından Ebu Eyyub

Ensari'ye ait kabrin Fatih ve Eyüp semtlerine kazandırdığı dini cazibe olmuştur. İlginç bir şekilde bu iki bölge, yani Fatih – Unkapanı – Aksaray ile Ayvansaray - Edirnekapı – Eyüp 18. yüzyılda Müceddidiyenin İstanbul'a gelişinde de önemli Nakşibendi merkezleri olarak kalmaya devam etmiştir. Müceddidi ve Halidi aşamalarında bu tarikatı bütün Boğaziçi'ne kadar tüm istikametlere doğru taşıyan bu yayılma ve inşa faaliyetlerine rağmen, 1840 senesinde başkent Nakşibendi *tekkelerinin* yüzde 40'tan fazlası hâlâ yukarıda tanımlanan bu iki bölgede yerleşmiştir(86). Bununla birlikte, bu semtlerde tam hâkimiyet değilse bile güçlü bir Nakşibendi nüfuzunun sürekli mevcut olduğu yer anlamına gelecek "Nakşibendi alanı" tarzında bir olgu yaratmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Belki de, bu tür farklı bir nüfuz alanının ortaya çıkmasına engel olan faktörlerden birisi yukarıda değinilen farklı *tekkeler* arasında kurumsal ve hiyerarşik bağların yokluğu olmuştur.

TOPLUMA NÜFUZ ETME

Şayet iddia edildiği gibi Nakşibendiye bir "*ulema* tarikatı" ise, bu dönemde Osmanlı başkentinde durum iki yönlü yani hem olumlu, hem de olumsuz olarak görülebilir(87). Çok sayıda din adamı gerçekten bu tarikata cezbolunmuştur. Bu durum, sadece Lami Çelebi veya Mustafa b. Hayreddin gibi menakıbname yazarlarının, Ahmed Buhari'nin müritlerinin çoğunluğunun *ilmiye* sınıfının üst mertebelerinden veya bir asır sonra, Şaban Efendi'nin çoğu başkentin meşhur *ulema* ve tanınmış şeyhlerinden "gönül ve ruh" müritlerine sahip olduğu şeklindeki abartılı iddialarından ibaret değildir(88). Aynı irtibat, biyografik tezkerelerin meşayihler kısmını dolduran (camilerde vaiz ve imamlar, özel hocalar, hattatlar, fetva kâtipleri gibi) ikincil din görevlileri arasındaki Nakşibendi şeyh ve mürit sayısının çokluğunda da kendisini göstermiştir. Bu durum, Kanuni Sultan Süleyman'dan IV. Murad'ın saltanatına kadar geçen sürede *ilmiye* sınıfının yüksek tabakasına mensup yirmi kadar *âlim* hakkında Nevizade Atai'nin vermiş olduğu tarikat bağlantılarından da ortaya çıkmaktadır. Bu şahısların on ikisi Nakşibendiyeye mensuptur. İkinciliği ise aralarında büyük sayı farkıyla Zeyniler almıştır(89).

Nakşibendi–*ulema* bağlantısı, ne kendine has ne de menakıbname yazarlarının kayıtlarında ima ettiği gibi elitist bir tabiatta idi. Üstlendiği çok sayıda modelden sadece bir tanesi gerçek *ilmiye* mensuplarını yani prestijli eğitim kurumlarından mezun olmuş ve daha sonra kariyerlerine medrese hocası ve hukuk alanında devam etmiş bilginleri içermektedir(90). Mesela, bilim tarihçisi Taşköprüzade, *kazasker* Kızıl Abdurrahman Amasyalı, Manisalı Çelebi ve Salim Efendi, İstanbul Kadısı Kürt Kasım Ali gibi ki, bunların hepsi Nakşibendiye bağlısıdır(91). Bu tür kimseler, genelde tarikatın muhibi olmuş, belki bir kısmı gerçekten inabe almış veya şeyh ile sohbet etmiştir. Diğerleri ise şeyhin ailesinden birisi ile evlenmiş veya bir şeyh ve *tekkesinin* destekçisi

olmuştur. Mesela Kızıl Abdurrahman, Fatih Emir Buhari Tekkesi için hayrat olarak bir mektep inşa ettirmiş ve kendisi de vefat ettiğinde buranın bahçesine defnedilmiştir(92).

Tarikata bağlı din adamlarının çoğu yüksek rütbeli bilginler kademesinden olmamıştır. Bu kimseler genellikle medrese eğitimi almış ve bir hatip yahut imamlık vazifesi elde ettikten sonra, çoğu müderris yahut kadılar gibi tam teşekküllü bir *ilmiye* kariyeri ikmal etmemiştir. Bununla birlikte, Abdullah İlahi, Mahmud Çelebi, Hekim Çelebi, Şaban Efendi ve tarikatın diğer pek çok şeyhi yüksek ilmi kariyer yapmıştır. Ancak bu tür yüksek ilmi kariyere sahip kişiler, elbette sadece Nakşibendiyeye has değildir. Diğer pek çok tarikat içerisinde de bu düzeyde kimseler mevcut olmuştur(93).

Başarılı *ilmiye* kariyerlerini terk edip tarikata intisap eden insanlardan müteşekkil bir başka ara kategori daha mevcuttur. Genellikle ilmi müesseselerden düş kırıklığına uğramış ve *ulema* sınıfından Nakşibendiliğe geçmiş, ilk yahut orta rütbeli müderris veya kadı olan pek çok Nakşibendi hakkında detaylı bilgi mevcuttur. Mustafa Süruri'nin durumu buna bir örnek teşkil etmektedir. Mücadele halindeki *ilmiye* ile birlikte, çatışan kişisel bağlılıkları ve tercihleri, Süruri'yi vezir Kasım Paşa'nın Haliç karşısındaki Galata semtinde kendisi için yaptırmış olduğu medresedeki hocalık mevkisini terk etmeye kadar götürmüştür. O da bunun yerine Fatih Emir Buhari Tekkesi şeyhi Abdullatif Efendi'nin *halifesi* olmuştur. Süruri, daha sonra medresesine dönmüş ve medrese eğitimini yanı başındaki bir camide *Mesnevi* okutma ile birleştirmiş ve evine yakın inşa ettirmiş olduğu hususi bir mescitte de tasavvuf eğitimi vermeye devam etmiştir. Sonra Kanuni Sultan Süleyman'ın oğullarından Şehzade Mustafa'nın özel hocalığını yapmak üzere bir kere daha medreseden ayrılmıştır. Şehzade Mustafa'nın güç kaybedip, ardından idam

edilmesinden sonra Süruri, ömrünün son yıllarını yeniden mescidinde, yanı başındaki emperyal tersanenin kayıkçı ve hamallarının himayesinde talebelerini yetiştirmekle geçirmiştir(94).

Nakşibendiyeye, burada sözü edilen din adamı modellerinin her türünden de bağlılık söz konusu olup sadece belirli bir *ulema* grubuna has değildir. Nakşibendi müridi olmuş muhtelif ilmi mertebedeki bu insanların birlikteliği, [yâda bu tarikata ilmiye sınıfının her mertebesinden gelen bağlılık] devrin çok sayıda tezkirecisinin dikkatini çeken bir vaka olmuştur.

16. yüzyıl ortalarında bir tezkireci olan Latifi, bu hususu çok açık olarak belirtmiştir. Latifi, Nakşibendiye'nin din adamları için sahip olduğu özel cazibeyi bu tarikatın mukaddes İslam *şeriatına* titizlikle riayet etme tutumunu korumasının getirdiği bir sonuç olarak görmüştür:

> Bu yol, şeyhlerin bütün yolları arasında, [özellikle] şeriat eksenli ulema tarafından Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve ilahi kanuna en uygunu olarak kabul edilir. Bu nedenle din adamlarının çoğunluğu... İlmiyeden çekilmeyi tercih etmiş [ve adanmış bir hayat sürdürmek için] bu yolu seçmişlerdi (95).

Eğer Nakşibendiyenin *şeriata* sadakatle bağlılığı, her mertebeden *ulema*nın bu tarikatı tercih etmesinde bu derece önemli bir faktör olmuş ise, başkentin yönetici ve entellektüel seçkinleri ile Osmanlı hanedanı ve saray çevresi için en az bunun kadar önemli olan bir başka şey daha vardır. Bu da, Nakşibendiyenin, söz konusu çevrenin entellektüel gelişmişlik ve gösterişinin bir ölçüsü sayılan ve gıpta edilen Fars-İslami ve edebi kültürü ile olan yakın bağlantısı ve vaad ettiği üstün tasavvufi öğreti ve eğitiminin bir arada bulunmasıdır(96). Fatih Sultan Mehmed'in,

İbn Arabi öğretisindeki vukufları ile meşhur olmuş, Buhara'dan gelen muhacirlere alaka göstermiş olduğu, birisi için bir *tekke* inşa ettirdiği, diğerini ise Şeyh Sadreddin Konevi'nin *Miftahü'l-Gayb* adlı eserine bir şerh yazması için görevlendirdiğinden daha önce bahsedilmişti. Başkentin siyasi ve entellektüel seçkinlerini, Farsça şiir yazan, Fars dili ve edebiyatını öğreten ve yorumlayan, *muamma* tertip eden (Herat Sultan Hüseyin Baykara divanında revaçta olmuş bir tür kelime oyunu) veya Rumi'nin *Mesnevisini* halka okuma toplantıları icra eden bu şeyhlerin itibarları cezbetmiş olmalıdır. İlginç bir şekilde, bahsedilen bu meşguliyetler sadece Buhara'dan göç ederek gelenler yahut Herat'lı Hüseyin Baykara veya Abdurrahman Cami'nin çevresindeki önemli kişiler ile şahsen tanıdık olan Abdullah İlahi gibi kimselerle sınırlı değildir. Doğuştan Anadolu'lu olan ve aralarında Mahmud Çelebi, Mustafa Süruri, Mehmed Kavaklızade, Molla Münşi Akhisari ve Hasan Feyzi Simkeşzade'nin bulunduğu diğer fertler de benzer faaliyetler ile meşgul olmuştur(97). Bütün bu uğraşlar arasında, *Mesnevi* kıraati tarikata seçkin talipler devşirmenin en önemli vasıtası olmuştur. Tarihçi Taşköprüzade Nakşibendi şeyhi Mahmud Çelebi'yi Mesnevi okumaları vasıtası ile tanımıştır(98). Sadrazam Rüstem Paşa da, söylenildiğine göre henüz genç bir saray görevlisi olduğu dönemde Hekim Çelebi'den *Mesnevi* okumuş, sonra onun ömür boyu müridi olmuş ve şeyhi için Aksaray semtindeki Fil Damı'ndaki *tekkeyi* inşa ettirmiştir (veya Kanuni Sultan Süleyman'a inşa ettirmiştir)(99).

Tarikatın cazibesi, manevi ve entellektüel boyutta idi ve siyasi olması gerekmiyordu. Rüstem Paşa'ya ömür boyu hocalık eden Hekim Çelebi yanında, yüksek rütbeli Osmanlı yetkilileri, Osmanlı divan mensupları, hatta sultanlar ile benzeri ilişkiler kurmuş diğer Nakşibendi şeyhleri de mevcuttur. Bunlara örnek olarak, Sultan III. Murad'a manevi konularda danışmanlık yapan

Ahmed Sadık Taşkendi veya yine aynı sultanın kendisinden manevi yardım talep ettiği ve kendisini Fatih Emir Buhari Tekkesinde birden çok kez ziyaret ettiği Şaban Efendi'nin zikredilmesi yeterli olacaktır(100). Bununla birlikte, III. Murad, anlaşıldığı kadarıyla iki Halveti şeyhini, Hasan Hüsameddin Uşşaki ve halkça tanınmış Şucca'yı tasavvufi konularda kendisine daha yakın sırdaş olarak seçmiştir(101). Bundan başka, Clayer'in, Osmanlıların sapkın unsurlarla mücadele kampanyalarını Halveti şeyhlerinin desteklemeleri ve özellikle Halvetiyenin Sünbüliye, Cemaliye, Şemsiye-Sivasiye gibi bazı şubelerinin bu bağlamda bir dizi Osmanlı sultanının seferlerine katılmalarının neticesi olarak, II. Bayezid döneminden itibaren, Osmanlı sultanlarının siyasi gözdeleri oldukları tezi de hatırda tutulmalıdır(102). Nakşibendiler bu tür siyasi hizmetler sunmamış veya bu tarz siyasi himayeden istifade etmemiştir. İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi, Nakşibendiler de bu devirdeki Osmanlı mücadelelerinde sapkın unsurların özellikle Kızılbaşların karşıtı olanlar arasında zikredilmiştir. Fakat bu ifade, 16. yüzyılın gerçeklerini yansıtmaktan ziyade, bu tarikatla ilgili 19. yüzyıl imajlarından kaynaklanan bir geriye dönük yansıtma olarak görünmektedir.

***

Nakşibendi şeyhlerinin daha genel anlamda şehir halkı ile olan etkileşimi hakkında bilgi toplamak oldukça güçtür. Çünkü araştırma kaynaklarını oluşturan devrin tezkirecileri, menakıbname yazarları ve vakanüvistleri halk alanına fazla ilgi göstermemiştir. Aynı zamanda, devrin edebi geleneğinde bu tarz konular üzerinde yazma eğilimi görülmemiştir. Bu tarikatın, *şeriata* titizlikle riayetkâr olduğu şeklindeki şöhreti ve tarikatın temkine vurgu yapan amel ve adabı, tarikatı şehir çevrelerinde fazla cazip kılmadığı çok doğru değildir. (6. bölümde Kadızadeler hareketi

incelenirken görüleceği gibi, bu arkaplana sahip bireyler, başkaları üzerinde de *şeriatın* uygulanması için mücadelelere saldırganca katılmış olmaları imkân dâhilindedir). Bununla birlikte belli bir ihtiyat kaydıyla ispatlanabilecek olan, başkentin Nakşibendi şeyhlerinin, toplumsal liderlikten ve tarikata kitle halinde adam kabul etmekten kaçınmış olduklarıdır. Onlar, diğer tarikatların (ve Kürdistan Nakşibendiyesi) uygulamalarında olduğu gibi, topluluk halinde devşirme tekniğini kullanmamıştır(103). Bu şeyhlerin arasında, yüz bin müridi ile Halep'li İhlas Halveti yahut gerçekleştirdiği ziyaret sırasında, toplu kabul töreniyle Şam şehrinin ekseriyetine tarikat dersi vermiş *halifelerinden* Muhammed Gazzi benzeri kimseler yoktur(104). Nakşibendi şeyhleri, yine de daha geniş halk kitlelerine erişmek için kararlı çabalar göstermişler, fakat bu çabalar tür olarak daha incelikli bir tabiatta olup, Farsça bilmeyen, tahsili zayıf yahut aristokrasiye mensup olmayan takipçilerine ulaşmak için Osmanlıca yazmak (yahut tercüme etmek) şeklinde olmuştur. Bu amacı, Abdullah İlahi, *Meslekü't-Talibin* ve *Ervahü'l-Müştakin* eserlerinin giriş bölümlerinde zikretmiştir. Aynı şekilde, Mustafa b. Hayreddin de, Kavzini'ye ait *Silsilenamenin* tercümesinde bu amacı açık olarak ifade etmiştir(105).

Bazı Nakşibendi şeyhleri, daha geniş halk kitleleri üzerinde iz bırakmayı, başkentte cuma namazı kılınan yaklaşık iki yüz civarındaki mescit ve özellikle Osmanlı hanedan mensupları tarafından vakfedilmiş yüzyılları aşan süredir hizmet eden büyük külliyeler selatin camilerinde imam, vaiz, hatip hizmeti görmek suretiyle başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir. Halkın cuma namazına düzenli olarak iştirak edeceği bilindiğinden, vaizin veya hatibin pozisyonu, özellikle selatin camilerde bu mevkiyi ellerinde tutanlara doğrudan ve prestijli olarak halka ulaşmayı sağlamıştır. Gerçi, idarenin ince eleyip sık dokuduğu, 16. yüzyılın bir döne-

minden sonra bu hizmetler hükümetin tayin ettiği mevkiler haline gelmiştir(106). Nakşibendiler arasında, Ahmed Tirevi yoluyla Hekim Çelebi'nin kolundan gelen bir dizi şeyh olan Osman Bosnevi, Yakub Kayseriyeli, Hasan Feyzi Simkeşzade ve Ömer Baki özellikle cami vaiz ve hatipleri olarak tebarüz etmiştir. Adı geçen şeyhlerin ilk ikisi, başkentin önde gelen selatin camilerinde görev yapmıştır(107). Osman Bosnevi, 6. bölümdeki püriten Kadızadeler hareketinden bahsedilirken, hem Süleymaniye'deki vaizlik görevi hem de bu hareketle olan bağlantısı nedeniyle ayrıca incelenecektir. Bosnevi'nin, Sultan Selim ve Bayezid camilerinde görev yapan *halife* arkadaşı Kayseriyeli'nin daha bilgili bir mizaçta olduğu ve görev yaptığı yerlerde irad ettiği nasihat ve sohbetlerin dinleyenler tarafından yazıya geçirildiği ve şöhretinin çok büyük olduğu rivayet edilmiştir.

Bosnevi yahut Kayseriyeli'nin dinleyici kitleleri, yani Nakşibendi şeyhlerinin takipçiler olarak cezbedebileceği İstanbul'un genel ahalisi olan zanaatkârlar, mağaza sahipleri, gıda satıcıları, küçük bürokratların kimler olduğu büyük ölçüde meçhul kalmaktadır. Edebi geleneğin yönlendirmesi ile daha çok din adamı, şeyh ve yüksek mevkili devlet görevlileri üzerine odaklanmış tezkerelerden ancak bir kaç müridin ismini öğrenmek mümkün olmaktadır. Mesela dokumacı Hak Muslihüddin Menteşevi, basma mallar satıcısı Ahmed Basmacı ve alt rütbeden bir askeri yöneticinin oğlu olan Muabbir Hasan gibi bir kaç isme ancak ulaşabilmekteyiz(108). İstisnai bir kaynak, fazlaca ön yargı taşımayan bilgiler sağlayan ve Nakşibendi müritliğinin mesleki ve sosyal açıdan farklı bir tasvirini sunan ve önceki kısımda da bahsi geçen 953/1546 yılı İstanbul *vakıf* sicilidir. Sicil, Nakşibendi *tekkelerine* tamamen veya kısmen destek sağladığı kaydedilmiş altmış küsur *vakıf* kurucusu tanıtmaktadır. Kurucular isim, hürmet ifadesi ve bazen de mevki veya meslekleri ile

birlikte tespit edilmiş ve bu bilgileri bağışlanan varlıkların dökümü, parasal değeri, getirmesi beklenilen yıllık gelir miktarı ve belirlenen tahsisatlar takip etmektedir.

Sicilde görülen hayırsever Nakşibendilerin çoğunluğu, açık farkla bürokrasi veya dini müessese sınıfına mensuplar arasından gelmiştir. Sicilde bir kısmı kâtip, cami imamı, bir şehzadenin özel eğitmeni gibi mevki ve meslekleri ile birlikte, bir kısmı da *hoca, çelebi, mevlana veya efendi* gibi unvanları ile kaydedilmiştir. Aralarında *seyyidlerin* veya şeyhlerin evlatları veya azadlı köle olanlar da belirtilmiştir. Sayıca daha az bir kısım da zanaatkâr yahut usta (aralarında bir taş ustası ve bir de marangoz) olarak zikredilmiştir. İlginç bir şekilde, tüccar sınıfına mensup şeklinde bir kayıt tespit edilememiştir. Bu kayıtlardan *vakıf* kurucularının kariyer yahut mesleklerinin hangi kademesinde olduklarını ölçmek kesinlikle mümkün değildir, fakat pek çok işaret, çoğunun üst sınıflara mensup olmadıkları etkisini uyandırmaktadır. Kuruculardan sadece birinin, Pirinçci Sinan'ın devlet görevi belli olup (II. Mehmed'in sarayına pirinç tedarik etmekten sorumludur) *vakfı,* kendi adını taşıyan camiye Nakşibendiye bağlılarından ücretli idareci tayin edilmesine yardım sağlamak için kurduğu kaydedilmiştir(109). Sicilde zikredilen bir diğer hayırsever Nakşibendi *paşa* olarak ve diğer üç kişi de *paşa* soyundan diye belirtilmiştir(110). *Hoca, çelebi, mevlana* veya *efendi* unvanlarına sahip kuruculardan sadece birisi, Mevlana Muhyiddin, mevkisi belirtilmek suretiyle (Osmanlı şehzadelerinden birisinin özel eğitmeni olarak) kaydedilmiştir. Muhtemelen bu unvanları taşımayan diğer arkadaşları kayda değer bir mevki işgal etmemiştir(113). Kurucuların tesis etmiş oldukları bu türden *vakıfların* ölçekleri dikkate alındığında toplumun çok yüksek tabakalarından gelmedikleri anlaşılmaktadır. Sicilde görülen *vakıfların* çoğu, sahip oldukları varlıkları yahut muhtemel yıllık gelirleri

temel alındığında küçük hatta çok önemsiz görünmektedir(112). Ölçek olarak daha büyük olanları da muhtemelen *tekkeyi* kuran şeyh veya şeyhin aile fertlerinden biri tarafından tesis edilmiştir(113).

VÂKIF KURMA VE TARİKATIN KADINLARI

953/1546 İstanbul *vakıf* sicili, sadece tezkire edebiyatının ileri sürdüğü aristokratik veya tahsile dayanan müritliğin resmini tamamlamaya ve değiştirmeye yardım etmekle kalmamış, başkent Nakşibendi *tekkelerinden* bir kısmına destek sağlayan vakıf kurucusu olan on yedi hanım hakkında da malumat sağlamıştır(114). Mevcut kaynakların ekserisi, "tarikatın kadınları" hakkında sessizliğini koruduklarından bu bilgiler büyük önem arz etmektedir.

Kadınların Nakşibendi tarikatına intisap etmelerini yasaklayacak herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Mesela, 15. yüzyılda Herat'ta Şemseddin Muhammed Ruci'nin annesi olup dindar ve okuryazar bir hanımın Sadeddin Kaşgari'ye müntesip olduğu bilinmektedir(115). 19. yüzyıl Hindistan Müceddidi kaynakları, şeyhleri kadınlara el vermek veya bir bayan mürit ile yanında velisi bulunmadan iletişim kurmaktan kaçınmaları hususunda uyarmaktadır(116). Bunun yerine bu tehlikeleri bertaraf etmenin yolları mevcuttur. Cemal Kafadar 18. yüzyılda Halveti tarikatına mensup bir hanımefendinin, şeyhi ile görmüş olduğu rüyalarını aktardığı mektuplar suretiyle iletişim kurduğunu aktarmıştır(117). Enteresan bir şekilde, kaynaklarda adı zikredilen bir kaç hanım müritten bir tanesi de aynı bağlamda görünmektedir. Sadece *pirzen* (yaşlı kadın) olarak belirtilmiş bu hanım, Abdullah İlahi'yi Zeyrekteki medresesinde sık sık ziyaret ederek rüyalarını tabir ettirirmiştir. Molla İlahi'nin bu rüyalar-

dan birini, İbn Arabi'nin *Fütuhatü'l-Mekkiyye*'sinde zikredilen remizler ile tabir etmiş oldukları ifade edilmiştir(118). Nakşibendi şeyhleri, *rabıta* usulünü (şeyhin suretini ilahi feyzin erişimine bir vasıta olmak üzere hayalinde tutmak) hususen hanım müritler için faydalı bir teknik olarak görmüş olabilirler. Zira bir kez öğrenilip içselleştirildiği takdirde bu usulün fiziki temas hatta yakınlık olmaksızın ideal bir şekilde uygulanılması mümkündür. Hanım müritler benzer şekilde ferden ve daimi *zikir* üzerindeki Nakşibendi vurgusundan – her hangi bir alet edevat gerektirmeyen ve *tekke* dışında her yerde- icrası mümkün - faydalanmış olmalıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında, kaynakların genel sessizliğine rağmen, İlahi'nin *pirzeninden* başka hanım müritlerin bulunduğunu, bu hanımların tarikat amellerini icra ettiklerini, benzer biçimde, rüyalarını tabir ettirmek veya diğer yollarla bir Nakşibendi şeyhi ile sohbet ettiklerini tahmin etmek mümkündür(119).

Tarikat, müritlerin yaşamlarındaki olaylara dâhil olma yoluyla da kadınlara iletişim fırsatı temin etmiştir. Nakşibendiler, prensip olarak bekârlığı teşvik etmemiştir. Bazı müritlerin, tarikata evlenme yaşı öncesinde intisap etmiş oldukları kesindir. Belki de, uzak yerlerden bir şeyhe bağlanarak tarikat terbiyesi almak için geniş aile ve sosyal bağlarını geride bırakarak gelmiş insanlar, Hans Joachim Kissling'in yaklaşık yarım asır önce işaret ettiği üzere buraları "genç bekâr erkekler için sosyal bir mecra" olarak bulmuş olabilirler(120). Buna rağmen, pek çok Nakşibendi şeyhi ve müridi, sadece "*halvet der encümen*" – topluluk içerisinde yalnızlık – ilkesinin bir icabı olarak değil, fakat aynı zamanda tezkire yazarlarının çocuksuz yahut hiç evlenmemiş şeyh ve müritleri, eserlerinde belirtmeyi önemli görmeleri nedeniyle, evlendiklerini ve aile kurdukları bilinmektedir(121). Hayatın çeşitli devreleri ile ilgili kutlamalar –doğumlar, sünnetler, evlilikler, ölümler – tarikatın veya şeyhin müdâhil olması için

doğal fırsatlar teşkil etmiş; ayrıca, bunların çoğu müritlerin kendi evlerinde veya kadın ve erkek ayrı halde toplanarak kolaylıkla gerçekleştirilmiştir. Mahremiyet ve edep nokta-i nazarından, kadın hakkında konuşmamak belki de genel kabul görmüş bir adet idi. Bir şeyhin, kızını önemli bir *halifesiyle* evlendirmesi şeklindeki normal referanslar hariç, kadınlarla ilgili, bu türden olaylara dair başka bir malumat tespit edilememiştir(122).

Kabul etmek gerekir ki, *şeriata* titizlikle riayetteki ısrarı göz önüne alınınca, Nakşibendiler yukarıdaki paragrafta Hindistan Müceddidi kaynakları tarafından vurgulandığı gibi uygulama olarak müritlerin cinsiyete göre ayrılmasını benimsemek zorunda kalmıştır(123). Bu durum, dolayısıyla kadın müritlerin *tekke* veya camilerde icra edilen toplu tarikat amellerine erkeklerle birlikte iştirak etmelerini güç bir hale getirmiş, belki de imkânsızlaştırmıştır. Hanımların Nakşibendi bağlılıklarını alenen ifade etme kapasitelerini oldukça sınırlamıştır. Bir kadının tarikata olan bağlılığını yeni bir davranış veya giyim kuşam stili adapte ederek işaret etmesi mümkündür. Abdullah İlahi'nin *halifesi* Abid Çelebi'nin eşinin önemli bir *askeri* aileye mensup olduğu ve kocasının *ilmiye* kariyerini bırakarak Nakşibendi saliki olması kararını desteklemiş olduğu bilgisine sahibiz. Kendisinin tarikata müntesip olduğunu bilmiyoruz, ancak daha önceki giyim kuşamı olan "şıklığı" *(siyabü'z-Zeyna)* "dini elbise" *(siyabü'd-Diniyye)* ile değiştirmiş olduğu ifade edilmiştir(124).

Tesirli yeni bir tavır veya yeni bir giyim tarzını adapte etme dışında, bir kadının tarikata olan bağlılığını, mevcut Nakşibendi kurumlarına hayırsever olarak katılmak suretiyle de işaret etmesi mümkün olmuştur. 953/1546 İstanbul *vakıf* sicili bu konuda bir hayli malumat sağlamaktadır. Sicilden, Nakşibendi *tekkelerine* hayırsever olarak aktif bir şekilde dâhil olmuş ve *vakıf* belgeleri

vasıtası ile bağışladıkları maldan elde edilen gelirin nasıl harcanacağını detaylıca belirlemiş (nereye ve ne kadarı, *tekke* görevlilerine, Kuran talebelerine, gıda maddelerine, aydınlatmaya, tamir ve vakıf yöneticilerine) çok sayıda kadın hakkında bilgi elde edilmektedir. Bu hanımlardan ikisi Ziyade Hatun (muhtemelen Ahmed Buhari'nin eşi) ve Fatım Hatun (Buhari'nin kızı ve *halifesi* Mahmud Çelebi'nin eşi), kocalarının kurmuş oldukları (ve *tekke* şeyhlerininki) hariç, başkent Nakşibendi *tekkelerine* destek sağlayan *vakıfların* en büyüklerini kurmuştur. Ziyade Hatun'un Fatih Emir Buhari Tekkesine destek için kurduğu nakdi *vakıf* 46,000 *akçeden* oluşmaktaydı. Fatıma Hatun'un desteklemek için Edirnekapı *tekkesine* olan *vakfı* ise nakit 45,000 *akçeden* ve Sultan Mehmed Cami civarındaki taşınmazdan (bir ikametgâh, ahır ve üç dükkân) meydana gelmiştir. Abid Çelebi'nin eşi de - kayıtlarda ismi Sittişah Hatun olarak belirtilmiş- eşinin camisine destek olmak üzere, bir kaç dükkândan elde edilen geliri temel alan bir *vakıf* kurmuştur. Sicilde diğer hanım kurucular (aralarında bir paşa kızı, iki şeyh kızı ve iki azadlı köle), Ahmed Buhari'nin azadlı kölesi (Atike) hariç çok detaylıca belirtilmemiştir. Bu hanımların *vakıfları* daha küçük ama yine de hatırı sayılır ölçektedir. Pek çoğu şehirde küçük gayrimenkul veya bir kaç yüzden bir kaç bine kadar nakit *akçe* üzerine kurulmuştur(125). Burada önemli olan şey - otuz yılı aşkın bir akademik tecrübenin sarahati içerisinde özellikle Osmanlı ve Memlük kadını için- kadınların, ciddi miktarda gayrimenkule sahip olabilmesi veya *vakf* kurmada önemli bir katılımcı olmasında yahut eşlerin *vakıfları* aile servetinin müsadere edilmesinden korunması amacıyla aralarında bölmeleri değildir(126). Bu çalışma açısından önemli olan şey, özellikle *şeriata* ve onun cinsiyet adabına dair hükümlerine titizlikle bağlı olan ve bu nedenle kadınların cemaat amellerine mahremiyet ayrımı olmadan katılmalarının engellenmiş

olduğu tarikatlarda, böylesi himayeler bir kadının tasavvufi bağlılığını kamuya açık olarak gösterebilmesinin bariz bir yolu olduğudur.

3

ANADOLU VE BALKANLAR

18. ve 19.yüzyıllarda ancak Müceddidi ve Halidilerin gelmesiyle Nakşibendiye, Anadolu ve Balkanlar'ın en büyük tarikatlardan birisi olmuştur. Saraybosna, Mostar, Edirne, Vardar Yenicesi ve benzeri gibi Balkanlar'ın muhtelif bölgelerinde pek çok şeyh ve *tekkenin* gayretleri ve mahalli yöneticilerin himayeleri sayesinde kayda değer bir varlık oluşturmayı başarmıştır. Kısmen yaygın hale geldiği ve artık kalıcı olduğu Bursa ve belli bir dönem ihtişama erdiği söylenebilecek olan Anadolu Kürdistan'ı hariç, Tarikat İstanbul dışında, Anadolu coğrafyasında düzenli bir varlık gösterememiştir.

Nakşibendi şeyhleri ve müridan halkaları Anadolu'nun ancak muhtelif kasabalarında ve zaman zaman mevcut olmuştur. Kafkasya kökenli Baba Nimetullah b. Mahmud Nahcivani (ö: 902/1496-7) Akşehir'e yerleşmiş, burada İbn Arabi'nin *Füsus ü'l-Hikem*'ine bir şerh, *vahdet-i vücud* üzerine bir risale ve (günümüzde de mevcut) bir Kur'an tefsiri yazarak dikkatleri çekmiştir(1). Molla İlahi ve Ahmed Buhari'nin İstanbul kolundan yetişen iki zat olan Şaban Efendi İstanbul ile Ankara arasındaki Mudurnu'da Nakşibendi halifesi olarak ve Hacıoğlu Pazarı Şeyhi olarak bilinen Mahmud Efendi (ö:1085/1674-5) de Karadenize'e yakın Bilecik'te din görevlisi ve müderris olarak hizmet yürütmüşlerdir. Sunullah Kuzekünani'nin Tebriz kolundan gelen Ahmet Efendi Mumci Paşa, Safevi zulmünden dolayı göç

ederek Giresun yakınındaki Çicekli Köyü'ne sığınmıştır(3). Seyfullah Efendi'yi ve o devirde henüz vefat etmiş iki Nakşibendi şeyhinin türbesini Kayseri'de Evliya Çelebi keşfetmiştir(4). Öte yandan Amasya'da daha kadim ve sürekli bir Nakşibendi mevcudiyeti bulunmuştur. Anadolu'da ilk Nakşibendi *tekkesi* (her ne kadar kısa bir zaman sonra Halveti şeyhlerinin kontrolüne geçmiş olsa da), Hace Bahaeddin Nakşibend'in *halifesi* Rükneddin Buhari için muhtemelen 807/1404-5 tarihinde inşa edilmiş ve gelir bağlanmış olan Mahmud Çelebi Tekkesi'dir. Bir diğer erken dönem Anadolu dergâhı da, Sadeddin Kasgari'nin bir *halifesi* için 857/1453 tarihinde inşa edilen Ya Vedud Tekkesidir. Bu tekkenin 19. yüzyılın sonuna kadar Nakşibendi şeyhlerinin yönetimi altında faaliyetlerine devam etmiş olduğu görülmektedir(5). Bu tekke hariç bütün bunlar aşikâr ve devamlı bir Nakşibendi mevcudiyetinden ziyade, kesik kesik görülen örnekler olarak kalmaktadır. Tarikat, daha kalıcı bir mevcudiyeti ancak Balkanlar'da ve göreceli olarak daha yaygın ve dikkat çekici varlığını Bursa ve Kürdistan'da geliştirebilmiştir.

BAŞKENT VE EYALET, ŞEHİR VE KIRSAL ALAN

Bu tür bir yayılmayı açıklamaya çalışırken, Ömer Lütfi Barkan'ın "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ye Kolonizasyon Metodu" adlı çalışmasında çizdiği erken dönem sufi yayılması şemasında, bir kaç Nakşibendinin yer almış olduğunu not ederek başlamak mümkündür. Barkan, özellikle batıni eğilimde olan dervişleri, 14. yüzyıldan itibaren yeni fethedilen bölgelere göç eden, askeri harekâtlara katılan ve Hristiyanların terkettiği yerlere ve önemli geçitlerle kervan yolları üzerindeki stratejik noktalara hakimyerlere yerleşen, toprağı işleyerek geleceğin köylerinin teşekkül edeceği çekirdeği oluşturan ve böylece İslami kültürü yayan kimseler olarak tasvir etmiştir(6). Nakşibendilerin

bu tür faaliyetlerde fazla görülmemesi bir mizaç ve yöneliş sorunu olabilir. Ancak bunda zamanın da bir rolünün olması gerekmektedir: ilk Nakşibendi muhacirlerinin Anadolu ve Balkanlar'a geldikleri tarih, bu tür tasavvufi faaliyetlerde yer almak için görece geç bir tarihtir. Sadece Şemsi Dede ve Ayni Dede'nin Fatih Sultan Mehmed'in ordusu ile birlikte 867/ 1463 tarihinde Bosna'ya gelmiş oldukları rivayet edilmiştir. Muhtemelen Balkanlar'a daha sonra gelen bir kaç Nakşibendi de bu erken dönemin sonlarına ulaşanlar diye değerlendirilebilir.

Nakşibendiler, 5. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başlarında İstanbul'da kendilerine bir mevcudiyet tesis eder etmez, buradaki *tekkelerini* tarikatı Anadolu ve Balkanlar'a (ve zamanla Arap topraklarına) şeyh merkezli olarak yayacakları kilit noktalara döndürmeyi başarmıştır. Her şeye rağmen bu yayılma, dönemin enerjik Halveti yayılması ile mukayese edildiğinde daha zayıf gerçekleşmiştir. Belki de daha güçlü yayılmayı başkente has durumlar cazip hale getirmemiştir. Ya da İstanbul Nakşibendiyesi bu tür bir yayılmanın başlatılması için, Ubeydullah Ahrar'da görülen vazife aşkı ve mücadele ruhunu taşıyan lideri çıkaramamış olabilir. Bu tarz Ahrarvari bir eğilimi ilk defa gösteren, 19. yüzyılda kendi adı ile anılacak olan Halidiye'nin kurucusu Mevlana Şeyh Halid (köken olarak Kürdistan'lı) olmuştur. Dikkatlice seçerek farklı istikametlere gönderdiği cok sayıda *halife* sayesinde Nakşibendiye, tarihinde ilk defa bütün Anadolu'da ve derecesi biraz daha düşük olmak kaydıyla da Balkanlar ve Arap topraklarında geniş bir oluşum gerçekleştirmiştir(7).

Bu dönemde, Nakşibendiye'nin yayılmasına yön vermiş olabilecek diğer dinamikler, çağdaşı olan Halvetiye ile mukayese edilirse daha kolay ortaya çıkabilir. Bir kere Halvetiler, bilhassa Osmanlı yönetici seçkinlerinin sağlamış olduğu büyük maddi

desteğe sahip olmuştur. İstanbul Nakşibendi şeyhleri de, kendilerine Osmanlı saray ve yönetim çevrelerine girme imkânı sağlayacak ve bu yolla başkentte belli sayıda *tekkenin* tesis edilerek kendilerini idame ettirecek maddi gelir bağlanmasını temin edecek resmi ve seçkin sınıftan himayeyi cezbetmiştir. Ama bu himaye Halvetiler tarafından temin edilene göre oldukça az miktarda ve muhtemelen de başkentten vilayetlere doğru genişlemeyi başlatıp geliştirmeyi sağlayacak derecede olmamıştır. Asıl fark, belki de bağlılık kimliği ve teşkilat tercihleri merkezinde cereyan etmektedir. Bir başka ifadeyle, bağlılığın göstergesi sayılan amellerde mutedillik, *şeri'ata* riayet, mürit kabul etme ve bağlı cezbetmede kendilerine has modelleri ele alındığında, Nakşibendiler kırsal bölgelerde faaliyet göstermeye, gayrimüslim nüfusun dönüşümünü sağlayacak unsurlar olmaya ve bu dönemde Anadolu ve Balkanlarda bulunan çok miktarda muhtelif sapkın unsurların tedip edilmesine yarayacak özelliklere ve eğilimlere sahip görünmemektedirler. Ayrıca bu işler için yeterli derece donanımlı da değillerdir(8). Bilhassa daha sünni tavra sahip olan kolları itibariyle Halvetilerin, bu devirde Balkanlar'da özellikle gayrimüslim ve sapkın nüfusun disiplin altına alındığı yahut bünyeye dâhil edildiği ve Natalie Clayer'ın terimlendirmesiyle "Sünnileştirme" adlı büyük Osmanlı projesinde işbirlikçiler olarak hayli aktif oldukları rivayet edilmiştir(9). Belki de Halvetileri harekete sevk eden özellikle bir asır veya daha önce başlamış "titiz sünni tutum"larının kendisi değil, geçmişte sünni ağırlıktan uzak olan tutumlarının izlerini silmek için siyaseten faydalı ve daha kabul edilebilir olmaktan kaynaklanan arzuları olabilir. Hâlbuki Nakşibendilerin kimliklerinin merkezine koydukları mutedil bağlılık ve *şeriat'a* riayet bu tutum ve arzudan daha farklı olup, tarikatı özellikle şehir çevrelerinde daha cazip duruma taşırken, sapkın unsurlar ve kırsal nüfus arasında yayıl-

mada kayde değer ilgiye muhatap olmayan konumda bırakmıştır(10). Altıncı bölümde ileri sürüleceği gibi, Nakşibendiyenin devletin sapkın unsurları bünyesine katma mücadelesinin bir aracı olması fikri 15. veya 16. yüzyılın gerçeklerini yansıtmaktan ziyade, sonraki zihinsel oluşumların geriye yönelik yansıtımları olarak görünmektedir(11).

Nakşibendiler, Suraiya Faroqhi'nin Anadolu Bektaşileri ile ilgili çalışmasında Bektaşiler için çizmiş olduğu tabloya göre, *tekkelerin* köylüler ve göçebe halk arasında saygın arabulucular olarak merkezi hükümete destek bağlamında işlev görebilecek donanıma sahip olmamıştır(12). Görünen o ki, Kürdistan bölgesi hariç, Nakşibendiler göçebe halk arasında çalışmaya uygun olmadıklarından, kendilerine köylü nüfustan bağlılar devşirmeye çalışmamıştır. Mesela, Şam'a yerleşmiş bir Boşnak olan ve köylülerle ilişki kurmayı seven Halveti şeyhi Fazlullah (ö:1039/1629) gibi veya zikir meclislerinde çoğunlukla köylülerin bulunduğu Halep'li Sadiye şeyhi Abdülvefa (vefat tarihi 1010 / 1601-2) tarzında hareket eden birisi Müceddidiye öncesi Nakşibendiler arasında, bulunmamaktadır(13). Bütün Anadolu ve Balkanlar'da Müceddidiye öncesi Nakşibendilerin şaşırtıcı derecede hem şehir halkı hem de kırsal halk arasında yaygın olduğu yegâne yer olan Kürdistan'da Nakşibendi şeyhleri tarikatın genel bağlılık ve teşkilatlanma modellerini yeniden biçimlendirmiştir. Mesela, babadan oğula geçen ve aynı zamanda bir cemaatin liderliği şeklindeki veraset uygulamasını başlatmış ve Nakşibendiliğin amel ve adabını, [Nakşibendilere göre] temkin açısından daha zayıf olan Kübrevi ve Nurbahşi adab ve amelleriyle birleştirmişlerdir. Kabul etmek gerekir ki, Kürdistan pek çok bakımdan nevi şahsına münhasır *(sui generis)* bir bölgedir. Sadece sünni tutumun yeniden şekillenmesi veya veraset ve yayılma biçimlerindeki değişimler değil, aynı zamanda coğrafi şartların, etnik ve mezhep yapılaşmalarının ve incelenen dönemin büyük bir

kısmında bölgenin siyasi ve sosyal iklimine hâkim olan Şii komsu ile- olağandışı savaşın bu bölgedeki çarpıcı Nakşibendi yayılmasının nasıl bir ürünü olduğu aşağıda görülecektir.

Bir ihtar olarak burada - özellikle Nakşibendilerin Maveraünnehir'de yerleşik kırsal nüfus arasında oynamış oldukları rol göz önüne alındığında – köylüler ve hususen sapkın inançlara sahip halk arasında faaliyette bulunmak için donanımları yetersiz olsa bile, Nakşibendiler Anadolu ve Balkanlar'a dağılmış çok sayıda kasabada kendilerine bir yer edinmiş olduklarını akılda tutmak gereklidir. Muhtemelen, bilinenden çok daha fazla sayıda yerde bunu başarmışlardır(14). Bu nedenle, tarikatın bu bölgelerdeki varlığı ile ilgili bilgilerin çoğunun parçalı ve belli belirsiz olduğunun, rivayetlerin aktarıldığı kaynakların pek çoğunun başkent ve şehirli bakış açısıyla yazılmış bulunduğunun da hatırda tutulması gerekmektedir.

Mevcut çalışmanın bir parçası olarak, Anadolu ve Balkanlar'ın tamamı veya bir bölümüyle ilgili bile nadir görülen taşra ve şehir tarihleri, coğrafi özellikler veya biyografik eserler göz önüne alınmadan, vakıf senetleri ve idari kararlar gibi sadece maddi belgelerle yetinmek mümkün değildir. Bunun kadar önemli olan bir diğer husus da, bu malzemenin sistematik bir şekilde incelenmesidir. Belli bir bölge yahut şehire ait tarih veya bütün bu bölgelerdeki diğer tarikatların varlığı, ortak bir düzlemde gösterilmesi yoluyla daha anlamlı hale gelecektir(15).

BALKANLAR

Müceddidilerin ilk defa geldiği 18. yüzyıldan önce de Trakya, Makedonya, Bulgaristan, Kosova, Bosna gibi Balkanların pek çok bölgesinde Nakşibendiler bir mevcudiyet tesis etmişlerdi. Tarikatı bu bölgede de pek çok yere tanıtan Abdullah İlahi ve müritleri olmuştur. Molla İlahi, İstanbul'daki hayranlık verici kariyerinin ardından, başkentin yoğun iligisinden rahatsız olarak, Vardar Yenicesi'ne göç etmiştir. Molla İlahi'yi, bölgeye davet eden bölgenin valisi Evrenoszade Ahmed Bey'dir. Şeyhin küçük ve yakın bir mürit grubunun terbiyesini gerçekleştireceği ve eserlerini telif edebileceği bir mescid inşa ettirmiştir. (Şeyhin bilinen eserlerinden en az ikisi bu döneme aittir). Molla İlahi, 896/1491 tarihinde vefat etmiş ve çok kısa zamanda meşhur bir ziyaretgâh haline gelen, içerisinde bir medrese ve *tekkenin* bulunduğu cami külliyesine defnedilmiştir(16). Evliya Çelebi, yaklaşık iki asır sonra ziyaret ettiği Vardar Yenicesi'nde, İlahi'nin manevi hatıra ve tesirinin hâlâ güçlü bir şekilde devam ettiğini keşfetmiştir. Sadece külliye içerisinde bulunan türbe ziyaretçi cezbetmekle kalmamış, Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre bütün şehir Molla ilahi'nin *ruhaniyetinin* etkisi altında girmiştir. Şehir sakinlerinin coğunluğu *ehli tarik* (tasavvuf ehli, belki de Nakşibendi) ve bütün yerli hanımların da "Rabiatü'l- Adeviyye" gibi (8.yüzyılda Basra'da yaşamış hanım Sufi) zahid ve fazilet sahibi olup, umumi yerlere girmeye karşı isteksizlermiş(17).

Edirne'de Nakşibendi geleneğini ilk defa tanıtan muhtemelen, Abdullah İlahi'nin bir *halifesi* olan Bedreddin Baba olmuştur. En azından sonraki tarihli bir kaynak onu böyle göstermiştir(18). Bir diğer *halife* olan *âlim* ve şair Lütfullah Üsküb, batıya doğru Üsküb'e geçmiş, Yahya Paşa Cami hatibi olarak hizmet etmiş ve bölge dağlarındaki "kâfir çobanları" imana getirmiştir. Muhtemelen Prizren civarından bir *âlim* ve şair olan Suzi Çelebi'yi (ö: 928/1522) tarikata cezbeden de bu zat olmuştur. Suzi

Çelebi, ardında Prizren'de vakıf halinde bir cami ve medrese kompleksi bırakmış ve daha çok Gazi Mihaloğlu Ali Bey'e refakatinde yazmış olduğu on beş bin beyitlik *Gazavatname-i Ali Mihaloğlu* ile tanınmıştır(20).

Evliya Çelebi'nin Edirne ile ilgili açıklamalarından, Orta Asya'dan bu bölgeye doğrudan Nakşibendi akınının yıllardan beri mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Çelebi'nin şehri tarif ederken zikretmiş olduğu ondört *tekke* arasından, anlaşıldığı kadarıyla ikisi, büyük bir ihtimalle İstanbul, Bursa, Kudüs ve Kürdistan Cizre'de rastlanan türden (Orta Asya hacılarının seyahat güzergâhlarında konaklamaları için tahsis edilen türden) Orta Asya kökenli Nakşibendi kurumlarıdır. Ebu İshak Karuni ismini taşıyan ilk *tekke*, Hacegan Nakşibendi silsilesine mensup dervişlere barınak sağlamıştır. Şehrin merkez camisine bitişik Taşkend Baba adlı ikinci *tekke* ise hususi olarak "Özbekler *tekkesi* diye tanınmıştır(21). Muhammed Buhari (veya Buharalı) olarak bilinen Orta Asya kökenli bir diğer Nakşibendi, 990/1582 yılında İstanbul üzerinden gelip, Tuna Nehri'nin ağzına yakın bir şehir olan Silistre'ye yerleşmiştir. Onun vefatından bir çeyrek asır sonra Silistre'de kadılık görevi yapan Nevizade Atai'den, şeyhin büyük bir zahid ve Eflaklı Michael'in 1003/1594 tarihindeki isyanını önceden haber vermek de dâhil pek çok keramete sahip bir zat olarak kabul edilmiş olduğunu öğrenmekteyiz(22).

Balkanlar'ın batısında, eski Yugoslavya'nın birçok yerinde, bölgedeki Osmanlı belgelerine dayanan kaynaklarla irtibatlı olarak başlayan ilmi çalışmalar sayesinde birçok Nakşibendi *tekkesi* hakkında bilgiye sahip bulunmaktayız. Saraybosna'daki Şemsi Dede ve Ayni Dede gibi ilk Nakşibendilerin 867/1463 yılında Osmanlı fetih ordusu refakatinde bölgeye gelmiş oldukları ve çarpışmalarda şehit oldukları bilinmektedir. Bu zatların defnedildikleri yer olan Gaziler Tekkesi ayakta kalmış ve 973/1565

tarihli bir mahkeme belgelerinden de anlaşıldığı üzere mahalli halk dokusunun bir parçası haline gelmiştir. Mahkemeye verilen bu dilekçeden, görevli şeyhin hacc ibadeti için Mekke'ye gidecek olması nedeniyle, *tekkeye* yeni bir şeyhin atanması için mahalle sakinlerinin kadıya müracaat etmiş oldukları anlaşılmaktadır(23). 16. yüzyılın başında yahut bu tarihe yakın bir zamanda, Bosna valisi İskender Paşa Gaziler Tekkesine, daha sonra kendi adını alacak olan ve geniş maddi desteğe sahip ikinci bir Nakşibendi dergâhını ilave ettirmiştir. Bu *tekke,* içerisinde bir imaret, misafirhane, kervansaray, su şebekesi ve bir köprünün de bulunduğu büyük bir külliyenin bir parçasını teşkil etmiştir. Buraya ait *vakıf,* dükkân ve değirmenlerden ve kıymetli arazilerden (50 çiftlik) elde edilen gelirler üzerine kurulmuştur. 17. yüzyılın sonlarında Mostar, Foça ve Belgrad'da da Nakşibendi *tekkeleri* mevcuttur. Mostar'da yaklaşık 1021/1612 tarihinde, Koski Mehmed Paşa daha sonra kendi adını alacak olan on bir odalı bir cami ve *tekke* kompleski inşa ettirerek buraya gelir bağlatmış, şeyhliğe de önce kardeşi Mahmud Baba'yı, ondan sonra da tefsir, *hadis* ve kelam ilimlerinde tecrübeli, tasavvuf ehli âlimleri görevlendirmiştir. Aynı asrın ortalarında, ikinci bir *tekke* Sarıca İbrahim Ağa isminde olduğu anlaşılan bir hayırsever tarafından inşa ettirilip ayrıca kurum gelirle desteklenmiştir(25). Evliya Çelebi, Foca'da "Pazar yerine nazır ve kendisine kayıtlı bağ ve bahçeleri olan, bir mutfak ve birçok hususi ikametgâhı bulunan" diye tasvir ettiği Bayezid Baba Tekkesini, bir Nakşibendi müessesesi olarak beyan etmiştir (26). 1091/1680 tarihli mahkeme kayıtlarına göre, Belgrad'da Nakşibendi şeyhi Ali Semerkandi'nin bir *halifesi* bir *tekke* inşa ettirmiş ve buranın şeyhliğine de Mehmed b. Şeyh İsa isimli *halife* bir arkadaşını görevlendirmiştir. Bu görev ondan sonra da bu şeyhin biyolojik soyu tarafından devam ettirilmiştir. Dergâhın kurucusu, aynı zamanda mütevazı sayılacak fakat yine

de *tekkenin* bakımı ve fukaraya iaşe teminine kifayet edecek büyüklükte bir *vakıf* tesis etmiştir (27).

Özellikle Bosna ve Hersek hakkında yazan Cemal Cehaciç, bu bölge ile ilgili olarak:

> Nakşibendiye, sünni tutumlu bir tarikat olarak, Osmanlı hükümeti ile yakın temaslar tesis etmiş ve Osmanlı ideoloji ve politikası için bir üs haline gelmiştir... Osmanlı idaresi sapkın tutumlu dervişlere karşı mücadelede Nakşibendilerden faydalanmıştır. Bir mükâfat olarak... Önde gelen Nakşibendiye liderlerine emlak hibe edilmiş ve... Valiler tarafından maddi destek veya yardım sağlanmış... Böylece Osmanlı feodal sistemine dâhil edilmiştir(28).

Yukarıdaki sonuç, eldeki delillerden hareketle, ister fetih ordusunda şehit düşmüş *gaziler* Şemsi Dede ve Ayni Dede'nin canlı hatırası, ister başta Bosna valisi İskender Paşa olmak üzere muhtelif Osmanlı bürokratlarının Nakşibendilere göstermiş oldukları himayeler olsun, ulaşılacak abartılı bir hükümdür. Bu delilin ötesinde, Cehaciç'in sünni tutumlu Sufi tarikatlarının Osmanlıların sapkın unsurlarla mücadelelerinde aracı olarak kullanıldıkları görüşü, genel bir kanıdan (ve bazen de ispat edilememiş) kaynaklanmış gibi görünmektedir(29).

Balkanlar'daki Nakşibendi yayılmasını, temelde Osmanlı devletinin genişleme ve batıni unsurlara karşı mücadele kapsamında işbirliğinin bir semeresi olarak görmek yerine, birbirleri ile etkileşim içerisindeki pek çok dinamiğin bir neticesi olarak görmek akla daha yakın gelmektedir. Abdullah İlahi gibi büyük bir Sufi üstadın tesiri, Maveraünnehir'den hacc ve seyahat tarzları, Osmanlı askeri genişlemesi, resmi ve mahalli hımayenin muhtelif sınırları ve Barkan'ın özellikle Balkanlar'daki ilk dönem

dervişlerine dair teşhis etmiş olduğu, mücadele girişimlerine iştirak etme yahut gayrimüslimleri döndürme gibi bir takım uygulamalar bu dinamikler arasında sayılabilir. Ne olursa olsun, Balkanlar'da Müceddidiye öncesi Nakşibendiye diğer tarikatlarla eşit değilse de yahut daha sonraki Müceddidiye ve Halidiye kolları kadar olmasa da, burada çok net olarak kayda değer ve kalıcı bir mevcudiyet sağlamıştır(30). Tarikat, bazı bölgelerde, mesela Muhammed Buhari'nin Silistre'deki zühdü veya Abdullah İlahi'nin Vardar Yenicesi'nde devam eden ruhaniyetinin tesiri yahut Balkanlar'ın batısında yerli halkın ve devletin resmi himayesini cezbetmiş bir dizi Nakşibendi *tekkesi* gibi unsurlarla yerel halk ile bütünleşmesini sağlamıştır. Tarikat, amellerinin icrası için kendisine mekân sağlamış, yöre halkından bağlı ve müntesiplerine ev sahipliği yapmış ve ihtiyaç sahibi fakir bölge halkı için gıda ve yardım tedarik etmiştir.

KÜRDİSTAN

Anadolu Kürdistanı'nda, özellikle, Diyarbakır ve Van Gölü ile Urumiye Gölü arasındaki bölgede bu araştırmaya konu dönem Nakşibendileri, Anadolu, İstanbul'un batısı ve Bursa'da, hiç bir yerle kıyaslanamayacak derecede geniş hatta zaman zaman göz kamaştırıcı denecek kadar büyük bir mevcudiyet sağlamıştır. Tarikat, Halidi kolunun yayılması ile bağlantılı olarak bölgenin Nakşibendi tarikatı ile daha yakın temasta olduğu dönem olan 19. yüzyıla kadar bazı yerlerde mevcudiyetini kesintisiz olarak devam ettirmiştir.

Hacegan- Nakşibendiliğin Kürdistan'da yayılması ile ilgili açık bir izahat mevcut değildir. Martin van Bruinessen'in de belirttiği gibi, "Kürtler çoğunlukla ve asırlar boyunca, tasavvufa yönelik özellikle sünni tutumlu olmayan türlerine eğilim göstermiş ve bu eğilimi devam ettirmiştir"(31). Sadece bu durum,

bilinçli bir şekilde sünni tutum ve mutedil bir dindarlık sergileyen Nakşibendiliğe olan yoğun yönelişi izaha yetmez ama bölgedeki Nakşibendiler eliyle tarikatın bu yönelimini yeniden yapılandırmış olmalarının mümkün olduğuna işaret edebilir (32). Şafi mezhebine bağlı olmaları nedeniyle Kürtler, muhtemelen, amelleri hafi *zikir* ile ayrılmaz bir biçimde bağlı olan böylesine bir tarikat tarafından cezboluncak Hanefi Müslümanlar (Orta Asya, Hindistan ve Anadolu'daki Nakşibendilerin çoğunluğu) gibi değillerdi.

17. yüzyıldaki Medine'de yaşayan ve köken olarak Şehrizur'lu bir Kürt olan, Nakşibendi şeyhi, İbrahim Kurani'den öğrendiğimize göre, Şafiiler cehri *zikri* "dinin anahtarı" ve hafi *zikirden* daha mükemmel bir usul olarak kabul etmişlerdir(33).

Ulaşım modelleri de, en azından 15. yüzyılın sonlarından itibaren, Nakşibendiyenin Kürdistan'da yayılmasına destek sağlamamıştır. Öncelikle, Akkoyunluların başkenti 873/1468 yılında Diyarbakır'dan Tebriz'e taşımalarının ardından, Hazar Denizi sahillerinden Diyarbakır'a ve oradan da daha sonra Halep'e giden ipeğin sevk edildiği mühim bir ticari yolun Bursa istikametine doğru sapmaya (bu kez Diyarbakır'ın oldukça kuzeyinden, Erzurum üzerinden) başlamıştır (34).

Bunun ardından, Orta Asya hacılarının geleneksel Herat - Nişabur - Kazvin - Tebriz - Diyarbakır güzergâhı rotası, 16. yüzyılda İran'ın Safevilerin eline geçmesi, askeri operasyonların artması, siyasi mücadeleler ve bunların yol açmış olduğu kamu düzeninin bozulması gibi nedenlerle tıkanmıştır. Birinci bölümde de görüldüğü gibi bazı hacılar, "kuzey rotası" diye bilinen, Astrakhan üzerinden aşağı Volga ve Don yoluyla İstanbul'a erişen ve buradan da Osmanlıların Arap topraklarının fethinden sonra tesis etmiş oldukları Şam bağlantılı emperyal hacc yolunu izleyen alternatif bir güzergâh keşfetmiştir. Bütün bu değişiklikler

16. yüzyılın başından itibaren, en azından Orta Asya Nakşibendilerinin (İran'dan gelen Nakşibendi mültecilerine karşın) Kürdistan'a yoğun olarak gelmelerinin pek muhtemel olmadığı anlamına gelmektedir (Gerçi, aşağıda değinilecek bazı vakalar mevcut olsa bile). Bütün bunlara rağmen, 16. yüzyıl ve özellikle 17. yüzyıl boyunca İstanbul ve Bursa hariç Anadolu Kürdistanı Nakşibendiyenin müreffeh olduğu ve daha çok yayıldığı yerlerden birisi olmuştur(35).

Ulaşım tarzındaki büyük değişikliklerin öncesinde veya sonrasında, Orta Asya Nakşibendiliğinin Kürdistan'daki mevcudiyeti hakkında olumlu kanıt oldukça azdır. Musul ile Van Gölü arasında Amadiye'nin yerlisi olan ve Maveraünnehir'e seyahat ederek Ubeydullah Ahrar'dan Nakşibendiye intisabı almış Ali Kürdi, Ahrar'ın *halifesi* olarak memleketi Amadiye'ye değil, İran'ın Kazvin şehrine dönmüştür(36). Belki de Ali Kürdi, Hace Ahrar'ın şöhretini Kürdistan'a gelen Orta Asya Nakşibendi seyyah dervişler aracılığı ile daha önce duyduğu için kendisine yönelmiştir. Muhtemelen bu seyyah dervişler, Evliya Çelebi'nin 17. yüzyılda Hintlilere (muhtemelen Afganlılar'a) ve Orta Asyalılara ait bir Hacegan Nakşibendi türbe ve *tekkesini* ziyaret etmiş olduğu, Amadiye'nin kuzeybatısı ve Dicle'nin yukarısına düşen Cizre kasabasında o dönem bir varlık göstermiştir.

Nakşibendiye ile Cizre'nin bir diğer bağlantısı, hem Nakşibendi hem Kadiri şeyhi olan İsmail Fakirullah'ın (ö:1147/1735) dedesinin babası olan Ali isimli zatın, bir âlim ve şeyhler ailesini kuracağı Siirt yakınlarındaki Tillo köyüne göç etmeden önce Cizre'de yetişmiş ve tahsil görmüş olması ile gündeme gelmektedir. Şeyh İsmail ve ceddi Ali hakkındaki bilgilerimizin kaynağını Fakirullah'ın *halifesi* ve damadı Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname* adlı eseri teşkil etmektedir. Rivayete göre Şeyh İsmail; belli bir siyasi nüfuza sahip, Nakşibendi ve

Kadiri tarikatlarından icazetli bir *mürşid-i kâmil*, şahsi kütüphanesinde Şafii fıkhı dâhil çeşitli ilimlere dair bir kaç yüz ciltten daha fazla eser bulunan, İslami ilimlerde derin vukuf sahibi bir âlimdir. Tillo'da büyük bir cami ve külliyenin başında bulunmaktadır. Fakirullah oldukça büyük bir itibara sahiptir. Sadece Kürt aşiret reislerinden değil Mekke ve Hindistan eşrafı ile Osmanlı saray ve merkezi idare mensuplarından gelen mektup ve adaklar da onun bu itibarını teyid etmektedir. Ali'ye gelince; *Marifetname'ye* göre lisan ve neseb olarak Arap idi, Cizre'nin önde gelen *âlimlerinden* olup 16. yüzyılın başında Tillo'ya göç etmiştir. Bu tarihin biraz daha geç ve şahsın da Şeyh İsmail'in büyük dedesi değil daha uzak bir atası olması mümkündür. Ali, Tillo'da kendisinden sonra pek çok torununun da aynı vazifeyi icra edeceği köy camisinde cemaatin imam, vaiz ve hocası olmuştur. Kendisi Tillo'ya, Evliya Çelebi'nin bize 17. yüzyıl ortalarından bildirdiği üzere, Cizre'deki Orta Asya Nakşibendi *tekkelerinden* birisinin müntesibi iken bir şeyh olarak görevlendirilerek gönderilmiş olabilir. Ancak, *Marifetname*'de bunu teyid eden açık bir ifade kullanılmamıştır (38).

Evliya Çelebi *Seyahatname*'si 17. yüzyılda Nakşibendiyenin hem Kürdistan'da yayılması hem de daha öncesine yönelik tahminlerde bulunabilmeyi sağlayan en kapsamlı kaynaktır. Cizre'de tesadüf ettiği Orta Asya Nakşibendi *tekkesi* ile birlikte Evliya Çelebi, Kürdistan'da Nakşibendiye ile irtibatlı olan, bir kısmını varlığını Orta Asyalı seyyah dervişler veya Safevilerden kaçan mülteciler yahut onların torunlarına borçlu olduğu bir dizi dergâh ve şeyhten bahsetmiştir. Evliya Çelebi, Nüfusun ekseriyetini Şafi mezhebi mensuplarının oluşturduğu Van Gölü'nün güneybatısında bulunan Bitlis şehrinde, çoğunun Nakşibendiyeye ait olduğuna inandığı yirmi kadar Nakşibendi, Bektaşi ve Gülşeni *tekkesinin* mevcudiyetinden bahsetmiştir. Ancak bu mezhep ifadesi ile Kızılbaşlara karşı Kürtleri mi yoksa

sünniliği mi kast ettiği açık değildir(39). Erzurum'a yakın bir hisar olan Namervan'da [12], "*dindar ve ehlisünnet*" ve Nakşibendiyeye bağlı bir kaç yüz haneden müteşekkil bir nüfus ile karşılaşmış olduğunu beyan etmiştir(40).

Evliya Çelebi, Van Gölü'nün kuzeyinde yer alan Ahlat'ta, *hacegan tarikatinde* kemale ermiş Hasan Dede isminde bir sufi ile tanışmıştır. Hasan Dede'nin mülteci olup olmadığının zikredilmemiş olması nedeniyle, Nakşibendi tarikatına intisabını gezgin dervişler vasıtasıyla gerçekleştirmiş olabileceği akla gelmektedir. Belki de Hasan Dede, Muhammed Tabbah'ın hakında malumat verdiği, Nakşibendiye ile Nurbahşiyeyi birleştirmek suretiyle Ahlat'tan Halep'e kadar uzanan bir bölgeyi faal haldeki dergah şeyhleri aracılığı ile merkezi bir şekilde kontrol eden Ahlat *tekkesine* bağlı idi(42). Daha sonra da görüleceği gibi, Nakşibendi ve Nurbahşi intisaplarının bir birleşimi aynı zamanda Kürdistanın en önemli Nakşibendi kolu olan Urmevi şeyhlerinin karakteristik özelliğidir. Bu usul, Safevi baskıları nedeniyle Urmevilerin Anadolu'ya mülteci olarak gelmelerinden önce Azerbeycan'da faaliyet göstermiş bir ceddleri tarafından başlatılmıştır. Ahlat şeyhlerinin de Nakşibendiye bağlılıklarını, Kürdistan'a gelen seyyah Nakşibendilerler veya doğrudan Maveraünnehir hacılarından değil, Azerbaycan'dan (belki de Urmevi kolundan) almış olmaları mümkündür.

Safevi iktidarının hemen ardından, İran'dan Kürdistan'a sığınmış mülteci Nakşibendilerin olduğu bilinmektedir. Herat Saadeddin Kaşgari silsilesine bağlı ve Tebriz Nakşibendiyesinin kurucusu olan Sunullah Kuzekünani, Tebriz'in 907/1505'de Safevi devletinin başkenti olmasından kısa bir süre sonra, Kürtlerin

---

[12] Erzurum ilinin Narman ilçesi'nin eski ismi.

idaresindeki Bitlis'e sığınmıştır. Şayet, Evliya Çelebi'nin bu şehirde karşılaştığını bildirdiği Nakşibendilerin bir kısmı, tarikat intisaplarını Kuzeküni'den almamış iseler, Kuzekünani'nin, Bitlis'te çok uzun bir süre kalmadığından, fazla bir etki bırakmamış olduğunu söylemek mümkündür(43). Bir diğer mülteci, tarikatı Kürdistan'da yayan Şirvan'lı Mahmud Efendi isminde bir zattır. Onun faaliyetleri hakkında bilgileri, İstanbul'da Hekim Çelebi'nin Nakşibendi muhitine dâhil olmuş, Orta Anadolu'nun Sivas şehrinden bir kaynak haber vermiştir. Bu haber kaynağı, İbrahim Sivasi isimli zat, İstanbul Nakşibendi muhitleri tarafından kullanılan *risale-i şerife –i mağrube fi usul-i ta'ife-i aliye-i Nakşibendiye* adlı risalenin suretinin ekine, iki Nakşibendi taifesi hakkında malumat yazmıştır. Taifelerden birisi Gaziantep'ten, diğeri ise Gaziantep ve Maraş arasındaki bir yerden olup bağlıları Elbistan'ın kuzeyinden Sivas'a kadar bir bölgeden gelmektedir. Her iki grubun bağlıları himayecilerden kendilerine tahsisat tayinini red etmiş ve normal meslekleriyle geçimlerini temin etmekte ısrarcı olmuştur. Bu gruplardan birincisi, ismi yukarıda zikredilen ve 940/1530 tarihi civarında Şirvan'dan gelmiş Mahmud Efendi tarafından kurulmuştur. Mahmud Efendi daha sonra kendi memleketinde vefat etmiş ve kabri çok sayıda bağlısı için büyük bir ziyaretgâh olmuştur. Bu grubun Şirvan'la olan münasebetleri nedeniyle Sivasi gerekli görmüş olacak ki, o tarihte bölge halen Safevi idaresinde olduğundan haklarında "iyi insanlar" oldukları şeklinde merak uyandırıcı bir vurgu yapmıştır. Belki de bu notu imparatorluğun çok uzak bir yerinde yaşıyor olmaları nedeniyle, İstanbul'daki Nakşibendi ihvanlarının onlar hakkında malumat sahibi olmadıkları için yazmış olabilir. Bununla birlikte Sivasi, bu gruba ait olduğunu teyid edecek sıra dışı bir amelin ipucunu vermemiştir(44).

17. yüzyılda Kürdistan'da en yaygın Nakşibendi kolu olan Urmeviler de Safevi zulmü nedeniyle iltica etmiş bir muhacir

kökenden gelmiştir. Bu zat, Koçbaba veya Kocaağa adı ile de bilinen ve birinci bölümde kendisinden bahsedilen Muhammed Bademyari'dir. Tebriz'den Urumiye'ye 978/1570'den önceki bir tarihte firar etmiş ve orada bir *tekke* kurarak iki oğlunu *halife* olarak yetiştirmiştir. Oğullarından birisi olan Mahmud, zamanla daha batıda bir yer olan Diyarbakır'a göç etmiştir. Yaklaşık yirmi yıllık bir süre zarfında Şeyh Mahmud, idam edildiği 1048/1639 senesine kadar, Kafkasya ve Safevilerin yönetimi altındaki Azerbaycan da dâhil olmak üzere, büyük miktarda bağlı kitlesi ile Kürdistan'ın en önemli Nakşibendi şeyhi haline gelmiştir.

17. yüzyılın bütün Osmanlı vakanüvistleri, bazı detaylarla birlikte Şeyh Mahmud'un kariyerinden bahsetmiştir. Ama hiç birisi şeyhin silsilesinin devamından haberdar değildir. Biz bu malumatı Süleymaniye Kütüphanesi koleksiyonunda *Şerait ve nesaih-i meşaih* adıyla bir evrad kitabı olarak meçhul kalmış ve hiç kullanılmamış kitapla elde ettik(46). Bu eserin müellifinin Şeyh Mahmud'un ismi meçhul bir mürüdi olduğu anlaşılmaktadır. İran'dan bir mülteci olan Muhammed Kazvini'ye ait *Silsilename ile Şerait* birlikte okunduğunda, Kocaağa'nın Sadeddin Kaşgari ve Abdurrahman Cami'nin Herat silsilesine bağlı varislerinden Muhammed Bademyari'nin başka bir ismi olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaşgari'nin Herat'taki *halifelerinden* Alaeddin Mektebdar, Herat'ta Tebriz kökenli müridlerinden birisi olan Sunullah Kuzekünani'ye icazet vermiş, Kuzekünani de daha sonra döndüğü Tebriz yakınlarındaki köyünde, tarikat telkini faaliyetine devam etmiştir. Derviş Ahi Hüsrevşahi adında bir müridine de yetki vermiştir. Silsile bu zattan, yakındaki bir köy olan Bademyar'dan İlyas Bademyari ile devam etmiş ve onun ardından yine kendi köyünden bir zat olan ve Kocaağa diye bilinen Muhammed'e erişmiştir(47).

Zamanla Urmevilerin alametifarikası haline gelen pek çok özellik Kocaağa'ya dayanmaktadır. Hem ailesinin *seyyid* olmasından hem de yeni bir tür tarikat liderliği modelinden hareketle mensup olduğu kolu, mürid ve *halife* yetiştirmede manevi verasetten ırsi olarak babadan oğula geçen ve tüm cemaat üzerinde liderlik demek olan veraset usulüne dönüştürmeye başlamıştır. İncelenen dönem Nakşibendileri arasında bu üsül yaygınlaşmıştır. Aile üzerindeki otoritesinin devamı için, iki oğlunu *halife* olarak yetiştirmiştir. Bunlar *tekkenin* idaresini devralan oğlu Ali ile kendisi ile birlikte Diyarbakır'a göç etmiş meşhur kardeşi Mahmud'u yetiştiren diğer oğlu Ahmed'dir(48). Kocaağa, Urumiye'ye taşındıktan çok kısa bir süre sonra, havas ve avamın lideri (*kaid-i havas ve avam)* diye şöhret bulmuştur ki bu ifadenin samimi bir mürid zümresinin terbiyesi ve *halife* yetiştirmenin ötesinde anlamlar taşıdığı açıktır(49).

Gerçekten de Kocaağa'nın oğlu Şeyh Mahmud hakkındaki beyanatın çoğunda, şeyhin etrafında normalin çok üstünde bağlı bulunması, bu ailenin kökenine olan bir toplumsal bağlılığı akla getirmektedir. Tarihçi Peçevi'nin de belirtmiş olduğu gibi: "Kürdistan'ın ekseriyeti Şeyh Mahmud'a, babasına veya kardeşine bağlanmıştır. Bu kolda veraset babadan oğula devredilmektedir"(50).

Kocaağa'nın getirdiği ikinci bir yenilik tarikatın amelleri ile ilgilidir. Bu konuda da *Şerait* önemli ipuçları vermektedir. Sonraki pek çok kaynak, Urmevi şeyhlerinin, Nakşibendilerde genel teamül olan sessiz zikrin yanında, cehri zikri de uygulamaları nedeniyle, amel bakımından diğer Nakşibendilerden ayrı olduklarından bahsetmiştir.

Tarihçi Naima, müritlerin bu *zikri* Diyarbakır'da Şeyh Mahmud'un *tekkesine* bitişik bir cuma mescidinde toplu olarak icra

ettiklerini nakletmiştir(51). Evliya Çelebi 1065/1655'e bu *tekkeyi* ziyaret ettiğinde -ki dergâhın bu dönemdeki şeyhi Mahmud'un oğlu İsmail'dir- zikredenlerin kendilerinden geçmelerine (*mest ve hayran valih ve sergerdan*) sebep olan bir cehri *zikir* merasimine şahit olmuştur(52). Urmevi kolunun Bursa'ya yerleşmiş daha sonraki varisleri, hem sessiz hem de sesli *zikri* birlikte uygulamış ve her gün Kübreviye tarikatı evradını okumuştlardır. Bu kolun varislerinden birisi, Ali Hemedani'nin *Evrad-i fethiyye*'sine bir haşiye ve Nurbahşiye adabına dair bir risale telif etmiştir(53). Nakşibendi, Kübrevi ve Nurbahşiyenin günlük evradını bir tablo şeklinde sunan *Şerait*'den, bu uygulamaları başlatanın, Nakşibendiye öncesinde babası İsa'dan Nurbahşiye ve Abdülhayy Gilani adındaki bir şeyhten de Kübreviye intisabı almış olan İlyas Bademyari olduğu anlaşılmaktadır(54). İlyas'ın bu uygulamasını, daha sonra Nakşibendiyeden *halifesi* olan Muhammed Bademyari, yani Kocaağa da miras almıştır. Daha da ilginç olan, İlyas'ın, miras olarak Kocaağa'ya, Kübrevi tarikatında uygulanan ve zikr edenin boğazından *hayy kayyum* esmasını söylerken hızar sesi çıkarması şeklindeki *zikr-i erre* usulünü de devretmiş olmasıdır(55). Evliya Çelebi'nin Diyarbakır'da Urmevi *tekkesinde* tesadüf etmiş olduğu zikrin işte bu orjinal Kübrevi *zikri* olması mümkündür.

Bruinessen' in dikkat çektiği gibi Kocağa'nın Urmevi koluna getirmiş olduğu bu meczedilmiş ameller, Kürtlerin "sapkın unsurlar barındıran mistisizme" karşı olan eğilimleri nedeniyle, muhtemelen pek çok şeyh ve bunların müritlerine kuşaklar boyunca cazip gelmiştir. Asıl ilginc olan, bu sıra dışı uygulamalara bağlanmış olsalar bile, bu kolun mensupları yine de kendilerini Nakşibendiler (veya Haceganiler) olarak kabul etmiş ve çevreleri tarafından da böyle bilinmiş olmalarıdır. Kendileri ile muasır ve birden fazla tarikata bağlılığı olan bir diğer Medine kolundan farklı olarak, Urmevi kolunun şeyhleri müritlerine birden fazla

silsile veya tarikat bağlılığı tevcih eden bir gelenek geliştirememiştir(56).

Son olarak, Koçağa'nın Urmevi kolunu oluşturmasında etkin olan diğer ölçü de, Kazvini'nin belirtmiş olduğu gibi şeyhin kızılbaş zorbalığından firar ederek Bademyar'dan Urumiye'ye taşınmış olmasıdır. Bu hicret, şeyhi, Nakşibendi şeyhlerinin, o devirde yaklaşık yarım yüzyıla ulaşmış Safevi zulmünden kaçarak, Şeybani Maveraünnehir yahut Moğol Hindistan veya Osmanlı İmparatorluğu gibi komşu Sünni devletlere sığınma geleneği içine koymuştur. Bunun yanında, Kocağa Urumiye'de tarikatı yeniden müesses hale getirirken, hem bir sufi cemaatinin lideri hem de Peygamberin (s.a.v.) *sünnetini* teşvik eden bir konuma gelmiştir. Belki de Urmevi şeyhleri, Kocağa'nın ve daha sonra oğlu Mahmud'un batıya doğru kaçmasına sebep Safevi baskıları olduğundan, kendilerini Şii Safevilere muhalif nispetiyle tanıtmaya başlamıştır. Urmevilerin *silsileleri* de, devrin diğer Nakşibendi *silsilelerinden* farklılık göstermektedir. *Şerait*'in bir haşiyesinde yazılı şekli ile *nisbet-i külliye-i bekriyye* olarak ve Hz. Ali'ye her hangi bir referans yapmaksızın ve genelde Hz. Ebu Bekir üzerinde özellikle vurgu yapılması en başta göze çarpan ayrımlardır(57). Bu durum, İran'ın Şii Safevi yöneticileri ile olan savaşın bütün bölgenin siyasi ve sosyal şartlarına hâkim olduğu bir dönemde, Urumiye şeyhlerinin Sünni- Şafi Kürt (ve Azeri) bağlıları cezbetmiş olabileceğine bir kanıt teşkil etmektedir.

KARİZMATİK BİR ŞEYH VE İRTİHALİ

Osmanlı vakanüvislerinin tespitlerine göre, "Urumiye Şeyhi" olarak bilinen Kocağa'nın üçüncü oğlu Mahmud da sığınmak için sonradan Osmanlı topraklarına firar etmiştir. Diyarbakır'a yerleşmiş, burada bir *tekke* ve cami inşa etmiş ve dikkat çekici bir etkiye sahip bir tarikat şeyhi haline gelmiştir. Elimizdeki kaynak,

bu göçün hangi tarihte olduğunu ve nelerin bu göçe sebep olduğunu açık olarak göstermemektedir(58). Bruinessen'in belirtmiş olduğu gibi Diyarbakır'ın, Anadolu, Suriye, Kürdistan ve Azerbeycan'ın pek çok bölümüne karayolu ile bağlı büyük bir askeri, ticari ve idari merkez olması, istekli ve genç bir şeyhi etkilemiş olabilir(59). Urumiye'den bu ayrılışın bir başka nedeni olarak, Safevi kontrolünün yeniden tesis edildiği 1010/1600 -1020 /1610 arasında döneminin şartları olma ihtimalini akla getirmiyor değildir. Neticede göçten sonra Şeyhin Diyarbakır'da 1020 /1611 de bir oğlu dünyaya gelmiştir. Öyle görünüyorki Şeyh Mahmud, önemli ve ulaşım imkânları büyük olan bir merkeze taşınmakla kalmamıştır. Babasının da Safevi zulmüne maruz kalarak göç etmek zorunda bırakılmasının, sünni-bekri silsilenin ön plana çıkarılmasının ve "Peygamberin *sünnetinin* koruyucusu" diye anılan bir Nakşibendi şeyhi olmasının sağladığı avantajlara sahip olarak, kendi doğum yerinden bile çok daha rahat bir merkeze iltica etmiştir.

17. yüzyılın belli başlı bütün Osmanlı vakanüvisleri, muazzam takipçi kitlesi, kendine has liderlik tarzı ve siyasi manevra kabiliyeti ile öne çıkmış ve daha sonra da sultanın fermanıyla 1048/1639'da idam edilmiş Şeyh Mahmud'un hikâyesinin etkisi altında kalmıştır. Şeyhin idam edilme sebebinin isyancı Dürzi Maan ailesi fertlerinden Fahreddin'in kızı ile birlikte simya ilmi ile meşguliyeti olduğu rivayet edilmiştir. Diyarbakır ve havalisindeki bütün halk şeyhe içten bağlı oldukları için, şeyhin elkabı olan "Aziz" kelimesi bölgede yaygın bir yemin etme tarzı olarak "Azizin başı için" şeklinde kullanılmıştır. Şeyhe olan bağlılık şehrin sınırlarını oldukça aşmış bütün Kürdistan'ı, Erzurum'dan Musul, Urfa ve Van'a, hatta daha da ötede İran, muhtemelen Erivan ve Tebriz'e kadar uzanmış bulunmaktaydı. Her yerde kendisini şeyh ve ailesine adamış bağlıları ve "muhabbetle dolu

hizmetçileri" bulunmaktaydı. Onu görmek için insanlar kitleler halinde Diyarbakır'daki *tekkeye* gelmekte veya düzenli olarak *tekkeye* adaklar sunmakta, sadaka ve benzeri para bağışları ve mal mülk yağdırmaktaydı. Bağlıları, sıradan halktan *(avamm)* olduğu kadar, aralarında Osmanlı devlet memurları, Tebriz ve Erivan'ın önde gelen tüccarları olmak üzere mal ve kudret sahibi seçkin sınıf mensuplarını da içermekteydi. Bir başka perspektiften bakıldığında bağlıları "Kürdler ve acemleri" içine alıyordu ki; buradaki *acem* ifadesi, muhtemelen Safevi hâkimiyetindeki Azerbeycan'ın Sünni halkına işaret etmekteydi. Bir söylentiye göre, şeyhin kırk binden fazla mürid ve muhibbi (*müridin ve muhibbin*) yahut şeyhin sahip olduğu nüfuzu tenkid edenlerin dramatik olarak ifade ettikleri gibi "ilahi aşk ile kendinden geçmiş kırk bin cavlak, görkemli hizmetkâr ve müridi" mevcuttu(62).

Şeyhin bu sıradışı şöhreti pek çok etkenin bir araya gelmesi suretiyle oluşmuştur. Öncelikle, bu durum, şeyhin güçlü karizmasının bir sonucuydu. Aile kökeni olan Urumiye'de bulunduğu zaman tesis etmiş olduğu cemaat liderliği geleneğini geliştirerek sürdürmüştür. Bundan başka, pek çok tarihi şart da etken olmuştur. Yaklaşık yüz yıldır aralıklarla devam eden savaş 1010/1600 -1020/1610 yıllarında Safevilerin zaferi ile sonuçlanmıştır. Osmanlı seferleri icin bir harekât noktası hizmeti gören ve Osmanlı ve Safevi hâkimiyeti arasında defalarca el değiştirmiş bu bölgenin sınırları, neredeyse günümüzdekine yakın bir halde çizilmiştir(63). Şeyhin Diyarbakır'daki itibarlı yılları, bu Safevi zaferinin ardından, Osmanlıların Tebriz ve Erivan'ı ve daha sonra 1032/1623'de Safevi hâkimiyetine giren Bağdat'ı yeniden ele geçirme teşebbüsleri nedeniyle oldukça maliyetli ve uzun bir süre neticesiz olduğu bu dönemin şartları altında geçmiştir. Savaşın getirdiği şartlar; sürekli güvensizlik ortamı, sayıca Osmanlı ordularının sık sık bölgede yayılması, ziraatin kesintiye uğraması, gıda maddelerine el konulması veya muhtelif olağandışı

vergi salınması gibi olumsuzluklar halk üzerinde şeyhin etkinlik ve şöhretini daha da sağlamlaştırmıştır(64).

Diyarbakır'daki *tekke*, zengin hamilerinin cömert bağışları sayesinde, değişik yerlerden gelen ziyaretçi kitlelerine rutin olarak yiyecek içecek ikram etmek suretiyle şeyhin nimetler ihsan ettiği bir mekândı(65). Daha da önemlisi şeyh, halk tarafından, kendi adlarına Osmanlı devlet otoriteleri nezdinde ricada bulunacak yahut savaş ile ilgili şikâyetlerinde onları temsil edecek bir aracı olarak algılanmaktaydı. Ayrıca, Urmevi Ailesi'nin köken olarak Azeri veya Kürt olup olmadığı mesele değildir. Köken olarak Tebriz yakınlarındaki Bademyar'dan gelmiş olmaları Azeri olduklarını akla getirmektedir. Bu şartlar altında önemli olan etnik yâda linguistik kimlikten ziyade dini kimlik olmuştur. Urmevilerin katı bir sünni tutuma sahip oldukları ve Osmanlı topraklarına, "Safevi zorbalığı" nedeniyle iltica etmiş oldukları veri olarak alındığında, Şeyh Mahmud'un, mürid ve muhibler kitlesini teşkil eden Sünni Kürt ve Azeri halka devlete sadakatten başka bir telkini olmamıştır.

Şeyhin siyasi hamleleri, ancak bu gelişmeler ışığında anlaşılabilir. Aileden gelen cemaat liderliğini kendi şeyhlik karizması ve İmparatorluk merkezinden oldukça uzak ve hâlâ Safevilere karşı askeri harekâtın dayanak noktasını teşkil eden kritik bir sınır bölgesinde faaliyet gösteriyor olmasıyla birleştirmek suretiyle Şeyh, kendisini iki rolü icra etmeye muktedir, bir tür yerli eşraf olarak konumlandırmıştır. Bölge halkı için Şeyh, Osmanlı otoriteleri karşısında kendilerini temsil edecek ve koruyacak bir hami ve müzakerecidir. Osmanlı otoriteleri nezdinde ise sürekli savaşın cereyan ettiği bir ortamda yerel desteğin sağlanması veya en azından sükûnetin sağlanması hususunda halkı teşvik edecek – yahut caydıracak – bir güce sahip olduğuna dair algı nedeniyle faydalı bir aracı anlamına geliyordu. Şeyh, hem bir ruhani lider

hem de bir eşraf gibi hareket etmiş ve kendisine de böyle muamele edilmiştir. Tarikat şeyhlerinin alışıldık tavrı çerçevesinde, Şeyh Mahmud da rüya ve halleri ile etrafına ilhamlar vermekteydi. Mesela, bir seferinde rüyasında, Sultan Murad'ın Bağdat'ı fethettiğini, bir başka rüyasında ise kendisinin idam edildiğini görmüştür(66). Aynı zamanda bir tacir gibi giyinmeye de özen göstermiştir(67). Şeyh, hem Sultan ve maiyetinin sefere çıkarken yol güzergâhında uğramış oldukları Diyarbakır'da mahalli ayanın tertip etmiş olduğu görkemli karşılama törenlerine ve hem de Sultan'a Diyarbakır karpuzundan Arap atlarına kadar çeşitli hediyelerin sunulması merasimlerine sürekli iştirak etmiştir(68).

Şeyh Mahmud, bu tür olaylara zaman zaman kendi maiyeti ile katılmıştır. Rivayete göre refakatinde tamamı tarikat hırkası giymiş 3000 derviş ile birlikte Sultan'ı Diyarbakır şehir surları dışında, karşılamıştır(69). Şeyh, IV. Murad'ın 1045/1635'deki Erivan Seferi'nde İmparatorluk ordusuna refakat etmiştir. Ayrıca, rivayetlere göre, Şeyh şehrin muhasara sürecindeki müzakerelere ve haberleşmeye dâhil olmuş hatta kendi çadırında yerel bir elçiyi de kabul etmiştir(70). Bir başka olay da, müridlerin moralsizliklerini açığa vurmaları ve hâkimleri tarafından terkedilmişlik hissiyatı ile ve *mülkü'l-Akim* nidaları[13] ile Padişah'ın karargâhına akmaları nedeniyle Sultan'ın Şeyh'e öfkelenmesi diye anlatılmaktadır(71). Bununla birlikte, başka bir nakil de, Ubeydullah Ahrar'ın Timurluların son dönemlerindeki Mogol *damgha* vergisinin kaldırılması ile ilgili girişimini hatırlatmaktadır. Bağdat seferi arifesinde Halep'e seyahat eden Sultan ile görüşmüş ve son dönemde, Diyarbakır halkına yüklenen *avariz*

[13] Bu ifade 'Devlet sanki bir hükümdardan yoksunmuş gibi davranılması padişahın öfkesine yol açmıştı' diye tercüme edilmiştir. (H. Algar – Nakşibendilik)

vergisinde indirim yapılması hususundaki ricası Sultan tarafından kabul edilmiştir(72).

Bağdat'ın Osmanlılar tarafından 1048/1638 de ele geçirilmesinin ardından Şeyh Mahmud'un Sultan IV. Murat'ın buyruğu ile idamı, hem devrinin vakanüvisleri hem de bu vakayı nakleden daha sonraki bir dizi Osmanlı vakanüvisi arasında, oldukça fazla spekülasyona neden olmuştur. Önce de ifade edildiği gibi, muhtelif şekillerde nakledilen bir rivayete göre, Şeyh Mahmud'un katline sebep, daha evvel idam edilmiş bir Dürzi kabilesinin şefi olan ve babasının ölümünden sonra Şeyh'e sığınan Fahreddin'in kızı ile işbirliği içerisinde simya ile ilgilenmesi olmuştur. Şeyhin Diyarbakır'dan geçen Sultan ile görüşmelerinden birisinde, bu kadın tarafından imal edilmiş yeşilimsi bir metali Sultan'a vermiş olduğu ve buna mukabil daha sonraki deneyler için hatırı sayılır bir miktarda para aldığı rivayet edilmiştir. Paranın çarçur edildiği ve altın üretilemediğini öğrenen Sultan, Fahreddin'in kızının ve suç ortaklarının öldürülmesini emretmiştir (73).

Şeyh Mahmud'un Fahreddin'in kızı ile olan işbirliğinin gerçek tabiatı ne olursa olsun, Bağdat'ın fethinden sonra Osmanlı otoritelerinin Şeyh'in idam edilmesine karar vermeleri, zamanın değişen siyasi ve askeri vaziyeti ile birlikte, Şeyh'in meşgul olduğu faaliyetin siyasal açıdan dengelenmesi adına yapılmıştır. Görüldüğü kadarıyla, Şeyh'i şüpheli durumuna düşüren şey simya değil, baştan itibaren sahip olduğu büyük nüfuz ve siyasete olan ilgisi olmuştur. Şeyh'in muhtelif düşman ve tenkitçileri, onun geniş nüfuzunu, Mehdilik isyanı benzeri bir olay çıkarmada ve siyasi gücü ele geçirmede kullanmayı planladığı söylentisini yaymışlardır. Zira bu türden olaylar Fas gibi uzak bölgelerden İran'a kadar geniş bir alanda daha önceki tarikatlarca tarihsel olarak teşebbüs edilmiş veya fiilen gerçekleştirilmiştir. Hatta kısa bir müddet önce de Anadolu'da Eskişehir bölgesinde

benzer bir olay meydana gelmiştir(74). Bağdat'da zaferin kazanılması öncesinde, şeyhin hareket tarzından kaynaklanan potansiyel tehlikeyi göz ardı etmek için Osmanlı yöneticileri kâfi gerekçeleri vardı. Bağdat feth edildikten ve İran ile süren sınır problemleri bir süreliğine halledildikten sonra, Şeyh'in fiili yahut potansiyel yerel destek sağlama hususundaki yardımı eskisinden daha önemsiz bir hale gelmiştir. Çok sayıda bağlılardan oluşan kitlesi ile birlikte siyasal sınırların sürekli değişken olduğu bir bölgede karizmatik bir liderin faaliyetlerini tolere etmek, artık -siyaseten- akıl karı gözükmemektedir ve Şeyh'ten kurtulmak siyasi bir gereklilik haline gelmiştir(75).

Şeyh Mahmud'un faaliyet tarzı ve vefatı, bu dönemdeki Osmanlı Nakşibendi şeyhlerinin mevcut manevralarının mahiyetine ışık tutmuştur. Şeyh'in faaliyetleri bir yönüyle Hace Ahrar'ın Semerkand'taki faaliyetlerini hatırlatmaktadır. Ancak, ne kendisi için bir ekonomik güç temeli oluşturmada, ne de eyelet bazında istikrarlı bir şekilde kullandığı siyasi gücünün kapsamı bakımından, Şeyh, Ahrar'ın pozisyonuna yaklaşamamıştır. Bunun yanında Şeyh'in sıra dışı siyasi müdahaleleri ve faaliyet tarzı, çok açık bir şekilde, olağandışı durumlar tarafından biçimlendirilmiş ve mümkün kılınmıştır. Yüksek sayıdaki bağlılar, Şeyh tarafından (yine fiili veya algı anlamında) savaşın tahribatına karşın, fakat aynı zamanda dini vaad veya ibadet tarzı olarak da sunabildiği hizmet tarafından da cezbedilmiştir. Osmanlı otoriteleri de normal şartlar altında çok daha az tolerans gösterecekleri bir şeyhe, mahalli olarak sükûneti telkin edeceğini umdukları için girişim fırsatı verirken, İmparatorluğun uzak bir bölgesindeki savaşın zorlamaları altında hareket etmiştir. Bu tür durumlar nedeniyle, görünen o ki; kişisel karizması, cemaatsel liderlik geleneği ve belki de Kocağa'nın Urmevi tarikat amel ve adabına dâhil etmiş olduğu özel birleşim, beraberinde hem olağanüstü

teveccüh gören hem de siyasi olarak büyük tesir sahibi böylesine sıra dışı örnek bir Nakşibendi şeyhini ortaya çıkarmıştır.

***

Şeyh Mahmud ve kardeşinden hem Kürdistan hem de daha sonra Bursa'da süreklilik gösteren bir ailevi ve manevi kol devam etmiştir. Diyarbakır *tekkesi*, Şeyh Mahmud'un vefatından yaklaşık yirmi otuz yıl sonra burayı ziyaret eden Evliya Çelebi zamanında bile Şeyh Rumi *tekkesi* olarak anılmaktadır. Dergâhın yeni görevlisi olan Şeyh Mahmud'un oğlu İsmail Çelebi, (ö.1080/1669-70) babasının rüyasında vefatının yakın olduğu kendisine işaret edildikten sonra, babası tarafından *halife* olarak tayin edilmiştir. İsmail, hem büyük halk kitlelerinin hem de yüksek devlet görevlilerinin bağlılıklarını kazanmıştır. Kendisinden sonra yerine bestekâr ve musikişinas olarak tanınmış oğlu Ahmed Çelebi, onun ardından bir kardeşleri olduğu anlaşılan *seyyid* Kara Mustafa varis olmuştur(76). Urumiye'deki *tekkenin*, Safevi yönetimi altında da faaliyetine devam ettiği anlaşılmaktadır. *Meşayihlik* makamına Kocağa'dan sonra oğlu Ali, daha sonra da hepsi *seyyid* olan torunu ve torununun oğlu, Sıddık ve Ebvabi Âcizi geçmiştir(77). Şeyh Mahmud'un bir *halifesi* olan Vanlı Kara Abdullah Van'da Evliya Çelebi'nin 'Hacegan-i Rumiyye Tekkesi' olarak bildirdiği dergâhın görevlisi olmuştur(78). Şeyh Mahmud'un diğer iki *halifesi* Karaman ve Hacı Mehmed, Urmevi kolunu Erzurum'a getirmiştir(79). Diğer iki *halife*, şeyhin idamından sonra batıya doğru firar ederek bu kolu kayda değer devamlılık gösterdiği ve 20. yüzyıla kadar ulaştığı Bursa'ya taşımıştır.

BURSA

Nakşibendiler Bursa'ya, ilk defa Mehmed II'nin saltanat yıllarında, diğer meslektaşlarının Osmanlı başkentine gelmeye başladığı fakat Molla İlahi ve Ahmed Buhari'nin henüz Osmanlı başkentine gelmemiş olduğu bir dönemde gelmiştir. Buhara kökenli olan bir başka Ahmed Buhari'nin hangi şartlar altında tarikata intisap etmiş olduğu ve hangi *silsileye* bağlı olduğu henüz netlik kazanmamıştır. Kendisini Nakşibendiye'ye dâhil eden "ihtiyar bir pir" ile karşılaşmadan önce Melameti ve Halveti şeyhlerine bağlı olduğu rivayet edilmiştir. Çok geçmeden bir camide vaiz olarak yer edinmiş, ayrıca süluk, yani manevi yolda disiplinli bir şekilde terakki etme üzerine Arapça-Farsça-Türkçe'den oluşan üç dilde bir eser telif etmiştir. *Defterdar* Derviş Efendi adında bir bağlısı, daha sonra, şeyh için bir Cuma mescidi, *tekke* ve dervişler için ikametgâhlardan müteşekkil ve sonradan, muhtemelen mahallenin adına istinaden, Yoğurtlu Baba diye bilinen bir külliye inşa ettirmiştir. Külliyeye destek maksadıyla Derviş Efendi, idaresinin ve gelirinin şeyhin varislerine tahsisi şartıyla bir *vakıf* kurmuştur.

Bu *tekke* ile irtibatlı İlahizadeler diye bilinen uzun bir sülale devam etmiştir. İlahi'den sonra *meşyahaya* oğlu ve *halifesi* Mehmed (ö. 900 / 1495) geçmiştir(80). Daha sonra şeyh olan bir diğer torunu Yakub İlahizade (vefat tarihi 990 /1852 veya biraz sonrası) zaten İstanbul Hekim Çelebi Tekkesinin eski bağlılarından olup 979 /1571-72'den itibaren bir kaç yıl bu tekkenin şeyhliğini yapmıştır(81). Yoğurtlu Baba'daki aile mensuplarının defnedildiği hazirede Ahmed Buhari'nin soyundan gelen bir dizi torunun kabirleri bulunmaktadır. Yakub İlahizade'nin ardından aile fertleri şeyhlik yapmamış, ancak muhtelif *ilmiye* kariyerlerini tercih etmiştir(82). Zamanla Ahmed İlahi ile başlamış bu kolun ve *tekkesinin* faaliyetleri son bulmuştur. Bunun ne zaman olduğu

tam olarak bilinmemektedir. Bilinen 18. yüzyılın başlarında *tekkenin* harabe haline gelmiş ve mezar taşlarından başka bir şeyin kalmamış olduğudur(83).

Yakub İlahizade'nin Yoğurtlu Baba'da görevli olduğu dönemden kısa bir müddet sonra Bursa'da, bu sefer daha kısa ömürlü İncirlice civarında bir baska Nakşibendi *tekkesinin* varlığından bahsedilmektedir. Bu dergâhın kurucusu Bursa'nın yerlilerinden ve Semerkant'lı Şeyh İshak Efendi'nin müridi olan Hasan Efendi isminde bir zattır. Bursa Ulu Camii'nde hatip olarak görevli olan Hasan Efendi, burada halkın iştirak ettiği *zikir* meclislerini bir *ulema* heyetince men edilinceye kadar devam ettirmiştir. Yasaklama üç talaklı bir boşanma davasını onaylaması ardından cereyan eden skandal sonucu meydana gelmiştir. Çok geçmeden 1016/1607-8 senesinde Hasan Efendi'nin bir grup Celali eşkıyası tarafından öldürülmesinden sonra bu *tekkenin* faaliyetleri sona ermiştir(84).

16. yüzyılın bir döneminden itibaren Bursa, (Buhara veya Özbek / Özbekiye diye adlandırılmış) Buhara'lı kurucusunun Orta Asya hacılarının Hicaz yolculukları boyunca ikametgâh sağlamak üzere kurulmuş iki Buhara Nakşibendi *tekkesine* de mekân sağlamıştır. Bursa'nın ilk Buhara menşeli *tekkesi* kalenin Pınarbaşı mahallesinde İzzeddin Bey Cami bitişiğinde kurulmuş olup dergâh şeyhleri burada Nakşibendi *Hatm-i Hacegan* amelini halkın geniş iştiraki ile devam ettirmiştir. Bu dergâhta şeyhlik yapmış ve 978 /1570-71'de vefat ettiğinde dergâhın haziresine defnedilmiş Süleyman Efendi'nin mezar taşından, *tekkenin* en az 16. yüzyılın ortalarında mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ancak 18. yüzyıldan itibaren bu *tekkenin* görevlilerinden bir kısmının kimlikleri ve manevi nispetleri hakkında bilgilere erişmek mümkün olmuştur.

O devirde her ne kadar *tekkede* görevlendirilecek şeyhlerin Buharalı olması şartı devam etmiş olsa da, görevlilerin bir kısmı, muhtemelen hacc vazifelerini yerine getirirken Mekke'den edinmiş oldukları Müceddidiye bağlılığına sahip olmuştur(85).

Benzer bir diğer kuruluş da, 17. yüzyılda kurulmuş olduğu tahmin edilen Buhara Kalenderhanesi veya Ğar-ı Aşikan Tekkesidir. Bursa'ya Diyarbakır üzerinden gelen bir Nakşibendi olan Özbek Abdurrahman Baba adındaki zat 1157/1744-45'te vefat etmiş olup *tekkenin* haziresine defnedilmiştir. Bunun öncesiyle ilgili olarak *tekkeye* bağlı kabristandaki mezar taşlarından, Abdüssamed ve Bahaeddin isimli en az iki şeyhin daha yaşamış olduğu anlaşılmaktadır(86).

Bursa'da çok sayıda Nakşibendi şeyhinin özel *tekkelerden* değil merkez veya mahalle camilerinde imam yahut hatip olarak görev almak suretiyle tarikat faaliyetini icra ettiği anlaşılmaktadır. İstanbul'dan Ahmed Buhari ve Mahmud Çelebi silsilesinden gelen bir şeyh olan Mişmelzade Mehmed Efendi (ö.931/1524-25) Molla Fenari Cami'inde hatiplik ve bitişik *tekkede* şeyhlik vazifesi icra etmiştir. Mişmelzade'nin Molla Fenari Camisindeki halka açık vaazları sayesinde tarikata intisap etmiş olan Ataullah Efendi (vefat tarihi yaklaşık olarak 980/1572-73) adında bir Amasya muhacirinin kendisine mürid olduğunu ve bu zatın daha sonra Nalbandoğlu mahalle camisinde imamet görevi yaptığı bilinmektedir. İstanbul Ahmed Buhari koluna mensup ve Ahmed Buhari'ye üveysi nispet ile bağlı olan Bursa'nın yerlisi Ahmed Basmacı (ö.1008 /1599-1600) kale içindeki Nakkaş Ali Cami imamet görevine getirilmiştir(88). Bu kolun bir başka Bursalı müntesibi Ali Efendi (ö. 1040/1630-31) İstanbul'dan geri döndüğü zaman yine kale içindeki Alaeddin Bey Cami ve *tekkesinin* imam ve hatiplik görevine getirilmiştir(89).

Ahmed Buhari'nin İstanbul kolu dışında yetiştirdiği şeyhler arasında Muslihüddin Halife'nin (ö.1001/1591-92) adını zikredebiliriz. Karadeniz sahilindeki Karasu'dan gelip Sultan Murad Cami'inde imamlık görevi icra etmiş ve özelikle İbn Arabi'nin *Füsusü'l-Hikem*'indeki derin vukufu ile kendisini tebarüz ettirmiştir(90). Hem Hacı Mehmed Halebi (vefat tarihi 1010 /1601) hem de Mehmed Miskalı (ö.1017/1608), Şam kökenli olması nedeniyle Şami *nisbeti* ile tanınmış bir şeyhin müritleridir. Önce Bursa'nın Abdi Çelebi Cami, daha sonra da Marmara sahilinde Mudanya'da cami bünyesinde hizmet etmiştir(91). Aynı durum, sonraki bir tarihte Buhara'dan gelmiş Pir Muhammed Özbek (ö.1077 /1666-67) isimli bir zat için de geçerlidir. Bu zat da düzenli olarak Nakşibendi usulüne göre *zikir* yaptırdığı bilinen kale içindeki Kavalcı camine bitişik *muallimhanede* şeyh olmuştur(92).

Bursa *tekke* yahut merkez veya mahalle camilerinde yerleşip tarikat hizmeti gören şeyhlerin yanında, meşhur şair ve Ahmed Buhari'nin halifesi Lami Çelebi'nin (ö.938/1531-32) de memleketidir. Lami bölgenin önde gelen ailelerinden birisine mensuptur. Babası II. Beyazid döneminde mal müdürü, dedesi Nakkaş Ali ise kale içerisinde kendi adı ile anılan caminin banisi ve Semerkand'a dönen Timur ordusunun beraberinde götürdüğü ve geri döndüğü zaman nakış denilen sanatı buraya getiren Bursa halkından bir zattır. Her ne kadar Buhari, Lami Çelebi'ye yetki vermiş olsa da, Çelebi mürit kabul edip *halife* yetiştiren yahut Nakşibendi tarikatının toplu amellerini icra ettiren bir "ders veren şeyh" olmamıştır. Lami'nin hem tarikat açısından hem de genel anlamda önemi, şeyhlik vazifesi yerine velud bir yazar ve şair olarak vermiş olduğu eserlerde yatmaktadır.

Bir kısmı Çağatay Lehçesi versiyonundan olmak üzere Farisi edebiyatın bir dizi hikâye ve temasını Osmanlı Türkçesine aktarmış olan Lami Çelebi, tarikatın Osmanlı entellektüel çevrelerinde oldukça rağbet gören Farisi edebi kültürü ile bağlantısından sorumlu Osmanlı Nakşibendi müellliflerinin bir örneğini teşkil etmiştir. Lami Çelebi, Timurlular devrinde Herat'ta yaşamış iki Nakşibendi müellifinden Abdurrahman Cami ve Ali Şir Nevai'den özellikle etkilenmiş ve bu zatların eserlerini ya tercüme etmiş yahut kendi eserlerinde model olarak faydalanmıştır. Tarikatın yaygınlaşması açısından, Lami'nin Molla Cami'nin *Nefahatü'l-Üns*'ünü tercüme etmesi özellikle önemli olmuştur. Bu eser Osmanlı Türkçesinde, erken dönem Hacegan büyülerinden başlayarak Mevlana Sadedin Kaşgari ve Hace Ubeydullah Ahrar'a kadar bütün Nakşibendi silsilesini tanıtmakla kalmamış, bir kısım Anadolu şeyhlerinin biyografilerinin de eklenmesi suretiyle Hace Ahrar ile onun Anadoludaki varisleri arasındaki devamlılık bilincinin sağlanmasına yardım etmiştir(93). Nihayet, Lami Çelebi sadece bir Molla Cami mütercimi değil, belki ilk ve en başat ferdini Molla Cami'nin oluşturduğu bir Nakşibendi şeyh-şair-yazar geleneğine mensup birisi olarak düşünülmelidir.

Nakşibendiyenin Kürdistan Urmevi kolu şeyhlerinden, Şeyh Mahmud'un Diyarbakır'da ölümünden sonra batıya doğru göç etmiş bir grup mensubu aracılığı ile Bursa'da devam eden kollarından birisi ayrıca değerlendirilmeyi hak etmektedir. Şeyh Mahmud'un *halifelerinden* olan İbrahim Efendi (ö. 1065/1654-55) Bursa'ya yerleşerek tarikat faalyetlerini burada devam ettirmiş, düzenli *zikir* meclisleri tesis etmiştir(94). Aynı zamanda şeyhin yeğeni olan diğer *halife*, Açıkbaş Mahmud, meşhur elkabı ile (ö.1077/1666) önce Mısır'a gitmiş, daha sonra İstanbul ve nihayetinde Bursa'ya gelmiş ve yerleştiği Daya Hatun mahallesindeki camiyi kendi halkası için bir toplanma mekânı haline getirmiştir. Bunun yanında Ulu Cami de dâhil olmak üzere sehrin

pek çok yerinde de zikir meclisleri tertip etmiştir. Açıkbaş Mahmud, amcasının karizmasından siyasi yetenek ve irşad usulü gibi bazı özellikleri miras almış gözükmektedir. Amcası gibi onun da binlerce sayıda talibe inabe verdiği ve muhtemelen bu nedenle bir noktadan sonra başkente celp edildiği rivayet edilmektedir. Bir rivayete göre sadrazam Köprülü Mehmed Paşa ve *Şeyhülislam* Esirizade Mehmed Efendi neredeyse onu idam ettirecek olmuştur. Şeyh hakkındaki bir başka hikâye de, yine amcasını akla getirmektedir. Sultan IV. Mehmed 1069/1658-59 senesinde Bursa civarından geçerken, Mahmud, Celali Hasan Paşa'dan bir sene evvel alınan bir atı kestirmiş, Sultan ve etrafındakilere törenle sunduğu zaman da "düşmandan alınmış bir atın sultandan başkasına sunulması uygun olmaz" diye beyan ettiği rivayet edilmiştir(96).

Açıkbaş Mahmud ve bir dizi *halifeleri* Daye Hatun'daki merkezlerinde ataları Kürdistan Urmevilerinin önceden devralmış olduğu Nurbahşi ve Kübrevi tarikat nisbetlerinin getirdiği değişik amelleri muhafaza etmiştir. Ya Açıkbaş Mahmud yahut yeğeni ve varisi olan Ahi Mahmud b. Kasım (ö.1090 /1679) Nurbahşi *silsilesi* ile ilgili bir risale ve Ali Hemedani'nin *Evrad-ı Fethiyye*'si üzerine bir şerh kaleme almıştır(97). Bir diğer varis, Abdullah Efendi (ö.1159 / 1746) *Evradın* bir okuyucusu olup Kübrevi tarikat adab ve amellerini uygulamıştır(98). Mehmed isimli iki şeyh (vefat tarihleri sırasıyla 176 / 1762 ve 1192 / 1778) Kürdistan Urmevilerinin bir işareti olan, Nakşi *hatm-i hacegan* ile birlikte, *Evrad* okumuş ve belirli Kübrevi geleneğini uygulayarak hem cehri hem de hafi *zikir* usulünü kullanmışlardır(99).

Kürdistan'daki manevi ataları gibi Bursa Urmevileri de babadan oğula geçen kalıtsal bir veraset usulünü adapte etmiştir. Daye Hatun Tekkesinin şeyhlerinden biri olan Mustafa Efendi (ö.1110/1699) biyolojik varis bırakmadan vefat edince, dergâh

geçici bir süre Abdülkerim Müfid adında bir Müceddidiye şeyhine geçmiştir. Dergâh daha sonra önceki şeyhin bir *halifesine* yeniden iade edilmiş ve uzun bir müddet bu şeyhin hem zahiri hem de manevi varisleri bu kolu devam ettirmiştir(100). Her ne kadar 18. yüzyılda yeni gelen Müceddidiler çoğalmış ve birçok yerde doğrudan Maveraünnehir kökenli şeyhlerin yerini almış veya onları geride bırakmış olsalar da, Daye Hatunda yerleşik bu grup açısından aynı şey söz konusu olmamıştır. Zamanla, aynı aileden gelip 17. yüzyılın ortalarından 20. yüzyıla kadar devam eden şeyhlerin idaresindeki bu *tekkeye*, bir başka yeni *tekkeden* ayırmak icin "eski Nakşibendi *tekkesi*" diye isim verilmiştir (101).

Bütün Bursa genelinde – her birinin kendine mahsus şeyh, kuruluş ve manevi nisbetleri ile birlikte bir dizi farklı mahfil halinde - Sultan II. Mehmed devrindeki Ahmed İlahi ve Yoğurtlu Baba Tekkesinden 20. yüzyıla kadar beşyüz yıla yakın bir süre devam eden bir Nakşibendiye mevcudiyeti bulunmaktadır. Her ne kadar coğrafi olarak yakın olsa da buradaki kollar başkent Nakşibendiyesinin bir uzantısı değildir. Bursa Nakşibendilerinin bir kısmı, özellikle İlahi ve Buhari'ye bağlı olanlar İstanbul'da yetişmiştir. Diğerleri ya Buhara'dan göç etmiş yahut Bursa'nın Buhari *tekkelerinde* seyahatleri boyunca kalmış hacılar veya muhtelif Buharalı veya Anadolu şeyhlerinin mahalli yetiştirmeleridir. En az bir olayda şehrin Nakşibendilerinin menşelerindeki farklılık örgütlenme modeli ve tarikat adabında da bir farklılığa sebebiyet vermiştir: Urmevi koluna bağlı Nakşibendiler, doğudaki manevi cedlerinin özelliklerinden olan babadan oğula veraset modeli ile birlikte Nakşibendi ve Kübrevi tarikat adabını meczetmeyi Kürdistan'dan beraberlerinde getirmişlerdi. Bu muhacirlerden olan Açıkbaş Mahmud, belki de Bursa'da Urmevi atalarının siyasi manevra ve cemaat liderliği usullerini yeniden hayata geçirmeyi denemiş ancak buradaki Osmanlı otoriteleri bu

türden uygulamalara müsamaha gösterme eğiliminde olmamıştır.

Bursa'da özel tekkelerin tarikatın yayılmasında hiç de azımsanamayacak kadar öneme sahip olduklarıyla ilgili güzel örnekler bulunmaktadır. Hicaz'a giden Orta Asya'lı hacılar için yol güzergâhı boyunca Buharalı hayırsevelerin inşa ettirmiş olduğu iki *tekke* dışında, yıllar sonra, şehirde çok az sayıda hususi Nakşibendi *tekkesi* bulunmuş ve bir veya iki nesilden daha uzun süreli olanlar da çok az olmuştur. Nakşibendi şeyhlerinin çoğu hatip veya imam olarak görevlendirilmiş oldukları merkez yahut mahalli camilerinden faaliyetlerini icra etmiştir. *Tekkeler* hakkında sayısal veriler değerlendirilirken bu durum da göz önünde tutulmalıdır. Evliya Çelebi, *Seyahatnamede* isimlerini belirtmeksizin üç Nakşibendi, buna karsın onyedi Halveti, dokuz Kadiri ve Zeyni, Gülşeni, Bedevi, Celveti, Bektaşi ve Mevlevi (Mevlevilerin ki özellikle çok geniş ve zengin bir şekilde donatılmıştır) tarikatlarının da birer tane *tekkesini* zikretmiştir(102). Halveti ve Nakşibendi *tekkelerinin* sayı bakımından önemli bir şekilde ayrışması, İstanbul ve Balkanlar'daki manzara ile uyum içerisindedir(103). Bununla birlikte Bursa'da Nakşibendi *tekkelerinin* sayısı tarikatın nüfuzunu gösterme açısından, tarikatın pek çok şeyhinin dergâh yerine genel kurumlar aracılığı ile faaliyette olması nedeniyle, özellikle zayıf bir gösterge olduğu da unutulmamalıdır.

4

ARABİSTAN

İLK İNTİKALİN ZORLUKLARI

Nakşibendiye mensuplarının, tarikatın Maveraünnehir'deki ilk günlerinden itibaren, hacc farizasını eda etmek için, Hicaz'ın Mukaddes şehirlerine; Harameyn'e seyahat etmiş, mesafe olarak uzak yerlerden, uzun ve meşakkatli yolculuk yapan diğer hacılarda yaygın olduğu gibi, yol güzergâhındaki bazı yerlerde, özellikle de Harameyn'de *mücavir* olarak ikamet etmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir(1). Hace Bahaeddin Nakşibend'in iki defa Hacc ziyareti yapmış olduğu ve *halifesi* Muhammed Parisa'nın 822/1420'de Medine'de vefat ettiği bilinmektedir(2). 15. yüzyıldan itibaren gerek hacc için seyahat eden, gerekse *mücavirler* olarak geçici olarak ikamet edenler, Sadeddin Kaşgari, Abdurrahman Cami, Mektebdar olarak da bilinen Alaeddin Abizi ve Muhammed Ruci'nin de bulundugu bir dizi Nakşibendi şeyhini içermektedir(3). Özellikle son ikisi yani Alaaddin Mektebdar ve Muhammed Ruci, belli ki, *zikir* ve günlük amel ve uygulamalarındaki farklılıkları nedeniyle Mekke'li akranlarının dikkatlerini cekmiştir. Bununla birlikte bu ilk dönem gelenler hacc, ibadet ve geçici ikametleri nedeniyle burada bulunuşlarını, tarikatı

yayma ve mürid kabul etme fırsatı olmaktan ziyade yerli ulemadan ilim tahsil etmek için fırsatlar olarak telakki etmiştir.

15. yüzyılın sonlarına doğru, Ubeydullah Ahrar'ın *halifelerinin* batıya doğru özellikle İran ve Anadolu'ya ve aynı zamanda daha farklı istikametlere yöneldikleri zaman, Mekke ve Şam'da yerleşmiş birçok sayıda kişi farklı bir grup tipini oluşturmaktadır. Hace Ahrar'ın 895 /1490 yılında vefatından sonra Hicaz'ı ziyaret eden *halifesi*, İsmail Şirvani, geliş tarihini müteakip yaklaşık kırk yıl, Hicaz'da *hadis* ve Kur'an tefsiri dersleri vererek ve mürid yetiştirerek ikamet etmiştir(4). Ahrar'ın *halifelerinden* Baba Haydar Semerkandi ve Mevlanazade Utrari, bir müddet Hicaz'da ikamet edip ardından farklı istikametlere; birincisi İstanbul'a, ikinicisi ise Şam'a yönelmiştir(5). Sadeddin Kaşgari'nin Herat'taki halifesi Alaaddin Kirmani, Safevilerin 916/1510 senesinde Horasan'ı işgal etmelerinden bir müddet önce Hicaz'a gitmek üzere Herat'tan yola çıkmış ve ömrünün kalan kısmını Mekke'de geçirmiştir(6). Adı zikredilen bu kimseler, yeni yerleştikleri bu bölgelerede karşılaştıkları taliplere tarikat telkin etmek suretiyle, bu dönemi karakterize eden Maveraünnehir'den batıya doğru açılım dalgasının bir parçasını teşkil etmiştir. Bununla birlikte bu simaların meydana getirdikleri tesirin çok az bir kısmı yerli halk üzerinde olmuş, bunun yerine enerjilerini Hicaz'da hacc için bulunan ziyaretciler veya gecici ikamet eden *mücavirlere* yöneltmiş oldukları görülmektedir. İsmail Talişi, Abdulgafir Savici ve Muhammed Bedahşi - sırasıyla Şirvani, Kirmani ve Utrari'nin *halifeleri* - İran ve Maveraünnehir'den gelmiştir(7). Mekke'de yaklaşık altmış yıl ikamet eden Şirvani'nin bir başka müridi, Zekeriya Bihari, Hindistan kökenlidir. Bütün bu adı geçen şahıslardan sadece Zekeriya Bihari mahalli pek çok tanınmış âlime ders vermiştir. Kendisi de yine bir muhacir olan Gazanfer Nehrevali Bir tasavvuf şeyhi olarak O'na

mürid olmuştur. Nitekim Nehrevali'nin manevi varisleri kuşaklar boyunca Arabistan'a yayılmıştır (8).

15.yüzyılın sonlarında İstanbul'da bir Nakşibendiye mevcudiyetinin tesis edilmesiyle ve özellikle Osmanlıların 923/ 1517'de Hicaz'ın yönetimini devr almasıyla, hem hacc hem de halkın diğer maksatlı seyahatleri için göreceli olarak daha emniyetli bir emperyal yolun hizmete sunulması ile İstanbul'dan büyük miktarda Nakşibendinin hacc için seyahat etmiş olduğu görülmektedir. Bir kısmı haccı defalarca tekrarlamış, bazıları ise Harameyn'de yahut yol güzergâhındaki şehirlerde *mücavir* olarak ikamet etmiştir. Bunlar arasında Ahmed Buhari, Hekim Çelebi, Abdullatif ve Mustafa Sururi gibi tarikatı Osmanlı başkentindeki önde gelen yayıcıları da bulunmaktadır(9). Bununla birlikte, İstanbul'dan hacca gidip de orada ders veren ve *halife* bırakan veya tarikatı yayan bulunduğuna dair hemen hemen hiç bir nakil mevcut değildir. (Osmanlıların fethinden önce) Mekke ve Kudüs'te neredeyse bir yıl *mücavir* olarak ikamet eden Ahmed Buhari bile, en azından halka açık olarak, tarikatı neşretme kabiliyetini ve temayülünü bu bölgelerde kullanmamıştır.

Tarikatın bölgeye yayılmasındaki bu "başarısızlık" ile ilgili yegâne açık izah *El- minhac el- muvassil ila el- tarik el-ebhec* isminde fazla bilinmeyen Arapça bir risaleden gelmektedir(10). Bu risale 991 / 1583 senesinde refakatinde İstanbul'dan hacca gittiği şeyhi Ahmed Sadık Taşkendi'nin talimatına istinaden Mustafa Sadıki tarafından telif edilmiştir. Ahmed Sadık Taşkendi birçok bakımdan burada portresi çizilen modelin istisnası olmuştur. Köken olarak Semerkand civarındaki Dahbid'den Mahdum-i Azam Ahmed Kâsânî'nin bir *halifesi* olan Ahmed Sadık, biyografisini yazan müridinin ifadesine göre, daha Maveraaünnehir bölgesinde iken bile önde gelen bir şeyh olarak ta-

nınmıştır. Taşkendi, rüya âleminde almış olduğu "Bu parlak tarikin rayihasını Arab'a, Fars'a, Rum diyarı halkına, Yemen ve Hind'e ve Deylem'e yayma" emrine istinaden ikinci bir kariyer atılımı içerisinde İstanbul'a doğru yola çıkmıştır(11). Bu meyanda, Taşkendi bir müridine talimat ile yazdırmış olduğu Nakşibendi *silsilesi* ve tarikatın amel ve adabını izah eden bir eser ile Arapça konuşan halklar arasında muvaffakiyet elde etmeye çalışmıştır. Taşkendi'nin telif ettirmiş olduğu bu eser, Taceddin Osmani'nin benzer bir çalışmasından en az yirmi sene önce olup, Arapça yazılmış ve Arapça konuşanlara hitap etme maksadı ile telif edilmiş ilk Nakşibendi ders kitabıdır.

Ahmed Sadık 991/1583 senesindeki hac seyahatini de, tarikatı bizzat öğretmek ve yaymak için büyük bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Kalabalık bir refakatçi mürit topluluğu ile birlikte İstanbul'dan hareket eden şeyh, gidişi deniz yoluyla Mısır üzerinden ve dönüşü de Kudüs ve Şam üzerinden gerçekleşen bir rota çizmiştir(12). Kudüs'te ikameti sırasında geleceğin müderrisi ve şehrin Hanefi müftüsü Abdülğaffar Kudsi'ye inabe vererek tarikata kabul etmiştir(13). Yolculuğun Şam bölümünde şeyhin Ümeyye Camiinde Hazreti Peygamberin (s.a.v.) viladeti anısına (*mevlidü'n-Nebi*) tertip edillen büyük ve bereketli bir meclise riyaset etmiş olduğunu öğrenmekteyiz. Katılan pek çok yerli dindar halk ve şeyhler ile birlikte, halka tatlı ve içecek ikramında bulunmuş, müridlerine de elbiseler (*malabis*) hediye etmiştir. Yol güzergâhında - muhtemelen hem Hicaz'da bulunurken hem de Suriye üzerinden dönerken - şeyhin yerli halk ile temaslar kurduğu pek çok şehirde durulmuştur.

Sadıki, üstadının hacc seyahati boyunca yol güzergâhındaki maceralarını bu bölgelerde sönmeye yüz tutmuş tarikatın yeniden tazelenmesi ve ihya edilmesi için bir seferberlik olarak tasvir etmesi eğitici mahiyettedir *(ve lekad kane indereset hazihi't-tarika*

feehyaha ve-indemeset erkânis-süluk fiha feabdeha)(14). Ahmed Sadık'ın aktivitelerinin etkisinin bu şekilde bir tanımı, belli ki bir miktar mübalağa içermektedir. Taşkendi'nin Abdülğaffar Kudsi'den başka ders vermiş olduğu önemli bir müridinin olmadığını ve yerel bir Nakşibendi çevresi veya bir kol kurmuş olmadığı bilinmektedir. Gerçi bahsi geçen mübalağanın bir parçası olsa bile, Sadıki'nin "bu zamanda sönmeye yüz tutmuş bir tarikata..." ifadesinde işaret etmiş olduğu gibi, ne Orta Asya'dan hacc maksadıyla gelen ne de İstanbul'dan Hicaz'a seyahat eden Nakşibendilerin tarikatı Mukaddes Şehirlerde veya yol güzergâhındaki diğer yerlerde tesis etmek için bu dönemde fazlaca gayret sarfetmemiş oldukları izlenimi vermemektedir. Hace Ahrar'ın *halifelerinin* Maveraünnehir'den bölgeye ilk erişmelerinden bir asır sonra, Ahmed Sadık Taşkendi ne Haremeyn'de ne de Hacc yolu boyunca, mesela Kudüs veya Şam gibi şehirlerde mevcudiyetlerinden söz edilebilecek bir Nakşibendi varlığı bulmuştur.

Arapça konuşan bir çevrede özellikle Harameyn'de önemli ve daha kalıcı bir Nakşibendi mevcudiyetinin gelişmesi daha uzun bir zaman almıştır. Bu iş, giderek artan bir şekilde ve Müceddidiyenin Hindistan'dan dramatik yayılmasından önce, tarikatın Hindistan kökenli simalarına düşmüştür. 17. yüzyılın başından itibaren hem Mekke'de hem de Medine'de kayda değer bir Nakşibendi şubesi veya kolu kuran (bir sonraki bölümde incelenecektir) buradan gelen şahıslar olmuştur(15). Bu dönemde Arapça konuşan halklar arasında ilk defa atılım yapmış iki gezgin Maveraünnehir Nakşibendisinin zikredilmesi elzemdir. Bunlardan birisi, Ubeydullah Ahrar'ın Mahdum-i Azam kolu vasıtasıyla gelen manevi varisi Muhammed Hüseyin Havafi (ö.1087 / 1676-77) Mekke'de ikamet etmiş, yerli bir *seyyid* ailesinden evlilik yapmış ve birtakım önemli kimseyi tarikata mürid olarak cezbetmiştir. Bu müridler arasında Şafi *ulemasından* ve Mekke imamı Ali b.

Abdülkadir Taberi (ö.1070 / 1659-60) ve *Hebaya el zevaya*'nın müellifi bilgin Hasan İbn Uceymi (ö.1113 / 1702) bulunmaktadır. Havafi bizzat *el-Tarikatü'l-Muhammediyye* adında önemli bir Nakşibendi risalesi ile birlikte, telif veya tercüme bir dizi eser hazırlamış, icra ettiği Nakşibendi *hatm-i hacegan* ile de hususi bir itibara sahip olmuştur(16).

Silsilenin bu kolunun ikinci bir varisi, Ebu Said Belhi (ö.1092 /1681) seçkin bir *âlim* ve müellif olan Abdulgani Nablusi'yi (ö.1143/1731) tarikata dâhil etmiş ve özellikle Şam'da kalıcı izler bırakmıştır. Her ne kadar Nablusi, ders vererek mürid yetiştiren bir tarikat şeyhi portresi çizmiş olmasa da, kendisi Nakşibendi geleneğinin önde gelen bir ileticisi olmuştur. Son zamanlarda yapılmış bir biyografi çalışmasına göre, Nablusi, yaşayan bir şeyhten sistematik bir disiplin içerisinde tarikat eğitimi alacak birisi değildir. Nakşibendiye ile ilgili etkisinin bir aracı Ebu Said'in talimatları doğrultusunda Mekke'li Taceddin Osmani'nin bir Nakşibendiye ders kitabına yazmış olduğu çok popüler ve çok kopya edilmiş bir şerh olmuştur. Nablusi'nin tesiri daha genel anlamda 15. yüzyılda Herat'ta yaşamış Mevlana Abdurrahman Cami'nin pozisyonunu hatırlatmaktadır. Herat'ın bu meşhur şairi gibi bir Nakşibendi olarak Nablusi'nin önemi mürid kabul etmesi yahut tarikatın zikir meclislerini idare etmesinde değil, hem mutasavvıf hem de bilgin ve müellif kişiliği ile tarikata getirmiş olduğu albeni ve önemde yatmaktadır(17).

Tarikatın Arap topraklarında sürekli yani kalıcı bir varlık göstermesi neden İstanbul hatta Anadolu ve Balkanlar'dan daha uzun zaman almıştır? Tarikat neden bu bölgenin Haremeyn hariç hiç bir yerinde, 17. yüzyılın sonu ve 18.yüzyılın başındaki Müceddidiye yayılması öncesine kadar büyük bir varlık gösteremiştir(18)? Bu önemli sorulara cevap olarak ancak bazı tah-

minleri ileri sürmek mümkündür. Mesele, fiziki ulaşım gibi sebeplere indirgenemeyeceği yeterince açıktır. Gerçi farklı muhitlere mensup Nakşibendiler – Orta Asya, İstanbul ve daha sonra Hindistan – hacc ibadeti ve *mücavirlik* uygulaması aracılığıyla her kuşakta Hicaz'a gelmiş ve Haremeyn'de geçici olarak ikamet etmiştir. Hicaz'da daha kalıcı bir varlık tesis edilme süreci ancak 17. Yüzyılda, Hindistan'dan gelmiş bir grup Nakşibendi tarafından hacc geleneği vesilesiyle gerçekleşmiştir.

Osmanlıların 923/1517'de Hicaz topraklarını yönetimleri altına almalarının ardından daha iyi bir şekilde düzenlenmiş Şam bağlantılı emperyal hacc yolu, İstanbul ve Osmanlı Nakşibendileri için seyahat etmeyi göreceli olarak daha güvenli ve normal bir hale getirmiştir. Orta Asya Nakşibendileri elbette çok daha fazla engelle karşılaşmıştır. Birinci bölümde, 16. yüzyılın başlangıcında, Safevi iktidarının yükselmesinin ardından siyaset ve savaşın, İran üzerinden geçen hacc yolunu sık sık bloke etmesi yüzünden, Orta Asya hacılarının hacc amellerini nasıl olumsuz olarak etkilemiş olduğu görülmüştü. Aynı zamanda, Hazar Denizi'nin kuzeyindeki stepler üzerinden alternatif bir "kuzey hattının" nasıl ortaya çıktığını ve Orta Asya hacılarının bu yoldan seyahat ederek Anadolu'ya ulaştıkları ve daha sonra yolculuklarına Şam bağlantılı İmparatorluk yolundan devam ettikleri izah edilmişti. Orta Asya'nın diğer hacıları (özellikle göreceli olarak sükûnet dönemlerinde) muhtelif İran rotalarını kullanmaya devam etmiş, diğer bir kısım da Hindistan'a ulaşıp buradan deniz yoluyla seyahat etmiştir. Neticede, Orta Asya hacıları iki asır veya daha uzun süren Safevi iktidarı döneminde de Hicaz'a gitmekten vazgeçmemiştir.

Safevilerin 16. yüzyılın başlarında İran'ın kontrolünü ele geçirmesi ve Portekizlilerin Hint Okyanusu'nda hegemonya kur-

maları nedeniyle sadece Orta Asya'dan seyahat değil, Hindistan'dan seyahat de büyük cesaret gerektirmekteydi. Naim Farooqi, kara ve deniz yoluyla seyahat eden Hindistan hacılarının Safeviler ve özellikle Portekizliler tarafından taciz edilmesi konusu üzerinde çalışmıştır. Farooqi, Hindistan Müslüman yöneticilerinin ve bir kaç Osmanlı sultanının Portekizlileri Hindistan'dan sürmek, deniz güçlerini sınırlamak veya alternatif olarak deniz yolu ile seyahat güvenliğinin emniyet altına alınması amacıyla işbirliği yapmak şeklinde, bir dizi etkisi olmayan teşebbüslerinin bir tablosunu çizmiştir. Onun ifadelerine göre, Portekiz gücünün 17.yüzyıldan itibaren gerilemeye başlamasından sonra, Avrupalı korsanlar Hicaz'dan dönen hacc ve ticaret gemilerini kendileri için kârlı ve cazip hedefler olarak seçmesiyle, hacılar daha da büyük bir tehlikeye maruz kalmıştır(19). Bütün bu engeller, kuşkusuz yine de kara yoluyla Orta Asya'dan seyahat edenlerle aynı derecede meşakkatli olmasa bile tarikatın Hindistan'dan Hicaz'a, gerek Müceddidiye dönemiinde ve gerekse Müceddidiye öncesi dönemde yayılmasını engellememiştir(20).

Nakşibendiyenin, bu devirde Arap topraklarına girişinin zayıf olmasını güçlü mahalli tarikatların mevcudiyetine bağlayacak fazla miktarda delil de mevcut değildir. Bütün bölgede, pek çok sayıda mahalli tarikatın müesses ve faal olduğu yer, daha ziyade Mısır olmuştur(21). Buna rağmen, bu durum Azerbeycan ve Şirvan arasındaki bir bölgeden yaklaşık yarım asır kadar önce zuhur etmiş ve ilk defa Tebriz ve Diyarbakır'daki Türkler tarafından 16. yüzyıl başlarında Mısır'a intikal ettirilen bir başka "yabancı tarikat" olan Halvetiye'nin girişine engel teşkil etmemiştir. Gerçekten de Mısır'da, ağırlığı İslami ilimler ve Sünnilikten ziyade zühd, ibadet ve inayet üzerine vermiş Halvetiye tarikatın ilk taşıyıcıları çok kısa bir süre zarfında, çeşitlilik arzeden bir taraftar grubu toplamıştır. Bu tarikat, sadece Memlük elit sınıfı ve

Osmanlıların 923/1517 tarihindeki fetihlerinin ardından, vilayetin yeni Osmanlı yöneticileri ile orduya mensup yeniçeriler ve sipahiler arasında yerleşmekle kalmamış, aynı zamanda, her ne kadar başlangıçta daha az derecede olsa da, Arapça konuşan halk arasında da yayılmıştır. Bu yeni tarikat çok geçmeden kendi varlığını devam ettirecek hale gelmiş ve Mısır'da modern dönemlere kadar kesintisiz varlığını sürdürmüştür(22). Michael Winter, yaklaşık aynı dönemlerde, mahalli tarikatların henüz iyi bir biçimde müesses olamadıkları 16. yüzyılın başında bir diğer tarikatın Suriye'ye intikalini tasvir etmiştir. Bu tarikat, Şeyh Ali ibn Meymun'un Kuzey Afrika'dan getirdiği Şazeliyenin bir şubesidir. Fakat Mısır'daki Halvetiliğin aksine bu Şazeliye şubesi cok daha kısa ömürlü olmuş, sadece bir kuşak yerli müridin ötesinde kalıcı bir mevcudiyet geliştirmeyi başaramamıştır(23).

Nakşibendiye'nin Arap topraklarında intikal etmesinde dilin de büyük bir engel teşkil etmiş olması pek mümkün değildir. Ahmed Sadık Taşkendi'nin de farkını vurguladığı gibi, tarikati böylesine bir çevrede yaymak isteyen kimse için tedbir olarak tarikatın adab ve amel ile tarihi ve *silsilesini* izah eden Arapça malzemeleri müstakbel müridlere sağlamak zorunda kalacağı aşikârdır. Bununla birlikte, bu türden malzemenin hazırlanması güç olmamalıydı. Tarikatı Maveraünnehir'den İstanbul'a getiren zatların, ilk dönemdeki Hacegan-Nakşibendiyesine ait eserlerin Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edilmesinde etkileyici bir linguistik adaptasyon kabiliyeti ve adanmışlık sergiledikleri vakidir. Türkçe için yapılmış olan şey Arapça için de pekâlâ yapılabilirdi ki, buradaki potansiyel taşıyıcıların çoğu bu işe başlamak için gereken bir takım yeterliliklere zaten sahip olmuştur(24).

Arabistan'da yayılmanın sınırlı olmasını sadece İstanbul Nakşibendilerinin tarikatı yayma konusunda fazla istekli olmadıkları

fikrine bağlamak mümkün müdür? Bu Nakşibendiler, hem potansiyel bir yayılmanın alanı olarak hem de çok geçmeden Hindistan menşeli bir Nakşibendi geleneğinin ortaya çıkacağı yer olarak genellikle Arap topraklarına ilgisiz görünmüştür. 16. yüzyılın sonunda Hindistan'da filizlenen Nakşibendi cemaatine karşı da ilgi gösterdikleri söylenemez. Kesintisiz devam ettirdikleri yegâne bağlılıkları, yeni gelen şeyhleriyle sık sık tabakalarını ikmal etmesi nedeniyle tarikatın Maveraünnehir'deki köklerine olmuştur. Zaman zaman İstanbul Nakşibendilerinin tarikatı uzak diyarlara yaymak için isteksiz oldukları izlenimine kapılmak mümkündür; fakat 3. bölümde de görüldüğü gibi tarikatı İstanbul'dan Anadolu ve Balkanlar'ın muhtelif yerlerine yaymak için gönderilmiş *halifeler* mevcuttur. Aksine, İstanbul merkezli olup da tarikatı Hicaz ve Arap ülkelerinde yayan bir şeyhe ait bilgi neredeyse yok gibidir. Bu durumun tek istisnası Ahmed Sadık Taşkendi olmuştur.

Arapça konuşan insanların amelde *mezhebi* Şafilik olması nedeniyle, belki de hepsi Hanefi olan İstanbul Nakşibendileri ve tarikatın Maveraünnehir'deki potansiyel taşıyıcıları, Arapça konuşan halkın Nakşibendi tarikatının adab ve amellerini kendilerine çok uygun görmeyeceklerini düşünmüş olabilirler. Yoksa onlar arasında önemli bir pozisyon elde etmeyi sadece linguistik zorluklardan dolayı imkânsız saymış olamazlar. Şafi mezhebinden olmak bir kimsenin Nakşibendi olmasına engel değildir. Aşağıda görüleceği gibi, 17. yüzyılda Arabistan'da İbrahim Kurani'nin koluna bağlı müridlerin çoğunluğu, tıpkı Kürdistan Urmevi kolunun pek çok bağlısı gibi, amelde Şafi mezhebine tabi olmuştur. Her iki kolda da Nakşibendiyenin diğer tarikat bağlılıkları ile birlikte talim görmüş olduğu doğrudur. Bir başka misal de, Halidiye kolunun kurucusu Mevlana Halid'in Şafi mezhebine bağlı olması nedeniyle kendi memleketi Kürdistan'da ve

daha sonra Endonezya'da geniş bir Şafi mürid kitlesini cezbetmiş olmasıdır(25). Bununla birlikte, Nakşibendiyenin tarih boyunca güçlü olduğu kalelerin – Orta Asya, Hindistan ve Anadolu – Hanefi fıkıh mektebinin hâkim olduğu bölgeler olması tesadüfi olamaz. Bu teze katkıda bulunan bir başka faktör de farklı fıkhi usullere taraftar olanların ibadet konularında farklı tavırları göstermelerinin mümkün olmasıdır. İbrahim Kurani'nin ifadesine göre Şafiler, sessiz *zikrin* merkezi teşkil ettiği bir tarikatı takip etmeye daha az eğilimlidirler. Zira onlar sesli *zikri* tümüyle kabul etmekle kalmamış, sessiz *zikirden* daha efdal, 'asli uygulama ve İslam dininin anahtarı' şeklinde değerlendirmişlerdir(26).

Bu tercihin Nakşibendiyeyi Arapça konuşan Şafiler için pek de cazip olmayan bir hale getirebileceği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bu durum, ayrıca tarikatın muhtemel yayıcılarının mürid devşirmek açısından Şafilere müracaat etmelerini de daha zayıf bir ihtimale dönüştürecektir. Buna ilave olarak, Nakşibendiyenin güçlü Hanefi bağları ve Osmanlıların 16. yüzyıl başlarında Arap topraklarını fethetmesiyle birlikte, Arapça konuşan bir kısım Şafiler bu tarikatı "Osmanlıların bir üssü" olarak görmeye başlamıştır. Onların bu nedenden ötürü bu tarikatı kültürel ve siyasi olarak cazip bulmamış olmaları da mümkündür.

Diğer iki kültürel tercih de benzer biçimde tarikatın Arapça konuşan çevrelerdeki cazibesini etkilemiş olabilir. Nakşibendiler, İstanbul'da, Anadolu'nun başka yerlerinde ve Balkanlar'da İbn Arabi'nin tasavvufi görüşlerinin destekleyicisi ve yayıcıları ve gıpta edilen Fars-İslami edebi kültürün taşıyıcı ve geliştiricileri şeklinde tanınmışlardır. Bir müstakbel mürid için şeyhi ile ömürboyu sürecek ilişkinin, mesela şeyhin halka açık Mesnevi derslerinde başlamış olması mümkündür. Tam tersine, Arapça konuşan çevrelerde görüldüğü kadarıyla ne İbn Arabi hayranlığı,

ne de Nakşibendilerin Fars edebi kültüründeki ihtisasları aynı etkiyi yaratmıştır. Burada, İbn Arabi'nin tasavvufi öğretileri Farsça ve Türkçe (ve daha sonra Urduca) konuşan çevrelerde olduğu kadar etkili olmamıştır(27). Daha da açık olarak, Arapça konuşan bilgin, entellektüel ve edipler, Osmanlı entellektüelleri için zarafet ve inceliğin bir alameti olarak aranan bu Fars-İslami edebi kültürü paylaşma konusunda fazlaca istekli olmamıştır. Belki de onlar bu türden bir bilgi almayı kendi kültürel veya entellektüel gururları ile bağdaştıramamışlardır. Her ne olursa olsun, Mc Chesney'in dediği gibi "sadece Kuzey Afrika ve Bereketli Hilal'in Arapça ve lehçelerini konuşan bölgeleri" neredeyse İslamiyet ile fiilen eş bir şekilde yayılan, Fars edebi kültürünün cazibesine (veya emperyalizmine) açık bir şekilde direnebilmiştir(28).

Bundan sonra gelecek iki başlık, 17. yüzyıl zarfında Hindistan'dan gelen bir dizi Nakşibendinin Mekke ve Medine'de kurmuş oldukları kola ayrılmıştır. Bu iki başlık altında *mezhep* ve tarikata mahsus amellerle ilgili sorunlar, İbn Arabi'nin tasavvufi öğretileri, Fars edebi kültürünün cazibesi (yahut bunların yokluğu) ve bunların Nakşibendiyenin Arapça konuşanlar arasındaki cazibesi ve tarikatın yayılmasını ne kadar kapsadığı konuları araştırılacaktır.

HİNDİSTAN'DAN BİR NAKİL VE ARAP MÜRİDLERİ

Arap toprakları Nakşibendi yayılması için zemin olarak fazla bereketli görülmemiş olsa bile, Harameyn hacc ibadetinin durakları olması nedeniyle daima bir cazibeye sahip olmuştur. Ahmed Sadık Taşkendi'nin İstanbul'dan hacca seyahati ve yol boyunca tarikatı canlandırma faaliyetlerinden yaklaşık yirmi sene

sonra, kısa zamanda başarılı sonuçlar elde eden bir diğer Nakşibendi, benzer bir çaba içerisinde Mekke'ye ulaşmıştır. Taceddin b. Zekeriya Osmani (ö.1051/1640) şeyhi Hace Muhammed Baki'nin 1012/1603 yılında vefat etmesinin ardından, Hindistan'dan bu bölgeye gelmiştir(29). Mekke'de Cebel-i Kuaykian eteklerinde, müritleri ve ziyaret eden sufi ve âlimler için barınak sağlamak üzere bir *vakıf* tarafından desteklenen bir *ribat* kurmuştur (30). Sonradan defnedileceği Mekke'deki bu merkezde, yirmi otuz yıl içerisinde Harameyn, Yemen, Hadramevt ve Arabistan'ın doğusunda El-Ahsa'ya kadar yayılmış (ve tarikatı Mısır ve daha uzakta olan Endonezya gibi yerlere kadar eriştiren müritleri vasıtasıyla) gelişmiş bir mürit ve *halifeler* ağı teşkil etmiştir(31). Arabistan'da önceki Nakşibendi varlığının aksine, her ne kadar 18.yüzyılda kendisini geçen Müceddidiye kolunun girişinden sonra sahip olduğu zemini uzun süre elinde tutamasa da, Taceddin'in kolu aynı zamanda kendi devamlılığını sürdürecek kabiliyete erişmiştir.

Taceddin'in Hindistan öncesi kariyeri ve Hicaz'a göç etmesinin şartları ile ilgili açıklamalar arasında farklılıklar görülmektedir. Mahmud b. Eşref Hüseyni tarafından yazılmış bir menakıbname olan *Tuhfetü's-Salikin fi zikri taci'l-Arifin*, şeyhin, başlangıçta pek çok tarikatın kurucusunun ruhaniyetinden feyz almış iken, bilahare, hayattaki bir Şettari şeyhinden, titiz zahidliği ve büyük cezbesi ile bilinen İlahbahş'dan terbiye görmeye başlamıştır. İlahbahş'ın vefatından sonra, Nakşibendi şeyhi Hace Muhammed Bakibillah'a intisap etmiş ve üç ay içerisinde onun ilk *halifesi* olmuştur. On yıl, Hace Muhammed Baki'nin sohbetine devam etmiştir. Şeyhi ile yakınlığı, seven ile sevilenin kim olduğunu ayırmanın imkânsız olduğu derecede ve her halinde şeyhi ile birlikte olmak şeklinde tezahür etmiştir(32).

S.A.A. Rizvi'nin kullanmış olduğu Müceddidi kaynaklardan, *Tuhfe*'nin yazarının bir takım çekişmelerin üzerini örtmeye çalışmış olabileceği anlaşılmaktadır. Hikâyenin buradaki versiyonuna göre onu kıskanan diğer mürid arkadaşları, Taceddin'in mürid terbiyesindeki titizliğinden (onları çok sıkı riyazete tabi tutması) şikayetci olmuşlar, Muhammed Baki de kendisine (*Tuhfe*'de de belitildiği gibi) Nakşibendi tarikatı dışında, geçmişte icazet aldığı diğer üstatlarının tarikatlarına intisap vermesini yasaklamıştır(33). Ayrıca, Rizvi'nin kaynakları, Muhammed Baki'nin vefatından sonra Taceddin'in Hindistan Nakşibendiyesi üzerinde kendi liderliğini öne çıkarmaya çalışmış olduğunu, fakat Bakibillah'ın bir diğer *halifesi olan ve* kısa zamanda Müceddidiye diye anılacak kolun kurucusu Ahmed Serhendi'nin (İmam-ı Rabbani) üstünlüğü nedeniyle hayal kırıklığına uğramış olduğunu ileri sürmüştür. İşte bu hayal kırıklığı, şeyhin görünüşteki varisini Hindistan'dan Hicaz'a sevk etmiştir (34).

Taceddin'in, tarikatın yayıcısı olarak gösterdiği rehberlik, bir takım noktalar bakımından ayrı bir dikkati hak etmektedir. Şeyhinin vefatının ardından, büyük ihtimalle veraset ile ilgili rekabetler yüzünden doğum yeri Maveraünnehri terk etmiş olan Ahmed Sadık Taşkendi'nin aksine, Taceddin'in biyoğrafi yazarı, onun büyük bir yayılma vizyonuna sahip olduğu şeklinde bir portre sunmamıştır. Bununla birlikte, Taceddin'in, Ahmed Serhendi'nin yıldızının parlamaya başladığı zaman Mekke'ye göç etmesi durumu ve Arabistan'daki geniş ağını oluşturmak için işe koyulma tarzından, başarma isteğine ve tarikatı yayma için gereken enerjiye sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir *mürşid* olarak Taceddin'i diğerlerinden daha farklı kılan, müridlerine sadece Nakşibendiye tarikatına inabe vermedeki ısrarı olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi biyografi yazarı, Nakşibendiye yanında Şettariye, Çestiye ve Kadiriye gibi birden çok tarikata bağlılık ile ilgili olarak şeyhin bu olumsuz tavrını, üstadı Hace

Muhammed Bakibillah'tan aldığı emrin bir gereği olarak izah etmiştir. Bu ısrar, belki de Taceddin'in 17. yüzyılda Arabistan sufileri arasında fark ettiği, fakat kendisinin benimsemediği, yaygın ve giderek daha çok yayılan birden çok tarikata bağlılık uygulamasına karşı bir tepkidir(35). Bunun sonucu olarak, her ne kadar bütün müridleri için zorunlu olmasa da, talep etmiş olduğu "sadece bir tarikata münhasır kalma" kendisinden sudur eden kolun kimlik ve bağlılığının güçlenmesine katkıda bulunmuş olmalıdır. Mesela, Musa b. Ahmed İbn Uceyl'in Taceddin'den almış olduğu Nakşibendi *zikrinin* yanında, başka yerlerden iktisab etmiş olduğu Nakşibendi olmayan usulleri de aynı zamanda uygulamış olduğu bilinmektedir(36). Bir diğer manevi varisi olan Muhanne b. Avad Hadrami pek çok farklı *zikir* usulünü tatbik etmiş, mesela Halvetiyenin usulünü İbn Uceymi'ye telkin etmiştir(37). Bunun yanında birden çok tarikata bağlılıktan kaçınmak, her hangi bir tarikatı yaymak için gereken en etkin veya yegâne yol da değildir. Taceddin'in Mekke kariyeri ile aynı dönemde Medine'de ortaya çıkan (özellikle Ahmed Kuşaşi ve İbrahim Kurani'ye bağlı olan) ikinci bir Müceddiye öncesi kolun akıbeti bu durumu göstermiştir.

Sünnete bağlılık ve itidal vurgusu ile Nakşibendi tarikatının üstünlüğüne duyulan güveni birleştiren Taceddin, ameli hususlarda zamanının diğer Nakşibendileri ile birlik içinde olmuştur(38). O, diğer Nakşibendiler gibi, İbn Arabi öğretilerinin okutucusu ve yayıcısı olmuş, ancak bir taraftan da mistik spekülasyona düşkünlüğün başlangıçtaki sufiler için uygun olmadığını itiraf etmiştir(39). Biyografisini yazanın belirttiğine göre özellikle Nakşibendiyenin manevi usullerinden olan Allah isminin manasını kalbde sabitleştirmeyi içeren *murakabeye* ve Nakşibendi şeyhlerinin müridlerini kendinden geçme veya *cezbe* haline hızlı bir şekilde ve zorlama olmadan –nefis tezkiyesi ile değil

de kalb tasfiyesi ile- eriştirme kabiliyetlerine önem vermiştir(40). Taceddin (1037/1628 senesi hacc rükünlerini yerine getirirken yüksek bir manevi hal içerisinde halk arasında görülmüştür. Bunun sonucunda, Mekke *ulema* ve sufilerinin şeyhin müridi olmak üzere, akın akın dergâha gelmeye başlamış oldukları rivayet edilmiştir(41).

Başka yerlerdeki Nakşibendiler gibi, Taceddin de *ulema* sınıfından *halife* cezbetme eğilimine sahip olmuştur. Taceddin'in Mekke'de önde gelen müridi Ahmed İbn Allan (ö.1023/1624) muteber bir müellif ve bir *fıkıh* ve *hadis* âlimi idi. Dönemin tezkirecilerinden birisi İbn Allan hakkında "övünç kaynığı" diye yazmıştır. *Halife* tayin edildiği zaman çok sayıda talibe tarikat intisabı vermiş ve her gün Harem-i Şerif'te sessiz *zikir* amelini icra etmiştir(42). Taceddin, Hasa'da bir fakih, müellif, şair ve nahiv bilgini olan İbrahim b. Masan Ahsai'ye icazet vermiş, o da Hasa hâkiminin oğlu olan ve aynı zamanda *hadis* ve *fıkıh* tahsil eden Yahya b. Ali Başa'yı tarikata kabul etmiştir(43). Taceddin'in Yemen'deki *halifelerinin* bir kısmı önde gelen mahalli aileler arasından çıkmıştır. İbn Uceyl ailesi Beyt El-Fakih kasabasının direkleri olmuştur. Kasaba, yaklaşık üç asır kadar önce onların atalarından birisine ait türbe etrafında kurulmuş ve kahve ticareti sayesinde müreffeh bir merkez haline erişmiştir. Taceddin, Zebid'e yapmış olduğu bir ziyaret sırasında, bu ailenin pek çok ferdini tarikata kabul etmiştir. Daha sonra, bunların önde gelenlerinden olan Ahmed İbn Uceyl, eğitim amacıyla şeyhin refakatinde Mekke'ye gelmiş; bilahare Yemen'e döndükten sonra da "Halka hizmet ile meşgul olup bir grup *halife* yetiştirmiştir"(44). Taceddin'in bir diğer Yemen'li *halifesi*, Abdülbaki Mizcaci, (ö.1074/1663) Zebid yakınındaki Tuhayta'dan çok meşhur bir şeyhler ve âlimler ailesine mensubtur. Kendisi hem fakih hem de *hadis* bilgini olup, zamanında çok sayıda talebeye sahip olmuştur(45). Ahmed İbn Uceyl ve Abdülbaki Mizcaci, (bu dönemde

Arabistan'daki ikinci Nakşibendi kolunun önde gelen siması olan Ahmed Kuşaşi ile birlikte) hacc ziyareti için kutsal topraklara gelmiş kişiler arasından, tarikatı daha sonra kendi memleketlerinde yayacak iki önemli mürid yetiştirdiler. Bunlardan birisi, aslen Mısır'lı olan Ahmed Dimyati, vatanına döndüğünde oldukça büyük sayıda talibe ders vermiş, *zikir* talim ettirmiş ve özellikle Nakşibendi yolu ile çok kimseye fayda sağlamıştır(46). İkinci sima olan, Güney Sulavesi'den Makassar'lı Yusuf Javi, hicaz ziyareti dönüşünde Java'da Banten'e uğramış ve bir dizi tasavvufi eğitim, öğretim, telif faaliyeti ve muhtelif siyasi işlerle birlikte tarikatı bu bölgelerde yaymıştır(47).

Taceddin, Ahmed Sadık Taşkendi gibi ve hatta daha büyük bir gayretle yerli halk arasında tasavvufi izler bırakmak ve Arapça konuşan halka ulaşmak için, Nakşibendi literatürünü Arap dilinde oluşturmak üzere yola çıkmıştır. İkisi de Farça yazılmış ve bu tarikatın klasikleri olan Cami'nin *Nefehat'l-Üns* ve Kâşifi'nin *Reşahat Ayne'l-Hayat*'ın Arapça tercümeleri, hem tarihsel olarak Nakşibendiliğin Hacegan tarikinden ortaya çıkmasını, hem de menakıbname türündeki bu edebi formun telkin ettiği davranış tarzını Arapça olarak erişilebilir hale getirmiştir. Taceddin, zamanla pek çok kimse tarafından çoğaltılan iki risale daha telif etmiştir. Bunlar, Nakşibendi amel ve adabına dair *Risale fi Beyani's-Süluki'n-Nakşibendiyye* (bu eser sonradan müellifin ismine izafeten *Taciyye* olarak bilinmektedir) ile şeyh ve mürid arasındaki ilişkinin adabına dair *Risale fi Adabi'l- Meşyaha ve'l-Müridiyn adında* bir münazaradır. Bu risalelerin teknik bakımdan nasıl ortaya çıktığına dair bazı net olmayan noktalar mevcuttur. Abdulgani Nablusi, meşhur *Taciyye* şerhinin girişinde, eserin Farsça'dan çeviri olduğuna dair not düşmüştür(49). Hamevi ise *Taciyye'nin* pek çok nüshaları ile birlikte, müellifinin veya müterciminin İbn Allan olabileceğini ileri sürmüştür. Belki de, Taceddin medrese eğitimi almamış olduğundan ve köken olarak

İran'ın Şiraz bölgesinden bir aileden geldiğinden, Mekke'li meşhur müridi İbn Allan'dan sohbetlerini yazıya geçirmesini talep etmiş olabilir. Taceddin'in edebi Arapça'sının yetersiz olabileceğinden hareketle, bazı orjinal Farsça metinlerin tercümesi konusunda talimat vermiş olması da mümkündür. Durum her ne olursa olsun, önemli olan Taceddin'in telif ve tercümenin ehemmiyetini takdir etmiş ve Nakşibendiyenin bölgede yayılmasını kolaylaştıracağını düşündüğü bazı önemli metinleri *halifelerinin* kullanımına sunmak ve Arapça konuşan halklara eriştirebilmek için harekete geçmiş olduğudur.

Taceddin'in kariyeri, Nakşibendi müridlerini cezbederken *mezhep* bağlılığının ehemmiyetini nasıl yansıtmıştır? Kaynaklar, bu mesele hakkında çok açık sözlü değildir ve sınırlı bir yorumdan daha fazlasına müsade etmemektedir. Şafi *mezhebine* bağlı olan İbn Allan ve İbn Uceyl gibi *halifeler,* Arapça konuşan halk arasında Nakşibendiyenin yayılması konusunda aracılar olarak oldukça iyi bir şekilde yerleştirilmiştir. Bu zatların hâlihazırda Taceddin'in müridleri olarak ortaya çıkmış olmaları, Nakşibendi tarikatı amel ve adabının, bu mezhebin hüküm ve uygulamalarını taklid edenler için de, her zaman müracaat edilemez olmadığının şahitleri olmuşlardır. Arabistan'da Hanefilerin azınlıkta olduğu göz önüne alındığında, İbrahim b. Hasan Ahsai ve Abdülbaki Mizcaci'nin her ikisinin de Hanefi fakihi olması kayda değerdir. Taceddin'in önde gelen bazı *halifelerini* bu azınlık arasından seçmiş olması, Hanefilerin Nakşibendiye'ye Şafiilerden gerçekten daha yakın oldukları izlenimini desteklemektedir(51).

Taceddin'in kolu, coğrafi ve kültürel olarak güney ve doğuda Yemen, Hadramavt, Hasa ve daha ötede Hindistan'a doğru yönelmiştir. Yeni ortaya çıkan Müceddidiye ile ilişkiler tesis edilememiştir. İlk başta Müceddidiye karşısında bağımsızlığını muhafaza etmek Taceddin için bir derecede önem arzetmiş olabilir.

Bunun yanında, daha önce Maveraünnehir'den İstanbul'a gelenlerin yaptığı gibi, Hindistan'dan gelip bu kolun Arabistan'daki varlığını sürekli yenileyecek olan bir muhacir akışı hakkında (benzer bir durumun vâki olduğuna dair) kayıt mevcut değildir. Bununla birlikte, Hindistan'dan Hicaz'a hacc seyahatleri, makul derecede iletişim aracı olarak hizmet etmiştir. Başka bölgelere de seyahatler yapılmıştır. Şeyh ailesini Delhi'nin doğusundaki Sambhal'de bırakarak gelmişti. Evine yapmış olduğu ziyaretlerin birinde oğlunu *halife* olarak yetkilendirmiştir(52). Bu durumun aksine, Osmanlı idaresindeki Mekke'de yerleşmiş olmasına ve İstanbul emperyal hacc yolunun sağlamış olduğu göreceli kolaylığa rağmen, bu kolun İstanbul Nakşibendiliği veya Osmanlı kültürel çevresine ilgisi çok az olmuştur. Taceddin'in bizzat Harameyn'in kuzey bölgelerine seyahat etmiş olduğuna dair bilgi mevcut değildir. Kendisinden İbn Arabi okumuş Mirza Suruci adında Suriye Şam doğumlu bir müridi mevcuttur. Bu zat uzun bir müddet Harameyn'de ikamet etmiştir(53). Eğer, Osmanlı başkentindeki Nakşibendilerin Arabistan'a karşı ilgisiz kaldıklarını söylemek mümkünse, muhtemelen bunun tam tersi de Taceddin ve müridleri için doğrudur(54). Sonuç olarak, bu Nakşibendi kolunun, Osmanlı toprakları ve Hindistan Nakşibendilerinin birbirleri ile etkileşimine ve kaynaşmasına aracı olarak hizmet edemediğini söylemek mümkündür. Bu işlevi yaklaşık bir asır sonra gezgin Müceddidiye mensupları icra edecektir.

BİRDEN ÇOK TARİKATI ÖĞRETME

Taceddin Osmani Mekke ve Yemen'de kendi Nakşibendi mürit çevresini kurarken ve aynı asrın ortalarında Hindistan'dan Müceddidiye'nin öncüleri henüz bölgeye gelmeden önce(55), Nakşibendiye, Hicaz'da Medine'yi kendilerine merkez seçmiş ve Nakşibendi kimliklerini diğer farklı tarikat bağlantıları ile birleştiren ayrı bir şeyhler *silsilesi* vasıtasıyla da yayılmıştır. Ahmed Şinnavi (ö.1028 /1619), Ahmed Kuşaşi (ö.1071/1661) ve daha sonra gelen İbrahim Kurani (ö.1101/1690), bu kolun önde gelen simalarıdır(56).

Bu kol sadece bir Nakşibendiye kolundan ibaret değildir. Kuşaşi, Kurani ve arkadaşlarının şöhretleri sırf tarikat şeyhleri olmalarından değil, aynı zamanda tasavvuf, *hadis*, kelam ve Şafi fıkhı alanında önemli ilmi kariyere sahip olmalarından kaynaklanmıştır. Eser telif etme yanında - sadece yukarıda zikredilen iki isim, yüzün üzerinde eser ortaya koymuştur. Ders vermişler, ilmi müzakerelere iştirak etmişler ve Haremeyn'e gelen muhtelif ziyaretçiler arasındaki etkileşime hizmet etmiştirlerdir(57). Aslında tesiri Arabistan sınırlarını çok aşan, Medine merkezli bir ilim ağının halkaları olan bu bireyler, son derece büyük takdir görmüştür. John Voll, özellikle bu gruplara dikkat çekmiş ve bu grubu büyük etkiye sahip entellektüel topluluk olarak teşhis etmiştir. Gerçi Voll'ün bunu 18.yüzyılda Muhammed İbn Abdülvehhab'e reformist ilhamlar veren itme gücü olarak okuması kuşku uyandırmaktadır(58).

Hem tarikat şeyhi hem de ilmiye mensupları olarak Kuşaşi, Kurani ve onların selefleri, çalışmalarında herhangi bir yerli Arap toplumundan daha ziyade, geniş anlamda Müslüman topluluğa hitap etmişlerdir. Kendisine Hicaz ve Yemen'in Arapça konuşan yerli halklarını muhatap alarak vurgusunu buna göre yapan Taceddin Osmani'nin aksine, bu grup muhatap ve bağlılar

olarak Medine'deki çok sayıda yabancı topluluklarını (*mücavirun*) seçmiş ve bunların vasıtası ile Arabistan'ın dışına açılmıştır. Köken olarak Kudüs'e yakın bir köyden göç etmiş bir aileye mensup olarak Hicaz'da doğmuş Kuşaşi hariç bu kolun bütün önemli simaları, Arabistan'a muhacir olarak gelmiştir. Mesela manen selefleri olan Sibğatullah Bervaci, Gücarat'dan, Şinnavi Mısır'ın Garbiyye vilayetinden ve Kurani talebesi Muhammed b. Abdürrresul Berzenci ile birlikte Kürdistan'ın Şehrizur kasabasından gelmiştir(59). Sıbğatullah Bervaci'nin yakın müritleri de, Acemi, Belhi, Hindi, Kürt ve Sindi gibi *nisbetlerinden* (burada coğrafi kökenlerini gösteren isimler anlamında) anlaşılacağı üzere yabancılardan meydana gelmiştir(60). Kuşaşi ve Kurani, en dikkat çekeni Sumatra'dan Abdürrauf Singkili olmak üzere, geri dönen hacılardan ve *mücavirlerden* isim ve öğretilerini daha uzak Müslüman topluluklara özellikle de Şettari sufi geleneğine aktaran bir öğrenci ve mürid taifesine sahip olmuştur(61). Joseph Fletcher, Yemen'li Abdulbaki Mizcaci'nin oğlu Zeyn vasıtasıyla tarikatı Çin'e götüren ve burada cehri *zikri* uygulama hususunda ısrarı ile bilinen bir Nakşibendi grubu kurmuş olan Ma Mingxin'in (ö.1195/1781) irtibatını Kurani'ye kadar takip etmiştir (62).

Bu kolun şeyhlerinin tasavvufi kimlikleri ile ilgili bir takım karışıklıklar söz konusu olmuştur. Bazıları onları Şettari bazıları ise Nakşibendi olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte en güzeli, kendi müritlerine de vurguladıkları gibi, onları çoklu tarikat bağlılısı diye ifade etmektir. Çoklu bağlılıklar elbette bu devrin tarikat şeyhleri arasında pek alışılmadık değildir. Lakin Nakşibendiler arasında çok yaygın değildir ve özellile Mekke'de Tacceddin Osmani'nin uygulaması bundan tamamen farklıdır. Kuşaşi ve Kurani'nin mensup oldukları kolda çoklu bağlılık 1005/1597 senesinde hacc maksadı ile Medine'ye gelen Hindistan'lı şeyh Sibğatullah Bervaci'ye kadar uzanmaktadır. Aslında

Bervaci, Muhammed Gavs ve Veciheddin Gücerati yolu ile Şettariye tarikatına bağlı bir şeyhtir ve Şettariye öğretilerinin Arabistan'daki en önde gelen tanıtıcısı olmuştur.

Bervaci birçok diğer eser yanında manevi varislerince temel okuma metni olarak kullanılan Muhammed Gavs'ın *Cevahir-i hamse* adlı eserini Arapça'ya tercüme etmiştir(63). Kuşaşi'nin *Essimtü'l-Mecid* isimli eserinden, Bervaci'nin, Şettari şeyhi Veciheddin'in verdiği icazetle ve kendisinden sonraki *halifelerinin* de normal veraset yoluyla Nakşibendiye ile birlikte on küsür tarikata ikincil derecede intisaplar verdiklerini öğrenmekteyiz(64). Bu durum, Bervaci'nin Arabistan'da doğrudan pek çok müridinin – Es'ad Belhi, Nizameddin Sindi ve Şam'ın Hanefi müftüsü Abdurrahman İmadi gibi şahısların – nasıl Nakşibendi olduklarını izah etmektedir(65).

Bervaci'nin *halifesi* Ahmed Şinnavi, Nakşibendiye tarikatına iki ayrı yoldan intisab ettiği için, bu kolda Nakşibendiye bağlılığı daha önemli ve asli bir hale gelmiştir. Bu intisapların birisi, Mevlana Abdurrahman Cami'nin yeğenlerinden birisi vasıtası ile (muhtemelen Hicaz'da) Nakşibendiyeye intisap etmiş olan Muhammed Behnasi adında bir Mısırlı vasıtası ile olmuştur. Diğer bağlanıtı ise, tarikata önce kendi memleketi olan Maveraünnehir'de intisap etmiş ve daha sonra hem Mevlana Cami'nin bahsi geçen yeğeninden, hem de Ubeydullah Ahrar'ın Hindistan'daki manevi torunlarından Zekeriya Bihari'den ders almış Buhara kökenli bir Hindi olan Gazanfer Nehrevali vasıtası ile gerçekleşmiştir(66). Kaynaklardan birisi, Bervaci'nin kendisi de Nehrevali'den " almıştır" (*ahaza an*) diye zikretmiş ve fakat ne aldığından bahsetmemiştir(67). Her ne olursa olsun, bu kolda Şettari bağlılığı en başından beri merkezi pozisyonda kalmaya devam etmiş olsa da – *Essimtü'l-Mecid*'de şüpheye yer bırakmayacak kadar açık olarak anlaşıldığı gibi – bundan sonra Nakşibendiye,

Şettari şeyhlerinin sundukları bir dizi ikincil düzeydeki bağlılıklardan daha öte bir şey haline gelmiştir. Şinnavi'nin manevi evlatlarından Mekke'li Salim ibn Şeyhan, *El-Makaidü'l-Indiyye bimeşahidi'n-Nakşibendiyye* isimli bir ders kitabını Arapça'ya çevirmiştir (68). İbrahim Kurani, Behnasi ve Nehrevali'nin icazetleri ile kendisine bu intisabı veren, kendisinden Nakşibendi *hırkası* (sembolik elbise) giydiği ve hafi *zikir* telkini aldığı şeyhi Kuşaşi'ye hocalarının referanslarını gösteren listede "*El-emam li İkazi'l-Himam*" olarak en yüksek mevkiyi verdiği açıkça görülmektedir(69). Bütün bunlar, Muhibbi de dâhil olmak üzere birçok Arap ve Osmanlı biyografi yazarının neden Kurani ve hatta Bervaci'yi, başka bir vasıfla değil de Nakşibendi şeyhleri olarak kaydettimiş olduklarının ipuçları olmalıdır. Kurani özellikle Endonezya'da ve daha başka yerlerde hususen bir Şettari şeyhi olarak tanınmaktadır. Bu durum, muhtemelen arkadaşı (ve Kuşaşi'nin müridi) Abdürrauf Singkili'nin 1071/1661'de Hicaz'dan döndükten sonra, bu iki şeyhin adına Nakşibendiye değil de, Şettari tarikatı öğreti ve amellerini telkin etmeyi daha uygun bulmuş olmasından kaynaklanmıştır(70).

Bu karışım Kurani ve arkadaşlarının müridlerine telkin ettikleri tarikat amelleri ve tasavvuf öğretilerini nasıl etkilemiştir? Bu kola nüfuz etmiş en bariz şey, onların İbn Arabi tasavvufi öğretilerine olan bağlılıklarıdır. Kuşaşi ve Kurani'nin her ikisi de kendi kuşakları tarafından *vahdet-i vücud* öğretisinin önde gelen savunucuları olarak bilinmişler ve onların hocaları, arkadaşları ve talebeleri de benzer bir tarzda yazmış ve öğretmişlerdir(71).

Bruinessen'in değerlendirmesinde bu tecrübeler, Endonezyalıların özellikle İbn Arabi metafiziğini reddeden herhangi bir tarikata soğuk bakmaları nedeniyle, Kuşaşi ve Kurani'nin Endonezyalı talebeler arasında elde etmiş oldukları büyük başarıyı izah etmektedir(72).

Beşinci bölümde de görüleceği gibi Kuşaşi ve Kurani, Endülüslü Sufi'nin düşünceleriyle ilgili uzmanlık ve ilgilerini, Şettari irtibatları üzerinden düzenlemek mecburiyetinde kalmamıştır. Hem Orta Asya'da hem de Osmanlı topraklarında çok sayıdaki Nakşibendi akranları benzer biçimde kendilerini bu öğretilere adamıştır.

Kuşaşi ve Kurani kolunun şeyhlerini, diğer Nakşibendi şeyhlerinden ayıran en gözle görülür şey, onların Nakşibendiyenin kendine has sessiz *zikir* usulü ile birlikte cehri *zikri* de uyguluyor olmalarıdır(73). Kaynaklar bu konuda her zaman açık olmasa da bu noktayı gösterebilmek için bir kaç referans bile yeterli olacaktır. Ahmed Şinnavi *halifelerini* hem sessiz hem de sesli zikir usulleri talim etme konusunda yetiştirmiş ve yetkilendirmiştir(74). Kuşaşi, *Hebaya el-zevaya*'nın müellifi İbn Uceymi'ye aralarında def çalma veya musiki aletleri çalma *(el-darb ve'l dakk)* dâhil olmak üzere bir dizi zikir usulleri öğretmiştir(75). Abdürrauf Singkili, Malay dilinde yazmış olduğu birçok eserini Kuşaşi ve Kurani'den öğrenmiş olduğu cehri Şettari *zikrinin* icra edilmesi tarzına ayırmıştır(76). Bunun yanında Kurani, kendi müridlerine sadece cehri *zikir* yaptırmakla kalmamış, bu usulün meşruiyeti ve faydalarını eserlerinde ve halka açık sohbetlerinde savunmuş ve özellikle Şafiilerce makbul olduğunu da ileri sürmüştür(77).

Bu durum ve buna benzer pek çok meselede Kurani ve çevresi ister eleştiriciler olsun isterse eleştirinin hedefi olsun kolaylıkla bir tartışmanın içine çekilmekteydiler.

Bir seferinde, Kurani ziyaretçi olarak orada bulunan ve kendisine İstanbul camilerinde cehri *zikrin* yasaklanması kampanyasından bahseden sultanın hocası ile cehri *zikir* üzerine bir tartışmaya girişmiştir. Kurani'nin tartışmaya girdiği bu şahıs, 6. Bölümde, 1094/1683 tarihli başarısız Viyana kuşatması ardından

bastırılan Kadızadeliler hareketi bağlamında kendisinden bahsedilecek olan ve hareketin dönemdeki liderlerinden, Sultan IV. Mehmed'in özel hocası, Vani Mehmed Efendi olmalıdır(78). Başka bir sefer, Kurani bizzat Muhyiddin İbn Arabi öğretilerinin savunucu olması nedeniyle - gerçi başarısız da olsa - kendisini eleştiren bir grubun iftiralarına hedef olmuştur(79).

Bir diğer ihtilafta Kurani ve ashabından bir kaçı - ancak bu sefer suçlayan taraf olarak- uzun yıllar önce vefat etmiş Müceddiye kurucusu Ahmed Serhendi'nin bir takım teorilerinin sapkın olduğunu ileri sürmüşlerdir. Serhendi'nin *halifesi* Âdem Benuri asrın ortalarında Hicaz'a geldiğinde, Ahmed Kuşaşi, Benuri'nin şeyhinin fikirlerine reddiye olarak bir risale telif etmekle kalmamış, aynı zamanda Mescid-i Nebevi'de kendisinden bu fikirleri savunmaktan vazgeçmesini talep ederek Benuri'ye şahsen meydan okumuştur. İbn Uceymi'nin haberine göre, Benuri bu teklifi reddettiği zaman, Kuşaşi parmağı ile Benuri'nin karnına işaret etmiş ve kısa zamanda vefat edeceği bir illete tutulmasına neden olmuştur(80). Bir kaç sene sonra, Serhendi'nin oğlu Muhammed Masum, hacc farizası nedeniyle Hicaz'a geldiğinde, Kuşaşi'nin müridlerinin bir kısmı tekrar meydan okumuş, kendisi ve refakatindekilerle İmam Rabbani'nin fikirleri ile ilgili olarak çatışmıştır(81). Neticede 1093/1682'de Hindistanlı eleştiriciler, Mekke ve Medine ulemasından Serhendi'nin ihtilaflı fikirleri ile ilgili bir *fetva* (hukuki görüş) talep ettiği zaman, yine Kurani ve çevresi İmam Rabbani'nin açık sözlü Arap eleştirmenleri[14] olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Kurani'nin talebelerinden birisi olan Abdürresul Berzenci, ivedi bir şekilde *Kadh el-zend ve-kadeh*

[14] Her iki tarafın da şeyhler olması nedeniyle metindeki "detractors" kelimesini eleştirmenler olarak tercüme etmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

el-rend fi redd cehalet ehl Sirhind (çok geçmeden ikinci bir Serhendi muhalifi risale bunu takip etmiştir) adlı eseri yazmıştır. Eserin mukaddimesinde, kendisinden ve şeyhi Kurani'den Serhendi'nin fikirlerine karşı sahip oldukları özellikle Kur'an ve *hadis* ilimlerini kullanmalarının talep edildiğini belirtmiştir(82).

Serhendi'ye karşı olan suçlamaların merkezinde, *Kadh el-zend*'den ortaya çıktığı gibi şeyhin "binyıllık tecdit" yorumu ve kendisinin ikinci bin yılın müceddidi *(müceddid-i elf-i sani)* olarak bu kozmik olayda merkezi bir rol oynayacağını ima etmesi bulunmaktadır. Berzenci, Serhendi'nin Kâbe'nin hakikatinin Hakikat-ı Muhammediye'nin üstünde olduğu ve Peygamber'in (s.a.v.) irtihalinden bin yıl sonra Hakikat-ı Muhammediye'nin kemale erişerek Hakikat-ı Kâbe ile birleşeceği ve böylece "Ahmedi" bir hakikatin zahir olacağı şeklindeki çıkarımını özellikle ele almıştır. Bu durum, Berzenci'nin iddia ettiğine göre İmam Rabbani'nin kendi ismine bir kinaye ve nübüvvete karşı akıl almaz bir iddiadır(83). Berzenci'nin eleştirilerinin haklılığı tartışmasına girmeksizin burada belirtilmek istenen, Kurani ve çevresinin farklı vesilelerle kendilerini muhtelif tartışmaların kâh suçlanan kâh suçlayan tarafı olarak buluyor olmalarıdır. Bu olayda elbette ironik olan şey, Kurani ve çevresinin Nakşibendi geleneğinde zamanla ismi neredeyse Sünni tutum ile özdeşleşecek olan bir şahsiyetin muhalifleri olarak sıralanmış olmalarıdır. Bu durum, aynı zamanda bu araştırmanın öncüllerinden olan "eğer Nakşibendiye ile ilgili doğru bir anlayışa ulaşmak istiyorsak, tarikata tarihsel bir olgu olarak yaklaşmamız ve tarikatın zaman içerisinde katetmiş olduğu gelişme ve aşamaları bağlamıyla keşfetmeye" bir hatırlatmadır. 19 veya 20. yüzyılda tartışmadan uzak olan bir hakikat (mesela Serhendi'nin Sünni tutum ile özdeşleşmiş olması gibi) 17. asırda aynı şekilde tezahür etmemiştir. Daha sonraki bölümlerde de ifade edileceği gibi, tarikatın

sonraki dönemlerde temsili (ister militan Sünni tutumlu, son derece politize veya İbn Arabi karşıtı olsun v.b.) güçlü olabilir, fakat bunları tarikatın tarihi safhalarının aydınlatılması için geriye doğru yansıtmak anakronik ve yanlış sonuçlara yönlendirici olacaktır.

SONUÇ

17. asırda Hindistan'dan Harameyn'e gelen Müceddidiye öncesi Nakşibendilerin iki manevi kolunun evrimi, bu bölümün başlangıcındaki ikilemi nasıl yansıtmaktadır? Yani Nakşibendiyenin Arapça konuşulan çevrelerde yayılması, İstanbul Anadolu ve Balkanlar'dan daha yavaş mıydı ve eğer böyle ise sebepleri nelerdir?

Burada bahsedilen iki kol pek çok önemli noktada birbirlerinden ayrılmaktadır. Taceddin Osmani, sırf Nakşibendiye intisabı vermiş, mahalli âlimlerden kendisine *halifeler* tayin etmiş, Nakşibendi literatürünün Arapça'ya tercümesini sağlamış, her yerde Nakşibendiyenin asli unsuru olarak kabul edilen bir dizi tarikat amelini öğretmiş ve genel olarak Arapça konuşan halklara hitap etmeyi ve Mekke ve Yemen'de yerli halk arasında iz bırakmayı kendisine maksat edinmiştir. Kuşaşi, Kurani ve çevreleri, sırf bir tarikat kolunu değil, ilgi alanları *tasavvuf, kelam, hadis ve fıkıh* gibi farklı alanları kapsayan bir âlimler topluluğunu temsil etmiştir. Ehli tasavvuf olarak cehri *zikir* usulü ve birden çok tarikat bağlılığını benimsemiş olmaları (ve polemik olarak savunmaları) ve bütün bunları da müridlerine iletmiş olmaları nedeniyle özellikle farklılardır. Genellikle sembolik mahiyette olan birçok tarikata ikincil dereceden bağlılıklarının yanında, onlar ilk önce Hindistan menşeli Şettariyeye birinci derecede bağlılık sergilemişlerdir. Bundan sonra, bir dizi yeni intisap sayesinde, daha sağduyulu ve ehemmiyetli bir Nakşibendi bağlılığı geliştirilmiş

fakat buna rağmen, önceki Şettari bağlılıkları daima bu kolun merkezinde kalmaya devam etmiştir. En sonunda, bu tasavvuf şeyhleri kendilerine muhataplar olarak yerli halktan ziyade Medine'de ikamet eden yabancıları bulmuşlar (*mücavirun*) ve bunlar aracılığı ile daha geniş Müslüman topluluğa erişmişlerdir.

Hiç kuşkusuz, oldukça farklılık arzeden bu manevi kolların evriminin pek çok vechesi, Nakşibendiyenin Arapça konuşulan çevrelerdeki cazibesi (veya bunun olmaması) meselesini aydınlatmada yardımcı olabilir. Her iki kolda da hacc kurumu ve *mücavir olma* uygulamaları merkezi yerdedir. Ziyaretçilere olduğu kadar yerlilere de ikramlara bulunan Taceddin Osmani bile, büyük oranda hacc iletişim şebekesine dayanmak durumunda kalmıştır. Tarikatı Yemen'e yaymasında ve Mekke'deki *ribatının* Hadramevt'den gelen hacılar için bir konaklama yeri olması bu durumu teyid eden bir örnektir. Böylece bu iki kolun ayakta kalması Nakşibendiyenin, mukaddes şehirler olarak, Mekke ve Medine'nin nevi şahsına münhasır (*sui generis*) tabiatı gereğince, genel olarak Arapça konuşan halk arasındakinden daha fazla cazibeye sahip olmasına şahitlik edebilir. Bu bölümün başlangıcında zikredilen mezhep bağlılığı ve kültürel tercihlerin Nakşibendiyenin yayılmasının şekillenmesinde bir rol oynamış olduğu izlenimi de görülmektedir.

Arabistan'da Fars şiiri veya dilbilgisi ile ün yapmış yahut halka açık *Mesnevi* dersleri ile mürid toplayan Nakşibendi şeyhlerine dair bir bilgi mevcut değildir. Bu belki de, olumsuz olsa da burada böyle meşguliyetlerin pek talep edilmediğinin ve bu nedenle de yayılma için kullanılamıyacağının bir delilidir. *Mezheplere* gelince, Taceddin Osmani'nin önemli sayıda Şafi *halife* cezbetmiş olduğu bilinmektedir. Yine de temelde Şafi olan bir çevrede Hanefilerden de *halife* tayin etmiş olması, Kurani'nin Şafiilerin sessiz *zikre* ilgi duymadıkları (böylece muhtemelen

özellikle sessiz *zikri* uygulayan Nakşibendi tarikat ameline karşı daha az ilgi gösterdikleri) ikazının altını çizmektedir. Kurani bu sorunu, kendi metoduna göre, yani her *mezhebin* ve özellikle Şafilerin kabul ettiklerini beyan ettiği sesli *zikir* usulünü uygulamak suretiyle çözmüştür.

İbn Arabi konusunda mevcut deliller de net olmaktan uzaktır. Bu bölümde zikredilen pek çok Nakşibendi şeyhi onun tasavvuf öğretilerini, hem Harameyn'in yabanı ziyaretçilerine hem de yerli halka yaymaya devam etmiştir. Müteakip bölümde Şam'lı Nakşibendi mensubu ve âlim Abdulgani Nablusi bir diğer İbn Arabi bağlısı ve savunucusu olarak görülecektir. Arap ve Osmanlı *ulemasının* Endülüslü Şeyh'in öğretileriyle ilgili hürmetkâr tutumları hakkında diğer kaynaklar ne öne sürerse sürsün, mevcut deliller üzerinden incelenen devrin Nakşibendilerinin bu öğretilere olan bağlılığı, bu tarikatı Arapça konuşulan çevrelerde Türkçe konuşulan çevrelere göre daha cazip bir hale getirmemiştir demek en uygun ifadedir.

İKİNCİ KISIM

BİR TARİKATIN SİYASET VE KÜLTÜRÜ

5

TARİKAT AMELLERİ VE SÜNNİ İTİKADIN[15] BİÇİMLENMESİ

Nakşibendiyenin *şeriatı* titizlikle gözettiği veya Sünni itikada samimi bağlılığı zaten bilinmektedir. Nakşibendiler, bu *şeriat* riayetkârlığını herzaman vurgulamış ve gözlemciler de her yerde bu özelliği tarikatın alametifarikalarından birisi olarak işaret ederek takip etmişlerdir. Fakat Nakşibendi tarikat tarihinin farklı safhalarında bu durumun tam olarak nelere yol açtığı her zaman açık olmamıştır. Bu çalışmanın girişinde üzerinde durulduğu gibi, Nakşibendiyenin Sünni itikad vurgusunun ikincil literatürdeki tasvirleri genellikle Müceddidi ve Halidi gerçeği ve literatürün (ayrıca daha genel anlamda 19. yüzyılın şablon ve imajlarının) yönlendirmesidir. Araştırmacıların bu tarikatı algılanmasında hâkim olan nokta bu şartların tesirinden meydana gelmektedir. Bu tür şartların bir sonucu olarak, mesela Nakşibendiyenin bu sünni itikad tutumundan kaynaklanan katı sünnilik anlayışı ile şii düşmanlığını bağdaştırma genel bir tavır haline gelmiştir. Bu durum saliklerinin muhtemelen Bekri manevi köken olarak birçok tarikatın aksine Hazreti Ali'den değil, Hazreti Ebubekir'den gelişi kabul etmeleri sonucunda oluşmuştur(1). Diğerleri ise Nakşibendiliği, İbn Arabi öğretileri ve özellikle

---

[15] Yazar metinde 'ortodoxy' kelimesini kullanmıştır.

vahdet -i vücud'a dair fikirlerin yayılması da dâhil tasavvufi düşünce ve amelin merkezi vechelerini engelleyen bir Sünni tavır ile ilişkilendirmiştir.

Nakşibendiyeyi, toplumda *Şeriat'ın* tatbik edilmesini teminat altına alma endişesinin yönelttiği kamusal alan ve siyasete müdâhil olma veya eylemciliğin yönlendirdiği bir tarikat olarak tasavvur etmek, ya da hâkim Sünni tutumunu siyasi terimlerle anlamaya çalışmak alışılagelmiş bir yaklaşımdır. Bir bilimadamının ifadesiyle, bu tarikatın tarih boyunca rol ve etkisini iki başat vasıf belirlemiştir. Birincisi *şeriata* ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *sünnetine* olan titiz bağlılıktır. İkincisi ise yönetici sınıfların yaşam ve düşüncelerini etkileme ve devleti dine daha yakın ve hassas bir hale getirme gayretleridir(2). Bu bağlamda diğer bazı bilimadamları da, müslüman yönetim ve *şeriat* temelli sosyal düzenin gayrimüslim hâkimiyetine, harici taarruzlara ve dini senkritizme (meczcilik-yamacılık) karşı savunulmasına aktif olarak katılımlarına dikkat çekmişlerdir. Tarikatın bağlılarının (en tipik haliyle Müceddidi ve Halidi dönemlerinde) pek çok eylemcilik örneğine özellikle vurgu yapılmıştır. Öte yandan Modern Türk gözlemciler, özellikle Nakşibendilerin devletin modernleşme ve sekülerleşme projelerine muhalefet ettiklerini vurgulamıştır. Önemli (ve sempati duyulan) bir gözlemci olan Hamid Algar, Nakşibendiliğin tarihinin basit bir siyasi militanlık meselesine indirgenmiş olmasına itiraz etmiştir. Buna rağmen Algar, Nakşibendiliği, en önemli ilgisini İslamın özü olan *şeriatın* oluşturduğu bir tarikat olarak tasvir etmiş ve bu durumun Nakşibendileri kaçınılmaz olarak siyasal aksiyona isteklendirdiğini ifade etmiştir(3). Bu durum, bir bakıma tarikatın hasımları tarafından ileri sürülen olumsuz görüşün bir yansımasıdır. Zira tarikat, kimilerine göre sekülerizm ile dindarlık arasındaki uzlaşının fanatik bir düşmanı, kimilerine göre ise şeriat temelli sosyal düzene meydan okumalar karşısında sağlam bir savunucudur.

İlk dönem Osmanlı Nakşibendileri, onların bu Sünni tutumları ve *şeriat'a* bağlılık anlayışlarının araştırılması pek çok bakımdan öğretici olacaktır. Böylesine araştırmalar, öncelikle hem Nakşibendiler hem de diğer erken dönem tarikatlarının tasavvufi meseleler ile *şeriate* bağlılığı nasıl birlikte yapılandırabildiklerine dair bir bakış açısı sunmaları yönünden oldukça önemlidir. Hatta, bu tarikatın, Maveraünnehir'den ilk çıkıştan, "reforme edilmiş" Müceddidiyenin Hindistan'da dramatik olarak yükseldiği döneme kadar olan ve fazla bilinmeyen "orta döneminin" temel hususiyetinin ne olduğu da ayrıca işaret edilmeğe değerdir. Dahası, bu tür araştırmaları çoğaltmak, bu çalışmanın da tezi olan Müceddidiye ve Halidiyeden gelen ve daha genel olarak modern realite ve imajların baskın etkisi ile bilim adamlarının Nakşibendiye hakkındaki anlayışlarının haksız ve yetersiz olarak bilgilendirilmiş olmaktan kaynaklandığına dikkat çekmenin bir yoludur.

AZİMETLE AMEL

Farklı zaman ve farklı mekânlardaki akranları gibi, ilk dönem Osmanlı Nakşibendileri de kendi tarikatlarını *şeriat* ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) *sünnetine* olan titiz bağlılıkla tanımlama eğiliminde olmuşlardır. "*Şeriat'a* itaat", "*sünnete* halisane riayet", "*bidatlardan* kaçınma", "*selef-i salihinin* izini takip etme" gibi ibareler, bu zatların telif etmiş oldukları eserlerde taliplere Nakşibendi yolunu izah ve geniş toplum kesimlerine tasvir ederken kullandıkları bildik ifadelerdir. Nakşibendiyenin *şeriat'a* titizlikle riayetkâr bir tarikat biçimindeki imajı halkın da malumu olmuştur. 16. asrın gözlemci müdekkik şair ve tezkirecisi Latifi'nin, Nakşibendiyenin Osmanlı dini hiyerarşisinde olağanüstü bir cazibeye sahip olduğu ve ilmi kariyerlerini bırakarak kendini dini bir

hayata adayan kimseleri kendisine çektiği şeklindeki yorumu hatırlanmaktadır. Daha da süpheden uzak olan ise Latifi'nin bu yakınlığın altında neyin bulunduğunu izah edişidir. Kendi formüle ettiği şekli ile bütün tarikat şeyhlerinin yolları arasında özellikle Nakşibendi tarikatını, *şeriat'a* sadık, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve ilahi hükümler ile tam bir uyum içerisinde kabul etmiştir *(mesnun ve meşru)*(4).

Bununla birlikte, şeriata sadakat ile neyin kast edildiği yeterince açık değildir. Nakşibendilerin kişisel gözlemleri, tarikat amel ve adabı, toplum ile içiçelikleri, diğer Müslümanlara bakışları veya muhtelif İslami geleneklere karşı tutumları açısından bu sadakatin tam olarak neyi gerektirdiğini tüm detayı ile belirlemek gerektiğinde Latifi'nin ifadesi ve benzerleri yetersiz kalmaktadır. Bunun için daha ayrıntılı ve potansiyel olarak öğretici bir dil ile beraber münferit Nakşibendiye mensuplarının tutumlarıyla ilgili delillerin de araştırılması gerekmektedir.

Bir örnek olarak, İstanbul'da Hekim Çelebi çevresi tarafından kullanılan tarikatın hem amel ve hem de öğretilerini içeren (bu bölümde olduğu gibi) bir risale olan *Risale-i şerife-i mağrube fi usul-i taife-i Nakşibendiye* nin diline bakılabilir. Burada Nakşibendi tarikatı sadece *sünnete* uymak ifadesi ile değil, ayrıca *sünnetin* diriltilmesi (*ihya*) ibaresi ile de tasvir edilmiştir(5).

Bazı yönlerden 19. yüzyıl Halidiye söylemlerine benzeyen bu dil, umumi ve potansiyel olarak eylemci bir program çağrıştırmaktadır. Bu şekliyle, Nakşibendileri, *şeriatın* korunmasına daha geniş toplum bağlamında katılmaya celbettiği veya *şeri* tavrın başkalarınca da tatbik edilmesi için zorlamaya sevk ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Bununla birlikte, bu özel formülasyon enderdir. İncelemeye konu dönem Nakşibendi edebiyatı, *sünneti ihya* etmeyi amaçlayan bir gündem oluşturmak yerine, *şeriata* bağlılığı, daha çok ruhsatla amel etmek *amel b'il ruhsa*

karşısında azimetle amel etmek *amel bi'l azima* ikilemi ile tarif etmiştir(6). Nakşibendilerin, gündelik hayatlarında ruhsatlardan kaçınma ve azimetle amel etmeyi benimsemeleri ile diğer tarikatlardan ayırt edildikleri ifade edilmiştir.(7)

Ruhsat ile amel / azimet ile amel ikilemi nasıl anlaşılmıştır ve bu ikilem Nakşibendiliğin Sünni tutumunun inşasını aydınlatmada nasıl yardımcı olabilir? Bir kere bu ameli durumun, tasavvufi seyri süluk veya öğreti ile ilgili meselelere değil, doğrudan davranışlarla ilgili işlere uygulanılacağı açıktır. İncelenilen dönem Nakşibendileri *azimetle ameli* kendilerini tasavvufi doktrin ve terminolojiyi kullanmaktan kaçınmaya zorlayacak bir taahhüt olarak görmemiştir. Hatta, İbn Arabi öğretilerinin sağladığı tasavvufi vizyon, evrensel *evliyaullah* hiyerarşisi fikri, sufilere batını bir rehber modeli olan Hızır veya daha önce vefat etmiş tarikat büyüklerinin ruhaniyetleri ile temas gibi konular da dâhil olmak üzere birtakım tenkitçilerin öfkesini cezbedecek fikirlere sahip olmak ve bu fikirleri savunmak konusunda kararlılık göstermişlerdir.

İkinci olarak, *ruhsat ile amel'e* karşı *azimetle amel* ikilemi, potansiyel olarak genel ifadeler şeklinde anlaşılması mümkünse de, ferdin özel tutumu ile ilgili bir mesele olarak daha belirgin hale getirilmiştir. Genel halk bağlamında bir örnek olarak, (püriten Kadızadeli hareketinin fikir babası) Mehmed Birgivi'nin programını herkesin alışıldık bir şekilde ruhsatlara sarıldığı bir yerde azimetle amel etmeye bir davet olarak gören bir Nakşibendiyi burada belirtmek mümkündür(8). Bununla birlikte, bu araştırmanın kaynaklarında *azimet* genellikle daha farklı bir anlamda görünmektedir ki bu da *şeri* mükellefiyetlerin münferid Nakşibendi salikleri tarafından titiz ve dakik bir biçimde gözetilmesidir. Ahmed Sadık Taşkendi, Nakşibendi tarikat sülukünün na-

maz ibadetleri, ameli temizlik, hacc ve zekât ve sair farzların (*feraiz*) yerine getirilmesinde Kur'an ve *sünneti* ve Hz.Peygamber'in (s.a.v.) misallerinin büyük bir doğrulukla (*sıdk el azime)* takip edilmesi suretiyle başladığını bildirmiştir(9). Diğer yazarlar da özellikle beş vâkit namazın düzenli ve dakik olarak eda edilmesinin ve temiz bir halin sürekli muhafaza edilmesinin bir Nakşibendi salikinin görevi olduğunu vurgulamıştır(10). Bu tür dini yükümlülükler, Nakşibendi yolunda manevi terakkinin temeli olarak görülmüştür. Bu hususlara vicdani ve dakik olarak riayet etmede bir taviz mümkün görülmemiştir.

Dini vecibelerin dakik ve azimetle yerine getirilmesinde kararlılığı işaret etmenin ötesinde *ruhsat* karşısında *azimet* ikilemi, Nakşibendi tarikat amel ve adabı ile özellikle de sessiz *zikir* usulu ile alakalı bir hale gelmiştir. Zikirle olan bu irtibatı, tarikatın en önemli kurucu menkıbelerinden biri olan (*Reşahat ayn el hayat*'ta ve daha da eski kaynaklarda görülen) ve muhtelif Osmanlı kaynakları tarafından da bu kaynaktan iktibas edilerek yayılmış bir menkıbe sağlamıştır. Bu rivayete göre, Bahaeddin Nakşibend Buhara'da Hacegan şeyhi *Seyyid* Emir Külal'in mürididir. Emir Külal'in mürid çevresi cehri *zikir* usulunü icra etmektedir. Hace Abdülhalik Gücdüvani'nin ruhaniyetinden *azimet ile amel etme* telkinini aldıktan sonra, Bahaeddin Nakşibend hafi *zikir* usulünü adapte etmiş ve üstadının cehri *zikir* amelinden ayrılmıştır(11). Bu kıssanın telkin ettiği şey, Nakşibendi tarikatı amel ve adabının, sadece yasaklığı açık olan işlerden kaçınmak değil, fakat - pek çok diğer sufi arasında yaygın olan - ruhsat yoluyla amel eden tarikatlardan da farklı olduğu görüşüdür. Böylece ibadetler ve ameller bağlamında *azimetle amel etme,* Nakşibendi yolunun merkezini oluşturmuştur. İşte bu bağlamdaki farklı amel ve adabı üzerinden Nakşibendiye, *azimetle amel* ve onun doğal sonucu olarak, *şeriata* ciddiyetle riayet eden bir tarikat haline gelmiştir.

TARİKAT AMEL VE ADABINDA İTİDAL

İncelemeye konu olan dönemin Nakşibendi literatüründe belirdiği üzere, tarikatın amel ve adabında – biri olumlu ve biri olumsuz– iki veche mevcuttur. Olumlu yön bu tarikatın, salikle-rine Allah'ı (rızasını) arayışta sürekli yardımcı olan, kendilerine dönük ve göze çarpmayan ve cemiyetten ayrılmayı gerektirmeyen bir dizi mutedil ve içselleştirilmiş usullere sahip olmasıdır. Olumsuz taraf ise, diğer sufiye tarikatlarına ve kendilerinin işlemekten kaçındıkları bazı amellerine - her ne kadar reddetmeseler de - gösterişli, aşırı derecede duygusal ve *şeriata* riayetle bağdaşmayan veya her halükarda amiyane bulmaları yüzünden mahalif olmaları teşkil eder.

Nazariyatçılar her yerde, özün özü bir tarikat ameli olarak, zikredenin, bilincini Hak Teâla'nın isimleri ile doldurması için İlahi isimlerin ve bunların evrad şeklindeki formülasyonlarını tekrar etmesinden ibaret *zikrin* sessiz usulünü Nakşibendi tarikatının amellerinin bir işareti kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre, Nakşibendi tarikatını, topluluk ile sesli ve coşkulu olarak yapılan, musiki ve raks ile eşlik edilen sema töreni ve benzer zikir usullerini benimsemiş diğer tarikatlardan ayıran şey çok açık bir şekilde sessiz *zikir* olmaktadır(12). Bu meyanda incelemeye konu dönemden üç ismi zikredebiliriz. Sarı Abdullah Efendi, Nevizade Atai ve Evliya Çelebi, üçü de Osmanlı tarikatlarını tarif ederken bir tarafta sessiz *zikri* ile Nakşibendiye ve diğer tarafta da sesli *zikri* ile Halvetiye olmak üzere, ayırd edici ölçü olarak zikrin sesli veya sessiz olmasını esas almışlardır(13).

Sessiz *zikrin ezzikrü'l-hafi* musiki ile eşlik etmek, şarkı söylemek, raks etmek, vücudu hareket ettirmek gibi şeylerden kaçınmadan öte bir şey olduğu bizatihi Nakşibendi literatüründen anlaşılmaktadır. Orijinal ifadesi "*La ilahe illallah muhammedürresu-*

lullah" olan ve Nakşibendilerin *nefy* ve *isbat* diye isimlendirdikleri bu zikrin terkibinde (la ilahe/ilah yoktur) ile reddetme ve (illallah/ancak Allah vardır) ile kabul etme bulunmaktadır.

Özellikle vurgulanan "*Muhammedur resulullah/Muhammed Allah'ın resulüdür*" kısmına, bazı tarikatların dini senkritizmine karşı savunma tepkisi olarak kıymet verilmiştir ki, Nakşibendilerce Peygamber'in (s.a.v.) ashabı ve manevi ataları olan Hazreti Ebu Bekir'den bir miras olarak kabul edilmiştir(14). Kendine has icra ediliş modeli ile de sessiz *zikir* musiki veya raksın eşlik etmesinden kaçınmaktan ziyade bir şey gerektirmekteydi. Burada nefesin tutulması (*habs el- nefes*) usulü söz konusudur ve *zikrin* zikredenin yanıbaşında duran biri tarafından bile işitilemez ve algılanamaz olması için, dil üst damağa yapıştırılmış halde iken kalpten söylenilmelidir(15). Bunun da ötesinde, sadece sessiz veya duyulamaz bir şekilde ezberden söylenmek suretiyle değil, ferden içselleştirilmiş ve devamlılık gerektiren bir usuldür(16).

Bu zikir usulünün kullanılması, Nakşibendilerin topluluk halinde zikri terk etmiş oldukları anlamına gelmez. Bu tarikatın, topluluk halindeki ayinlerinin gerçek tasvirine sahip olmasak bile muhtemelen gezginler ve diğer gözlemciler, bu itidalli ve deruni olan usulü fazla dikkat çekici bulmadıklarından eserlerinde bahsetmemişlerdir. Mevcudiyetlerini tesadüfi referanslardan çıkarmak mümkündür.

Taceddin Osmani, topluca yapılan Nakşibendi *zikrinden* (*zikr bil halka*) bahsetmiştir. Hasan İbn Uceymi, Mekke'de Harem-i Şerif'te erken bir vâkitte Ahmed İbn Allam'ın idare ettiği bir sessiz *zikir* meclisinde ortaya çıkan harikulade hallerden bahsetmiştir(17). Esasen vurgulanmak istenen nokta, Nakşibendi şeyhlerinin "gelirken veya giderken, konuşurken veya dinlerken, yatar-

ken veya ayakta ve otururken yahut alışverişte iken" daima zikretmeye davet etmiş olmalarıdır. Erişmek için gayret ettikleri şey sürekli zikir hali (*zikr-i daim*) veya başka bir ifade ile zikrin, zikredenin kalbinde bile algılanmasının sona ereceği tabii bir hale dönüşmesi (*meleke*) ve böylece Hakk'ın dışındaki her şeyden, zikir de dâhil olmak üzere azade olmasıdır(18).

Nakşibendi müellifleri, alışıldık bir biçimde, sessiz *zikri* açıklayıp önemine vurgu yaparken, tarikatın ders kitaplarında bu usül, tarikat amel ve adabının *sine qua non* olmazsa olmazı olarak merkezi bir unsur haline getirilmemiştir. Bunun yerine, her birisine kendi içsel karakterleri nedeni ile ayrı ayrı değer verilen, üçlü manevi usulün bir bölümü olarak biçimlendirilmiş ve hepsinin ideal olarak, meleke haline dönüşeceği göz önüne alınmıştır. *Murakabe* (veya bazen *teveccüh*) diye isimlendirilen usullerden ilki, salikin İlahi kudreti müşahade yolunda terakki etmesine bir vesile olarak İsm-i Zatın (Allah) kalbde sabitlenmesi için gayret edilen bir tür *zikirdir*(19). İkincisi *rabıta* (yahut *rabıta-i pir*), müridin şeyhinin *suretini* hayalinde sabitlemesi usulüdür ki, *feyz-i ilahinin* erişmesine bir oluk olarak hizmet eder. Üçüncüsü ise sessiz *zikrin* kendisidir.

Bir kısım yazar, özellikle tasavvuf yolunda terakki etmede tesir yönünden üstünlüğü nedeniyle *murakabeyi* övmüş(20), bir kısmı ise, Nakşibendi tarikatında yol almanın en mükemmel vasıtasının rabıta olduğunu ileri sürmüştür. Rabıta ile ilgili bu sonraki görüş, hem mürid için şeyhini tamamen kaçınılmaz hale getiren bir teknik olmasının barındırdığı doğal suistimal potansiyeli nedeniyle, hem de sadece 19. yüzyılda Halidilerin bu usulü değer verilen hatta ayırdedici ruhani usul haline getirmiş oldukları şeklindeki görüş nedeniyle özellikle dikkat çekmektedir(21). Abu Maneh, 19. yüzyıl Halidilerinin *rabıta* telakkisini tetkik

eden mükemmel eserinde, bu amelin meşruiyetinin Sünni tutumlu Müslüman çekirdek tarafından asla kabul görmediğini ileri sürmüştür. Ubeydullah Ahrar'ın *rabıta* kavramından kasdı ayrı bir manevi usul değil, Nakşibendi tarikatında şeyh ile mürid arasındaki birliktelik bağı olan ve manevi rehberliğin temeli olan *sohbetin* bir başka vechesidir(22). Gerçekten de, 19. yüzyıl Nakşibendileri *rabıta* üzerinde hararetli şekilde tartışmıştır. Bu durum, genelde Şeyh Halid'in getirmiş olduğu, sadece kendi müritlerinin değil aynı zamanda kendi kolundan gelecek olan manevi torunlarının da *rabıta* yolu ile onun suretine bağlanmaları hükmünü yeniden biçimlendirmenin bir sonucu olarak görülmektedir(23). Bununla birlikte, Şeyh Halid henüz değişikliklere hükmetmeden önce de bir kısım müellif bu usul üzerinde bir takım çekinceler ortaya koymuştur. Bir asır önce Şam'lı Abdülgani Nablusi, *rabıtaya* yeni başlayan mübtedileri, şeyhlerinin hayalini rableriymiş gibi algılama tehlikesine düşme konusunda uyarmıştır. Böylesine bir hatanın büyüklüğü hakkındaki müphemliği bertaraf etmek için o, bunun *küfürden* başka bir şey olmayacağını açık olarak ifade etmiştir(24).

Rabıta ile ilgili olarak, ilk devir Osmanlı Nakşibendilerinin anlayışına Mustafa Sadıki'nin aşağıdaki tasviri ile başlamak mümkündür:

> Rabıta, salikin kendini, müşahade makamına erişmiş bir şeyhin hizmetine bağlamasını ve şeyh ile sürekli sohbet etmesini, içini ona karşı azami dikkat ile doldurmasını, kalbinde onun sevgisini sağlamlaştırmasını ve şeyhinin suretini hayalinde muhafaza etmeyi öğrenmesini gerektirir. Böylece aralarında öyle bir bağ ve birliktelik hasıl olur ki, şeyhe erişmiş feyz-i ilahinin müride aktarılması, bir hayli

> mücahade ve ictihada gerek kalmadan tahakkuk eder. Rabıta kurulup, mürid bunu kalbinde hissettiğinde, bu halini muhafaza etmek için gayret etmelidir. Ne zaman bu tesir gevşerse, bu halin yeniden geri gelmesi ve tabii bir melekeye dönüşmesi için derhal şeyh ile tekrar tekrar birlikteliğe dönülmelidir(25).

Sadıki için *rabıta,* burada mürid perspektifinden tasvir edilmiş olsa da esasen kesinlikle ayrı bir usul idi. Bunun yanında, pek çok diğer akranları gibi Sadıki de, bu usulün Nakşibendilerin diğer mevcut usullerinden daha üstün olduğunu ileri sürmüştür. Kabul etmek gerekir ki, *rabıta* hem icra edilmesinin güçlükleri hem de sohbetin zirvesi olması bakımından nefesi "kibriti ahmerden daha ender" olan şeyhlerin mevcut olmasına bağlı olduğu için özellikle kıymetli ve nadir olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, bu usulu takdir edenler bile, her Nakşibendi salikinin bu usulün yanında bir diğer manevi usulüde de, ister sessiz *zikir* ister *murakabe* olsun kullanmada maharet kazanmasının gerekliliğini ifade etmiştir.

Esasen bu ikaz, *rabıtanın* vazgeçilebilir olduğunu ima etmekten ziyade, şüphesiz onun çok üstün bir usül olduğunun önemini teyid etmek içindir. Bu usul, taraftarları nezdinde bütün manevi usullerin en etkili ve en yakın olanıdır *(akreb turukü'l-vusul).* Bu usul sayesinde şeyhin müridlerini tek bir bir celsede, tek bir *sohbetinde* bile müşahede makamına eriştirebilmesi mümkündür. Yine bu usul, saliklerine, genellikle riyazet ve mücahede diye bilinen ve diğer tarikatlarda oldukça yaygın olan fakat Nakşibendilerin en olumlu anlamda kararsız oldukları katı çile ve zühd uygulamalarından hariç kalmalarına izin veren bir usul olmuştur.

19. yüzyılda *rabıta* hususundaki ihtilaflardan haberdar olan birisine, ifadelerin bu kadarı bir açmaz gibi görünebilir. Erken döneme ait tarikatın ders kitaplarında, bu teknik sadece üstün bir usul olarak kabul edilmekle kalmamış, aynı zamanda, Nakşibendiyenin *şeriata* bağlılık iddiasının önemli rükünlerinden birisi olarak da övülmüştür. Sessiz *zikir* ve *murakabe* ile birlikte *rabıta* hem içselleştirilmiş karakteri sayesinde, hem de mensuplarına lüzumsuz ve sıradan *mücahedelerden* kurtulma konusunda yardımcı olması nedeniyle, tarikatın itidal vasfının bir aracı olarak bizzat biçimlendirilmiştir(26).

Nakşibendi tarikat amel ve adabı yasaklayıcı olmaktan ziyade uzak durma ile fark edilmektedir. Sesli *zikir* yasaklanmamış ancak daha alt seviyeli olarak tasvir edilmiştir. *Tühfetü't-Talibin*'in, Nakşibendilerin sadece sessiz *zikri* kabul edilebilir bulduklarını söylemes, yahut sesli *zikrin* açıkca faydadan uzak olduğundaki ısrarı alışılmadık şekilde açık bir ifadedir(27). Diğer müellifler Nakşibendilerin sessiz *zikri* adapte etmelerini bu usulün aslına daha uygun veya ilahi huzuru celbetmede tasavvufi gayeye en çabuk ulaştıran yöntem olması yahut bu *zikrin azimet ile amel* etmeye uyumlu olduğu gibi sebeplere bağlayabilirler(28). Sessiz *zikrin* en iyi ve özün özü bir Nakşibendi usûlü olduğunu belirtmenin bir diğer yolu da, Nakşibendi *silsilesi* tarihinden bununla ilgili üç paradigmatik menkıbeden bir veya ikisinin hatırlatılmasıdır. Birinci menkibe Hz.Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicreti esnasında saklandığı mağarada, arkadaşı Hazreti Ebu Bekir'e huzuru ilahi ile şereflendirildiği dramatik bir anda sessiz *zikri* öğretmiş olmasıdır(29). İkincisi, Kur'an'daki paradigmatik manevi rehber olan Hızır'ın (18: 60-82) Hacegan büyüklerinden Abdülhalik Gücdüvani'yi suya batırarak sessiz *zikri* öğrettiğini tasvir etmesidir(30). Üçüncüsünde ise, Gücdüvani'nin ruhaniyetinden, *azimetle amel* yolunu tutma talimatını alan Bahaeddin Nakşibend'in, nasıl beş kuşak boyunca Hacegan büyüklerince

talim edilen cehri *zikri* terkedip, yerine Gücdüvani'nin sessiz *zikir* usulunu tesis ettiğini, Nakşibendi geleneği telmih edilerek anlatılmıştır(31). Bu menkıbelerde kısaca, gizli *zikir* usulünün Peygamber (s.a.v.) tarafından öğretildiği ve Hızır tarafından yenilendiği vurgusuyla ve Nakşibendi Tarikatinin mensuplarına bu usulün 'aslına uygun' olarak Bahaeddin Nakşibend tarafından Hacegan tarikatından yeniden adapte edildiği sürekli hatırlatılmaktadır. Bu vurgu ve hatırlatmaları ile menkibelerin iki yönlü etkisi bulunmaktadır. Öncelikle sessiz *zikrin* usul olarak *şeriata* riayet etme açısından en tutarlı usul olduğu resmedilmiş, ikinci olarak da en azından kadim ve görkemli geçmişi ile Nakşibendi *zikrinin* "*par exellence*" fevkalade yahut mükemmel olduğu vurgulanmıştır.

Bir kısım Nakşibendi kolları ise sadece cehri *zikir* veya hafi *zikir* ile birlikte cehri *zikir* usulünü uygulamıştır. Bu türden uygulamaları özellikle bilinenler 17. yüzyıl Kürdistan Urmevi Nakşibendileridir. Bu şeyhler kurucu atalarının daha önceki tasavvufi bağlılıklarından aldığı ve kendilerinin de tevarüs ettikleri, dramatik ve cehri bir usulle icra edilen hızar *zikrini* uygulamıştır. Evliya Çelebi, Diyarbakır Urmevi *tekkesini* 1065/ 1655'te ziyaret ettiğinde bu *zikrin* icrasına tanık olmuş ve bu usulün tarikatın mensuplarını sekir ve hayret haline teşvik ettiğinden bahs etmiştir(32).

Bir kısım Nakşibendi de eleştiriciler karşısında cehri *zikri* müdafaa etmeyi göze almıştır. 17. yüzyılda Medine'li şeyhlerden İbrahim Kurani'nin bu mesele ile ilgili olarak, musiki ve cehri *zikir* ayinlerinine karşı muhalefeti ile bilinen ve burayı ziyaret eden önemli bir Osmanlı bilgini (muhtemelen Kadızadeli hareketi liderlerinden Mehmed Vani Efendi) ile tartışmış olduğu bilinmektedir(33). Kurani cehri zikrin müdafaası ile ilgili olarak iki risale telif etmiştir. Bu eserler *Neşre'z-zehr fi'z-zikr bi'l-cehr* ile

İthafü'l-Munibe'l-evvah bi fazli'l-Cehr bi'z-zikri Allah tır. Cehri *zikrin* Maveraünnehir'deki muhaliflerine cevaben yazmış olduğu *İthafta* bu usulün mübah olduğunu ispat etmek için çok sayıda Kuran ayeti ve Hz.Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarından sıralamıştır. Bunun yanında Kurani, müridlerinin çoğunluğunun mezhebi olduğu Şafi imamlarının cehri *zikri* daha üstün tuttuğuna dikkat çekmiştir. Bu fıkıh mezhebinin bağlıları için sessiz *zikirden* daha ziyade sesli olanı asıldır ve esasen İslam dininin anahtarı olarak kabul edilmiştir(34).

Şam şehrinin velud âlimlerinden olan Abdülgani Nablusi musiki konusunu *İzahü'd-dalalet fi semai'l- alet* adlı eserinde ele almıştır. Son dönemde yapılan bir çalışmaya göre Nablusi bu eseri Kadızadeli hareketiyle alakalı krize cevaben telif etmiştir(35). Nablusi *İzah*'ta, tarik ehli veya sair Müslümanlar için şarkı söyleme ve musikinin zikre eşlik etmesinin ancak özel bir muafiyet (*ruhsat)* bağlamında meşru olabileceğine işaret etmiştir. Musiki ancak dinleyeni Allah'ı zikretmekten alıkoyduğu yahut dini vecibelerine riayetten bir başka tarafa sevkettigi zaman yasak kabul edilmiştir(36). Neticede, Kurani'nin İbn Mimi isimli bir talebesi, *zikrin* hafi usulünün inkâr edilemeyecek derecede faziletli olduğunu ve bu usulün Nakşibendilerce hususi olarak adapte edilmiş olduğunu karara bağlamıştır. Yine de *zikir* etrafında cereyan eden ihtilafların ileri hissiyata dayanması ve belki de muhalefetin (Kadızadeli veya başkası) ısrarı veya ileri gitmesi nedeniyle, İbn Mimi de cehri *zikrin* muhaliflerine itiraz etmeyi gerekli görmüştür. İbn Mimi, Nakşibendi tarikatına ayırmış olduğu bir risalesinde, cehri *zikir* usulünü ortadan kaldırmak isteyenlerin "katılaşmış", "cahil" ve "inatçıdan" başka bir şey olmadıklarını ısrarla belirtmiştir(37).

Daha da karakteristik bir durum ise Nakşibendiyenin *mücahedat* diye bilinen şiddetli riyazet, çile yahut zühd uygulamalarından, oruç tutma, gece ibadeti ve bir hücrede halvete girme gibi uygulamalardan uzak durmasıdır. Ahmed Sadık Taşkendi, henüz İstanbul'a gelmeden Maveraünnehir'deki müridlik yıllarında ve Mahmud Urmevi'nin mürid kabul etmeye başlamadan önce yaptığı gibi *mücahedat* icra etmiştir(38). Urmevilerin tarikat adab ve amellerini açıklayan bir ders kitabında senenin belirli dönemlerinde düzenli olarak oruç tutma üzerinde durulmaktadır(39).

Abdullah İlahi Bahaeddin Nakşibend'in türbesinde birbiri ardına kırk gün süreli yalnızlığa çekilme olarak bilinen dokuz *erbain* veya *çile* çıkarmıştır. *Meslekü't-Talibin* de zahidlik amellerini, oruc ve sürekli bir şehirden başka bir şehre göç etmek suretiyle mevcut bağlardan kurtulmayı *(terkü'l-Alaik)* tavsiye etmiştir(40). İlahi'nin *halifesi* Ahmed Buhari'nin usulü ise, halktan, aşırı yeme içmeden, malayani (boş ve anlamsız) konuşmalardan geri çekilmek *(uzlet ani'l-enam)* gece ibadetlerine ve gündüz oruç tutmaya devam etmek şeklinde idi(41). Mekke'de ikamet eden Taceddin Osmani, müridlerine *zikir* ve *murakabeye* hazırlık için veya seyri süluklerinde bir kesinti *(tefrika)* tecrübe ettiklerinde uzlet amelini tavsiye etmiştir(42).

Bunun yanında, Nakşibendileri, zühd amellerini ve özellikle de bir hücrede yalnız kalmak ve daha genel anlamda dindarane bir maksatla toplumdan uzaklaşma gibi ikili anlamı ifade eden *halvetten* müstesna olma imtiyazına sahip yegâne tarikat olarak gösteren tarikat edebiyatı da bulunmaktadır(43). Mustafa Sadıki, şeyhin suretine ilahi feyzin erişmesi için bir vasıta olarak yönelme anlamıyla *rabıta* usulünün, bir Nakşibendi saliki için bütün zühd amellerinin toplamı yerine geçtiği ve artık onlara

lüzum bırakmadığını ileri sürmüştür(44). Daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi Taceddin Osmani, daha doğrusu Osmani'nin biyografisini yazan Mahmud b. Eşref Hüseyni daha farklı bir açıklama önermiştir. Bu görüşe göre, Nakşibendiler diğer tasavvuf ehlinden farklı olarak seyri süluklerine, nefsin tezkiye ve kırılması suretiyle *(tezkiyet veya inkisarü'n-nefs)* kendi zilletini tecrübe etmesi yerine kalbin tasfiye edilmesi *(tasfiyet-'l-kalb)* ile başlamalarıyla ayrılmıştır. Kalbi tasfiye etmenin kemal mertebesine erişilmesiyle, ani ilahi çekilmeler *(cezbe)* yolu ile hızlı ve kati bir şekilde maksada erişirler ki sair tarikat ehlinin yıllar süren riyazet ve mücahade ile bile buraya ulaşması garanti edilemez. Taceddin Osmani'nin biyograficisine göre, Nakşibendilerin genellikle tarikatlarının diğer tarikatlara üstünlüğünü savundukları zaman söyledikleri *'el- nihaye fi'l- bidaye'* ibaresinin "diğer sufilerin seyr-i sülukünün nihayeti bizim bidayetimize yerleştirilmiştir" anlamı işte tasavvufi seyrin bu normal düzeninin tersine çevrilmesidir(45).

Bir kısım müellif ise çekincelerini (Maveraünnehir'in ilk devir Nakşibendi yazınlarından bilinen) *halvet* şöhrettir ve şöhret afettir, *(el halve şühre veş şühre afe)* yahut "bizim tarikimiz sohbet tarikidir, halvet tariki değildir" şeklindeki klasik söylemlere müracaat ederek vurgulamıştır. Bu ifadeler, *halvetin* (ikili anlamıyla) şüpheli olduğu, Nakşibendi yolu ile uyumsuz veya gereksiz olduğu duygusunu iletmek anlamında kullanılmıştır(46). Özellikle en son tekrarlananı, sadece ritüel olarak bir hücrede yalnız kalmak veya daha genel zahidlik anlamında toplumdan uzaklaşmayı reddetmekten daha ötede bir ifadedir. Daha doğrusu, bu ifade Nakşibendiyenin Hak Teâla'yı arayışının yegâne yoluna işaret etmektedir ki, bu da Abdülhalik Gücdüvani'den sonra tarikatın metinlerinde isimlendirildiği şekliyle "*halvet der encümen*" yani topluluk içerisinde yalnızlık veya arayışını cemiyet içerisine

dalmış iken yapmak demektir. Nakşibendiler, sessiz *zikir*, *murakabe* ve *rabıta* tekniklerinin ideal bir biçimde içselleştirilip meleke kesbetme noktasına getirildiğinde süluk ehline Hak Teâla'yı sürekli ve dikkat celbetmeyecek bir şekilde, halkın en kesif olduğu yerde, dünyadan el etek çekmeye yahut zahire dönük ve daha alt seviyede merasimlere gerek kalmaksızın arayışa yardım edeceğini telkin etmişlerdir(47). Elbette "topluluk içinde yalnızlık" türleri, farklı tarikat bağlılıkları olan ve kendi tarikatlarının adab ve amelini takip eden, daha geniş topluluk arasında yaşamını sürdürüp ailelerinin geçimini sağlayan ve kazanç için meslekleri ile meşgul olan Osmanlı sufileri için genel bir realite olmuştur. Bununla birlikte Nakşibendiler Hak Teâla'yı daima "cemiyet içerisinde" arayışı bilinçli ve üstün bir gayret olarak telakki etmiştir(48). Bunun ötesinde, Nakşibendiler diğer tasavvuf tarikatlarının aksine, potansiyel olarak dikkati dağıtan amelleri kendi yollarının yegâne itidalli ve deruni amel ve usulleri ile bu arayış gayretini uygulanabilir ve tesirli hale getirmiş olduğunu iddia etmişlerdir.

Nakşibendilerin riyazet ve çile uygulamalarına karşı çelişkili duygularda olmaları ve aşırı derece duygusal, gösterişli, değeri yüksek olmayan veya *şeriata* riayet etme açısından tutarsız olarak gördükleri bütün tarikat uygulamalarından uzak durmaları, bu üç usul olan içselleştirilmiş sessiz *zikir*, *murakabe* ve *rabıtanın* merkezde yer almasında ısrar etmelerinin diğer yönünü teşkil etmektedir. Hepsi birlikte, yegâne mutedil ve üstün amel ve adab kuralları yoluyla, bu tarikatın hem *şeriata* bağlı olmak hem de tasavvufi terakkinin bir yolu olarak biçimlendirilmesinin vechelerini oluşturmuştur.

EVLİYAULLAH İLE RUHANİ TEMAS

Ne *şeriata* bağlılık ne de mutedil amel ve adab üzerinde kararlılık, ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerini 19. yüzıla mahsus paradigmaların iddia ettiği gibi tasavvuftan uzak ve manevi boyuttan ari veya "tamamen Sünni tutumlu" bir tarikat haline getirebilmiştir(49). Nakşibendiler kendi tarikatları ile hem amel ve adabındaki itidal, hem de tasavvufi yöndeki mükemmeliyet nedeniyle iftihar etmişlerdir. Onlar bu iki vecheyi sadece birbirleri ile bağdaşık olarak değil, daha çok birbirleriyle iç içe olarak değerlendirmişlerdir(50).

Takip eden iki bölümde de görüleceği üzere, Nakşibendiler tasavvufi seyrin ve kemalin şehadet ve "gayb âlemi" arasındaki etkileşimin muhtelif suretlerini içermekte olduğunu kavramışlardır. Muhyiddin İbn Arabi'nin tartışmalı olsa da etkisi oldukça büyük olan tasavvufi öğretilerini tahsil ve yaymaya kendilerini büyük bir zevkle adamayı, tasavvufi arayışlarının tamamlayıcı bir parçası olarak görmüşlerdir.

Her kanaatten ehli tasavvuf arasında olduğu kadar, o devrin geniş halk kesimlerinde de yaygın kabul gören, insanların *âlem - i gayb* ile temas kurması fikri, Osmanlı Nakşibendileri tarafından da tabii karşılanmıştır. Gayb âleminin sakinleriyle -peygamberler, evliyaullah, batıni rehberin misali olan Hızır, ahirete göçmüş büyük tarikat üstatları - yani üstatların ruhaniyetleri ile temas etmiş pek çok kimseden bahsetmişlerdir. Evliyaullahı daima, muhatap oldukları kişilerin durumlarının tehlikede olduğun zamanlarda müdahale eden, muhataplarını manevi görevlerle gönderen, batini keşifler ilham eden veya tasavvufi intisap konusunda rehberlik eden kimseler olarak tasvir etmişlerdir. Gayb Âleminin sakinleri ile olan bu irtibat ya uyurken yahut yakaza halindeyken vuku bulmaktadır. Bu temasın vukuu, genellikle ilahi lutuflarla ihsan edilmiş, "talep edilmeden verilmiş hediye"

(*feth – fütuh*) olarak tecrübe edilmektedir. Nakşibendiler, manen terakki etmiş olanların ruhani yoğunlaşma sayesinde, bu türden temaslar kurabileceklerini bizzat kurucularının hayatından öğrenmişlerdir(51).

Fiziksel yakınlık bir çıkış noktası olabilir. Nakşibendiler, bir *veli* ile ruhani birlikteliğe, o zatın türbesindeyken daha kolay ulaşılabileceğine dair genel bir kanaati paylaşmıştır. Bu nedenle, tarikatın büyük üstatlarının türbelerini ziyaret etmek bir gelenek olmuştur(52). Abdullah İlahi, Buhara'da Bahaeddin Nakşibend'in türbesinde birbiri ardına dokuz erbain çıkarmıştır(53). Bir başka olayda, Ahmed İbn Allan'ın, Taceddin Osmani'nin manevi terbiyesi atında kaldığı yedi günün sonunda, Hace Bahaeddin'in ruhaniyetinden, kendisine fetihler ihsan edildiği rivayet edilmiştir(54). Mekke'de Ubeydullah Ahrar silsilesine intisap etmiş olan Hindistan kökenli Zekeriya Buhari'nin uyanık bir halde iken bile Peygamber (s.a.v.) ile sohbet ettiği rivayet edilmiştir(55). Ahmed Sadık Taşkendi, gayb âleminden aldığı bir emir gereğince anavatanı Maveraünnehir'den ta Osmanlı başkentine kadar "tarikatı her tarafa yaymak" üzere seyahat etmiştir(56). Yıllar sonra Ahmet Sadık Taşkendi, 991/1583 tarihli hac seyahati dönüşünde geçici bir süre ikamet ettiği Şam'da, gayb âlemi ile dramatik bir karşılaşma tecrübe etmiştir. Müridi ve biyografisini yazana göre, Şeyh, Hazreti Peygamber'in (s.a.v.) doğum günü nedeniyle Emevi Camii'nde Yahya Peygamber'in (a.s.) kabri yakınında tertip edilen bir kutlama merasimine riyaset ederken şiddetli bir *hal* tesiri altında kendisinden geçmiştir. Türbenin kendisine doğru olan kısmı şiddetli sarsılmalar ile hareket etmiş ve kilitli kapılar neredeyse kırılacak derecede açılmıştır. Hayrete düşen müritleri, şeyhi evine götürmüş ve daha sonra, Şeyh'e Yahya Peygamber tarafından ilhamlar ve kıymetli bir hilat ve büyük bir sarık ve parlayan bir kadeh ihsan edilmiş olduğunu öğrenmişlerdir(57).

Nakşibendiler, ahirete irtihal etmiş bir tarikat üstadının veya Hızır'ın veya bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhaniyetinin arayış sahibi talipleri kabul etmesi anlamında ve fiziki olmayan Üveysi (Hazreti Peygamber'in Yemen'li çağdaşı Veysel Karani'nin ismine izafeten böyle anılan) usulle irtibat uygulaması ile özel olarak iftihar etmişlerdir. Hace Bahaeddin Nakşibend ve ondan da önce Hace Abdülhalik Gücdüvani bu usulde intisab aldıkları için kutlanmıştır(58). Bununla birlikte, genel kabule göre, üveysi yoldan intisab, kendisine intisab edilen şeyh manen çok çok yüksek olsa da, yaşayan bir şeyhten alınan intisabın yerine geçmemektedir. Ahmed Sadık Taşkendi, daha doğmadan geçmiş velilerin ruhaniyetinden kabul edildiği için üveysi nisbete sahip olmuş, ancak zaman içerisinde, yaşayan bir şeyhe, Ubeydullah Ahrar *silsilesinden* Mahdum-i Azam Ahmed Kâsânî'ye intisap etmiştir(59). Taceddin Osmani'nin şeyhi Hace Muhammed Bakibillah, Ubeydullah Ahrar'ın ruhaniyetinden üveysi yoldan feyz aldıktan sonra zahiren de *(bi hasebi'z-zahir)* Hacegi Emkenegi'ye intisap etmiştir (60). Buna rağmen, üveysi usul son derece anlamlı olarak saygınlık görmüş ve tarikatın mukaddes mazisinde belirgin bir biçimde öne çıkmıştır.

Nakşibendi *silsilesinin* erken döneme ait iki halkası, Ebu'l-Hasan Harakani (ö.425/1034) ve Bayezid Bistami (ö.261/875) üveysi olarak meşhurlardır. Harakani, Bestami'nin ruhaniyetine, Bistami de İmam Cafer Sadık'ın ruhaniyetine bağlanmıştır (ö.148/765) (61). *Silsilede* ve Nakşibendi kimliğinin inşasında daha merkezi olan, tarih olarak sonraki iki üveysi karşılaşma da Abdülhalik Gücdüvani'nin Hızır'dan gizli *zikir* telkini alması ve Bahaeddin Nakşibend'in Abdülhalik Gücdüvani'nin ruhaniyeti tarafından verilen "azimetle amel etme" prensibinin sonucu olarak gizli *zikri* adapte etmesidir(62). Bu iki menkibenin, tarikat mensuplarınca Nakşibendiyenin Hacegan Tarikatından ortaya çıkış tarzı ve kendine has karakteri kazanması açısıdan ne kadar

önem arzettiği daha önce aktarılmıştı. Buradaki bağlamda önemli olan ise, üveysi yolla irtibat kavram ve uygulamasını meşruiyet ve ehemmiyet bakımından nasıl gördükleridir. Hem Gücdüvani hem de Bahaeddin Nakşibend, Hacegan yolunun yaşayan şeyhleri vasıtası ile (birincisi Yusuf Hemedani, ikincisi ise Emir Külal vasıtası ile) tarikata intisap etmiştir. Bununla birlikte, hem intisap edenin manevi terbiyesinde hem de Nakşibendi kimlik ve geleneğinin teşekkül etmesi bağlamında etkisi kesin olan üveysi yolla gelen aktarımlar olmuştur.

Nakşibendiyenin üveysi yolla irtibat usulü hakkında görüşü ile ilahi feyzin erişmesine vasıta olmak üzere şeyhin suretini hayalde muhafaza etme olan *rabıta* usulü hakkındaki görüşleri arasında, her ikisinin de fiziksel olmayan manevi iletişim içermeleri nedeniyle bir benzerlik mevcuttur(63). Nakşibendiler manevi iletişimin bu türüne hâkim olmanın güç olduğunu yahut riskli veya ender olduğunu kabul etmiş ve müritlere ilave olarak daha aşırı olmayan usullere çalışarak bunları desteklemeyi önermiş olmaları muhtemeldir. Abdülgani Nablusi'nin henüz acemi olan bir *rabıta* uygulayıcısının, şeyhin suretini hayal ederken, onun rabb yerine koymasını küfre düşürecek bir tehlike olarak ikaz etmesinden daha önce bahsedilmişti(64). Üveysilik usûlü ile ilgili olarak Taceddin Osmani, şeyhi Muhammed Bakibillah'ın icazeti üzerine, üveysi yoldan irşadın hem mumkün hem de makbul olduğunu, ancak bir kimseyi hayattaki bir şeyhten intisap etmekten de muaf kılmayacağını ve hayattaki bir şeyhin terbiye ve icazeti olmadan elde edilen zikrin salik için *bereketli* olmayacağını savunmuştur(65). Bununla birlikte, bu tür ifadelerin neticesi, bu manevi irşad şekillerinin şüpheli veya *şeriata* muhalif olduğu yahut terkinin daha hayırlı olacağı anlamına da gelmemektedir. Tam tersine, Nakşibendiler bu bağlantı usullerini çok kıymetli kabul etmiş, ancak kendi mensupları gibi ileri derecede tasavvuf ehline mahsus görmüşlerdir. Bir dizi müellif tarafından manevi

usullerin en yakını veya tasavvufi terakkinin en hızlı vasıtası olarak değerlendirilen *rabıta* gibi, üveysilik usulü de bir üstünlük işareti olarak kabul görmüştür.

Veliler âleminin yalnız bir vechesi, - *harikalar* veya *kerametler* olarak adlandırılan olağandışı işler yapma yahut "mucizeler" gösterme kabiliyeti dönem kaynaklarında bir duygu karmaşasına neden olmuştur. Birçok Nakşibendinin keramet sahibi olduğu baştan bilinmektedir. Ahmed Buhari'nin, naaşı İstanbul'da türbesine yerleştirilirken gözlerini defalarca açmış olduğu ve yüzü *kıbleye* gelecek şekilde sağ tarafına kendiliğinden dönmüş olduğu rivayet edilmiştir(66).

İstanbul'da yaşayan Saçlı Mustafa Dede'nin, su yerine her gün bir bardak nar suyu içtiği ve seksen senenin üzerindeki ömrü boyunca bir defa bile kirlenmeyen bir beden temizliğine erişmiş olduğu şöhret bulmuştur(67). Tac'eddin Osmani'nin kendisini etrafındakilere görünmez kıldığı ve bir seferinde bir ışık hüzmesi göndererek kurumuş bir nar ağacını yaprak ve meyvelerle doldurduğu, bir seferinde de kızının hastalığını ayağını yıkamış olduğu suyu içirmek suretiyle tedavi ettiği nakledilmiştir(68). Taceddin'in *halifesi* Ahmed İbn Allan, Mekke'de, Mescid-i Haram'da, Kâbe kapısının tam karşısında erken saatlerde Kuran tilaveti ve sessiz *zikir* ile meşgul oluyormuş. Müritlerinden birinin naklettiğine göre, içinden şeyhin neden insanların arasına katılıp onlarla beraber Kâbe'yi *tavaf* etmediği düşüncesi geçmiş ve o anda Kâbe yerinden ilerleyerek şeyhin etrafında dönmeye başlamış(69).

Kavramsal olarak *keramet,* Hak dostlarına hediye edilmiş ilahi kuvvet anlamına gelmektedir. Kelimenin lafzi anlamı olan kerem de buna işaret etmektedir. Bununla birlikte *rabıta* veya Üveysi yolla bağlanmanın yahut maneviyat sahibi büyük üstat-

ların türbelerini ziyaret etmenin aksine keramet, Nakşibendi maneviyatınca değer verilen bir veche olmamış ve genellikle ihtiyatla yaklaşılmış veya kaçınılmıştır. Bu işlerdeki şöhreti ile bilinen Taceddin, bunları yapmanın bir Allah dostu *veli* için mecburi olmadığını, aksine *velinin* gerçek işaretinin Hakk'ın dışındaki her şeyden yüz çevirme keyfiyeti olan *munsaraf* olduğunu beyan etmiştir(70). Taceddin'in müridi İbn Mimi, *Nazm Essumutü'l-Zebraciyye*'de ifade ettiğine göre *sünneti* ihmal ederek veya dini vecibelere riayet etmeksizin *keramet* izhar eden bir kimse sihirbaz ve yalancıdan başka bir şey değildir(71). Bu ifadede bile, kabul etmek gerekir ki, *kerameti* tenkit etmekten kaçınmıştır. İbn Mimi'nin bu açık ifadesinin son kısmı, yine de "evliyaullahın" bu vechesine dair Nakşibendiyenin ikircikli tavrını çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

İBN ARABİ ÖĞRETİSİ

Bitip tükenmeyen eleştirilerin hiç birisi, incelemeye konu dönem Nakşibendilerini, hayranlarınca *şeyhül ekber* diye bilinen Muhyiddin İbn Arabi'nin irfani öğretilerini araştırma ve yaymaktan uzak tutamamıştır. Nakşibendiyenin Osmanlı topraklarına giriş yaptığı 15. yüzyılın ikinci yarısında, İbn Arabi'nin Osmanlı toplumundaki tesiri, muhtelif çevrelerden gelen sert eleştirilere rağmen muazzam ölçüde büyük olmuştur (Şeyh eser sahibi tasavvuf büyüklerinden sadece Mevlana Celaleddin Rumi ile eşleştirilmiştir). Şeyhin öğretileri, İslam tasavvuf ve entellektüel geleneği içerisinde yeni bir soluk olarak, getirmiş olduğu batıni anlayış ve tecrübe ve tasavvufi bahislerin tamamında neredeyse vazgeçilemez miktardaki teknik terimle birlikte, sadece tasavvuf ve şiire nüfuz etmekle kalmamış, aynı zamanda medreselerde ders olarak okutulmuş, öğretilmiş ve ilmi tedrisatın asıl

yapısını etkilemiştir(72). *Eşşeceretü'l-Numaniyye fi devleti'l-Osmaniye* deki (belki de kurgusal) şeyhin Osmanlıların yükselişini ve Arap memleketlerini fethedeceğini öngörmüş olduğu iddiasına dayanarak, pek çok kimse onu Osmanlı Hanedanı'nın koruyucu azizi olarak kabul etmiştir(72). Osmanlıların 922/1516 yılında Şam'ı fethetmeleri üzerine, dönemin Anadolu *kazaskeri* ve geleceğin *şeyhulislamı* Kemalpaşazade'nin, Şeyh hakkındaki iddiaları bertaraf eden bir *fetva* yayınlamasıyla İbn Arabi tartışmasız olarak resm-i kabul görmüştür. Yavuz Sultan Selim, Şeyh'in Salihiyye'deki türbesinin yeniden inşası ve yanına da kendi adını taşıyan bir cami ve külliye yapılması için emir vermiştir(73).

14. yüzyılın başlarında, Hanbeli fıkıh ve kelam bilgini Ahmed ibn Teymiyye'nin Şeyh'e karşı şiddetli saldırılarına gelince, İbn Arabi'yi *şeriatı* büyük ölçüde tehdit eden monist fikirleri yaymakla itham eden bir iftiracılar karşı cephesi bulunmaktaydı. İbn Teymiyye, Şeyhi özellikle kendi gözünde Halik ile mahlûkun ayniyetinden başka bir anlama gelmeyen *vahdet-i vücud* öğretisini yayması nedeniyle tenkid etmiştir. Kabul etmek gerekir ki, son dönemdeki bilginler İbn Arabi'nin 'yeni' bir öğretinin mucidi olduğu fikrinden vaz geçmiştir. William Chittick'e göre, her ne kadar eserleri O'ndan daha önce özellikle felsefeci ve süpekülatif kelamcıların tekelinde kalmış *vücud* hakkındaki nazari tartışmalara tasavvufi bakış açısından büyük giriş olarak dikkat çekmiş olsa da, Şeyh, *vahdet-i vücud* kavramını farklı bir konuma işaret etmek için kullanmamıştır. Buna rağmen İbn Teymiyye tarafından yapılan alaka ve suçlamalar kabul görmüştür. Tenkitciler, *vahdet-i vücudu* kınanması gereken bir *bidat* hatta sapkınlık olarak addetmiş ve İbn Arabi'yi Allah'ın aşkınlığı prensibine muhalif monist bir fikri yaymakla ve takipçilerini de elde edilen yüksek tasavvufi anlayışın bir kimseyi İlahi yasayı ta-

kip etmekten muaf tutacağına inanmaya sebep olmakla suçlamıştır(75). 16. yüzyıldaki reddiyeler arasında İbrahim Halebi'ye ait *Nimetü'z- Zeria fi nusreti'ş-Şeri'a*(76) ve Halveti şeyhi Muhyidddin Karamani'nin idamı için *Şeyhülislam* Ebussud Efendi'den alınan *fetvayı* misal olarak vermek mümkündür(77). Daha sonraki hükümler genellikle izah kabilinden veya mazeret beyan eden bir tabiata sahip olmuştur. Bununla birlikte, 17. yüzyılda başlatılan ve büyük zarar veren püriten karakterli Kadızadeli hareketi de dâhil olmak üzere tekrar tekrar baş gösteren pek çok saldırı meydana gelmiştir.

Osmanlı Nakşibendileri, bu eleştirilere Orta Asya'lı seleflerinin başlatmış olduğu eğilimi devam ettirerek karşı koymuşlardır. Arap veya Osmanlı tasavvufundan daha önce Farsça konuşanlar arasında gelişmiş ve giderek artan İbn Arabi etkisinin önde gelen özel tanıtıcıları olmuşlardır(78). Neticede kendilerini bu öğretiye adamış ve bu alanda mütehassıs olmaları kimliklerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Fatih Sultan Mehmed'i İshak Buhari Hindi adına başkentte ilk Nakşibendi *tekkesini* inşa etmeye sevk eden şeyin, bariz olarak Nakşibendi şeyhlerinin ve onların Orta Asya'lı üstatlarının *vahdet-i vücud* üzerindeki ihtisasları olduğu ileri sürülmüştür(79). İstanbul ve Vardar Yenicesi'ndeki dersleri, nazım veya nesir halindeki bir dizi eseri ile İbn Arabi'den kaynaklanan terminoloji ve kavramları geniş bir şekilde kullanarak, *vahdet-i vucudu* Anadolu ve Balkanlar'da yayan Abdullah İlahi olmuştur(80). Köken olarak Karadeniz bölgesinden olup daha sonra Bursa Sultan Murad Camii'nde imamet görevi yapan Muhyiddin Halife, bir *Füsusü'l-Hikem* uzmanı olarak tebarüz etmiştir(81). Kafakasya kökenli ve Orta Anadolu'nun Akşehir kasabasına yerleşmiş bir Nakşibendi olan Baba Nimetullah b. Mahmud Nahcevani, *el- Fevatihü'l-İlahiyye vel Mefatihü'l-Gaybiyye* adında bir Kur'an tefisiri yanında, *Füsus* üzerine bir şerh ve *vahdet-i vücud* üzerine bir risale yazmıştır. Bu

vesileyle "Şeyhül Ekber" tarafından geliştirilen çok sayıda kavram ve terimi entellektüel olarak tanıtmıştır(82).

Benzer bir durum, 17. yüzyıl Arabistan Nakşibendileri için de geçerlidir. Taceddin Osmani, ehli tarik olmayan kimselerin tasavvufi eserleri (*Kütübü'l-Kavm*) okumasına karşı çıkmasına rağmen, kendi sohbet meclislerinde *Füsus* okutmuştur(83). Osmani'den İbn Arabi okuyanlardan birisi de, Şam doğumlu Muhammed Mirza Suruci'dir(84). İbn Arabi öğretilerinin tahsil ve müdafaası Ahmed Kuşaşi ve İbrahim Kurani'nin mensubu olduğu Medine Nakşibendi kolunun neredeyse ayırt edici vasfı haline gelmiştir(85). Kuşaşi, kendi kuşağında *vahdet-i vücud* düşüncesini savunanların öncüsü *(İmamü'l- Kaili*n) diye bilinmiştir(86). Kurani ise ihtilaflara dair çok sayıdaki risalesiyle İbn Arabi eleştiricilerine cevap vererek Şeyh'in öğretilerinin ilahi yasa ile uyum içerisinde olduğunu ispat etmeye girişmiş ve muhalif tutumları desteklememiştir(87).

Kısa bir müddet sonra, Şam'da Abdülgani Nablusi, İbn Arabi tasavvufunun savunucusu, yorumcusu ve önde gelen öğreticisi olarak ortaya çıkmıştır. Son dönemdeki bir araştırmanın da ispat etmiş olduğu gibi, Nablusi sadece entelletüel bir külliyatın tanıtıcısı olmakla kalmamış, pek belirgin olmasa da, aynı zamanda büyük bir veli olan İbn Arabi'nin tutkulu bir müridi olmuştur. O'nunla rüya âleminde sık sık görüşmüş, sözleri üzerinde dikkatle yoğunlaşmış ve zaman zaman kendisini Şeyh'in evladı veya süt evladı olarak tahayyül etmiştir(88).

İbn Arabi öğretilerindeki üstünlük iddiasıyla girilen veya intisap edilen bir tarikatın sahip olduğu İbn Arabi cazibesinin bir kısmını, onun öğretilerinin oldukça aşırı ve anlaşılması güç olması yanında sadece ileri derecedeki salikler için uygun olması yönündeki genel inanç teşkil etmiş olabilir. Bununla birlikte, in-

celenilen dönem Nakşibendileri, Şeyh'in fikriyatı ile meşgul olmanın *şeriata* riayet ile tamamen uyumlu olduğu hususunda ısrar etmiş ve bu görüşlerini Ubeydullah Ahrar'dan Abdurrahman Cami ve Muhammed Parisa'ya kadar Orta Asya'nın en önemli Nakşibendi otoritelerine dayandırmıştır. Hace Ahrar, İbn Arabi uzmanı olarak meşhurdur. Molla Cami ise, sadece Timurluların son devirlerinde Herat'ta *vahdet-i vücudu* tetkik etmeyi ortak bir uğraşı haline getirmiş bir Nakşibendi taifesine mensup olmakla kalmamış, aynı zamanda Şeyh'i halka açık tartışmalarda müdafaa etmiş, *Füsus* ve bununla alakalı eserlere atfedilen bir dizi Arapça ve Farsça şerhler yazmıştır. Molla Cami'nin şiirlerinin çoğu, "Ekberi" fikir, kavram ve terminoloji ile doludur. Bu nedenle Algar, Molla Cami'yi en azından Farsça konuşan dünyada "İbn Arabi ekolünün en önemli ve etkili temsilcisi" olarak kabul etmiştir(90). *Şeyhü'l-Ekberin* onlardan da önceki bir hayranı, Hace Bahaeddin'in *halifesi* ve *Füsus'u* "can" ve *Fütuhat-ı Mekkiyye'yi* ise "gönül" olarak ifade eden ve bunlarla meşguliyetin kişiyi Peygamber'in (s.a.v.) *sünnetine* uymaya teşvik edeceğini ifade eden Hace Muhammed Parisa olmuştur.[16] Parisa'nın *Füsus'a* şerh yazıp yazmadığı net olarak bilinmemektedir(91).

Bütün bu anlatılanlar, Algar'ın Nakşibendiye ile ilgili olarak ortaya çıkarmış olduğu geniş kapsamlı deliller ve bu tarikatın – iddia edildiği gibi(92) İbn Arabi'ye muhalif bir tarikat olmadığı şeklindeki hükmü ile uyum içerisindedir. İncelenilen dönem Osmanlı Nakşibendi şeyhleri, kendi tasavvufi gidişlerinin bir parçası olarak *Şeyhü'l-Ekberin* öğretilerinin tetkik, yorum ve yayıl-

16 Muhammed Parisa'ya atfedilen bu sözün tam ifadesi "Füsus candır, Fütühat ise gönül... Füsusu anlayan ve yüksek bilen, Resullullah Efendimizin ruhaniyetlerine yaklaşmış ve O'na bağlılığını artırmış olur" şeklindedir. (Reşahat Tercümesi – Necip Fazıl Kısakürek)

masında çok açık bir şekilde ısrarcı olmuştur. Onların kendi bağlılarına sunmayı teklif ettikleri birleşimin yani Sünni tutum ve meşru'iyet güvencesi altında tahakkuk edecek aydınlatıcı ve heyecan verici büyük bir tasavvufi sezgiye katılmanın, Osmanlı yönetici ve ilmiye sınıfına mensup seçkinlerden dikkate değer bir kabul görmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bundan başka, bu dönem Nakşibendilerinin İbn Arabi hayranlıkları, Hamid Algar'ın, Nakşibendiyede *şeyhül ekbere* karşı muhalefetin, Ahmed Serhendi'nin getirdiği eleştirilerin okunması ve daha genel olarak, *şeriata* riayetin teosofik düşünceyle bağdaşmayacağı konusunda oluşmuş bir hassasiyet içerisinde sonradan ortaya çıkmış olduğu şeklindeki iddiasına inandırıcılık katmaktadır(93). Bağlam itibarı ile tekrar edilirse, burada karşılaşılan durum, bu çalışmanın başka yerlerinde de itiraz edildiği gibi bir tür tarihçilik hatasıdır[17]. Olayların ait oldukları tarihsel bağlamları ve uygun kaynaklar üzerinden araştırılması yerine, Nakşibendiyenin ilk dönemlerinin tarihi, modern realite, imaj ve duyguların geriye dönük yansıtılması suretiyle açıklanılmaya çalışılmaktadır.

BEKRİ SİLSİLE: MANEVİ SEMBOLDEN SİYASİ SEMBOLE EVRİLME Mİ?

Tasavvufu, bir tarikata bağlı olarak tecrübe edenler, yalnızca, her biri kendine özgü manevi usul ve bağlılık amellerine sahip özel mistik yollar ile irtibatlandırılmaz. Yaşayan ve intisap edilen şeyh, tarikatın mazideki üstatlarına ve nihai olarak Peygamber Muhammed'e (s.a.v.) erişen kesintisiz bir manevi veraset zinciri olan *silsile* ile de bağlanmıştır. *Silsilelerin* pek çok işlevi bulunmaktadır. *Silsileler* öncelikle mazideki maneviyat üstatlarının lü-

17 Yazar " historiographical anachronism" ifadesini kullanmıştır.

tuf ve ihsanlarını hayattakiler üzerine aktarma kudreti olan *bereketin* kanallarıdır. Bunun yanında silsileler nebevi geleneklerin aktarım ve doğrulanmasında kullanılan zincirlere (*isnad*) benzerlik göstermektedir. Bir başka ifadeyle, bir tarikatın öğreti veya muamelata dair belirli vurgularını erken dönem İslam tarihinin önde gelen simalarına bağlayan ve böylelikle bu vurguları, tarikatın bir bütün olarak otantiklik ve meşruiyetinin işareti olarak vurgulayıp sunmaktadır(94).

Tasavvuf tarihi araştırmacıları, Nakşibendi *silsilesini,* genellikle diğer birçok *silsilenin* kendisine bağlandığı Hazreti Peygamber'in (s.a.v.) kuzeni ve damadı Hz. Ali b. Ebu Talib'e değil, Peygamber'in ashabından ve ilk halife Hz. Ebu Bekir'e bağlanması nedeniyle "Bekri" olarak tasnif etmiştir. Ayrıca 'Alevi' *silsile* yerine 'Bekri' bir *silsileye* bağlılık iddiası nedeniyle Nakşibendiye, özü itibarı ile Sünni bir tarikat ve Nakşibendiler de Şii muhalefetinin barınağı olarak biçimlendirilmiştir(95). Bu kısımda, Nakşibendiyenin "Bekri" köken fikrine nasıl bağlanmış olduğu ve bu durumun tarikatın karakterini belirleme ve meşruiyetine zemin sağlamada nasıl manevi bir alamet olarak kullanıldığının irdelenmesi ile başlamaktadır. Daha sonra, Bekri köken ve sünni kimlik konusu ele alınmaktadır. Özellikle, sorgulanan - İran'ın 16. yüzyıl başlarında Safeviler tarafından ele geçirilmesi arkaplanında ve bu vaka çerçevesinde artan Sünni ve Şii çatışması karşısında - Nakşibendiyeyi Sünni ve muhtemelen de Şii karşıtı bir tarikat olarak belirleyen Bekri köken fikrinin manevi işaretten siyasi işarete dönüşüp dönüşmediği ve şayet dönüşmüşse bunun nasıl olduğudur.

Nakşibendiyenin 'Bekri' kökeninin tarihsel menşeleri ile ilgili anlaşılmayan bazı noktalar bulunmaktadır. Tarikatın salikleri, *silsileyi* sadece geleneklerinin kaydedildiği nesnel bir gerçeklik

olarak algılamış ve tarihin herhangi bir noktasında tarikata meşruiyet kazandırmak için girişilen bir inşa veya daha farklı bir manevi kimlik sağlamak maksadıyla biçim verme olarak görmediklerinden bu sorunlara fazlaca önem atfetmemiştir. Hamid Algar, *silsilenin* otantikliği fikrini psikolojik ve tarihi zeminlerde kabul etmiş ve bunun neticesinde Nakşibendiyenin Bekri *silsilesinin* kökenleri problemini ihmal etmiştir(97). Yürgen Paul, Nakşibendiyenin Hacegan geleneği içinden ortaya çıkması ile ilgili son yıllarda yapılan bir çalışmada, bu tarikata ait muhtelif amel, öğreti ve örgütlenme özelliklerinin tarihsel kökenlerini araştırmış ancak o da, Bekri *silsilenin* kökenleri ile ilgili problemi tetkik etmeden bırakmıştır(98).

Hacegan yahut Nakşibendiye öncesi Bekri köken fikrine dair en eski izleri, Yusuf Hemedani'nin (ö.535/1140) makamatı olan ve müridi Abdülhalik Gücdüvani tarafından yazıldığı kabul edilen *Risale-i Sahibiyye* de aramak akla uygun gelmektedir. Müellifin ifadesine göre, Hemedani'nin yolu (*raviş*) Hazreti Ebu Bekir'in yoludur(99). Yusuf Hemedâni'nin hem Nakşibendi hem de Yesevi *silsilesinde* paylaşılan son ortak halka olması nedeniyle, Bekri bir manevi kökene bağlılık fikriyle Hemedani'yi seçmek, Nakşibendi ve Yesevilerin paylaştıkları ortak Bekri *silsilenin* onun vefatı üzerine iki ayrı *silsileye* ayrılarak iki gelenek olarak kristalleşmesi ve kökenin iki gelenekte de kabul görmüş olması nedeniyle, köken sorunlarının açıklanmasında yardım edebilir görünmektedir(100). Bununla birlikte, *silsile* fikri, daha sonraya ait bir inşa etme veya daha önceye ait gelişmelerin temsil edilmesi şeklinde algılanacak olursa, o zaman, Nakşibendi Bekri köken fikrinin izini *Risale-i Sahibiyye* de aramak açık bir şekilde tarihdışı olarak ortaya çıkmaktadır(101). Ne olursa olsun, Hemedani'nin hayatını tasvir eden bu eserdeki muhtelif tuhaflıklar, hem eserin tarihi hem de müellifi hakkında ciddi şüpheler ortaya

koymaktadır. Wilfred Madelung'un görüşü Hemedani ile Gücdüvani'nin hiç görüşmemiş olduğu ve eserin şeyhin hayatını kurgusal olarak anlatmış olması ihtimali üzerine yoğunlaşmaktadır. De Weese ise bu eserin daha sonraki bir döneme ait olduğu ve Gücdüvani'ye atfedilmesinin yanlış olduğunu iddia etmiştir(102).

Mevcut bilgiler ışığında söylenebilecek olan şey, azami olarak, Bekri köken fikrinin Nakşibendiyenin erken dönem Hacegan geleneğinden çıkarken tedricen gelişen bir fikir olması ihtimalidir. Bekri köken fikri, her ne kadar o dönemde ve hakikaten bir müddet sonrasında münhasır bir vaziyet almaksızın devam etmiş olsa da, Hace Bahaeddin'in ardından gelen kuşak Nakşibendileri arasında yerleşik bir anlayış haline gelmiştir(102).

Hace Muhammed Parisa, üstadı Bahaeddin Nakşibend'in veciz sözlerine ait bir eser olan *Kudsiyye* de, tarikatın kökenini birbirine parallel üç *silsile* ile - bir tanesi Hz. Ebu Bekir, bir diğeri Hz. Ali ve üçüncüsü de Hz. Ali ve soyundan gelen Şii imamlar olmak üzere – sıralamıştır. Parisa, Bekri kökeni en imtiyazlı olarak gördüğüne dair hemen hemen hiç şüpheye mahal bırakmamıştır. Parisa'ya göre, Hz. Ebu Bekir, 'en mükemmel', 'en üstün', 'en yüce', ve 'evliyaullahın en büyüğüdür'. Esasen, Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Hz. Ali'ye ikinci intisabını veren o olmuştur(105).

Nakşibendiyenin Bekri köken fikrinin daha açık bir ifadesini, Muhammed Parisa'nın ansiklopedik eseri *Faslü'l-Hitab*'ta görmek mümkündür. Pek çok Osmanlı kaynağına göre, Fasl'da geçen bir hikâyede (veya Parisa'nın başka bir eserinde) Hz.Peygamber Muhammed (s.a.v.) Ebu Bekir'e sessiz *zikri* icra talimatını verirken tasvir edilmiştir. Bu kıssa, Hz. Ebu Bekr'in, Nakşibendi yolunu uygulayan ilk mürid olduğunu ima yoluyla ifade etmektedir. Bu kıssaya, bölümün daha ileri kısımlarında terkar

değinilecektir. Parisa'nın döneminden sonra bile, Nakşibendi *silsilesinin* başı olarak Ebu Bekir fikri devam etmiş ancak yegâne ve kesin hüküm olarak belirmemiştir.

Bir diğer önemli misal, Kâşifi'nin 909/1503-4 yılında Herat'ta tamamlamış olduğu eseri *Reşahat*'ta geçmektedir. Bu eserde Kâşifi, Parisa'nin üç bacaklı; Bekri, Alevi ve *imami* hatlarını tekrar etmiş, ancak Parisa'nın aksine, üç yoldan ilerleyen *silsileye* Ebu Bekr'in üstünlüğüne işaret eden bir ibare eklememiştir(106).

Hususi olarak Ebu Bekir'e bağlanan ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerine ait bir kaç *silsile* günümüze kadar ulaşmış olmakla beraber(107) Osmanlı Nakşibendileri, genellikle Muhammed Parisa'nın üçlü modelini, yani Bekri, Alevi ve *imami* paralel hatları takip etmiştir(108). Bu Nakşibendiler, aynı zamanda Şii imamlar vasıtasıyla devam eden hattın eşsiz niteliğini vurgulamaktan da çekinmemişlerdir. Onların çoğu bu silsileyi 'altın *silsile*' (*silsiletü'z-Zeheb*) olarak isimlendirmiş ve bu isimlendirmeye dayanak olarak da bu zincirdeki halkaların aynı zamanda Peygamber'in (s.a.v.) biyolojik soyundan gelmiş olmalarını göstermişlerdir. Onların bu kolu, anılan özelliği nedeniyle daha güçlü kabul etmeleri fikri, Nakşibendiyenin manevi veraseti babadan oğula irsi verasetten daha üstün telakki etmelerine aykırı düşmesine rağmen olmuştur(109).

Bununla birlikte, sadece Bekri *silsile* veya Bekri ve Alevi hatları paralel olarak birlikte zikreden müellifler, Bekri kökene ayrıcalık tanıma konusunu müphem bırakmıştır(110). Hz. Ebu Bekir, tekrar tekrar tarikatın merkezi amel ve adabının kaynağı olarak gösterilmiş ve bu durum bir meşruiyet kaynağı haline dönüştürülerek Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte Nakşibendi geleneğinin menşei olarak tarif edilmiştir. Müelliflerden biri, Bekri kökeni, Hz. Ali vasıtasıyla gelen kısmi veya tam olmayan nispet

(*nisbet-i cüziyye*) karşısında, Peygamber'e (s.a.v.) (ve onunla birlikte Allah'a) tam veya mükemmel bağlanmak (*nisbet-i külliye*) olarak tarif etmiştir(111). Bir diğer yazar, Peygamber'in (s.a.v.) irtihalinden sonra Hz. Ali'nin bizzat Hz. Ebu Bekir'den özel eğitim aldığına dair (*terbiyat*) Parisa'nın beyanını iktibas etmiştir(112). Bunun yanında, pek çok diğer yazar, Hz. Ebu Bekir'in Peygamber'e (s.a.v.) olan sevgisini *rabıta* usulünün kökeni olarak teşhis etmiştir. Ya da Nakşibendilerin iki katmanlı *zikir* formu olan *la ilahe illallah Muhammedu resullullah*'ı adapte etmiş oldukları, zira onların yollarının *sıddık* yani Hz. Ebu Bekr'in Peygamber (s.a.v.) tarafından verilmiş olduğuna inanılan elkabı üzerinde kurulmuş olduğunu beyan etmişlerdir(113).

Faslü'l-Hitab'ta nakledilen ve özel anlamlarla yüklü bir kıssaya göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebu Bekir'e gizli *zikir* talimatı (*telkin*) vermiştir(114). Bu *telkin* vakasının temeli, bir Kuran ayetine dayanmaktadır. Tevbe Suresi'nin 40. ayetinde anlatılan bu olay zaten Ortaçağ müfessirleri tarafından, Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicret ederken gizlendiği mağarada yoldaşı Hz. Ebu Bekir ile paylaştığı özel bir lütuf olarak tefsir edilmiştir:

> Eğer siz yardım etmezseniz, Allah ona zaten yardım etmiştir: inanmayanlar, O'nu ikiden biri olarak çıkarmışlar, ikisi o mağarada iken, arkadaşına "tasalanma çünkü Allah bizimledir" demişti. Sonra onun üzerine sekine indirmiş ve sizin görmediğiniz ordular ile desteklemiştir. 115[18]

---

[18] Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz, Allah ona yardım eder. Hani o kâfirler, onu Mekke'den çıkardıkları vakit sadece iki kişiden biri iken, ikisi de mağarada bulundukları sırada arkadaşına «Üzülme, çünkü Allah bizimledir.» diyordu. Allah onun kalbine

Nakşibendi yorumcular, Kuran'ın bu ayetinde tasvir edilen sahneye, herşey bir yana, Peygamber (s.a.v.) ile irtibatlı iki geleneksel açıklama ile desteklemişlerdir. Birisi, Allah'ın Ebu Bekir'e özel olarak *(hasseten)* tecelli ettiğini ilerti sürmek, diğeri ise Peygamber'in (s.a.v.) "Allah benim göğsüme ne doldurdu ise ben de onu Ebu Bekr'in göğsüne doldurdum" şeklindeki beyanına büyük ehemmiyet atfetmek olmuştur(116). Özellikle dikkat çekici olan, bu yorumcuların Peygamber'in (s.a.v.) gizli *zikir* usulünü, Hicret esnasında sığındıkları Mekke yakınındaki bir mağarada Hz.Ebu Bekir'e telkin etmiş olduğunu ve Allah'ın ilahi huzur içerisinde *(sekine)* Ebu Bekr'e tecelli lutfetmiş olduğunu" yukarıda tercümesi verilen bu Kuran ayetindeki tasvirlerden çıkarmış olmalarıdır. Dolayısıyla Algar'ın işaret etmiş olduğu gibi, Nakşibendiler tarihte bu noktayı sessiz *zikrin* telkininin paradigmatik modeli ve dolayısıyla *silsilelerinin* başlangıç noktası olarak dikkate almışlardır(117). Bu bakış açısından, Ebu Bekr'i gizli *zikrin* ilk müridi olarak gösteren yaklaşım pek çok işleve sahip olmuştur. Bu durum Nakşibendi amel ve adabında hafi *zikrin* merkezi konumunu vurgulamış, Ebu Bekr'in Nakşibendi *silsilesinin* kaynağı olarak öneminin altını çizmiş ve tarikatın fazilet ve kıdemini bu görüş üzerinde sunmuştur.

Bütün bunlar, Parisa'yı takip eden ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerinin, kendi Bekri kökenlerinin üstünlüğünü ve bunun yolun amel ve adabına meşruiyet zemini hazırlanmasına ve ayrıca bir bütün olarak Nakşibendi yolunun tecessüm etmesine bir alamet olarak hizmet etmiş olduğunu düşündüklerinde süphe bırakmamaktadır. Burada merak edilen husus, onların Bekri *sil-*

---

sükûnet ve kuvvet indirmişti ve onu görmediğiniz bir orduyla desteklemişti. Kâfirlerin sözünü alçaltmıştı. Yüce olan Allah'ın kelimesidir. Ve Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Elmalı Hamdi Yazır Terccümesi.

sileyi, Nakşibendiyeye, ayrıca Şii kimlik karşısında Sünniliği tercih eden siyasi bir işaret olarak görüp görmedikleridir. Acaba bu kökenin, tarikatı özünde Sünni, hatta Şiilere düşman bir hale getireceğini düşünmüş müydüler? Ne zaman ve hangi tarihi şartlar altında bu anlamın ortaya çıkmış olduğunu belirlemek mümkün müdür?

Altıncı bölümde görüleceği gibi, bir kısım araştırmacılar Timurlular dönemi Maveraünnehir'de bazı Nakşibendilerin (veya ön-Nakşibendilerin) Hace Bahaeddin'in şeyhi Emir Külal'den başlayarak, Bekri kökenlerini zaten kendilerine Sünni bir kimlik sağlayan ve Şiiliğe karşı muhalefete dâhil olmaya davet eden bir durum olarak algılamaya başlamış olduklarını ileri sürmüştür. Bununla birlikte, tarikatın tarihöncesi bu türden bir okumaya zemin sağlayacak delillerin Timurlular dönemi realitelerinden sunamamaktadır. Ancak, bu durumun, 16. yüzyıl başında İran'ın Safevi yönetimi altına girmesi ve ardından bu ülkeyi Şiiliğe döndürme çabalarına kadar gün yüzüne çıkmamış olan Timurlular dönemindeki mezhep çatışmalarının geri yansıtılmasına dayandığı anlaşılmıştır.

Tam aksine, Nakşibendilerin Osmanlı toplumunda kendilerine bir mevcudiyet tesis ettikleri sürenin çoğu, Safevilerin İran'da iktidarı ele geçirip ardından bütün bölgenin Orta Asya'dan Hindistan ve Anadolu'ya kadar Şii–Sünni olarak parçalanmasından sonraya düşmüştür. Birinci bölümde de görüldüğü gibi, Safevi hâkimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan Nakşibendiler, muhtelif taciz ve zulümlere maruz kalmış ve Osmanlı topraklarına yahut İran'ın diğer Sünni komşularına sığınma arayışına girmiştir. Geri kalan bir takım grupların, her şey bir yana, İslam'ın ilk üç halifesine lanet okumayı resmi bir ritüel ve rejime sadakatin bir denemesi haline getirmiş düşman yöneticiler naza-

rında potansiyel şühpeliler olarak görülmeleri, sessiz bir tavır takınmak veya mevcudiyetlerini yeraltında devam ettirmek zorunda kalmalarına neden olmuştur diye tahmin edilmektedir.

Safevilerin bölgeyi ele geçirmeleri, Osmanlı devlet ve cemiyetini de güçlü olarak etkilemiştir. Osmanlı bakış açısından Şii Safeviler, sadece hanedanın Sünni meşruiyet ve liderlik iddiasına karşı bir sorun teşkil etmekle kalmamış, Anadolu'nun pek çok yerinde kendilerine yakın bulduğu duyarlı halk kitleleri üzerinden mesihçi propagandalarla "Osmanlı devletini içten ele geçirmek" ile de tehdit etmiştir. Osmanlıların, yeni kurulmuş Safevilere karşı gösterdikleri tepki, Anadolu genelindeki yandaşlarını sınır dışına sürme, hapsetme ve gözetim altında tutma gayretleri ile birlikte askeri seferlerle misillemede bulunmak şeklinde cereyan etmiştir(118). Bir dizi âlim, fakih ve müellif, Safevileri ve Kızılbaşları kendilerine karşı şer'en cihad edilmesi elzem olan kâfir ve mürtedler olarak işaret eden polemikçi bir kampanyaya katılmıştır(119). Osmanlı Nakşibendileri için, bu güçlü çatışma ve yükselen Sünni–Şii düşmanlıklara yakalanmamış olmak bir hayli güç olmuştur.

Nakşibendilerin, bağlı olmakla iftihar ettikleri Bekri *silsilelerini,* manevi bir alametten Sünni kimliğin, daha doğrusu Şii karşıtı kimliğin siyasal remzini yeniden biçimlendirmelerinin beklenildiği şartlar işte bunlardır. Bununla birlikte, mevcut kaynaklar bu tarz bir değişiklikle ilgili fazlaca delil sunamamaktadır. Benzer bir yeniden yapılandırmaya, ilginç bir şekilde bir Halveti *silsilesinde* tesadüf edilmiştir. Nevizade Atâi'nin *Hadaiku'l-Haka'ik*'inde kaydedilmiş bu vakada, Şii *imamların* beşinin isimleri *silsilede* hiç bir izah yapılmaksızın atlanılmıştır. Göründüğü kadarıyla bazı Osmanlı Halvetileri, Şii eğilimler yahut şüphe arzeden siyasi bağlılıklarla ilgili eleştirilere karşı tarikatlarını daha savunulabilir bir hale getirmek için *silsilelerini* ayarlamaya gayret

etmiştir. Belki de onlar, tarikatın Sünni imajını, devletin onayı ve bunun sağlayacağı himayelerden faydalanma kastıyla artırmaya çalışmıştır(120). Buna karşın, Bekri *silsilelerinden* 'Ali' kökenli kolu çıkarmak veya kasten işaret etmemek suretiyle kendilerine yeni bir hususiyet kazandırma teşebbüsü içerisinde olan Nakşibendiler görülmemiştir. Daha evvel zikredildiği gibi, pek çoğu kendi *silsilelerini* bilindiği vechile Bekri paralelinde Alevi ve *imami* hatlar olarak takibe devam etmişlerdir. Hatta Ali ve Şii *imamlar* vasıtası ile devam eden hattı *silsiletüz-Zeheb* diye işaret ederek nitelik olarak üstünlüğünü vurgulamaktan geri durmamışlardır(121). Nakşibendilerin, Hz. Ali'den gelen silsileye olan potansiyel bağlılıklarını yahut duygularını bilinçli olarak geri tutmak için bir sınırlama hissetmediklerine toplumsal bağlamda bir başka örnek Bursa'dan gelmiştir. Nakşibendi *halifesi* şair Lami Çelebi, Sultan Süleyman'ın tahta geçişinden yaklaşık on yıl kadar sonra, tıka basa dolu Ulu Cami'de *Maktel-i İmam Hüseyn* adlı oniki imamın üçüncüsünün (Hazret-i Hüseyin) Kerbela'da Emevi güçleri tarafından katledilmesini anlatan mersiyesini okumuştur(122).

Bütün bunların ihtimalin ötesinde bir şey olmadığını söylemek de mümkündür. Halvetiler, Sünni referanslarının zayıflığı nedeniyle, *imamların* isimlerini *silsilelerinden* çıkarmak ihtiyacı hissetmişler, aksine Nakşibendiler bu tarz bir düzenlemeyi gerekli görmemişlerdir.

Benzer şekilde, *İmam* Hüseyin'e methiye okuyan ve referansı Lami Çelebi kadar güçlü olmayan biri, Şii eğilimli olmak veya bu yoğun Sünni-Şii rekabet döneminde itaatsiz olmak ile suçlanmış olabilirdi. Bununla birlikte, Lami Çelebi'nin kusursuz itibarı ve sağlamış olduğu güven, bu işi Bursa'nın önde gelen *ulemaası* da dâhil seçkin bir topluluk önünde icra etme ve muhatapları tarafından da uygun olarak kabullenilme fırsatı vermiştir.

Her şeyden önce, Sünniler arasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesine hürmetin – üstelik sadece popüler dine özgü olarak değil- oldukça uzun bir tarihi mevcuttur. Robert McChesney, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyundan gelenlere şefaat kudretine sahip oldukları ve kurtuluş ümidiyle hürmet gösterildiği ve bir kimsenin şer'i amel veya öğretiye uyumuna bakılmaksızın gündelik dini hayatının en gözle görülür dini objeleri olarak hizmet ettikleri bir '*ehl-i beytcilik*'ten bahsetmiştir(123). Nakşibendiler arasında hiç kimse Abdurrahman Cami kadar imamları şiirleriyle bu kadar methetmemiştir.

Cami, Hz. Hüseyn bin Ali'nin Kerbela'daki ve sekizinci Şii *imam* Ali Rıza'nın Meşhed'deki türbesini de ziyaret etmiştir. Lami Çelebi'den yıllar önce, hem bir Nakşibendi olan, Reşahat müellifi Hüseyn b. Ali Vaiz Kâşifi (ö.910/1504-5) hem de babası, *İmam* Hüseyn'in şehadetini anlatan ve çok tanınmış bir eser olan *Ravzatü'ş-Şüheda* 'yı telif etmiştir(125).

Hüseyn b. Ali Vaiz'in zamanından sonra pek çok sey değimiş olduğundan, Safevilerin iktidara gelmesi ve bu iktidarın Şiiliğin siyasi anlamını yeniden biçimlendirmesiyle ortaya çıkan alışılmadık yoğun mezhepsel düşmanlıklar, her yerde Nakşibendiler de dâhil olmak üzere mezhepsel tavırlara tesir etmiştir(126). Bu yeni şartlar altında, Lami Çelebi'nin halk önünde *İmam* Hüseyni metheden kasidesini okuması, hatta bir kısım Nakşibendinin Hz. Ali kökenli hat ile aleni olarak iftihar etmeye devam etmeyi göstermelerinde bir azalma ancak Nakşibendi Bekri kökeni, Şii karşıtı bir simgeye çevirmede acele etmemek için olumsuz bir işaret anlamında onlara bazı siyasal ehemmiyeti kabul ettirmiştir(127).

Bekri *silsile* ile sadece iftihar etmekle kalmayıp, aşırı olarak, Hz.Ali'ye bağlanan *silsilelerin* de gerçek marifetullaha eriştire-

ceği fikrini rededen bir Nakşibendi şeyhine dair rivayet bulunmaktadır. Bu rivayet, Bursa İncirlice *tekkesinde* 1016/1607-8 de Celaliler tarafından öldürülmüş Hasan Efendi isminde bir zatla ilgilidir. Hasan Efendi, Bursa Sultan Murad Cami vaizi olan Abdullah Efendi'yi Nakşibendiye Bekri *silsilesinin*, *ma'rifet -i hakikiye* eriştirmede yegâne ve tek yol olduğunu söyleyerek etkilemek istemiştir. Abdullah Efendi ise, ilk dört *halifenin* tümünün mükemmel olduğunu, pek çok mutasavvıfın Hz. Ali *silsilesine* mensup olduğunu ve bu Ali *silsilesi* vasıtasıyla *ma'rifet –i hakikiye* erişmiş oldukları şeklinde sert bir karşılık vermiştir. Hasan Efendi, buna hem Abdullah hem de şeyhi Eşrefzade Abdullah Rumi'nin tekfiri ile karşılık vermiştir.

> Yazık! Yüce Ali'yi Sıddık'ın (Ebu Bekir) üzerine çıkardığınız için tıpkı bütün Eşrefiler gibi kâfirden başka bir şey değilsiniz. Onları öldürmek meşrudur;. başlarındaki tacı alıp yere atmak elzemdir. Onlara selam veren de kâfir olur(128).

Hasan'ın sert üslubu ve muhalif tabiatından gelen bu durum, aşırı bir pozisyondur. Burada da mesele yine amel veya tasavvufi açıdan üstünlük etrafında dönmektedir. Bu hikâye bile Bekri *silsileyi* manevi işaretten siyasi simgeye dönüştürerek yeniden tanımlayacak bir Nakşibendi gündeminin göstergesi olamamaktadır.

SONUÇ

İlk dönem Osmanlı Nakşibendileri, kendilerini hem *şeri'ata* titizlikle riayetkâr bir tarikatın mensupları olarak görmüş, hem de çağdaşları tarafından böyle görülmüşlerdir. Öğretisel açıdan bu bağlılıktan siyasi yahut kamusal bir anlam çıkarmamış, fakat dini vecibelere ferden riayet edilmesinde azimet ile amel etme (*el amel bi'l- azime*) ve tarikat amellerinde de mutedil olma ilkelerinin üzerinde önemle durmuşlardır.

Tarikatın mutedil amellerinin merkezinde bir dizi manevi usul bulunmaktadır ki sessiz *zikir* bunlardan biridir. Bu usuller, tarikatın saliklerini, cemiyet içerisinde bulundukları halde Allah'a sürekli ve kimsenin dikkatini çekmeyecek şekilde yöneltme ve başka tarikatların daha duygusal, gösterişli veya ayrıca 'daha sıradan' uygulamalarından uzak tutmak için tasarlanmıştır. Genellikle, diğer tasavvufi uygulamalar kategorik olarak reddedilmemiştir. Bunun yerine, Nakşibendiler kendilerine diğer tarikatlardaki birçok amelin yapılmasına gerek bırakmadığından, kendi tarikat üstünlüğüne inanmış ve lütuflar olarak iftihar etmiştir. Özellikle çok tepkili rakipleri karşısında bazı Nakşibendiler, aslında cehri *zikir* gibi bazı uygulamaları da savunmuştur.

Nakşibendiye, tarikat amellerinde son derece itidalli ve *şeriata* riayetkâr kalmakla birlikte, hiç bir şekilde tasavvufi sezgi ve tecrübeden veya şevkten soyunmuş bir tarikat olmamıştır. Bu nedenle, itidal ve *şeriata* içten bağlılık yanında, Nakşibendiler kendi tasavvufi kemal yollarının üstünlüğü ile de iftihar etmiştir. Potansiyel tehlikelerine rağmen, yine de üstünlük atfettikleri bir teknik olan *rabıtayı*, yani ilahi feyzin müridin batınına erişebilmesine vasıta olarak şeyhin suretini hayalde sabit tutmayı uygulamışlardır.

Fiziksel birliktelik içermeyen üveysi nisbet ve ahirete irtihal etmiş büyük şeyhlerin ruhaniyetleri ile türbelerinde temas kurma

yolu ile elde edilen maneviyat ile iftihar etmişlerdir. Bunun yanında İbn Arabi'nin öğretilerinin tahsil edilmesinde ve yayılmasında şayanı dikkat bir adanmışlık ve uzmanlık sergilemişlerdir. İşte bu tarikatın taliplerine itidal ve *şeriata* riayet üzerine yapılanmış bir amel tarzı ile kılavuzluk etme vaadi ve bunun yanında ileri derecede batını tecrübe ve sezgileri elde etmeye teşvik etmesi, tarikatı ve yayıcılarını özellikle Osmanlı yönetici ve entellektüel seçkinleri arasında cazip bir hale getirmiş olduğu net bir şekilde görülmüştür.

16. yüzyılda giderek artan Sünni–Şii çatışmasının getirdiği yeni şartlar, Nakşibendileri Bekri kökenlerini manevi bir alametten siyasi simgeye dönüştürme fikrine sevk etmemiştir. Hepsi, manevi bir sembol olarak daima Bekri kökenlerinin üstünlüğüne tutunmuş ve alışıldık bir şekilde paralel 'Ali' ve *imami* hatlarla da *silsilelerinin* bir parçası olarak iftihar etmişlerdir. Osmanlı Safevi çatışmasının en kapsamlı ve yoğun olduğu Sultan Süleyman döneminde bile önde gelen bir Nakşibendi olan Bursa'lı Lami Çelebi, halk huzurunda şehrin en büyük camisi hınca hınç dolu iken İmam Hüseyn için methiye okumaktan kaçınmayı gerekli görmemiştir.

Bunun için, ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerinin *şeriata* titizlikle riayet etmeleri, 19. yüzyıl paradigmalarının ileri sürdüğü sabit ikilem veya cepheleşme çizgileri gerektirmemiş, fakat bir takım sorunlar üzerinde önemli ölçüde akışkanlığa müsaade etmiştir. Bu durum, İslami Sünni tutumun, tahmin edilenden daha karmaşık yahut daha renkli olduğunun bir diğer kanıtıdır. Özellikle sufilere tasavvufi tecrübeye talip olmak veya zengin ve hatta ölçüsüz derecede maneviyat ile iştigal etmeyi sağlamıştır. Bu akışkanlığın keşfedilmesi, tasavvuf ve tarikatları halkçı ve Sünni tutumlu olarak keskin bir şekilde ikiye ayıran düalist şab-

lonlara karşı itiraz etme projesine önemli bir bakış açısı ekleyebilir. Bir takım kimse, bu ayrımın birinci kutbunu, halkçı veya Sünni tutumla tam bağdaşmayan diye karakterize edilmesindeki müphemiyete özellikle işaret etmiştir. Bu bölüm, kendi üstünlük noktası bakımından, ikinci kutbun da sadece Sünni tutumlu olarak karakterize edilmesini, Sünni tutumun renkli tabiatının yeterince dikkate alınmamış olması nedeniyle tatminkâr bulmamıştır.

6

SÜNNİLİK SİYASETİ SÜNNİ TUTUM ÜZERİNDE ÇATIŞMALAR

Nakşibendilerin, *şeri'ata* bağlılığı, doktrinel olarak umumi veya siyasi bir yükümlülük olarak görmeyip, daha çok dini vecibelere ferden riayet ve tarikat amel ve adabında itidalin gerekliliğini anladıkları önceki bölümlerde görülmüştü. Bu bölümde, bazı özel Nakşibendi simalarının Sünni akide adına girişikleri – gerçi farklı yol ve şartlar altında olsa da - iki siyasal mücadeledeki katılımlarını incelemek için doktrin araştırılacaktır. Bu müdahalelerin ilki, Osmanlıların hemen hemen bütün 16. yüzyıl boyunca devam eden, yeni Şii Safevi devletinin Anadolu'daki Kızılbaş yandaşlarına karşı sürdürülen mücadeledir. Nakşibendilerin, Sünni akidenin sadık bağlıları olarak, bu tutumları nedeniyle, bu mücadeleye katıldıkları ve Osmanlı otoritelerine önemli destek verdikleri, bunun karşılığında da Osmanlı toplumunda mevcudiyetlerini pekiştirmek için idare tarafından himaye ile ödüllendirilidikleri iddia edilmiştir.

Dikkat çekici ikinci mücadele, 17. yüzyılın hatırı sayılır bir bölümünü etkisi altına alan, İstanbul'un selatin camilerinde vaiz olarak görev yapan bir grubun - ilk liderlerinden sonra Kadızadeliler diye adlandırılmıştır - militan ve uyanık bir Sünni tutum

adına, bütün ehli tasavvuf ve tarikatların, öğreti ve amellerini hedef alan mücadeledir. Aşağıda görüleceği üzere, Hekim Çelebi Tekkesi'nde görevli olan Nakşibendi şeyhi Osman Bosnevi'nin aynı zamanda Süleymaniye Cami'inde vaizilik görevi nedeniyle, Kadızadeli liderliğiyle yakından münasebeti olmuştur.

Bu bölümün asıl odak noktası, Sünni tutum adına bu iki Nakşibendi aktivizm örneklerinin neye denk geldiği, nasıl geliştiği, Nakşibendiyenin kendi akidesi ile ne şekilde irtibatlandırıldığı ve bu tarikatın daha geniş kimliği ile nasıl uyum sağladığıdır. Bununla birlikte, önce giriş mahiyetinde, Nakşibendi şeyhleri ve siyaset hakkında genel anlamda ve özellikle de Timurlular dönemi Maveraünnehir'de, Hace Ubeydullah Ahrar'ın kullanmış olduğu (ve sonradan Orta Asya'daki Nakşibendiler tarafından tevarüs edilen) siyasi model ve bunun Osmanlı realitelerine uygunluğuna dair bazı yorumların sunulması faydalı olacaktır.

AHRARİ SİYASET VE OSMANLI ÇEVRESİ

Ubeydullah Ahrar'ın kariyeri hakkında, vekayiname ve tezkire türü muhtelif eserlerde farklı bilgilere rağmen, siyasi nüfuzu ve Timurlular dönemi sonlarında Maveraünnehir'de tesis ettiği iktisadi girişiminin oldukça büyük olduğu hususunda genel bir fikir birliği mevcuttur (1). Gross ve Paul tarafından yapılan araştırmalar Ahrar'ın büyük miktarda arazi topladığını, birbirleri ile savaşan emirler arasında arabulucu olduğunu, yerli halkın köleleştirilmesinin önüne geçmek için bölgedeki fatihlere para ödediğini, Timurlu hükümdarları olan Ebu Said ve Ahmed'e savaş ve siyaset konularında nasihat ettiğini, Ebu Said'i Buhara ve Semerkant'da *damgha* vergisini kaldırmak hususunda ikna ettiğini göstermiştir(2). Paul'un yapmış olduğu analizde, Ahrar'ın iktisadi girişimi ve devrinin Timurlu yöneticilerine yaptığı siyasi

müdahaleleri en iyi şekilde, kasabalarda zanaatkâr ve tüccarlar ile birlikte kendisine bağlanmış geniş miktarda kiracı –çiftçiyi içine alan 'himaye sistemi' ile anlaşılabir. Ahrar, bu himaye sistemi vasıtası ile kasaba halklarının ve Maveraünnehirde yerleşik kırsal nüfusun yağmacı göçebelerden ve özellikle Timurlu yöneticilerin kapris ve zulümlerini frenlemede aciz kaldıkları Türk – Moğol *emirlerden* muhafaza etmeye çalışmıştır. Bunun bir kısmı '*şeriatı* tesis etmek' veya 'gayri islami adetleri terk etmek' - Ahrar'a himaye ile bağlananların özellikle nakdi olarak ödemede mecbur oldukları Moğol *damgha* vergisi, bu ikincisine yani gayri islami adetlere işaret etmekte - şeklinde talepler olarak ifade edilmiştir. Aynı himaye sistemin bir diğer kısmı, birbirileri ile savaşan yöneticiler arasındaki çatışmaları sulh yolu ile çözmeyi temin etmek için arabuluculuk yapmayı içermiştir (3).

Ahrar'ın motivasyonları ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin, onun siyaset tarzı ve etkinliği sıradışı bir siyasi zekânın ancak aynı zamanda Timurlular dönemi sonundaki Maveraünnehr'e hâkim olan siyasi dinamiklerin açık ürünü olmuştur. Araştırmacıların analizleri, şeyhlerin ilişkilerinin çoğunun siyasi istikrarsızlık, savaş durumu, kabilesel saldırılar, yerleşik halk ile göçebeler arasındaki çatışmalar ve Timurlu sultanlar ile Türk – Moğol *emirler* arasındaki hassas denge gibi mahalli şartlara bağlı olduğunu göstermiştir (4). Bu bağlamda, Ahrari siyaset aynı zamanda Orta Asya siyasetidir ve bu nedenle Ahrar ile başlayan siyasi alanda müdahale ve etkileme modelinin, Orta Asya Nakşibendileri arasında, Timurluların dağılması ve Şeybani hâkimiyetinin tesis edilmesinde de işlemeye devam etmiş olması şaşırtıcı gelmemektedir (5).

Osmanlı siyaset çevresi ve kültürü – emperyal, bürokratik, merkezi denetimi savunmaya çalışan ve devletten bağımsız güç-

lerin toplanmasından hazetmeyen – esas itibarıyla hem Timurlular hem de Şeybaniler dönemi Orta Asya şartlarından farklılık arzetmiştir. Bu nedenle her ne kadar Ahrar ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerinin manevi ataları ve muhtemelen adapte ettikleri bir dizi doktrinel, ibadetler ve teşkilatla ilgili vurguların kaynağı olsa da, Ahrar tarzı siyasete benzeyen şeylerin bu çevrede istenmeyen bir şey olurdu. Özellikle başkentteki bir takım Osmanlı Nakşibendi şeyhinin, hanedan ve saray mensupları, yüksek bürokrasi ve dini hiyerarşik ulema ile ilişkiler tesis ettikleri bilinmektedir. Bu şeyhler özel hocalar olarak hizmet etmiş, İbn el-Arabi ve Celaleddin Rumi'nin Mesnevi'si üzerindeki tecrübelerini paylaşmış, tarikata kabul ve terbiyet etmiş, kriz dönemlerinde nasihat ve istişareler ile müdâhil olmuş ve bir kaç vakada ise belli kimselerin ömür boyu sırdaş ve manevi rehberleri olmuştur. Bu uzmanlık ve manevi hizmetleri karşılığından, saraya girmek, nakdi ve gayrimenkul hediye ve Nakşibendi *tekkelerinin* kurulması ve vakıflar ile desteklenmesi ile mükâfatlandırılmış olmaları mümkündür.

Bir kaç Nakşibendi şeyhi Osmanlı sultanları ile temaslar geliştirmiştir. İlk olarak İstanbul'un fethinden çok kısa bir süre sonra, Sultan II. Mehmed tarafından adına başkentin ilk Nakşibendi *tekkesini* inşa edildiği İshak Buhari –i Hindi akla gelmektedir(6). Emir Ahmed Buhari'nin Karadeniz yakınındaki Kastamonu bölgesinden bir *halifesi* olan Uzun Muslihüddin, Sultan II. Bayezid'e bölgedeki 'salih kimselerin' rüyalarında Peygamberi (s.a.v.) 'üzüntülü' görmüş olduklarını aktarmak suretiyle yerel halka karşı bir 'zulmü' kaldırmasını sağlamıştır(7). Ahmed Sadık Taşkendi ve Şaban Efendi, her ikisi de, Sultan III. Murad 'a yakın olmuştur; Taşkendi'nin Sultana tarikat telkin etmiş olduğu ihtimal dâhilindedir, Şaban Efendi ise Sultan tarafından değişik vesilelerle Fatih semtindeki *tekkesinde* ziyaret edilmiştir.

Ahmed Sadık Taşkendi'nin 994/1586 senesindeki veba salgınından vefat ettiği zaman, bu padişahın saltanat divanı işlerini üç gün süre ile askıya aldığı rivayet edilmiştir(8). Bununla birlikte bu zatların Osmanlı Hanedanı ve yönetici seçkinlerle tesis etmiş oldukları ilişkiler net olarak himayeleri karşılığında manevi tavsiyeler, rehberlik ve yardım eli uzatan geleneksel tarikat şeyhleri kalıbı içerisinde kalmıştır. Bu zatların hiç birisi, hanedan veya hiziplerle ilgili çatışmalara müdâhil olmamış yahut çok önemli siyasi kararları etkilememiştir. Başka bir ifade işe bu örneklerin hiç birisi Ahrari siyasete yaklaşacak bir seviyede olmamıştır(9).

Nakşibendiler arasında bu modelin tek istisnası, Kürdistan'ın uzak sınırlarında bir bölgede, Osmanlıların 17. yüzyılın başlarında Şii–Savefi komşuları ile savaşlarının getirdiği koşulların hâkim olduğu bir yerde vuku bulmuştur. Şeyh Mahmud Urmevi, hem vilayet bağlamında hem de çok daha küçük bir ölçekte Ahrar'ın tarzına benzer bir siyaset ile meşgul olmuştur.

Üçüncü bölümde de görüldüğü gibi, Şeyh, Diyarbakır'daki merkezinden Kürdistan geneli ve daha ötesindeki geniş bir topluluk üzerinde liderlik uygulayan bir ailevi geleneği zirvesine çıkarmıştır. Safeviler ile cereyan eden savaşın belli anlarında, seferberlikteki emperyal orduya refekat etmiş, barış müzakerelerine iştirak etmiş, zaman zaman savaşın mağdur ettiği yerli halk namına Osmanlı yetkilileri nezdinde ricada bulunmuştur. Belli bir zaman boyunca kendisine müsaade edilen siyasi müdahaleleri nedeniyle, Osmanlı idaresi için yeterince yararlı görülmüştür. Bununla birlikte Osmanlı yetkilileri bu siyaset tarzına kolaylıkla tolere edilebilecek bir şey olarak görmemiş ve Osmanlıların Bağdat'ı 1048/1639 tarihinde ele geçirmelerinden sonra doğuda askeri dengenin değişmesi ile birlikte, padişahın emri ile idam edilmiştir. Ahrari tarz bir siyasete İmparatorluğun çok uzak bir

bölgesinde ki bir sınır vilayetinde bile, ancak geçici ve sıradışı koşullar altında imkân verilmiştir.

SAPKINLARI TEDİB ETME

İncelenilen dönemin Osmanlı ortamında akranı Nakşibendilerden daha fazla siyasi nüfuz kullanan sufi şeyhleri, özellikle Halvetiler mevcut olmuştur(10). Bu durum, söz konusu devirdeki Osmanlı siyasi ortamının, tarikat şeyhlerinin siyasete müdâhil olmasına izin verip vermediğini, şayet mümkün olmuş ise, hangi yollardan teşvik ettiği veya ne gibi mükâfatlar vaad ettiği ve özellikle Nakşibendileri bu tür fırsatlara nasıl tepki verdiği sorusunu akla getirmektedir. Bir dizi araştırmacı, özellikle İrfan Gündüz *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasabetleri* adlı eserinde, Nakşibendilerin İran'da yeni kurulan Safevi rejimene ve onların Anadolu'daki yandaşları olan Kızılbaşlara karşı seferberliklerinin, bu tarikatın 16. yüzyılın başında Osmanlı toplumunda müesses hale gelmesine zemin hazırlayıp, kolaylık sağladığını ileri sürmüştür. Buradaki varsayım, Nakşibendilerin titiz Sünni kimlikleri ve Şii karşıtı; dolayısıyla Safevi karşıtı görüşlerinin, *şeri'at'a* sadık bağlılıkları ile birlikte onları hem şartlandırmış hem de Osmanlıların Safevilere karşı mücadelesinde ve özellikle Anadolu Kızılbaşlarının ıslah edilmesi için girişilen özel çabalarda önemli rol oynamalarına yardım etmiş oldukları fikridir. O dönemde kritik seferberliklerinden birisine olan katılımları karşılığında Nakşibendilere, neticesinde İmparatorluk içerisinde yayılma ve mevcudiyetlerini sağlamlaştırmada destek olacak büyük miktarda resmi himaye verilmiştir(11). Gündüz'e göre Nakşibendiler, Orta Asya döneminde Şiiliğin yükselişi ile kendi paylarına mücadele eden Timurlular tarafından katı Sünni kimlikleri ve Şia'ya muhalafetleri ile zaten fark edilmiş ve kollanılmıştır(12).

16. yüzyılın başlarında Safevilerin İran'da iktidarı ele geçirmeleri ve Anadolu içlerindeki misyonerlikleri aynı dinamiklerin yeniden oynanmasına ve bir kere daha yönetici otoriteler nezdinde (bu kez Osmanlılar) bütün Sünni şeyh, din adamı ve hususen Nakşibendilerin cazip bir hale gelmesine yol açmıştır.

Timurlular döneminde Nakşibendiye'nin Şii karşıtı olarak pozisyon almış olduğu telakkisi üç özel olay üzerine yapılandırılmış görünmektedir. Birincisi, Bahaeddin'in şeyhi Emir Külal'in 772/1370'de vefatından kısa bir müddet önce Şah Nimetullah'ın Timurlu idaresindeki Mavareünnehir'den çıkarılmasına dâhil olmasıdır. İkincisi, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Nakşibendiler'in Muhammed Nurbahş'ın mesihçi iddialarına karşı mücadele eden Mirza Şahruh'a yardım etmeleridir. Ve üçüncüsü de bu olaydan yarım asır sonra Abdurrahman Cami veya dostu Ali Şir Nevai'nin Herat hükümdarı Sultan Hüseyin Baykara'nın Şii *imamların* adlarının paraların üzerine darp edilmesi ve Cuma hutbelerinde isimlerinin okunmasından vaz geçmesine razı etmesidir(13). Bunlara rağmen bu olanların, Safevilerin 16. yüzyılın başlarında İran'ı ele geçirmelerine ve ardından ülkeyi Şiiliğe döndürme çabalarına kadar (ne Nakşibendiler ne de daha geniş toplum bağlamında) henüz ön plana çıkmamış Timurlular dönemi mezhep çatışmalarının tepki olarak geri yansıtılması olduğuna inanmak için ikna edici sebepler mevcuttur. Şah Ni'metullah ve Muhammed Nurbahşi ile ilgili aktarmalara gelince, bu iki hikâye de daha sonraki kaynaklarda ortaya çıkmıştır ki, sonraki zamanlarının fazlaca büyümüş mezhep çatışmalarının etkisinden başka bir şey değildir(14).

Hüseyin Baykara'nın çok sık nakledilen *imamların* isimlerini kendi bağımsızlık sembollerine dâhil etme isteği ile ilgili hikâye Baykara dönemine ait bir kaynakta geçmektedir(15). Bununla birlikte bu hikâyenin özellikle aksettirmiş olduğu şey, Cami gibi

bir şahsiyet ve onunla birlikte Nakşibendiye'nin müdâhil olduğu sınırları keskin bir Sünni Şii ihtilafı gibi görünmemektedir. Burada da yine söz konusu olan şey daha çok o dönem Maveraünnehir ve Horasan'da hâkim olan ve ancak Safevilerin güçlü bir rakip olarak ortaya çıkmalarından sonra hayali pek mümkün olmayacak bir tür mezhepsel akışkanlığa izin veren "belirsizlik ikliminin" yansımasıdır(16).

Gündüz'ün de sonuç olarak elde ettiği gibi, Safevilerin iktidara gelmesinden sonra Nakşibendiler kendilerini, bu defa Maveraünnehir ve Horasan'da değil, Osmanlı Devleti yanında Anadolu'da mücadele etmeye hazırlanmış olarak farkettirmiştir. Yeni dinamikler Sultan II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in iktidar yılları esanasında ortaya çıkmış ve Sultan Süleyman'ın kendilerini Sünni ve Şii akideye muhalif tanımlayan Nakşibendi ve diğer Sünni tarikatları himaye ederek Anadolu'nun birliğini muhafaza etme gayretleri ile devam etmiştir(17).

Bunun yanında bu tarikata sempati ile bakan bilginlerin arasında ortaya çıkmış olması muhmemel olan Nakşibendiye'nin Osmanlıların Safevi karşıtı seferberliklerinde vasıta olması tezi, Şerif Mardin'in aşağıdaki kısa ve öz ifadesinde de görüldüğü gibi daha genel bir şekilde modern Türk akademik çevrelerinde de canlanmıştır:

> Osmanlılar, imparatorlukta, özellikle de Anadolu'da kanun ve nizamın tesis edilmesi siyasetlerinin bir parçası olarak Nakşibendiyeye hakikaten güvendiler. İktidarı ele geçirdikleri ilk dönemlerde Osmanlılar 13. yüzyıldan itibaren geniş kitleler halinde Anadolu'ya girmiş olan Türki kabilelerin sapkın inanç ve uygulamaları ile karşılaşmışlardı. Os-

manlı hâkimiyeti kabilelerin kontrol altına alınmasına dayanmaktaydı ve buna ulaşmanın bir yolu da bunların Sünni ana akım ile bütünleşmesini sağlanması idi. 15. yüzyıldan itibaren Osmanlılar Nakşibendileri bu amaca erişmek için uygun müttefikler olarak buldular. Sapkın fırkaların dize getirilmesi görevi onlara verildi. Tarikat İmparatorlukta dikkate değer ölçüde nüfuz elde etti [gerçi] güçlerinin dirilişi bir dereceye kadar geç ve İmparatorluğun dışındaki bir kaynaktan geldi [tahminen Müceddidilerin himayeleri altında](18).

Şerif Mardin sapkın ve aşırı unsurların tedip edilmesiyle ilgili Osmanlı çabaları için daha geniş bir bağlama müracaat etmiştir ki bu da bir dizi bilimadamının yıllar boyu açıklamış oldukları Anadolu'nun uzlaşmacı (senkretik) dini kültürünün Türk kabilelerinin İslama dönmesi sürecinden kaynaklanmış olduğu tezini yansıtmaktadır. 13. yüzyıldaki Moğol istilasının öncesinde ve giderek artan bir şekilde de ardından bu kültür, Osmanlı idari ve vergi politikaları karşısında zaman içinde sadece siyaseten önemlerini kaybetmiş olmayan, aynı zamanda mehdi ve mesihçi propogandalarına da kayıtsız kalmayan yarıgöçebe Türkmen kabileleri tarafından batıya doğru taşınmış olduğu ifade edilmiştir. İşte 15. yüzyılın ikinci yarısında, eski mesihçi ve mehdici temaları özellikle yeni Şii sembollerle birleştirmiş Safevi propagandasına mukabele eden Kızılbaş bunlar arasından ortaya çıkmıştır(19).

BİR TEZİN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

Anadolu'daki 'sapkın unsurlar' ile ilgili kültürün Orta Asya Şamanizminden kaynaklanıp Türkmenler tarafından bölgeye taşındığı fikrine, son zamanlarda getirilen eleştirileri burada bütünüyle sergilemek mümkün görünmemektedir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi almak için Ahmet Kara Mustafa'nın *God's Unruly Friends* isimli eserine başvurulabilir(20). Bu araştırma açısından daha merkezi olan, Osmanlıların Anadolu'da yüz yüze geldikleri meydan okumanın nereden kaynaklandığında ziyade, bu muhalefet ile karşılaştıkları zaman "Osmanlılar, kendilerine yardım etme hususunda Nakşibendilere güvenmiş midir ?" veya "Nakşibendiler, Osmanlıların Anadolu'daki sapkın unsurlarla olan mücadele kampanyalarında faydalı bir araç olarak kullanılmış mıdır ?" sorulardır. Böyle bir yargı için, 16. yüzyıl kaynaklarında fazla delil bulunamamıştır. Bu tablo, muhtemelen çok daha sonraki realitelerin geriye yansıması üzerine temellenmiş görünmektedir. Bu da, tabii olarak hem Nakşibendiye'nin, Müceddidiye öncesi aşamasının karakter ve serüveninin yanlış anlaşılmasına sebep olmakta, hem de bu anlayışı güçlendirmektedir.

16. yüzyıl kaynakları, Kanuni Sultan Süleyman'ın sadrazamı Rüstem Paşa'ya, Anadolu'daki seferinde refakat eden, Filibeli bir Nakşibendi dervişi olan, şair Baba Mahmud Rızai'den bahsetmektedir. Âşık Çelebi'ye göre Rızai, Rüstem Paşa'nın sarayın ahır başılık (*mirahur-i evvel*) görevine getirildiği zaman özel hocası olarak hizmet etmiş ve ömrü boyunca onun en güvendiği kimse olarak kalmıştır. Zamanla bu sırdaş Şair'in, Rüstem Paşa'nın muhtelif sufi ve *ulema* adına üstlenmiş olduğu pek çok inşa ve imar projelerinin arkasındaki sevkedici güç olduğu anlaşılmıştır. Aynı zamanda, Rızai, Rüstem Paşa'nın 'batıl itikad sahiplerini bertaraf etme ve sapkınları yok etme' (*ırma-i erbab-ı sui itikad ve ifna-i ehl-i zandaka ve ilhad)* çabalarının rehberi ve ilham

vereni olmuştur(21). Âşık Çelebi, genelde Kızılbaş karşıtı mücadeleyle ilgisi olmayan bir kariyerin, hangi özel yönleriyle Rüstem'i *ehl-i zandaka ve ilhad* düşmanı olarak bildirdiğini izah etmemiştir(22). Muhtemelen 960/1550'lerin sonlarında Rüstem'in ikinci kez vezir-i azam olarak görevlendirildiğinde Anadolu ve Balkanlardaki *tekke* ve 'ışık' gruplarına karşı girişilen bir dizi soruşturma ve cezalandırma tedbirlerini kast etmiştir. Gerçekten, (Ahmet Refik tarafından yayınlanmış fermanlar vasıtası ile bilinen) bu tedbirlerin ilhamında rol almak, Nakşibendi dervişi (her ne kadar şeyh değilse de) Rızai'yi Anadolu'daki kritik Osmanlı mücadelesinde pay sahibi haline getirmiş olurdu (23).

Gündüz ve ondan önce, Kasım Kufralı, Nakşibendiyenin Kızılbaş karşıtı mücadeledeki rolü ile ilişkili tezlerini, yine Rüstem'in ikinci sadaret yıllarından, başka bir şahsiyet ve olaya isnad etmiştir. Söz konusu şahıs, Bursalı bir Nakşibendi olan Enveri yahut Enveri Dede'dir (ö.973/1565 -66). Hayatı hakkında Nev'izade Atai'nin verdiği bilgiye göre, Enveri Dede önce ilim tahsiline çalışmış, daha sonra ilim yolunu terkedip, Nakşibendi dervişi ve bilahare de şeyh olmuştur. Eskişehir yakınlarındaki Seyyid Gazi Tekke'si, rafızi ve mülhidlerin pisliğinden temizlendikten sonra (*levs-i erbab-i rafz ve-ilhaddan tenzih olunup*), muhtemelen dergâhın yeniden saygın bir kurum olarak faaliyette bulunması ve eski sakinlerinin geri dönmesini önlemek için Enveri Dede buraya görevli şeyh olarak tayin edilmiştir(24). İşte Enveri'nin Seyyid Gazi Dergâhı ve burada oturan Kalenderîlerin tasfiyesindeki bu rolü, Kufralı ve Gündüz'ün görüşüne göre, Sultan Süleyman'ın Anadolu Kızılbaşlarına karşı mücadelesinde Nakşibendiyeye güvendiğinin bir göstergesidir(25).

Bununla birlikte, Seyyid Gazi Dergâhı'nın tasfiye ve rehabilitasyonu ile ilgili bu izah yanında Enveri ile ilgili diğer açıklamalar, Nakşibendiyenin bu operasyonla ilgili rolünün çok hızlı

bir şekilde boşa çıkmış olduğunu, ayrıca oldukça küçük veya ikinci derecede öneme sahip olduğu izlenimini vermektedir. Osmanlı merkezi otoritelerinin, külliyenin yeniden şüpheli ellere geçmesini önlemek için almış olduğu en önemli tedbir, burada Şehzade Beyazıd'ın himayelerinden olan Mustafa İşreti isimli bir müderris ve kadı adına tahsis edilen bir medrese olduğu görülmesidir.

İşreti hakkında değişik biyoğrafi kaynaklarında, Sultan Süleyman'ın son Safevi seferinden dönmesinden kısa bir müddet sonra 962/1555 yılında, O'nun Eskişehir'in yeni tayin edilmiş kadısı olarak, padişaha bu dergahdaki dazlak sakinlerin *şeriata* riayet etmediklerini, abdest alma ve günlük beş vâkit namaz kılmaktan bile aciz olduklarını ve mekânı bir sefahat ve ahlaki bozukluk yurduna döndürdüklerini aktararak şikâyette bulunmasıdır. Burada ikamet eden *abdallar* veya *kalenderler* Seyyid Gazi'den çıkarılarak sürgün edildikten sonra, yapı bir medrese olarak yeninden düzenlenerek İşreti'ye tahsis edilmiştir. İşreti, yaklaşık üç yıl kadar sonra gözden düşmüş, ancak bu medrese onun ardından gelen Akyazılı Sinan Çelebi'nin idaresinde işlevine devam etmiştir. Her ne kadar Ahmet Refik'in yayınladığı bir belgede, 980/1572' de buranın önceki sakinlerinin medrese talebeleriyle birlikte külliyede yeniden yaşadıkları ve sakıncalı olarak itiraz edilmiş eski adetlerinden olan alay halinde ve davul eşliğinde dolaşma uygulamasını geri getirdikleri ileri sürülmüştür. Hâlbuki Nevizade Atai'ye göre burası, tesis edilmesinden yaklaşık yetmiş seksen sene sonra, onun döneminde de işlemeye devam etmiştir(26). Evliya Çelebi, 17. yüzyıl ortalarında bu mekânı ziyaret ettiği zaman, içinde iki yüz dervişin ikamet ettiği büyük bir Bektaşi *tekkesi* ile karşılaşmıştır(27).

Enveri'nin Seyyid Gazi dergâhındaki şeyhlik görevi çok kısa sürmüş olmalıdır. Nev'izade Atai'nin beyanına göre, tayin edilmesinden bir müddet sonra *tekkeden* ayrılmış ve ömrünün kalan kısmını doğum yeri olan Bursa'daki Orhan Gazi Tekkesi'nde geçirmiştir. Kendisinden sonra yerine tayin edilmiş olan şeyhin kimliği – eğer tayin edilmiş ise – meçhul kalmıştır(28). 16. yüzyıl Nakşibendi kaynaklarında Seyyid Gazi Dergâhı'nın tasfiyesi ile ilgili olarak ne bir şeyh yahut silsile ne de tarikatın bu tasfiyedeki rolüne dair bir atıf bulunmuştur. Bütün bunlardan çıkabilecek sonuç Enveri'nin şahsiyeti ve Seyyid Gazi'deki görevinin yahut tarikatın bu kurumun rehabilitasyonundaki rolünün aslında pek önemli olmadığıdır.

Enveri'nin hikâyesi kendi içinde, Nakşibendiyenin, Osmanlıların Anadoludaki mücadelelerinde vasıta olduğu görüşüne destek verecek çok az şeye sahiptir. Önce, 19. yüzyıl Osmanlı bilgin ve tarih yazıcılarından Esad Efendi'nin *Üss-i Zafer* adlı eserindeki irtibatı takip eden Kufralı ve Gündüz, bu hikâyeyi açıkça tarikatın 19. yüzyıldaki tarihi ışığında ve özellikle 1241/1826'da Bektaşi tarikatının bastırılmasının ardından Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi'nin bir Nakşibendi şeyhine devredilmesi olayının etkisi altında okumuş olmalıdır(29). Her iki olay arasında bir parallellik kurma, Nakşibendi şeyhlerinin, aşırı unsurların meydan okuduğu her yerde, Osmanlı otoritelerine, saygın Sünni akide ve tutumun yeninden tesis edilmesi için yardıma hazır oldukları şeklinde bir şablonun oluşmasına yardım etmiştir.

Bu özel olayın hususi tabiatını bir kenara koysak bile, Osmanlıların Kızılbaşlığa veya sapkın unsurlara karşı seferberliğinde, sapkın unsurlar üzerinde zafer elde etmesi yahut bu unsurları daha sıkı devlet kontrolü altına alması için destek sağlamada, Nakşibendilerin daha avantajlı bir pozisyonda oldukları ifadesinden şüphelenmek için sebepler mevcuttur. Bilginler

Anadolu ve daha başka yerlerdeki sapkın unsurların tedip edilmesi çabalarında, diğer ehli tarikat ile özellikle Bektaşi ve Halvetilerle ilişki kurmuştur. Melikoff, ilk Osmanlı padişahlarının ve daha sonra II. Bayezid'in "Anadolu'da yayılmış sapkın unsurları devlet kontrolüne kanalize etme görevini" Bektaşilere verdiğini ortaya atmıştır. Ona göre, Bektaşiler bu süreç içerisinde sapkın unsurları kısıtlamakla kalmamış, aynı zamanda onlara tesir ederek dönüştürmüştür (30). Kara Mustafa'nın son revizyonuna göre, 16. yüzyıl başlarındaki Bektaşiler, aslında Anadolu'da faaliyet gösteren 'sapkın derviş gruplar'dan birisi olmuş fakat çok kısa süre zarfında devletin bu grupların bağımsız varlıklarını teslim alan baskı veya eziyetleri altında hareket etmişlerdir. Diğer unsurları teslim oldukları zaman Bektaşiler, Yeniçeri bağlantılarını sermaye olarak kullanarak kendilerini tam teşekküllü bir tarikata dönüştürmüşlerdir(31). Bu süreç zarfında Bektaşiler, bir dizi diğer grubu özümsemiş ve ardından da bu grupların bir kısım mirasını kendi bünyesinde muhafaza etmiştir(31). Fuad Köprülü, 15. yüzyıl sonlarında Kafkasya'da cereyan eden mahalli bir Kızılbaş isyanını bastıran Şirvanşahlılara Halvetilerin yardım ettiğini gösteren bir olaya işaret etmiştir. Köprülü sözü edilen bu Halveti şubesini, böyle bir rol oynamaya neyin sevk ettiği konusunda, bu durumun, Halvetilerin, hatırı sayılır yerel itibarları ile birlikte Sünni tabakada kalıp, sahip oldukları "Alevi eğilimleri" teşhir etme kabiliyetlerinden geldiğini iddia etmiştir(32). Natalie Clayer, daha önce bahsedildiği gibi, 16 ve 17. yüzyıl boyunca Halvetiyenin bazı şubelerinin Osmanlıların (hem Hristiyan, hem de sapkın unsurlara yönelik) Sünnileştirme kapmanyalarına katılmış ve bu hizmetleri mukabilinde, Osmanlı sultanlarının gözdeleri olarak devlet himayesiyle ödüllendirilmiş olduklarını ileri sürmüştür(33).

Bütün bu analizlerde bir mantık zemini mevcuttur. Bu da Osmanlı otoritelerine Kızılbaş veya diğer sapkın unsurların sindirilmesinde yardım etme hususunda en iyi donanıma sahip olanlar ehli tarikdir. Onlar bir yandan sapkın unsurlara karşı sempatik duruşa sahip, öte yandan da devlet müesseselerine yeterli derecede bağlanmış veya devletin Sünni İslam markasını kabul etmiş veya – 16. yüzyıl Halvetilerinin durumunda olduğu gibi – başlangıç dönemlerine ait karışıklıkları hafızalardan silmenin zamanının geldiğine ikna olmuş ve kendilerini devlet adına yapılan 'Sünnileştirme'nin bir aracı durumuna dönüştürmüştür(34). Bilhassa sahip oldukları kendi sapkın unsurlarının duyarlılığı ile Bektaşiler, Osmanlı Hanedanı ile uzun süredir devam eden bağları ve Osmanlı ordusunun omurgasını teşkil eden Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişkileri ile birlikte, bu görev için oldukça donanımlı olmuştur. Halvetiler, Kafkaslardan Amasya'ya ve oradan İstanbul ve Balkanlar'a doğru ilerlerken kendilerini dönüştürme süreci içerisine girmiştir. Kafkasya'daki Şirvan bölgesindeki Halvetilerin, Köprülü'nün belirtmiş olduğu gibi, "Sünni tabakayı terk etmemeye dikkat etmeleri" ile Alevi eğilimlerini birleştirme kabiliyetlerine güvenmiş olmaları mümkündür. Daha sonra, Halvetiyenin bir kısım şubeleri, kendilerini devlet ile birlikte hareket eden "Sünnileştirme"nin aracıları haline dönüştürmüştür. Tam aksine, Nakşibendiyenin, itidalli amelleri, seçkinci tavrı, ısrarlı Sünni vurgusu ve bilinçli bir şekilde *şer'i* fikir yapısına sahip özellikleri ile 16. yüzyılda Anadolu'daki sapkın unsurların tedip edilmesi, zaptürapt altına alınması veya absorbe edilmesinde benzer bir rol oynayacağını tahayyül etmek bile oldukça güçtür.

Buna ek olarak, 16. yüzyılın sapkın unsurlarını kendi tarafına çekmek veya disiplin altına almak için girişilen her mücadele, öncelikle Anadolu kırsalından ve çoğunlukla da son zamanlarda yerleşmiş veya henüz iskânı tamamlanmamış nüfustan başlaması

gerekmiştir. Bu bölgelerse, tam olarak Nakşibendiyenin kendisine o dönem sağlam bir mevcudiyet tesis edememiş olduğu ve gerçekten de 19. yüzyıla kadar da tesis edemediği yerler olmuştur. Buna rağmen, Müceddidiye öncesi Nakşibendileri bu bölgenin önemli oyuncuları olarak tahayyül etmek, Anadolu kırsalının büyük bölümünde ilk defa etkileyici bir şeyhler ve *tekkeler* ağı inşa etmiş olan 19. yüzyıl Halidiyesine ait başarının geriye dönük yansıtılmasına bir diğer örnekmiş gibi görünmektedir(36). Daha önce de görüldüğü gibi, Halidiyye ve Müceddidiye öncesi dönemde Bursa – ve elbette İstanbul- hariç, bu bölgelerdeki Nakşibendi mevcudiyeti son derece mütevazı ölçüdedir. Nakşibendiler, daha çok Kızılbaşlarla ilişkileri muhalif olan Sünni ve Şafi Kürt halk arasında aktif olmuştur(37).

Kızılbaşların kalplerini ve akıllarını kazanmakta pek başarılı olamamış Nakşibendiler, onların Osmanlıların Safevi karşıtı mücadelelerine diğer yollardan destek sağlamalarını önleyememiştir. Sadece Sünniliğe ve *şeriata* bağlılığa değil, edebi eser vermeye de hevesli olan Nakşibendi şeyhleri, diğer tarikatların ihtilaflı mevzulardaki risaleler, fetva ve vaazlarla yürüttükleri Safevi ve Kızılbaş karşıtı seferberlikte kolaylıkla yer alabilirdi. Eski ve zengin İslami fırak geleneğini kullanarak, polemikçi pek çok Safeviyi kâfir ve mürted olarak yaftalamış ve onlarla cihad edilmesini lüzumlu olarak beyan etmiştir. Onları, Peygamber'in (s.a.v.) ashabına hakaret ettikleri ve aldatıcı biçimde Peygamber'in (s.a.v.) ailesinden geldiklerini iddia etmeleri nedenleriyle suçlamıştır (38). Buna rağmen, bu geniş kapsamlı propaganda kampanyasına Nakşibendilerin katılımını gösterecek deliller oldukça zayıftır.

Burada, İran kökenli mülteci bir Nakşibendi olan Muhammed Kazvini'nin Şam'da 978/1570'de telif etmiş olduğu bir

eseri olan *Silsilename-i Hacegan-i Nakşibend*'in detaylı bir incelemesi konumuz açısından aydınlatıcı olacaktır (39). *Silsilename* ele aldığımız konuyu birçok yönden yansıtmıştır. Eser, öncelikle Ubeydullah Ahrar ve Sadeddin Kaşgari kollarına bağlı Nakşibendi şeyhlerinin tabakatına dair biyoğrafi kayıtları ile Safeviler döneminde bu tarikatın akıbeti ve bağlıları hakkında İran dışındaki açıklamaları ortaya koymuştur. Kazvini kapsam olarak sadece doğum yeri Kazvin ile sınırlı kalmamış, Herat ve Tebriz gibi diğer önemli Nakşibendiye merkezlerini de eser kapsamına dâhil etmiştir. Kazvini, *Silsilename'de* basitçe zulüm ve eziyetleri nedeniyle Safevileri itham etmeye niyetlenmemiş, fakat ortaya çıkan sonuç, ifadeler zarif olsa da, kurbanların İran dışında kendilerine sığınacak yer bulma hikâyeleri ile birlikte Nakşibendilere yapılan kötü muamelelerin detaylandırılmış muhtelif örnekleri, 'düzensizliklerin' ve 'müdahalelerin' bir resmi olmuştur. Bundan başka, Kazvini'ye göre Safeviler, sadece Nakşibendilere kötü muamele etmeleri nedeniyle değil, fakat genel karakterleri icabı kınanmayı hak etmekteydiler. Kazvini, onlara genellikle Kızılbaş (giydikleri kırmızı renkli Şii *imamları* sembolize eden üzerinde oniki boğum bulunan başlığa istinaden verilen isim) diye işaret etmiştir. Bununla birlikte yer yer *rafiziler* (Arapça *ravafiz*), yakin yolunun muhalifleri (*muhalifan-ı tarik-i yakin*), ve 'ma'rufu nehyeden ve münkeri emreden Kızılbaşlar (Kur'an'ın - 9:67- münafıkları tarifinden kinaye yolu ile *emr -i münker ve nehy-i ma'ruf kızılbaş*) gibi pek tarafsız olmayan ifadeler de kullanmıştır (40).

İkinci olarak Kazvini, kendilerini açık bir şekilde Bekri köken ile tanımlamalarıyla bilinen çok az sayıdaki Nakşibendilerden biridir. Hz.Ali'ye bağlanan 'Alevi' hatlar *Silsilename*'nin giriş kısmında zikredilmiştir. Bununla birlikte, eserinde sunulmuş tablo şeklindeki *silsile*, Hz.Ali'ye bağlanan hatları, sadece Şia'nın *imamları* vasıtası ile devam eden *silsile* değil, potansiyel olarak

daha az itiraz edilebilecek olan diğer hattı da ihmal ederek, hususi olarak Hz. Ebu Bekir'e bağlanan yolu takip etmiştir (41). Kazvini, *silsilenin* bu şekilde inşasını her ne kadar beşinci bölümde ifade edilen kısaltılmış Halveti *silsilesini* yazanlardan farklı olsa da, siyasi mülahazalar nedeniyle tercih etmiş olmalıdır. Halveti rakiplerinden farklı olarak Kazvini, Osmanlı halkı veya yönetici seçkin sınıf nezdinde Nakşibendiyenin saygınlığını artırmak gibi bir baskı altında değildir. Daha doğrusu - Safevi topraklarından gelen bir başka mülteci olan Şeyh Mahmud Urmevi gibi - Kazvini de, ailesinin zulümleri yüzünden Osmanlı topraklarına sığınmak zorunda kalan kimselere karşı duyduğu güçlü antipati yüzünden kendi Bekri kökenini vurgulamayı seçmiş olmalıdır.

Üçüncü olarak, *Silsilename*'nin İstanbul veya başka yerlerde hâlâ mevcut olan bir dizi el yazması nüshası, Kazvini'nin eserinin yayılması ve göründüğü kadarıyla hevesli bir okuyucu mahfiline sunulması sürecine ışık tutmaktadır.

Şam'da 978/1570 yılında tamamlanmasından sonraki onyıl içerisinde, eser farklı sayıda kâtip tarafından çoğaltılmış, Osmanlı başkentine erişmiş ve burada da Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir. Bu satırların yazarı, Süleymaniye Kütüphanesi'nin muhtelif kolleksiyonlarındaki nüshalarda tarih tespit edememiştir. Bununla birlikte, Bibliotheque Nationale ve Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan iki el yazması nüsha sırasıyla 993/1585 ve 1000/1591 tarihlerini göstermektedir (42). Saray ile yakın bağlantıları bulunann bir Nakşibendi mensubu ve medrese hocası olan Mustafa b. Hayreddin 1008/1599 senesinde eserin Türkçeye tercüme ve adapte edilmesini deruhte etmiştir. Bu tercümenin 1003/1623-24 veya bu tarihten hemen sonrasına ait bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa kolleksiyonunda mevcuttur (43). Mustafa'nın şehadetine göre

bu işi, eserin Farsça orjinalinden faydalanamayan çok sayıda okurun bir tercüme yapılmasını bekledikleri hususunda kendisini ikna eden saray hizmetindeki bir talebesi olan Mısır'lı Osman Ağa'nın ısrarlı ricası üzerine üstlenmiştir. Tercüme, bir diğer saray görevlisi olan *Bab-üs sa'adet ağası* Gazanfer Ağa'ya ithaf edilmiştir (44).

Kazvini'nin *Silsilename'si*, yine de Safevilere karşı sert sayılabilecek bir söylem biçiminde olmamış ve bu tür eserlerin suçlamalarındaki aşırılığa yaklaşmamıştır. İran'dan iltica eden diğer Nakşibendilere ait yazılı eser veya söz ve nasihatlerde (vaazlar özellikle etkili bir vasıta olmuştur) Nakşibendilerin, Safevilere karşı şiddetli bir düşmanlık göstemiş olduklarına dair elimizde fazla kanıt bulunmamaktadır. 17.yüzyılın sonuna ait, Safevi karşıtı bir muhalefet broşürü, Medine'li Nakşibendiye ve Şettariye mensubu Muhammed b. Abd-el Resul Berzenci'ye atfedilmiştir. Bununla birlikte, İran'dan firar etmiş mülteci bir Şafii âlimine ait, daha önceki bir broşürün özeti olan bu eserin yazarı konusunda ihtilaf mevcuttur (45). Bundan başka, ilgi çekici bir tarih düşme kaydı Nakşibendi şeyhi ve şair Açıkbaş Mahmud Resmi (ki kendisi de köken olarak İran'dan firar eden mülteci bir aileye mensuptur) 1038/1629'da Şah Abbas'ın ölümü ve yerine Şah Safi'nin geçmesini hicvetmek için bu dizeleri söylemiştir:

Şah Abbas, soysuz, bozuk inançlı,
Cehennem vadisine yerleşti.
O lanelenmişin yerine, makamında
Zavallı, Safi, şimdi oldu kral.

Her ikisine de uygun bir başka tarih düşme ise:

Şah - i nov (Yeni Şah) o tahtından *(taht)* düştüğü an (46).

Netice olarak kaynaklar, tarikatın mevcut tabiatı veya ona tevcih edilmiş resmi himayenin derecesi bakımından Nakşibendiyeyi, diğer müesses Osmanlı tarikatlarından ayırmamıştır. Bunun yanında, kaynaklar, Osmanlı yönetici seçkinlerinin, tarikatın Anadolu üzerindeki mücadelede yegane enstrüman olmasından doğal olarak beklenilecek şekilde, sıradışı bir desteklemeye gönüllü olduklarını da ileri sürmemişlerdir. Nakşibendiler, kesin olarak nakit ve teçhizat türü hediyeler ile kendini gösteren seçkin ve resmi sınıf himayesinden, Osmanlı saray ve yönetici elitler ile temas kurmaktan ve bir kaç *tekkenin* kurulması yahut *vakıf* tesis edilmesinden faydalanmıştır. Bununla birlikte, bu tür resmi himayeler diğer müesses tarikatlara verilenlerden daha fazla olmamıştır. Osmanlı sarayı ile temas bağlamında, *tekkelerin* kurulması, *vakıflar* ve diğer maddi destekler açısından bu dönemde Halvetiye Osmanlı yönetici seçkinleri tarafından Nakşibendiyeden daha fazla gözetilmiştir. Muhtemelen, Clayer'in belirtmiş olduğu gibi, Halvetiler yahut en azından bir kısım Halvetiye şubeleri siyasi açıdan Osmanlılara daha faydalı olmuştur. Bu bağlamda, başkentin bazı Nakşibendi *tekkeleri* ekonomik olarak Osmanlı *ilmiye* ve idare sınıfının üst tabakalarının değil, daha mütevazı arkaplanlara sahip - İstanbul 953/1546 tarihli vakıf sicilinin "mürid ve muhiplerin" vakıfları diye adlandırdığına (*evkafü'l- Müridin ve'l-Muhibbin*) göre - bağlılarının birikimleri sayesinde ayakta kalmıştır (47).

Netice olarak ne denilebilir? Osmanlıların Kızılbaşları ve diğer sapkın unsurları yok etme veya bünyesine katma mücadelesi, özü itibarıyla Sünni akide ve tutuma sahip bir tarikat için, özellikle de sapkın unsurlara bir şekilde itiraz eden bir tarikat için, aslında Osmanlı devlet otoritelerinin beğenisini kazanma ve siyaseten aktif olma fırsatları sunmuş olmalıdır. Şimdiye kadar ortaya çıkan şey, kendi bağlamında değerlendirildiği takdirde

yani 19. yüzyıl realitelerine dayanan imajların geriye dönük yansıması olmadan - Nakşibendiyenin söz konusu bu mücadeledeki rolünü akla getirecek deliller, kayda değer bir öneme sahip değildir. Nakşibendiler Anadolu'daki Kızılbaşların yola getirilmesine yakından müdâhil olmamış ve ayrıca bu türden bir girişime katılmak için uygun donanıma da sahip olmamıştır. Bunun yanında, onlar Safevilere karşı olan yazılı seferberliğe de katılmamış oldukları gibi, bütün Safevi- Kızılbaş meselesini, kendilerine sıradışı siyasi himaye temini yahut Osmanlı cemiyetinde mevcudiyetlerini pekiştirmede temel oluşturacak şeylerin kazanılmasını sağlayacak Osmanlı otoritelerine yanaşmakta da kullanmamıştır.

Buradaki mesele öğreti ile ilgili değildir. Doğal olarak, Osmanlıların Anadolu'da 16. yüzyıl boyunca yürüttükleri kampanyaya Nakşibendiye katılma derecesi bir dizi faktöre bağlanmıştır. Nakşibendiyenin Sünni akide ve tutumunu biçimlendirmesi veya bağlılarının yeni siyasi şartlar altında kendi Sünni- Bekri manevi kökenlerinin ehemmiyetini idrak etmeleri, yürütülen mücadelelerinde rol oynamış olabilir. Bununla birlikte, bu senaryoda, Nakşibendiyenin Anadolu 'mücadele alanında'ki fiziki mevcudiyetinin derecesi, sapkın unsurlardan müteşekkil nüfusu cezbetme ve dolayısıyla bünyesine katma kabiliyeti ve şeyhlerin bireysel eğilimleri de dâhil olmak üzere bir dizi diğer faktör de etkili olmuştur.

16. yüzyıldaki Kızılbaş- Safevi karşıtı mücadeleye olası Nakşibendi katılımının akla getirdiği ilgi çekici bir nokta, tarihyazımı ile ilgilidir. Burada öğretici olan, Nakşibendilerin bu seferberlikte benzersiz biçimde vasıta olmaları *fikrinin* belirli 19. yüzyıl realiteleri ile irtibatlandırma becerimiz ve böylece, bu fikrin geliştirildiği tarihyazımı dinamiklerini tasarlamak olmuştur. Bu durumda Nakşibendilerin, tıpkı 19. yüzyıldaki durumları gibi (her ne kadar Kırşehir vakasında böyle olmamışsa da) muhalefet

etmek yerine, Osmanlı Devleti ve *statükoyu* desteklemek için eylemciliğe başvurmuş oldukları söylentisi ile yanlış olarak yönlendirilmemek gereklidir. Kavramsal düzeyde ikisi de aynı kategoriye aittir. Neyin önemli ve neyin de 19.yüzyıl realite veya imajlarının geriye yansıtılması şeklinde olduğu, tarikatların siyasi eylemcilik şebekeleri olarak ve özellikle Nakşibendiye gibi gerçekten Sünni tutumlu bir tarikatın, *şeri'at* merkezli düzene karşı meydan okumalarda daima siyasi aksiyon almaya hazır olduğuna dair kesin fikrin olmasıdır.

BİR NAKŞİBENDİ KADIZADELİ

17. yüzyıl İstanbul'unda militan Sünni tutum adına girişilen bir kampanyada, bağlamı oldukça farklı bir Nakşibendi müdahalesi bulunmaktadır. Bu olayda, tarikatın en eski ve faal *tekkelerinden* birisinde görevli olan ve selatin camilerde vaiz olarak hizmet eden Kadızadeli hareketinin önde gelen sözcülerinden birisi haline gelmiş Osman Bosnevi'yi görmekteyiz.

Osmanlı başkentinde şiddet estirmiş ve 17. yüzyılın büyük bir bölümünde, pek çok Osmanlı şehrinde yankılar uyandırmış Kadızadeli olayı 1030/1620'lerde Kadızade Mehmed Efendi'nin asırlar boyunca Osmanlı sultanlarının vakıfları olarak hizmet eden ve içerisinde Cuma namazı kılınan İstanbul'un muhtelif on civarında büyük camisine vaiz olarak tayin edilmesi ile başlamıştır(48). Kadızade Mehmed, püriten karakterli din adamı ve vaiz Mehmed Birgivi'nin (vefat tarihi 981/1573) öğretilerinden etkilenmiştir. Bununla birlikte - Madeline Zilfi'nin göstermiş olduğu gibi - *ilmiye* hiyerarşisi mensupları arasındaki uyumsuzluklar ve (genellikle tarikat şeyhleri ile) İstanbul'un selatin camilerindeki önemli hatiplik pozisyonlarını elde etmek için çekişmeler de bu durumu teşvik etmiştir. O, meslekdaşı diğer din görevlileri ile birlikte, saray hizmetlilerinden ve camilere devam eden

geniş halk kesiminden takipçiler cezbeden bir hareket başlatmıştır. Hareketin söylemi, kesin bir biçimde tanımlanmış bir sünni tutumun halka empoze edilmesi şeklindedir. Harekete katılanlar, musiki dinleme ve *zikir* meclislerinde yapılan raksdan cemaat ile yapılan nafile ibadetlere, şefaat maksadıyla azizlerin türbelerinin ziyaret edilmesinden İbn Arabi'nin fikirlerinin yayılmasına, efsanevi bir sima olan Hızır'ın ölümsüzlüğünden, sigara ve kahve tüketimine ve kriz dönemlerinde organize edilen genel halk dualarına kadar pek çok şeyi *bidat* olarak geçersiz ilan etmiş ve köklerini kurutmak için harekete geçmiştir. Her ne kadar bu uygulamaların hepsi özel olarak tasavvuf ile alakalı değilse de, Kadızadeli gündeminde merkezi yeri tarikat amellerinin oluşturduğu kesindir. Hareketin öfke darbesine özellikle Halvetiler maruz kalmıştır. Bununla birlikte Mevleviler, Bektaşiler ve Celvetiler de taciz edilmiş, esasen Kadızadeli söylem ve eylemlerin gidişatı, umumi zikir meclislerinde musiki ve raks bulunan bütün tarikatlara karşı bir tehdit haline dönüşmüştür.

Kadızadeli liderleri, İslam'ın kadim öğretisi olan ve bilinçli bir şekilde faal tutum ve siyasi bir yön vurgusu (49) verdikleri marufu emretme ve münkerden nehy etme *(el- emr bi'l ma'ruf ve'l neyh an el-münker)* prensibini hatırlatmak suretiyle, sadece belirli uygulamaları reddetmekle kalmamıştır. Ayrıca bağlılarından, yasaklanmış bu davranışlarla meşgul olanlara karşı koymakta aktif rol almalarını talep etmiştir. Birçok olayda, tarikat şeyhlerine ve *tekkelere* fiziksel saldırılar yöneltilmiştir. Bu tür teyakkuza katılmaktan kaçınan kimseler, kınanması gerekli *bid'atleri* işleyenlerden daha kötü olarak itham edilmiştir. Eleştirilerin ekseriyeti, *şeri'atın* resmi koruyucuları olan *ilmiye* hiyerarşisi mensuplarına ayrılmıştı. Kadızadeliler, bu sınıf mensuplarını genellikle halkın dini uygulamalarına ve diğer *bid'atlere* karşı tolerans göstermekle suçlamıştır (50). Hareketin liderleri, aynı zamanda, davalarının arkasında üst düzey din adamları ve devletin

baskı kullanan gücünü toplamanın önemini idrak etmiştir. Yönetici ve ilmiye sınıfına mensup seçkinlerin genel olarak harekâtı sınırlamaya ve sufiler ile hareket arasında bir denge kurmaya gayret etmelerine rağmen, bir dizi olayda Kadızadeliler taleplerini resmi müeyyideler yoluyla gerçekleştirmeye muvaffak olmuştur. Böylece Sultan IV. Murad alkollü içki ve tütün kullanımını yasaklayan bir ferman yayınlamış ve devrin sadrazamı, Melek Ahmed Paşa, Demirkapı yakınlarındaki Halveti *tekkesinin* yıkım cezasını (1061/1651 yılında) onaylamıştır. Bir ara *şeyhülislam* Bahai Efendi, tasavvufi musiki ve raksı yasaklayan bir fetva vermiş, ancak çok geçmeden hükmünden dönmüş ve İstanbul *kadısından* kürsüleri vasıtasıyla dinleyicilerini mutasavvıflara karşı kışkırtan vaizlerin cezalandırmasını talep etmiştir.

Nakşibendi şeyhi Osman Bosnevi'nin, Kadızadeli gündeminin önde gelen propagandacılarından birisi olarak rolü, Na'ima'nın 1061/1651 yılına dair verdiği olaylarla ilgili açıklamalarından ortaya çıkmıştır. Harekâtın o devirdeki liderlik kadrosu, burada Mehmed Üstüvani ve cami vaizliği yapan bir grup işbirlikçileri diye takdim edilmiştir. Söylenildiğine göre, bu kimseler kürsülerinden ehli tarikatı tasvib etmeme ve suçlama seferberliği başlatmış ve bu suçlama işini dinden çıkmaya (*tekfir*) kadar götürmüşlerdir. İşte bu kimselerin etrafında bir takım kanunsuz topluluklar - birçoğu saray hizmetindeki çavuşlardan - oluşmuştur. Bu kimseler *tekkelere* ve ziyaretçilerine fiilen saldırıya geçmiştir (51). Saray iç oğlanlarının hocası ve Süleymaniye Cami vaizi olan Şeyh Osman da Üstüvani'nin arkadaşlarından birisidir (52). Na'ima'nın açıklamalarında 'Bosnevi'nisbeti zikredilmemiştir. Bununla birlikte Bosnevi'nin kimliği hakkında bir şüphe mevcut değildir. Uşakizade'nin *zeyl-i şaka'ık*'ta ifade ettiğine göre, Bosnevi Hekim Çelebi Tekkesi'ndeki görevi ile eş zamanlı olarak başkentin önemli selatin camilerinin bir kısmında – Sultan Mehmed – Süleymaniye ve son olarak da Ayasofya'da

vaiz olarak hizmet etmiştir. 1061/1651 yılı Bosnevi'nin Süleymaniye Cami vaizliğindeki onuncu senesidir. Bu nedenle kısa zaman sonra buradan Ayasofya'ya nakledilmiş ve Süleymaniye'deki yerini bir Halveti şeyhi almıştır (53).

Bosnevi'nin Kadızadeli hareketine katılması, muhtemelen kısa ömürlü olmuştur. Na'ima, daha sonra hareketin etrafında cereyan eden vakaları aktarırken Bosnevi'nin ismini zikretmemiştir. Köprülü Mehmed'in, sadrazam olarak atandığı 1066/1656 tarihinden sonra, Üstüvani ve arkadaşlarının İstanbul dışına sürgün edilmelerini rivayet ederken de Bosnevi'den bahsetmemiştir (54). Aslında Bosnevi'nin Üstüvani ile beraber İstanbul'dan sürülmemiş olduğunu biliyoruz, zira o daha sonra hem *tekke* görevlisi, hem de bir selatin camii olan Ayasofya'da hatip olarak 1074/1664 yılındaki vefatına kadar yaklaşık on yıl kadar daha hizmet etmeye devam etmiştir (55). Muhtemelen, Kadızadelilerin artan küstahlıklarına karşı hiddetlenen *Şeyhülislam* Bahai Efendi'nin, Üstüvani'nin vaiz işbirlikçilerini teker teker huzuruna celb ederek kışkırtıcı söylemlerinin kabul edilemez olduğunu açık açık ikaz etmesi neticesinde Bosnevi, hitabetini dizginlemiş ve diğer Kadızadeliler ile arasına mesafe koymuştur (56).

Yine de böylesine azarlayıcı ve ölçüsüz tasavvuf karşıtı bir söylem ve *'nehy a'n il- münker*'e bu tür bir militan yaklaşıma sahibi bir kampanyaya kısa bir süre dâhil olmak bile çarpıcı bir durumdur. Militan tavırlı Kadızadeli söyleminin Süleymaniye kürsüsü vasıtası ile halka ulaşan sesi olan Bosnevi, sadece ehli tarik çevreden değil, çoğunun bir tarikat şeyhine bağlı ve tarikat ameli işleyen ve özellikle Kadızadeli söylemine yahut bu gruba sempati duymayan başkentin dini ve ilmi seçkinler sınıfı mensuplarına da yabancılaşmış olması mümkündür. Kadızadeli söy-

lemi, *sema* ayini gibi tarikat merasimlerini yasaklamaya çalışmaktan ziyade, tenezzül ile yaklaşan genel Nakşibendi tavrına da oldukça uzak düşmektedir. (Ayrıca Nakşibendiler Kadızadelilerin karşı çıkmış oldukları uygulamaların bazılarını, mesela, ahirete irtihal etmiş bir şeyhin türbesini ziyaret etmek veya İbn el-Arabi'nin düşüncelerini yaymak gibi, bizzat kendileri iftihar ederek yapmıştır). O halde burada, asıl mesele, doğal olarak Bosnevi gibi birinin bu harekete nasıl dâhil olduğudur. Bosnevi tek başına mıydı veya Kadızadeliler ile bağlantılı diğer Nakşibendiler de var mıydı? Sahip olduğu bu Kadızadeli sempatisi, manen yetişmiş olduğu Nakşibendi tarikatı eğitimi ile irtibatlı mıydı? Bosnevi'nin söylemi hususi bir tasavvufi eğilim yahut gündem olarak diğer Kadızadeli vaizlerden bir farklılık göstermiş miydi?

Her ne kadar Kadızadeli kampanyasına katılımcı olan Bosnevi'nin rolü hiç şüphesiz tek örnekse de, vefatından sonra Kadızadelilerin kendilerine entellektüel açıdan akıl hocası olarak buldukları, püriten eğilimli vaiz Mehmed Birgivi ile pek çok Nakşibendinin bağlantısı olmuştur. Birgivi'nin ilk hâmisi, Rumeli *Kazaskeri* Kızıl Abdurrahman Amasyalı, bir Nakşibendi hayranı ve hamisi olmuştur. Aynı durum, Birgivi adına Birgi'de bir medrese kuran Sultan II. Selim'in hocası Ata'ullah Efendi için de geçerlidir (57). Bir diğer Nakşibendi bağlısı, *Reşahat-i ayn el- hayat*'ı Türkçe'ye tercüme eden Ma'ruf Trabzoni (vefat tarihi 1002/1594) İzmir *kadısı* olarak hizmet etmiştir. Hizmet yeri, Birgi'den çok uzak değildir; Trabzoni, Birgivi'nin vefatından kısa bir müddet sonra Nev'izade Atai tarafından '*ma'rufun amiri*' olarak tavsif edilmiştir ki, bu ibare muhtemelen onun da aynı eğilimli Birgivi'den etkilenmiş olduğunun bir göstergesidir (58).

Özellikle ilgi çekici bir hikâye ise, Bosnevi'nin intisap ettiği Nakşibendi şeyhi (ve Hekim Çelebi Tekkesinde uzun süre hizmet etmiş selefi) olan Ahmed Tirevi'nin (vefat tarihi 1034/1624-25), bir dönem Birgivi'ye yakın olduğudur. Rivayet Mustafa b. Hayreddin'in *Silsile-i Hocagan*'ına eklenmiş bir tezkerede görünmektedir. Esere ekli bu tezkere, muhtemelen, Tirevi'nin müridlerinden birisi tarafından yazılmıştır. Tirevi'nin, Birgi yakınındaki Tire'de müftü olarak hizmet ettiği dönemde, Birgivi ile tanımış ve kendisini takdir ermiş olduğu ifade edilmiştir. Tirevi, Birgivi'yi 'mahbub' veya 'aziz' ve 'bi-hakkı sohbet' olarak işaret etmiş ve onun halkı azimetle amel etmeye davet etmesini (5. bölümde de bahsedildiği gibi, Nakşibendiler kendilerini tanımlarken de vurgulamış oldukları fikir) tasdik etmiştir (59). Bununla birlikte, bu kaynağın güvenilirliği sadece yazarının meçhul olması sınırlı değildir. İfadedeki müphemiyet ve bariz yanlışlıklar nedeniyle kaynak zayıf bulunmuştur. Nihayet, sadece bir nakilden hareket ederek, Bosnevi'nin şeyhi Tirevi'nin Birgivi'yi yıllar önce tanımış olmanın verdiği ilhamla, müridini zamanla başkentin önde gelen on Kadızadeli vaizlerinden birisi haline getirecek kadar eylemci bir tavırda yetiştirmiş olduğu sonucuna varmaya kifayet edecek bir şey görülmemektedir. Bosnevi'nin söz konusu ek parçayı yazan Tirevi'nin meçhul müridi olduğunu varsaysak bile, belki de o, Kadızadeli gündemini Nakşibendiler için daha uyumlu bir hale getirme çabası içerisinde, intisap ettiği Nakşibendi üstadı Tirevi'nin de zamanında Birgivi'nin eylemci tutumunu takdir etmiş olduğunu vurgulamış olabilir. Bu yargı bile spekülasyondan başka bir şey değildir.

Bundan başka, Bosnevi'nin Kadızadeli gündemini savunmak veya tavsiye etmek arayışında olduğuna dair kanıt bulunmamaktadır. Cuma mescitlerinde vaaz ile görevli diğer Nakşibendi şeyhleri de kürsülerini bu hareket söylemlerinin hizmetine sunmamıştır. Tirevi'nin *halifesi*, bir diğer cami hatibi olan Ya'kub

Kayseriyeli hakkında, Sultan Selim ve Bayezid Camilerindeki vaazlarının kendisine oldukça büyük şöhret getirmiş olduğu ve bu sohbetlerin ilmi kalitesinin çok yüksek olması nedeniyle muhtemelen yazıcılar tarafından yazılarak kaydedildiği rivayet edilmiştir (60). Devrin önde gelen bir şahsiyeti olan *Şeyhülislam* Feyzullah Efendi (vefat tarihi 1115/1703) zamanla Nakşibendi ve Kadızadeli bağlantıları birleştirmiştir. Feyzullah Efendi, tahsil hayatına Vani Efendi'nin (vefat tarihi 1096 /1685) himayesinde, doğum yeri olan Erzurum'da başlamıştır. Kısa zaman sonra İstanbul'a gelerek sarayda hocalık yapmış ve Kadızade eylemlerinin son dalgasının lideri olmuştur. Geleceğin *şeyhülislamını* 1074 /1663 tarihinde başkente getirerek kendi kızı ile evlendiren, *ilmiye* kariyerinde hızla yükselmesine yardım eden ve onu ömrü boyunca bir sırdaş olarak besleyen Vani Efendi olmuştur (61). Feyzullah Efendi, yaklaşık yirmi senelik bir zaman ve pek çok siyasi kargaşadan sonra Nakşibendiyeye intisap etmiştir. İntisabı Bosnevi'ye değil de (zira bu tarihte Bosnevi vefat etmişti) Osmanlı başkentine Hindistan üzerinden Nakşibendiye – Müceddidiyeyi yaymak için gelmiş olan Buhara kökenli Şeyh Murad el- Buhari'ye (vefat tarihi 1132/1720) olmuştur. Feyzullah Efendi'nin Nakşibendi tarikat ile bu ilişkisinin derecesi hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Murad el-Buhari'nin torunu, tarihçi Halil el-Buhari'nin bir açıklamasına göre, Buhari'nin Osmanlı başkentine 1092/1681'de gerçekleştirdiği iki uzun ziyaret esnasında, pek çok kimseye tarikat intisabı ve Nakşibendi usulünde *zikir* talimatı vermiştir. Şehrin yüksek rütbeli *ulemasının da* aralarında bulunduğu bu kimselerden birisi de kendisine özel hürmet gösteren Feyzullah Efendidir (62). Bu dönemde, Feyzullah'ın eski hamisi olan Vani Efendi ölmüş veya son günlerini geçirmektedir ve bütün Kadızadeli hareketi neredeyse sonuna gelmiş bulunmaktadır. Kuşkusuz, Feyzullah Efendi'nin durumunda Nakşibendi ve Kadızadeli bağlantılarının birleşmesi, hiç

bir şekilde Bosnevi'ninki kadar doğrudan ve önem arzeden ölçüde olmamıştır.

Bosnevi dışında diğer Nakşibendiler (ve dolaylı olarak Feyzullah) Kadızadeli hareketine katılmamış oldukları halde, kendi meslekdaşları olan ehli tariki, Kadızadelilere karşı aklamak veya kendilerinin de tasvip ettiği bu kınanmış inanç ve uygulamaları savunmak için muhalif bir girişim için gayret göstermemiştir. Ehli tarik arasında Halvetiler, açık sözlü sert cevapları ile Kadızadelilere karşı koymuştur. Bununla birlikte diğer tarikat şeyhleri de hareketin söylem ve fiilerini eleştirmiştir. Bayrami şeyhi Hüseyin Lâmekani, Müniri Belgradi'nin, tasavvuf musikisi ve raksa dair, bu tür uygulamaların Peygamber (s.a.v.) dâhil pek çok dini otorite tarafından yasaklanmış olduğu çıkarımına karşı durmayı üstlenmiştir. Celveti şeyhi ve vaiz Zakirzade Efendi aynı görüşü Sultan Mehmed Camisi kürsüsünden beyan etmişir (65). Bunun yanında iki ayrı Celveti şeyhi, Cennet Efendi ve Gafiri Mahmud Efendi, Kadızadelilerin tarikatlara karşı militan tavırlarını bir dava konusu olarak *Şeyhülislam* Hanefi Efendi'nin huzuruna getirmiştir (66). İstanbul Nakşibendileri arasında bu türden itirazları gösteren bir delil bulunmamıştır.

Arabistan ve Şam'da bir kaç Nakşibendi, Kadızadeliler tarafından, eleştiriyi artırmak için yeterli derecede karalanmışsada, bu durum oldukça geç meydana gelmiş ve zaman zaman da çok açık bir şekilde olmamıştır (67). Daha önce gördüğümüz gibi, Medine'li bir Nakşibendi ve Şettari şeyhi olan İbrahim el-Kurani, İstanbul'dan gelen bir ziyaretçi, muhtemelen son dönem Kadızadeli liderlerinden Vani Efendi ile cehri *zikir* üzerinde cereyan eden bir müzakerede, bir noktada Vani Efendi'ye muhalif olmuştur. Kurani'nin talebelerinden olan İbn el-Mimi de tartışmaya katılmış, (her ne kadar isim zikretmesede) cehri *zikrin* mu-

haliflerini "cahil" ve "dik kafalı" diye nitelendirmiştir. Son zamanda yapılan bir araştırmaya göre, Şam'da, Abdulgani el-Nabulusi, sonradan Kadızadeli söylem ve eylemlerinin karşısında tasavvufun incelikli bir şekilde müdafaasını oluşturacak kendi 'ideolojik misyonunu' yüklenmiştir (68).

Bosnevi'nin Kadızadeli bağlantısı bir sapma olabilir mi veya Bosnevi'nin militan Kadızadeli söylemi Nakşibendiler arasında yaygın olan tavırların bir işareti midir veya bu durum onların formasyonlarında, zımnen bile olsa, var olmuş mudur? Kaynaklar, bir grup olarak, Sünni akide ve tutuma titizlikle bağlı olmaları sayesinde Nakşibendilerin, Kadızadeli türü eylemciliğe - ki gerçekten aşırı derecededir - göz yummak veya katılmak konusunda eğilimli olduklarına işaret etmemiştir. Bunun yanında Bosnevi'nin eylemciliğini - her ne kadar abartılı olsa da - belki de Nakşibendiyeyi diğer tarikat ehlinin 'sıradan' uygulamalarına muhalefet ile tanımlama tutumunun bir uzantısı olarak da anlamak mümkündür. Burada Bosnevi'nin vaaz ve öğretilerine ait bir metine sahip olunsaydı, söylemindeki ana fikrin anlaşılmasına ışık tutar ve muhtemelen motivasyon ve stratejisini açığa çıkarırdı; maalesef böyle bir metin mevcut değildir. Bunun yanında, Bosnevi'nin meslekdaşı, selatin cami hatiplerinden bir Nakşibendi olan Ya'kub Kayseriyeli'nin sohbetlerinin kaydedildiği gibi Bosnevi'ninkilerin de yazıldığına dair hiç bir işaret bulunmamaktadır. Bu nedenle bulunulan nokta yeniden spekülasyona dönmüştür.

Bosnevi, belki de, Nakşibendiyede ifadesini bulmuş, 'hakiki tasavvufun', Kadızadeliler tarafından kınanan tasavvufa bir karşı-modelinin imkânını sunmak ve ikna etmek için özel bir mesaj vermeye çalışmıştır. Nakşibendiler tarafından (veya daha doğrusu Nakşibendiye öncesi) yapılan tasavvuf karşıtı eleştiri türüne bir örnek olayı, Devin DeWeese " Khojagani Origins" adlı çalışmasında analiz etmiştir. Aktarılan olayda, Nakşibendiye öncesi bir grup [Hacegan], 'sahte şeyhler' ve dindarlık ve bağlılığın

zahiri sembollerine aşırı rağbet nedeniyle dönemlerindeki 'yozlaşmış tasavvuf'[anlayışını], kendi yollarının mükemmeliyetini vurgulamak ve mürid cezbetmedeki çekişmeler nedeniyle eleştirmiştir (69). Bunun gibi Bosnevi de Kadızadeli söylemini (değişik bir tarzda ?) tarikatlar arasındaki rekabetçi mücadelede, Nakşibendiyeye mensup olmanın ve bu yolun kemalini vurgulamanın bir aracı ve belki de Nakşibendiyenin İbn el-Arabi'ye olan bağlılık ve türbe ziyareti gibi kendi 'zayıf noktalarından' dikkati uzaklaştırmak veya tarikatı müdafa etmenin vasıtaları olarak adapte etmiştir.

Netice olarak, Bosnevi'nin hikâyesi bu bölümün başlarında irdelenen Nakşibendiler ve Kızılbaş karşıtı kampanya ile ne derecede ilgilidir – veya ilgili midir? Bu konuda bir Nakşibendi'nin başka [tarikatlar] üzerinde *şeri'at'ın* titizlikle uygulanması ile ilgili bir mücadeleye yakinen dâhil olması ile ilgili pozitif bir delile sahip bulunmaktayız. Bununla birlikte bu delil, Nakşibendiyenin şeriat eksenli düzene meydan okumalar karşısında kamusal ve siyasi aksiyon almaya her zaman hazır bir tarikat olduğu şeklindeki bir fikrin erken dönemin gerçeklerinden ziyade 19. yüzyıl imajları sonucunda ortaya çıktığı şeklindeki fikri değiştirecek derecede kuvvetli bulunmamaktadır.

7

ORGANİZASYONEL VE KÜLTÜREL MODELLER

Bu bölümde, modern tarikat imajının temelini oluşturan misyonerlik paradigması ile siyaset ve himaye üzerinde yoğunlaşan izahlar bir yana bırakılarak, dönemin Nakşibendilerince kullanılan bir dizi kültürel ve örgütsel yöntem incelenecektir. Söz konusu yöntemlerin bir kısmı kadim İslami ve tasavvufi geleneklerin devamıdır. Bir kısım yöntem ise yeni yollardan sergilenmiş olup henüz detaylı araştırma konusu yapılmamıştır. Nakşibendiliğin Osmanlı toplumunda yerleşmesinde ve kurumsallaşmasında etkin olan yöntemler arasında *mürşit* olarak şeyhe biçilen özel rol, ailevi veraset yerine kan bağına dayanmayan veraset uygulaması, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşan kesintisiz dikey bir geleneğe bağlı olma sayılabilir. Ayrıca şeyhlerin özel kurumlar aracılığı ile faaliyetlerini icra kabiliyetleri, dilbilimsel adaptasyon, uzun mesafeli seyahate ilgi gösterilmesi veya şeyhlerinin Fars edebi kültüründe maharet sahibi olmalarını da bu yöntemlere dâhil etmek mümkündür. Bu yöntemler hem tarikatın yayılımını kolaylaştırmış hem de tarikata farklı bir yapı sağlamıştır. Bu ve benzer yöntemlere odaklanma, kültürel aktarım ve bütünleşme vasıtaları olarak modernite öncesi tarikatları ve Osmanlı Nakşibendilerini anlamamızda büyük önem arz etmektedir.

"ŞEYHİN GÖLGESİ ZİKİRDEN EFDALDİR"

Osmanlı Nakşibendileri *mürşid* olarak şeyhin müridin tasavvufi birlik mertebesine erişme sürecine kadar geçireceği dönüşüme yakın rehberlik etmesinin merkezi konumu teşkil ettiği *irşadi* tasavvuf modelini uygulamıştır. Nakşibendilerce uygulanan modelde merkezi konumdaki şeyhin müride verdiği manevi eğitim yani *irşad* veya *terbiye* ile *müridlerin* şeyhle kurdukları sohbet bağı bu tasavvuf yolunun üstünlüğünü oluşturmuştur. Şeyhe atfedilen bu merkezi konumu vurgulamak maksadıyla şeyhin *zikirden* daha önemli olabileceği beyan edilmiştir. Hace Ubeydullah Ahrar'a atfedilen bir ifadeye göre; "şeyhin gölgesi tek başına *zikirden* daha faziletlidir"(1).

İster müridin manevi dönüşümünü sağlamada rehberlik etme modelinde olsun, isterse türbe veya zaviye merkezli tarikatlarda olduğu gibi şefaat ve *bereket* arayanlar için vasıta olma modelinde olsun şeyhler tasavvufta daima merkezi konumda bulunmuştur. Tasavvufun hiç bir tarzı, yaşayan bir şeyhin aracılığı olmadan mümkün görülmemiştir(2). "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" yahut "bir dikicisi olmayıp kendi başına biten ağaç yapraktan başka meyve vermez" gibi sufiler arasında meşhur olmuş sözler bu noktanın önemine dikkat çekmektedir(3). Yine de, Nakşibendiler kendi yolları açısından hem şeyhin merkezi yeri hem de *irşadi* tasavvuf modelinin üstünlüğü konusunda ısrarcı olmuşlardır.

Nakşibendi tarikatına ait ders kitapları şeyhi bizatihi *mürşid* olarak tasvir etmiştir. Tasavvufi bir öğretinin hocası veya belli bir ruhani tekniğin uygulanmasında rehber olmanın ötesinde şeyh, müridin her halini gözetmekte, nefesini ve hareketini ayar-

lamakta, sıkıntılı bir durumla karşılaştığında yahut manevi yolculuğundan geri kaldığında yardıma hazır durumda beklemekte ve bir "kalp casusu" gibi müridin deruni eğilimlerindeki bütün değişiklikleri takip etmektedir. Nakşibendi söylemine göre şeyhin nefsaniyetinden kurtularak beka mertebesine erişmiş (*fenadan* sonra *beka*) ve sürekli Allah ile *huzur* hali içerisinde olması gerekmektedir. Şeyh bu özelliklere sahip değilse kemale ermiş ve kemale erdirici (*kâmil* ve *mükemmil) olarak* kabul edilmemektedir. Bunun sonucunda da müritte manevi dönüşüm meydana getirerek nefsini geçici arzu ve isteklerden izale edecek ve kalbi nihai gayeye çevirecek *tasarruf* kuvvetine sahip olmayacaktır(4).

Nakşibendi şeyhlerinin üstün meziyetleri ve *sohbetin* bu tarikatın bağlılık amellerine kattığı cazibe konusunda bir kısım yazar diğerlerinden daha açık sözlü olmuştur. Nakşibendi *sohbet* ve *rabıta* usulü, Mustafa Sadıki'nin belirttiği gibi Halvetilerin ve diğer tarikatların önemli amelleri olan züht ve riyazet uygulamalarını (*mücahedat*) bu tarikatın salikleri için gereksiz hale getirmiştir. Benzer bir hüküm "Bizim tarikimiz *sohbet* tarikidir, *halvet* tariki değildir" düsturu ile de ifade edilmiştir. Bu demektir ki Nakşibendiye özel olarak bir hücreye kapanarak yapılan halvet yerine şeyh ile *sohbet* ve şeyhin terbiyesi altında bulunmayı merkez almıştır(6). Taceeddin Osmani'ye göre bu tarikatta şeyhin ve *sohbetin* üstün olmasının son derece önemli bir yönü daha bulunmaktadır. Bu da şeyhin, gözetimi altında tasavvufi yolda bir disiplin üzere terakki eden yani *süluk* eden ve henüz yolun başında bununan müridi ilahi *cezbeye* eriştirmeye muktedir olmasıdır(7). Bu durum *sülukün* Nakşibendiler için ne suretle olursa olsun önemsiz olduğu ve gözden çıkarılabileceği anlamına gelmez. İlahi *cezbeyi sülukün* başında tecrübe etmenin imkânını, sürece eklenmiş önem ve etkinlik kredisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Müridin ahiret âlemine göçetmiş bir şeyhin *ruhaniyetinden* yahut batıni rehber modeli olan Hızır'dan üveysi olarak yani fiziksel olmayan yolla tarikat dersi ve rehberliği almasında Nakşibendiler nazarında çelişkili bir durum söz konusu değildir. Nakşibendilerin üveysi usule özellikle değer vermeleri sadece Hace Bahaeddin Nakşibend'in ve ondan önce de Hace Abdülhalik Gücdüvani'nin bu usule bağlı olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu iki isim de üveysi nispete sahiptir ve gizli *zikrin* zaman içerisinde bu tarikatın ayırt edici işareti haline gelmesi onların üveysi usulle almış oldukları intisap ile gerçekleşmiştir(8). Ancak, Taceddin Osmani intisap ettiği Hindistan'daki üstadına dayanarak üveysi bir intisabın müridi yaşayan bir şeyhin terbiyesi altına girmekten muaf tutmayacağını öne sürmüştür. O'na göre yaşayan bir şeyhe olan ihtiyaç, intisap fiziki olmayan bir usulle gerçekleşmiş olsa bile varolmaya devam eder. Kamil ve mükemmil bir şeyhten icazet alınmadan *zikir* yapılması ve zikir telkin edilmesi *bekeret* ve manevi fayda sağlamaktan uzaktır(9). Bu ikaza rağmen Nakşibendiler nazarında üveysiliğin fiziki birliktelik gerektirmeyen tabiatı, J.G.J ter Haar'ın gözlemlemiş olduğu gibi hayattaki bir şeyhin sohbet ve rehberliği altında bulunan bir müridin durumundan farklılık göstermez. Hem üveysi nispet hem de yaşayan bir şeyhten intisap durumunda önem arzeden şey şeyhle olan irtibatın fiziksel olmaktan ziyade ruhani vasıtalarla kurulmuş olduğudur(10).

Nakşibendiyenin *sohbet* usulünün özünü veya zirvesini *rabıta* denilen kemal sıfatlara sahip olması nedeniyle şeyhe benzemeye çalışma ve şeyhin suretini ilahi feyzin erişmesine vasıta kılmak için müridin hayalinde muhafaza etmesi anlamındaki amel oluşturur(11). *Rabıta* usulünde şeyhin pozisyonuna özellikle önem verilmiştir. Müritler şeyhe duyulan sevgilerinde bir gevşeme yahut şeyhin hoşuna gitmeyecek davranışlar konusunda, hatta şeyhin huzurunda lüzumsuz konuşmanın kendilerine ilahi feyzin

erişmesinde engel teşkil edebileceği nedeniyle uyarılmışlardır(12). *Rabıta* kavramını şeyhte fani olmanın bir sonraki aşama olan Allah'ta fani olmaya evrilmesi için düzenlenmiş bir teknik olarak görmek de mümkündür. Taceddin Osmani "şeyhte fani olmak Allah'ta fani olmaktır" şeklinde bir ifade kullanmıştır (*kıle'l-fena fi'ş-şeyh fena f'illah*)(13). Ancak bu ifadesinin aşırı olarak görülebileceği ihtimaliyle O, müritlerin şeyhlerini sülukün gayesi olarak görmelerine potansiyel bir tehlike olarak dikkat çekmek zorunda hissetmiştir. Taceddin Osmani, şeyhi, vasıtası olmaksızın suyun akamayacağı bir oluk gibi kabul etmenin gerektiğini ileri sürmüştür: Çünkü oluk suyun kaynağı değil vasıtasıdır(14).

Arthur Bruehler 18. yüzyıl Hindistan Müceddidiyesini incelerken şeyhin öncelikle Peygamber'in (s.a.v.) modeli ve varisi olarak Allah'a vasıta olmak şeklinde bir fonksiyona sahip olduğu tespitinde bulunmuştur(15). Ancak çalışma kaynaklarında benzer bir ifadeye rastlanmaması, incelenen dönem Nakşibendileri arasında *rabıtanın* ehemmiyetini anlamamızda yardımcı olabilir. Osmanlı Nakşibendileri de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *sünnetine* tabi olmayı tasavvufi gayretlerinin temeli olarak görmüş, şeyhlerini de tarikatın salikleri ile Peygamber'e (s.a.v.) bağlanan *silsilenin* halkaları olarak dikkate almıştır. Ancak kaynaklarımız şeyhi peygamberin işlevsel olarak somutlaştırılmasından ziyade, yanılmaz bir rehber ve seyri sülukün gözetleyeni, taklit edilerek içselleştirilmesi gereken güzel ahlak numunesi ve *rabıta* vasıtası ile Allah'a bir oluk olarak tasvir etmiştir. Şeyhin önemini öncelikle Peygamber'in (s.a.v.) uygulamarını taklit etmesindeki başarısına bağlayan Buehler'in Müceddidiye analiziyle kıyaslandığında, mesela Taceddin Osmani'nin tanımladığı şeyh modeli, Allah'a daha doğrudan bir kanal ve Nakşibendi tarikat sülukünün daha bağımsız bir temsilcisi veya sağlayıcısı olarak görülmektedir.

Tarikatın mevcut ders kitaplarında ifade edilen görüşler pratiğe nasıl aktarılmış, şeyhlerin tarikata mürit kabul ve terbiye usullerinde bu durum nasıl yansıtılmıştır? Nakşibendi şeyhleri bireysel olarak birbirlerinden mizaç ve eğilim farkları gösterseler de, ilke olarak küçük grupların yakın eğitim ve terbiyesine daha fazla önem vermiş ve tarikata kitle halinde mürit kabul etmekten kaçınmışlardır. Hem amel hem de teşkilat bakımından bir takım farklılıklar gösteren Kürdistan Urmevileri hariç Osmanlının Nakşibendileri geniş kalabalıkların kitleler halinde intisap etmesine veya bütün bir cemiyete liderlik etmeye çok nadir olarak müracaat etmiştir. Bu tutumun temelinde, Yesevi akranları ve onların cemiyetin topluca (ismen) dönüşümüne etki edecek liderlik tarzlarını eleştiren Timurlular dönemi Orta Asya Hacegan-Nakşibendileri ile olan derin bağlılıkları bulunmaktadır(16).

Kaynaklarda az sayıda şeyhin ferdi mürit terbiyesine dair tasvirler bulunmaktadır. Lami Çelebi Abdullah İlahi'nin yakın bir mürit topluluğuna Nakşibendi tarikat amellerini ve tasavvuf görüşünü öğrettiği Zeyrek Camii'ndeki *meclislerini* tasvir etmiştir. Mecliste bulunan herkesin müritlerin seyri süluklerinde büyük adımlar atmasına yardım için odaklanmış oldukları farz edilmiştir. Lami Çelebi'nin naklettiğine göre Şeyh müritlerine son derece nezaket ve büyük bir dikkat ile muamele etmiştir. Rüyalarını yorumlamış, halvet uygulamalarına nezaret etmiş ve yönelişlerinde bir boşluk ortaya çıktığında hemen fark ederek mukabelede bulunmuştur(17). Elbette şeyhin *sohbetine* bağlanarak talimatlarına sorgusuz sualsiz itaat eden ve batını yükseliş sağlayacak manevi reçeteyi talep eden, adanmış bağlı, sayıca az olmuştur. Çoğunluğu oluşturan normal bağlılar, şeyhten ders alıp zaman zaman *tekkeyi* ziyaret ederek diğer taliplerle birlikte *zikir* yapan, Mesnevi veya İbn Arabi derslerine katılan, şeyhten ma-

nevi tavsiye alan ve *bereketinden* faydalanmayı amaçlayan kişilerden meydana gelmiştir(18). Abdullah İlahi ve Ahmed Buhari'nin önde gelen bağlılarının bu ikinci gruba mensup olmaları muhtemeldir(19). İlahi'nin sıradan bağlılık yerine kendini *irşadi* usulü tatbik edeceği "hakiki" müritlere hasretmeyi tercih ettiği bilinmektedir(20). Buhari'nin ise sıradan bağlılardan rahatsız olmadığı tahmin edilmektedir. Daha sonra Buhari'nin *halifesi* Mahmud Çelebi [tasavvufu] takdir etmekle birlikte seyri süluke güç yetiremeyen kişiler olarak tarif edilen bu bağlıları kabul etmiştir (*el- mu'tarife'l-gayr ila salik ila tarikihim*). Mahmud Çelebi'nin dikkat çektiği şey genel bir takdir ile başlayan ilginin bağlıları nihai olarak *tarike'l-Hakk*'a sevk edeceği ve muhtemelen hususi adanmışlığa hazırlayacak olduğudur(21).

Kendini adamış müritten daha zor olanı ise yüksek niteliklere sahip şeyhler ile karşılaşmak olmuştur. Nakşibendiler arasında ideal yahut son derece nitelikli şeyhlerin gittikçe azaldığına dair şikâyetler her zaman var olmuştur(22). Bununla birlikte *irşadi* tasavvuf fikri Nakşibendilerin kendi tarikatlarına bakışlarında daima merkezi konumda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle, bu yolda şeyhlerin yüksek seviyeli rehberler olarak batini terakki hizmeti vermiş oldukları varsayılmıştır. Bu husus sadece kendilerini bu yola adamış müritlerin nazarında kalmamış zamanla bu tarikatın sahip olduğu cazibesinin bir parçası olmuştur. Tıpkı bu tarikatın *şeriata* bağlılıktaki itibarı veya şeyhlerinin İbn Arabi ve çok rağbet edilen Farisi edebi kültüründe uzman oldukları gibi, sıradan bağlıların çoğu şeyhlerini yüksek tasavvufi amellerin üstadı olarak kabul etmiş ve bu husus onları bu tarikata çekmeye sebep olmuştur.

MANEVİ YETKİNİN TEVARÜSÜ VE HALİFE ÇIKARMA

İncelemeye konu dönem Nakşibendileri manevi yetkinin miras bırakılmasında kan bağına dayanmayan veraset usulünü rutin bir şekilde kullanmıştır. Şeyhler, tarikata mürit kabul eden ve taliplere Nakşibendi yolunun öğretilmesinde rehberlik edecek yardımcı veya varisler olarak *halifelerini* aile bağı olmayan ve farklı yerlerden tarikata intisap etmek için gelen seçkin müritlerinden seçmiştir. Bazı hallerde *halifelik* yetkisinin verilmesi ve bir *zaviyede* görev alma şeyhin kızı ile izdivaçla da birleşmektedir(23).

Nakşibendiliğin hem manevi yetkinin devri hem de *zaviye* kullanımı açısından kan bağına dayanmayan veraseti tercih ettiği hükmü, *silsileler*, tezkereler ve *zaviyelerde* art arda şeyhlik hizmeti edenleri gösteren listelerin incelenmesinden ortaya çıkmıştır. Bu kaynakların bir kısmı Nakşibendileri akranı olan ve kan bağına dayalı ailevi verasetin daha çok kabul gördüğü ve yaygın olduğu diğer tarikatlardan ayrı tutmuştur(24). Sadece ferdi şeyhlerin değil bir kolun tamamında kan bağına dayalı ailevi veraset modelinin uygulandığı istisnalar da mevcut olmuştur. Karma tarikat amelleri, Şafii bağlı kitleleri ve faaliyette oldukları jeopolitik çevre itibarıyla sıra dışı bir kol olan Kürdistan Urmevileri oldukça başarılı cemaat liderliği ile birlikte kan bağına dayanan ailevi veraset usulünü uygulayanlar arasında ilk akla gelenlerdir(25). 994/1586'da veba salgınında vefat eden Ahmed Sadık Taşkendi tarafından başkentte kurulmuş ve Fatih Emiri Buhari Tekkesi etrafında kaynaşmış kol da kan bağına dayanan ailevi veraset modelini muhtemelen kasıt olmaksızın uygulamıştır. Ailenin fertleri yaklaşık iki buçuk asır bu *tekkenin* görevlileri olarak hizmet etmiştir(26).

Biyografisini yazan Mustafa Sadıki'nin ifadesine göre, kendisine rüyada verilen emri yerine getirmek için Osmanlı başkentine gelen Ahmed Sadık Taşkendi Maveraünnehir'den güya şeyhi Mahdum-i Azam Ahmed Kâsânî'ye ait kolun aile mirasına dönüştürülmesi girişimi nedeniyle ayrılmıştır. Kaynaklardan birinin ifade ettiğine göre Kâsânî 949/1542'de vefat ettikten sonra oğlu Muhammed Emin bütün *halifeler* ve müritler üzerinde bir yetkiyle bu kolun şeyhi olmuştur (*şeyhü'l-küll*). O ailevi veraset aleyhindeki söylemini Kâsânî'nin varisi olduğunu ispat etmek için kullanan, fakat bir ailevi kol olan Buhara Cuybarilerini kuran Muhammed İslam Cuybari'nin galip gelmesi üzerine daha sonra Cuybari lehine şeyhlikten geri çekilmiştir(27). Mustafa Sadiki'nin rivayetinde ise Kâsânî'nin veraseti daha farklı bir şekilde aktarılmıştır. Şeyhin küçük oğlu Hace İshak *silsilenin* bütün *halifelerine* Ahmed Sadık Taşkendi'yi *şeyhü'l-küll* olarak kabul etmeleri için talimat vermiştir(28). Bu rivayetler ile Kâsânî'nin vefatından sonra neler olduğunu çözmek zordur. Bariz olan 16. yüzyılda Maveraünnehir'de kan bağına dayanan ailevi veraset ile Nakşibendilerin bu usule eskiden beri karşı olmalarının bir arada mevcut olduğudur.

Bu karışıklık durumu Nakşibendilerin kan bağına dayanmayan veraset modelini adapte etmeye nasıl başladıklarını ve bu modeli nasıl rasyonel bir hale getirmiş oldukları meselesini gündeme getirmektedir. Yaşadıkları toplumda oğulların tabii olarak babalarının mesleklerini icra etmeleri yahut bir *zaviyede* tasarruf hakkı ve dolayısıyla maddi kaynakların elden çıkma tehlikesi böyle davranmaya sevk etmiş midir? Açık olan husus kan bağına dayanan ailevi veraseti reddetmenin Nakşibendi geleneği içinde kadim ve hürmet edilen kökenlere sahip olduğudur. Hace Bahaeddin Nakşibend'in bizzat kan bağına dayanan veraset modeline karşı olduğu rivayet edilmiştir. Bununla birlikte Hace Bahaed-

din Nakşibend'in birinci dereceden varisleri olan Hace Muhammed Parisa ve Hace Alaeddin Attar'ın *halifeleri* arasında kendi oğulları da bulunmaktadır(29).

Devin DeWeese 14. ve 15. yüzyılda Maveraünnehir Hacegan mensuplarının Yesevilik gibi kan bağına dayanan veraset uygulaması, cemiyet halinde bir tarikata mensup olma, kitleleri Müslümanlaştırma yahut topluca asimile etme gibi uygulamaları rakip tarikatlara karşı kendilerine avantaj sağlamak için kullanmış olduklarını göstermiştir. Bu tavır onlara kendi bağlılık kimliklerini ve diğer tarikatlardan farklarını daha iyi gösterme fırsatlarını sunmuştur(30). Nakşibendiliğin Hacegan Tarikatın'dan ortaya çıkış sürecinde kan bağına dayanan veraset modelinin *zaviye* (veya *hankah*) inşa etmeye karşı tereddütlü bir tutum yahut bir karşı çıkış tavrı ile birleşmiş olduğu görülmektedir. Bu duruma Hace Abdülhalik Gücdüvani'ye atfedilen "Hangah kurma ve buralarda oturma" tavsiyesi ile işaret edilmiştir(31). *Zaviye* türü kurumların merkezi olduğu şeyhlerle kıyaslandığında, bu tür kurumları kurmamış şeyhler kan bağına dayanmayan veraset modelini daha kolay kabul etmişlerdir.

Kurgusal delilleri ileri sürmek kolay olsa da, Osmanlı dönemi Nakşibendi kaynaklarında kan bağına dayalı veraset karşıtı ihtilaflara işaret eden kanıtlar mevcut değildir. Mesela Nakşibendilerin kan bağına dayalı veraseti değer verdikleri "kâmil ve mükemmil" şeyhlerin ortaya çıkmasına her zaman imkân vermeyeceği nedeniyle eleştirdiklerini görmüyoruz. Ayrıca, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Peygamber'e *halife* olmasını, *halife* tayininde akraba olmayanların seçilmesi suretiyle taklit edilmesi sonucuna görünüşte hazır bir kanıt olmasına rağmen rastlanılmamıştır. Tarihçi Muhibbi, *Hulasatü'l-eser*'de bu delilin 17. yüzyılda Halep'teki bazı Halvetiler tarafından kullanıldığını haber vermiştir. Muhibbi, şehirde biri şeyhin yetkisini normal bir şekilde akrabası

olmayanlara (*ecanib*, sözlük anlamı yabancılar) devrettiği İhlas Halveti'nin grubu ile hilafetin özellikle oğullar, kardeşler veya diğer yakın akrabaya devredilmesini bir usul olarak benimsemiş bir diğer gruptan bahsetmiştir. Muhibbi'ye göre:

> Bu iki gruptan birincisi kendilerine delil olarak Hz.Peygamber'in (s.a.v.) akrabası olmadığı halde, amcası Hz. Abbas ve kuzeni Hz. Ali b. Ebu Talib yerine yakın arkadaşı Hz. Ebu Bekir'i halife olarak seçmiş olmasını kullanmıştır. İkinci grup ise iddialarına ispat olarak müridlerin şeyhin akrabalarına daha kolay güven duyacaklarını ve şeyhin bereketinin kendi soyundan kesilmeyeceğinden yakınlarına sıradan nazarla bakmayacaklarını getirmiştir (32).

Günümüz Şazelilerinin kan bağına dayanan babadan oğula hilafeti bu Halveti gruplarından ilkinin kullanmış olduğu kanıtın tersinden ifadesiyle Şii âdeti olarak damgaladıkları bilinmektedir(33). Bu tür deliller Nakşibendilerin Bekri köken fikri ve Nakşibendi uygulamalarındaki çeşitli vurguların Hz. Ebu Bekir'in mirası olarak rasyonelleştirmesiyle uyum içerisinde olabilir(34). Ancak Osmanlı Nakşibendilerinin *hilafet* meselelerinde söz konusu mantığı ne pozitif anlamda ne de sözü edilen Şazelilerin kullandığı şekliyle Şii karşıtlığı bağlamında negatif anlamda kullandıklarına dair bir delil bulunamamıştır. Bütün bunların incelenen dönemde kan bağına dayanmayan veraset modelinin Nakşibendiler arasında yeterli ölçüde yerleşmiş bir uygulama olduğunun bir göstergesi olması mümkündür. Bu modelin uygulanması ne savunma ne de karşıt olma şeklinde bir şeye ihtiyaç duyulmayacak kadar sıradan bir şekilde cereyan etmiştir.

Uygulama tarzı veya kabul mantığı ne olursa olsun, kan bağına dayanmayan manevi veraset usulü bir tarikatın yayılım ve sürekliliğini pek çok bakımdan etkilemektedir. Manevi üstatların *halifeleri* olarak yetkilerini önde gelen müritlerine bırakmaya teşvik edilmesi ve muhtemelen verasetin evlat yahut yakın akrabası olmayan müritlere teklif edilmesi yoluyla ilgili kolun kaybolması önlenmiştir. Yine bu uygulama sayesinde üstadın etkileyici özelliğinin ortadan kalkması veya yeterli ehliyete sahip olmayan yahut etkisiz kimselerin şeyh olarak ortaya çıkması gibi olaylar da engellenmiştir. Kan bağına dayanmayan veraset uygulaması farklı arka plan ve memleketlerden gelmiş ve zamanla *irşad* faaliyetleriyle meşgul olma, yeni zaviyeler kurma veya başka vasıtalar ile tarikatı yayma maksadıyla çeşitli mekânlara rahatlıkla gönderilebilecek gayretli müridlerin bir araya geldiği potansiyel bir şeyhler hazinesini mümkün kılmıştır. Basit bir örnekle, Hace Ubeydullah Ahrar için, Abdullah İlahi'yi Anadolu'ya göndermek veya Amediye kökenli bir Kürdü Kazvin'e göndermek yakın bir aile bireyini göndermekten daha kolay ve daha tabii olmuştur.

Ayrıca burada *zaviye* meselesi de önem arz etmektedir. Hace Abdülhalik Gücdüvani'nin bu tür kurumları hoş görmediği rivayet edildiği için İlk Osmanlı Nakşibendileri bu kurumları benimsememiştir. Ancak daha önce de görüldüğü gibi Nakşibendi şeyhleri bir dizi farklı kurumsal düzenlemelerle faaliyetlerini rahat bir şekilde yürütmüştür. Bu durum zaviye veya tekkelere gösterilen tereddütlü tavrın devamı olabileceği gibi, Nakşibendi tarikat amel ve adabının şeyhleri bir mekân veya çeşitli öteberiye bağlılıktan azade tutması nedeniyle de meydana gelmiş olabilir. Sıkça görülen bir türbe veya *zaviye temelinde* kan bağına dayalı veraset modeli ile bağlantılı olarak şeyh aileleri meydana getirmek muhtemelen ahlaki açıdan uygun bulunmamıştır.

Ancak kan bağına dayanmayan veya manevi veraset modeli ve şeyhin *zaviye* yahut merkezi bir kurumdan bağımsız olarak faaliyette bulunma kabiliyeti coğrafi yayılımı artırma kapasitesine sahip olsa da, böyle bir yayılımı otomatikman gerçekleştirmemiş fakat güvence altına almıştır. Şüphesiz Hace Ubeydullah Ahrar'ın uyguladığı kan bağına dayanmayan veraset modeli ile farklı memleketlerden mürid devşirme ve daha geniş bir coğrafi yayılımın gerçekleşmesi arasında bir bağlantı mevcuttur. Daha önce de bahsedildiği üzere Hace Ubeydullah Ahrar'ın *halife* tayin modeli Osmanlı topraklarında Nakşibendi yayılımında merkezi yeri oluşturur. Kan bağına dayanmayan bu modelde bir dizi "yabancı" müridin eğitilmesi ve *halife* olarak yetkilendirilerek çeşitli hedeflere gönderilmesi söz konusudur. Vardıkları görev bölgelerine yerleşen bu *halifeler* merkezleri ile iletişimlerini devam ettirmişlerdir. Yine bu girişim gerçek bir görev aşkı ile beslenmiş, yaygın bir Nakşibendiye ağı tesis etmek için tasarlanmış büyük bir gayrete dayanmıştır(36). Manevi olarak Hace Ubeydullah Ahrar'a yahut başka bir kola bağlı olsunlar ilk Osmanlı Nakşibendileri bu karmaşık yapıyı bütünüyle taklit etme gereğini duymamıştır. Çoğu kan bağına dayanmayan veraset modelini normal bir usul olarak uygulamış ve birden çok *halife* yetiştirmek suretiyle kolların süreklilik arz eden bir hale gelmesine katkı sağlamak için gayret etmiştir. Ancak uzak hedeflere birden fazla *halife* göndermek suretiyle çeşitli coğrafyalara açılma konusunda genel olarak etkili olamamış Hace Ubeydullah Ahrar'ın bu uygulamasını taklit edememişlerdir. Hace Ubeydullah Ahrar'ın uygulamasına en çok yaklaşan, muhtemelen Mekke'de Taceddin Osmani olmuştur(37). Bu uygulama yerine Osmanlı Nakşibendileri tarikatı yaymak için eser telif etme ve bu eserleri yayma tarzında bir dizi farklı yollara başvurmuşlardır.

TARİKAT, SİLSİLE VE BAĞLILIK ÖVÜNCÜ

Nakşibendilik özünde bir *silsile* tarikatıdır. Bağlıları için tarikatın otantikliği, yaşayan şeyh vasıtası ile tarikat kurucusuna ve oradan da Peygamber Muhammed'e (s.a.v.) ulaştıran bir *silsile* yahut şecere ile belirlenip güvence altına alınmıştır. Hace Bahaeddin Nakşibend kendisini öncelikle üveysi olarak kabul ettiğinden *silsile* kavramı kendisinden sonra daha merkezi bir yer işgal etmiş olabilir(38). İncelememize konu dönem Nakşibendilerinde Hz.Peygamber'e (s.a.v.) kesintisiz bir *silsile* ile bağlanma olgusu açık olarak merkezi konumda bulunmuş ve bu durum fiziksel olmayan üveysi nispet fırsatının iftiharla kabulünü etkilememiştir.

Nebevi geleneklerin aktarılmasında ve doğruluğunun tespit edilmesinde başvurulan *isnatlara* benzeyen *silsile* fikri öncelikle tarikatın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlandığını göstermeye hizmet etmiştir. Silsile yoluyla tarikat amel ve öğreti bakımından vurgusunu ilk dönem İslam tarihinin seçkin simalarına bağlamış ve özel amel ve öğreti vurgularını tarikatın karakter ölçüleri olarak öne çıkarmıştır. Bu eserin beşinci bölümünde, Nakşibendilerin kendi yollarına ait pek çok amel üzerindeki vurguya köken olarak gösterdikleri Hz. Ebu Bekir'in, Nakşibendi *silsilesi* için ne kadar önemli bir halka olduğu görülmüştü. Ayrıca *silsileler* müritlere sadece hususi tarikat amel ve usullerine bağlanma fırsatı sunmamış, sahip oldukları *bereketi* müritlerin üzerlerine indiren Allah dostları (*evliyaullah*) olan *silsilenin* diğer halkalarıyla irtibat temin eden manevi bağlılık kolları teşkil etmiştir.

Silsile tarikat bağlılarının değer verdikleri bir kavramdır. Müritler silsile vasıtası ile bir duygusal bağ geliştirmişlerdir. *Silsileler* genellikle ezberlenir, yazılı olarak kaydedilir ve tarikatın topluca icra edilen amellerinde yüksek sesle okunur(39). Zaman zaman

biyografik bilgiler de eklenmiş olarak bir liste veya diyagram şeklinde düzenlenmiş ve hemen hemen her müridin kopya ederek sakladığı belgeler şeklinde bulunmaları da mümkündür. Silsileler kimlik işareti olarak algılanır, *tekkeler* de teşhir edilir ve normal olarak tezkere ve risalelerde müellifin tarikat içerisindeki yerinin tespit ve teşhisinde de yardım sağlarlar. Ayrıca, eserimizde de görüldüğü gibi *silsileler* tasavvuf tarihçilerine vazgeçilmez bir kaynak olarak hizmet ederler. Onlar sayesinde bir tarikatın muhtelif nesil ve mekânlardan gelen kollarının manevi köken ve bağlantılarını bulmak mümkün olmaktadır.

İnceleme dönemi Nakşibendileri muhtemelen tarikat ve *silsile* terimlerini eşanlamlı olarak kullanmıştır. Kendi Nakşibendi bağlantılarını yahut *nisbetlerini* tasavvufi bağlılık yolu ve dikey bir gelenek olan *silsile* kavramıyla algılamışlardır. Ayrıca *silsile* onları ikincil olarak geniş bir grupla veya yatay bir ağla yol kardeşliği olarak bağlamıştır. Bu durum saliklerin tarikata intisap merasimlerinde ve tasavvuf terbiyesi ile ilgili ifadelerde kullanılan terminolojide de görülmektedir. Talip olanın, bir üstattan "el alması" veya yolu "ikmal etmesi" yahut şeyhin nezaretinde yolda "seyr etmesi" mümkün bulunmaktadır (*tekmilü't-tarikat*, *ahzü'l-tarikat* ve *sülukü't-tarikat* terimleri ile ifade edilmiştir). "*Kane müntesib li's-silsile* ibaresindeki gibi talibin bir silsileye bağlı olarak tanımlanması da mümkündür. Buna karşın kaynaklarda geniş bir ağa veya bir gruba "üye" olmayı çağrıştıracak bir terime rastlanılmamıştır.

Nakşibendi edebiyatının ilham ettiği *silsileye* hevesle duyulan bu bağlılık birden fazla tarikata mensubiyet durumuyla nasıl bağdaştırılmıştır? İncelediğimiz dönemde tarikat bağlantılarının bağlayıcı olmama eğiliminde olduğu defalarca tekrar edilmiştir(40). Mutasavvıflar *berekete* erişmelerine katkı sağlayacağına

inanmış oldukları için iki yahut daha çok tarikat ve *silsileye* bağlılık elde etmeye çalışmışlardır. Bu türden ikincil bağlılıkların elde edilmesinde büyük gayret sarf etmeye gerek kalmamış da olabilir. Zira bu bağlantılar daha çok topluca, yazı yoluyla, fazla eğitime ihtiyaç duymadan, hatta bir çocuğa veya gelecekteki bir çocuğa bile verilebilmektedir. Aslında birden çok tarikata bağlı Nakşibendilerin olduğu bilinmektedir. Nakşibendilerin bu türden bağlılık arayışına, en azından açık olarak, itiraz ettiklerine dair bir delil bulunamamıştır. Bağlılıklarının çokluğu ile bilinen Ahmed Kuşaşi ve İbrahim Kurani'nin Arabistan kolu dışında, birden çok tarikata *kabul eden* Nakşibendi şeyhleri ile karşılaşmak oldukça enderdir(41). Bu tarikatta bağlılığın bir yola münhasır olması zorunlu olmamış fakat Nakşibendiler hem dikey gelenek hem de tasavvufi rehberlik sistemi olarak kendi tarikat ve *nispetlerine* vermiş oldukları hayati önemle bu bağlılığın seyri sülukün niteliği açısından kritik olduğuna dair inançlarıyla bu durumu fazlasıyla teşvik etmişlerdir.

Nakşibendiler, kendi tarikatlarının, amel ve adabındaki itidal, *şeriata* titizlikle riayet, devamlı zikir, şeyhle sohbet bağı ve samimi bir terbiye yani *sohbet* ve *irşad* ve bunun yanında topluluk içerisinde yalnızlık prensibinin sağlamış olduğu faydalarıyla tasavvufi gayeye erişmede diğer tarikatlara göre daha etkin ve üstün olduğu konusunda eğitilmişlerdir(42). Nakşibendilikte *sohbet* ve müridin şeyhini, feyzi ilahinin kanalı olarak algıladığı *rabıta amelinin* eşsizliği üzerine yapılan vurgu, istikrarlı müritler için değil tarikat, şeyhler arasında tereddüt etmeyi bile oldukça riskli bir hale getirmiştir. Bağlı olduğu tarikat ile iftihar etmenin tarikat kimliğinin resmi ve zahiri sembolleriyle fazlaca ilgisi yoktur. Ancak Nakşibendiler bunu bile gereksiz görmüş, hatta şüpheli addetmiştir. Ali Azizan Ramiteni'nin *Menakıb'ından* anlaşıldığına göre 15. yüzyıl başlarında (veya öncesinde) Nakşibendi-

ler yahut ön-Nakşibendiler, tarikat elbisesi (*hırka*) giymeyi, sufilerin inşa etmiş oldukları binalarda kalmayı (*hankahlar*) ve müridlere tarikat eğitimi yaptırma konusunda yetkili olmayı gösteren resmi belge (*şecere*) uygulamalarını topluca eleştirmiştir(43). Zamanla Nakşibendiye intisabının özünü, diğer pek çok tarikatta yaygın olan merasimle hırka giyme değil, *telkin* yani *zikir* ve *zikrin* icra edilme usulünün tarif edilmesi oluşturmaya başlamıştır. İbn Uceymi'ye göre Nakşibendiler, Şazeliye mensupları gibi *hırka* giymeye ilgi göstermemeleri ile bilinirler. Bunun yerine onlar *zikir* ve şeyh ile *sohbet* usulünü tercih etmiştir(44). Zahiri işaretlerden bu şekilde kaçınmanın da Nakşibendilerin üzerinde ısrarla durdukları tarikat bağlılığı ile övünmenin bir sembolü haline geldiği artık belirgin bulunmaktadır(45).

Ahmed Kuşaşi ve İbrahim Kurani'nin bağlı olduğu kol dışında (ve bir dereceye kadar bu kollarda da) Nakşibendi şeyhlerinin birden çok tarikata bağlı oldukları durumda Nakşibendiliğe olan bağlılıklarını diğerlerinden üstün tutmak mecburiyeti hissettikleri izlenimi edinilmiştir. Taceddin Osmani'nin biyografisinde, bir Nakşibendi şeyhi olarak kariyerinin başlangıcında Hindistan'dayken, önceki şeyhlerinin icazetleri doğrultusunda istek sahiplerine Işkiye ve diğer tarikatlar için intisap vermiş olduğu aktarılmıştır. Şeyhi Muhammed Bakibillah'ın, Hace Ubeydullah Ahrar'ın ruhaniyeti tarafından "Taceddin bizim mutfağımızdan yer velakin nisbetinde bizi dışlar" diye ikaz edilince, şeyhinin talimatına istinaden o Nakşibendiye dışındaki tarikatlar adına ders vermeyi bırakmış ve sadece Nakşibendi tarikatına mürid kabul etmek zorunda kalmıştır(46). Taceddin Osmani tarikat bağlılığının münhasır olması hususunda ve sadece bir şeyhe bağlı olma konusunda toleranssız bir tavır sergilemiştir. Bu tavır muhtemelen, İbn Uceymi'nin *Hebayae'l-Zeveya* adlı eserinden de anlaşıldığı gibi 16. yüzyılda Arabistan'da giderek artan, bir-

den çok tarikata bağlanmaya aşırı rağbet edilmesine bir tepki olmuştur(47). Taceddin Osmani şeyh ve müridlerin adabı ile ilgili risalesinde şeyh değiştirme uygulamasını eleştirmiştir. Şeyhlerin müridlerine, sadece başka bir şeyhin yanında bulunmayı değil, başka bir şeyhin müritleriyle arkadaşlık etmeyi bile yasaklamasının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Yine onun ifadesine göre böylesine bir arkadaşlık ve bunun meydana getireceği bir kıyaslama müridin tamamen şeyhten yoksun bir hale gelmesine neden olabilir. Şeyhten yoksun kalan mürid muhtemelen şeytanın kurbanı olacağından böylesi bir davranış ikrah edici bir şeydir. Taceddin Osmani kendi dönemindeki sufiler arasındaki bu eğilimi, lafzi anlamı "geri çekilme" olan ancak tarihi çağrışımları ile daha uygun olarak "dönme" diyebileceğimiz "*irtidad*" kavramı ile ifade etmekle şeyh değiştirmeyi ne kadar sert bir şekilde eleştirmiş olduğunu göstermiştir(48).

Hace Ubeydullah Ahrar ve Mahdumi Azam Ahmed Kâsânî vasıtasıyla Belh'li bir Nakşibendi *silsilesine* bağlanmış Mekke'li Ahmed Nahli üç tarikata intisap etmiş ve üç tarikattan da ders verme icazeti almıştır. Nakşibendiye, Şettariye ve Halvetiye tarikatlarından hangisinde ders vermesinin daha uygun olacağı şeyhin rüyasında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Nakşibendiyeyi tercih etmesi hususunda talimat almasıyla çözüme kavuşmuştur. *Buğyetü't-Talibin* adlı eserinde naklettiğine göre. Ahmed Nahli, kendisinden Halvetiye icazeti aldığı şeyhi İsa İbn Kinnan'ın ondan Mekke'de halifesi olmasını talep ettiğinde sıkıntıya düşmüştür. Çünkü o uygulamalarındaki anonimlik (*humul*) ve sessiz *zikir* nedeniyle Nakşibendi üstatlarına daha fazla yakınlık duymaktaymış(48). Ancak Şeyh İsa'ya itaatsizlik düşüncesi ile oldukça üzgün olarak Cenab-ı Hakk'tan yardım dilemiş ve Medine ziyareti ona bu fırsatı sağlamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v), rüyasında kendisine Şeyh Taceddin Osmani'ye ait olan bir *seccadeye* oturmasını emrettiğini görmüş. Ahmed Nahli bu rüyayı yirmi

otuz yıl önce Mekke'de vefat etmiş olan ve kendisinin altı veya yedi yaşlarında bir çocuk iken vefatından kısa bir süre önce babası vasıtasıyla tanışmış olduğu Taceddin Osmani'nin *halifesi* olduğuna dair bir işaret olarak kabul etmiştir(49). Böylece Ahmed Nahli farklı bağlılıklar arasında seçim yapma durumunda kalmış ve Nakşibendiliği özellikle tercih etmiştir.

SEYAHAT, DİL VE BÖLGELER ARASI BİR AĞ OLARAK TARİKAT

İlk dönem Osmanlı Nakşibendileri, Hace Ubeydullah Ahrar ve *halifeleri* vasıtasıyla Maverünnehir'den batıya doğru gerçekleşen asli yayılmanın kökeninde yatan tebliğici bir teşkilat usulünü sergilememişlerdir. Osmanlı başkentinde 15. yüzyılın sonlarına doğru giderek artan Nakşibendi mevcudiyeti, tarikatın canlılık kazanması ve kalıcı olmasıyla fark edilmiştir. Anadolu, Balkanlar ve Arabistan'da ancak organize bir *halife* tayin sistemi aracılığıyla gerçekleştirilebilecek güçlü bir yayılım meydana gelmemiştir. Arap Yarımadası'nda bu modele uygun bir yayılım ancak 17. yüzyılda kendiliğinden gelişmiştir.

Osmanlı Nakşibendiyesinde coğrafi olarak yayılmış ve sıkı bir şekilde irtibatlı tarikatlarda rastlanan merkezi yahut hiyerarşik bir teşkilat yapısı da görülmemiştir. İnceleme dönemi Nakşibendi ağı oldukça seyrek irtibata sahip olmuş, kurumsallaşmamış ve yaygınlaştığı ölçüde âdemi merkeziyet göstermiştir. Nakşibendilerin mevcudiyetlerini tesis ettikleri bölgelerde normal olarak karşılaşılan durum, bireysel şeyhler ve onlara ait *zaviyeler* etrafında belirginleşmiş ve dikey *silsile* ile birlikte bireysel bağlılıklardır. Bu gruplar sadece Maveraünnehir'den Balkanlar'a kadar uzanan geniş bölgede değil zaman zaman daha sınırlı coğrafi

bölgelerde, hatta tek tek şehirlerde bile birbirinden bağımsız olmuştur.

Bir *tekkenin* görevlisi vefat ettiğinde onun hizmeti genellikle önde gelen *halifelerinden* biri tarafından devralınır ve eğer varsa diğer *halifeler zaviye*, cami veya hususi bir başka mekândan istifade ederek mürit yetiştirmek üzere farklı bölgelere giderlerdi. Bazen kendilerine camilerde hatiplik, imamet yahut hocalık gibi diğer kariyer fırsatları ararlardı. Bir *zaviyenin* görevlisi olarak şeyhe varis olan kişi diğer *halife* arkadaşları üzerinde hiyerarşik modelde bir yetki kullanmamıştır. Uygulamada kendilerini "üstün şeyh" pozisyonuna döndürerek, mesela diğer *halifelerin* kendisinden yeniden ders almalarını yahut da kendilerine verilmiş mürid yetiştirme icazetlerinin yenilemelerini talep etme gibi örneklere rastlanmamıştır(50). Şeyh Halid'in 19. yüzyılda başlatmış olduğu *rabıta* yaparken sadece müritlerinin değil *halifelerin* de kendi manevi yetkisine tabi olmasını isteyen(51) şeyhlere de tesadüf edilmemiştir. Ayrıca Nakşibendilerin çağdaşı Halveti veya Mevlevi tarikatlarında uygulanan bir kurumdan başka birisine terfi mahiyetli şeyh tayinlerine de rastlanılmamıştır(52). Yine Bektaşi ve Mevlevi uygulamasında görüldüğü üzere *tekke* görevlisinin geniş bir bölgede faaliyet gösteren o tarikata ait bütün kurum ağının başında olduğu ve bağlı kurumların şeyhleri hakkında karar verdiği bir merkezi *tekke* uygulaması Nakşibendiler arasında bulunmamaktadır. Genel anlamda dönem Nakşibendileri tarikatlar hakkındaki yaygın modern imaj olan sıkı irtibatlı, tek merkezli veya hiyerarşik örgütlenme fikrini desteklememiştir

Burada vurgulanılmak istenen şey, 15. yüzyılın ikinci yarısında Maveraünnehir ve Horasan'dan çıkıp Orta ve Batı İran'a, Arabistan'a ve Osmanlı topraklarını da içine alarak Maveraün-

nehr'in çok ötesine ulaşan bu coğrafi yayılımın bu tarikatın merkezi fikri olduğunu inkâr etmek değildir. Nakşibendiye esasen bu tarihten itibaren bölgesel yahut evrensel bir tarikat olmuştur. Yolun tasavvufi öğretileri ile amel ve adabı, dilbilimsel, etnik, sosyal gruplar ve *mezhep* (her ne kadar cinsiyet olmasa da) sınırlamalarına tabi olmaksızın, bütün Müslümanlarca makbul tutulmuş ve önemli bulunmuştur. Esasen yayılıma bir misyon projesi veya sıkıca bağlanmış bir teşkilat yapısı olarak odaklanma yerine, kan bağına dayanmayan verasetin üstün tutulması, şeyhlerin özel mekân olmadan da faaliyetlerini icra edebilme kapasiteleri veya aşağıda görüleceği gibi seyahat eğilimi ve dilbilimsel ve kültürel adaptasyon kabiliyeti gibi bir dizi vasıtanın araştırılması suretiyle daha iyi anlaşılabilecektir. Bu modellerin bazıları, tarikatın Maveraünnehir döneminden izler taşımaktadır. Mesela Nakşibendilerin uzak mesafelere seyahat eğilimi Hacegan-Nakşibendiliği döneminde muhtemelen Maveraünnehir'de yerleşmiş bir tarikatın koşulları dışında ve aynı zamanda "düzgün bir İslami hayat" sürdürme için güçlü bir istek ile birlikte ortaya çıkmış görünmektedir. Bu ikinci duruma, yani düzgün bir İslami hayat arzusuna uygun olarak Nakşibendiler daima İslam ilim merkezlerine veya Hace Bahaeddin Nakşibend'in iki defa gerçekleştirmiş olduğu rivayet edilen hac farizası için Hicaz'ın Mukaddes şehirlerine seyahat etmeye hazır olmuşlardır. Orta Asya'dan seyahatin muhtelif lojistik ve jeopolitik problemlerle birlikte kuşaklar boyunca merkezi vaziyette kalmayı sürdürmüş olması biraz şaşırtıcı gelebilir. Arap topraklarının fethinden sonra, Osmanlıların Haremeyn'in koruyucuları sıfatıyla 16. yüzyıl başlarında İstanbul'dan oldukça işlek bir emperyal hac yolu tesis etmiş olduklarını görmüştük. Mesela Orta Asya Nakşibendileri, İran üzerinden veya alternatif olarak Hazar Denizi ve Karadeniz etrafından gelerek bu yeni güzergâhı kullanmış ve İstanbul üze-

rinden Arabistan'a seyahat etmişlerdir. Ayrıca, hem hac ibadetinin merkezleri olmaları hem de çeşitli cemaatlerden dindar insanlara ikametgâh sağlamaları nedeniyle Mekke ve Medine, uzun bir süre Nakşibendilerin Arap topraklarında süreklilik arz eden bir mevcudiyet tesis edebildikleri yegâne yerler olmuşlardır(54). Bu gezgin sufiler, kesin olarak, bir taraftan seyahat ve tarikat ağları vasıtasıyla İslami dünyayı bütünleştirmeye hizmet ederlerken, genellikle, Mekke'ye yapılan yıllık ziyaret olan *hac* kurumu ile bağlantılı olarak hizmete sunulmuş hem fiziki hem kavramsal altyapıdan da faydalanmışlardır.

Ancak Nakşibendiler sadece mevcut altyapıdan faydalanmakla kalmamış kendi altyapılarını da tesis etmişlerdir. Daha önce bahsedildiği gibi Orta Asyalı hayırsever hamiler tarafından İstanbul bağlantılı Orta Asya Hicaz yolu üzerinde Maveraünnehir hacılarının konaklamaları için *tekkeler* kurulmuştur. Bu kurumlar *vakıflarla* desteklenmiş ve buralarda şeyhlik vazifesi yapanların Buhara'lı olmasına dikkat edilmiştir. Hac yolculuğuna çıkan kimseler Buhari veya Özbek tekkeleri diye adlandırılmış bu mekânlarda dinlenebilir ve uzun ve meşakkatli bu yolculuğu bir fırsat olarak değerlendirebilirdi. Bursa'da biri 16. yüzyılın ortalarına diğeri ise 17. yüzyıla ait bu tür iki *tekke* bulunmaktadır. Daha büyük bir şehir olan İstanbul'da biri Sultanahmet diğeri Üsküdar Bülbülderesi'nde bulunan iki tekke 17. yüzyıl sonlarına, Üsküdar Sultantepe ve Eyüp'te kurulmuş diğer iki tanesi ise 18. yüzyılın ortalarına aittir. Trakya'da Edirne ve Kürdistan'da Cizre'de bu tür Orta Asya Nakşibendi *tekkeleri* mevcuttur. Cizre'deki tekke muhtemelen Hintlilere veya Afganlara aittir. Evliya Çelebi 17. yüzyılın ikinci yarısında veya belki daha önce bu dergâhı ziyaret etmiştir(55). Kudüs'te 17. yüzyılın başlarında Osman Buhari adında bir zat ikamet hakkının Arap olmayanlara, özellikle Maveraünnehir Nakşibendilerine tahsis

edilmiş olduğu bir dergâh olan Zaviye el-Özbekiye'yi kurmuştur(56).

Nakşibendiler uzak hedeflere seyahate meyilleriyle bağlantılı olarak dil ve kültürel farklılıkların üstesinden gelme konusunda da gözle görülür bir maharete sahip olmuştur. Bu özelliğin zaten Maveraünnehir Hacegan-Nakşibendi şeyhlerinde mevcut olduğu bilinmektedir. Türkçe ve Farsça konuşan bu Nakşibendi şeyhleri her iki çevrede de ikamet etmek suretiyle hem şehirlerde hem de kırsal bölgelerde halk ile irtibat kurmak ve tasavvuf faaliyetleri için dil sınırlamalarını aşan bir kabiliyet gelitirmişlerdir(57). Onların bu becerileri zamanla izlerinden ilerleyen manevi torunları tarafından da içselleştirilerek yeni yerleşilen yerlere beraberlerinde taşınmıştır. Bu durum çok açık sonuçlar doğurmuştur. Onlar mesela değişik *mezheplerden* bağlılar cezbetmiştir. Nakşibendiler çoğunlukla Hanefi *mezhebine* bağlıdır. Tarikatın güçlü olduğu Orta Asya, Hint alt kıtası, Anadolu ve Balkanlar Hanefilerin yoğun olduğu bölgelerdir. Şafilerin ise, en azından kısmen, bu tarikata fazla ilgi göstermedikleri ifade edilmiştir. Sesli *zikre* büyük önem atfeden Şafilerin sessiz *zikri* üstün tutan Nakşibendiliğe uyumlarında bazı zorluklar ortaya çıkmıştır. Buna rağmen Şafi halk kitlesi üzerinde iz bırakmış Nakşibendi şeyhleri de yok değildir. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başlarında Kürdistan'da faaliyet gösteren Urmevi şeyhleri veya 17. yüzyıl Arabistan'da Ahmed Kuşaşi ve İbrahim Kurani'nin bağlı olduğu kol ve bir dereceye kadar Taceddin Osmani'nin durumu buna örnek olarak verilebilir. Benzer durumlar 19. yüzyıl Halidiyenin desteği altında hem Endonezya hem de Kürdistan da tekrar etmiştir(59).

Tarikatın taşıyıcı ve yayıcıları olarak Nakşibendilerin dil ve kültürel farklılıkların üstesinden nasıl geldiklerini Osmanlı dünyasında da görmek mümkündür. Bilindiği üzere onlar kökenleri

10-15 yüzyıllar arasında Timurlular dönemi Buhara ve Hüseyin Baykara dönemi Herat'ın dâhil olduğu bir dizi Orta Asya ve İran kültür merkezlerine dayanan Fars İslami edebi kültürünün temsilcileri olarak faaliyet göstermişlerdir. Hem doğudan muhacir olarak gelen hem de Anadolu'da doğan çok sayıda Nakşibendi şeyhi Fars dilinde şiir söylemiş, bu dil ve dilin grameri üzerine eserler yazmış veya Farsça edebiyatta uzmanlıklarını başka yollardan göstermiştir(60). Bunların bir kısmı kadim ve rağbet gören bir gelenek olan Mevlana Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi'sini* okutup şerh etmiştir. Mesnevi şerhi bir uygulama olarak 19. yüzyıla kadar devam etmiştir(61). Nakşibendiler bu faaliyetleri ve uzmanlıkları nedeniyle, Osmanlı yönetici ve entellektüel seçkinleri ve bu Farisi İslami edebi kültüre yüksek değer veren kişiler tarafından devamlı suretle talep edilmişlerdir(62). Bunlara olan talep Türkçe konuşanlar arasında Arapça konuşan çevrelere nazaran daha çok olmuştur.

Bir yandan Farisi edebi kültürünün sağlayıcıları olarak hizmet eden Nakşibendi şeyhleri, diğer yandan neredeyse tamamı Farsça yazılmış tarikatın kurucu metinlerine erişme imkânına sahip olmayan Arapça ve Türkçe konuşan halklar arasında tarikatı tanıtmak için Türkçe ve Arapça eser telif etmenin önemini idrak etmişlerdir. Bu nedenle hem Türkçe ve Arapça yeni eserler telif etmek hem de mevcut eserleri Farsçadan tercüme veya uyarlama yapmak suretiyle bir teşebbüs başlatmışlardır. Nakşibendi şeyhlerinin bu çabaya bağlılıklarını sair tarikat mensuplarından ne kadar geçmiş olduğunu bilmek isteyen birinin çok sayıda eşsiz Nakşibendi risale, ders kitabı ve tasavvuf eserleriyle dolu İstanbul kütüphanelerinin yazma eser kataloglarına bakması gerekmektedir. Bu kütüphanelerdeki Nakşibendi yazınlarının çoğunlukla daha sonraki Müceddidi ve Halidi dönemlerine ait olması bu durumu değişmemektedir.

İncelenilen dönemde Farsça'dan yapılan tercüme ve uyarlamalar arasında başta Lami Çelebi, Maruf Trabzoni ve Taceddin Osmani veya Mekkeli *halifesi* İbn Allan tarafından yapılan Molla Cami'nin *Nefahatü'l-üns* ve Kâşifi'nin *Reşahat aynü'l-hayat*'ı ile Mustafa b. Hayreddin'in Kazvini'ye ait *Silsilename-yi Hacegan-ı Nakşibend* tercümesi gelmektedir. Doğrudan Türkçe veya Arapça olarak telif edilen eserler arasında Abdullah İlahi'ye ait *Meslekü't-talibin* ve *Ervahü'l-müştakin*, Şaban Efendi'ye ait *Meratib-i Süluk ve-Keşf* sayılabilir. Mustafa Sadıki'nin şeyhi Ahmed Sadık Taşkendi'nin talimatıyla Arapça olarak yazmış olduğu *El-Minhacü'l-Muvassil lle't-Tariki'l-Ebhec* ve yaygın olarak kullanılan biri Nakşibendi tarikatı amellerine diğeri ise şeyh ve müridlerin adabına dair iki *risaleyi* bu gruba dâhil etmek mümkündür. Söz konusu iki risale Taceddin Osmani veya *halifesi* İbn Allan tarafından telif edilmiş olup çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Süluk üzerine yazmış olduğu risalede aynı anda üç dili kullanan Bursa'lı Ahmed İlahi gibi bazı müellifler Arapça, Türkçe ve Farsça kullanmayı denemişlerdir(63). Bu eserlerle birlikte 16. yüzyılda başlayarak 17. yüzyılda tamamlanmış bir tarikat eserleri külliyatı meydana gelmiştir. Bu önemli eserler hem dönemin Nakşibendilerinin hem de müstakbel Nakşibendilerin istifadesine hazır hale getirilmiştir. Ortaya konulan bu Nakşibendi külliyatı tarikat amellerine dair ders kitapları ve tasavvufi risalelerin yanında süluk adabını oluşturan ve tarikata yeni girecek kimselere tarikat tarihi hakkında bilgi ve irtibat sağlayacak son derece önemli tezkere ve menakıpname tarzındaki eserlerden meydana gelmiştir. Bu dönem Nakşibendileri tarikatı yeni kitlelerin anlayışına sunacak eserlerin meydana getirilme ve çoğaltılma sürecinde Hace Ubeydullah Ahrar'ın yöntemleri kadar açık ve aktif olmasa da büyük bir adanmışlık sergilemişlerdir.

Bu eserlerin kullanım ve dağıtım metodu ve hızı hakkında bir fikir sahibi olmak için Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ve

az bilinen *Risale-i Şerife-i Mağrube fi Usuli Ta'ife-i Aliyye-i Nakşibendiye* isimli esere bakmak gerekmektedir(64). Nakşibendi silsilesini ve *Kelimat-ı Kudsiyye* diye bilinen bir dizi prensibi içeren eserin Farsça orjinalinin Hace Muhammed Parisa'nın oğlu veya torunu tarafından yazıldığı rivayet edilmiştir. Buhara'dan gelen seyyahlar kanalıyla İstanbul'a ulaşan bu eser, telif edenin adı bir dönem meçhul kalsada, çoğaltılarak kullanılmaya başlanılmıştır(65). Eserin Farsça metni Osmanlı başkentinde 1000/1591 92'den önce en az bir kere yazılmıştır. Ayrıca Hekim Çelebi'nin halifesi Şaban Efendi'nin manevi torunlarından Abdülkerim Efendi isimli bir zat tarafından Türkçe tercüme ve uyarlaması yapılmıştır. Günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha tercüme ile birlikte derkenar edilmiş Farsça metni de içermektedir. Birçok Nakşibendi metni gibi bu nüshanın hattı da 1008-9/1600 yılında Rüstem Paşa Medresesi'nde ikamet eden İbrahim b. Mehmed Sivasi isimli Şaban Efendi'ye bağlı bir mürid tarafından yazılmıştır. Bu risalelerin çoğu bir araya getirilerek bir ciltte toplanmıştır. *Risale*'nin sayfa kenarlarına ekli bir dizi açıklamadan Sivasi'nin hazırladığı bu metinden yirmi yıl önce ve yirmi yıl sonraya ait en az dört ayrı nüshasının daha olduğunu öğrenmekteyiz. Bu nüshalardan ikisini Fatih Emiri Buhari Tekkesi'nde yedi sene şeyhlik görevinde bulunan Mehmed Kazavlızade ve "*Kelimat-ı Kudsiyye*'nin yorumcusu ve yayıcısı Ahmed Efendi" nin kopya ettiği kaydedilmiştir. Adı bu ibare ile geçen zatın Fatih Fil Damı Hekim Çelebi Tekkesi'nde uzun yıllar şeyh olarak hizmet etmiş ve dergâhın idaresini üstlenmiş Ahmed Tirevi olduğunu kolaylıkla tahmin edebiliriz.

Her ne kadar Tirevi dışında, hepsi Hekim Çelebi Tekkesi dışındaki kurumlarda kalmış veya görev yapmış olsalar da bu tercüme ve çoğaltma suretiyle *Risale* ile meşgul olan kişilerin ortak noktası Hekim Çelebi'nin manevi torunları olmalarıdır. Daha da önemli olan ise bu kopya ederek çoğaltma işi ile önde gelen

şeyh ve *tekke* görevlilerinin mesela Kavaklızade ve Tirevi gibi kişilerin meşgul olmalarıdır. Bu durum Nakşibendilerin metinleri yayma işine ne kadar önem verdiklerini ve dolaylı olarak müridlerine farklı kültür ve dillerin ve en azından bir dereceye kadar sosyal ve *mezhep* sınırlarının ötesinde bir şey önerdiklerinin göstergesi olmuştur. Kan bağına dayanmayan bir *hilafet* sistemini tercih etme veya *zaviyelerden* bağımsız olarak şeyhlerin faaliyetlerini yürütme becerisine sahip olmasının verdiği imtiyaz yanında eser telif etmek ve bunları yayma, bu tarikatın evrensel cazibe merkezi olması ve büyük bir coğrafyaya yayılımının esasını teşkil etmiştir. Böylece, modern bilimin vurgulamaya çalıştığı sadece birbirine sıkıca bağlı teşkilatlar ve misyonerlik paradigmaları ile bu türden büyük bir yayılımı açıklamanın mümkün olmadığı bir kere daha anlaşılmış olmaktadır.

SONUÇ

Nakşibendiler 18. yüzyıl başlarında Hindistan kökenli Müceddidiyenin gelmesinden önce Osmanlı Devleti'nin muhtelif bölgelerinde ve Osmanlı cemiyetinde kendilerine bir mevcudiyet tesis etmiştir. Osmanlı topraklarında yayılım, tarikatın ortaya çıktığı Mavereünnehir'den Hace Ubeydullah Ahrar'ın *halifeleri* aracılığıyla başlayan geniş yayılmanın tamamlayıcı bir parçası olarak muhtemelen iki asır önce başlamıştır. Yayılım süreci başta İran'ın Şii Safeviler tarafından ele geçirilmesi gibi jeopolitik ve ulaşım alanında meydana gelen çeşitli değişimlerin sonucunda şekillenirken, muhacirler, seyyahlar ve hacılar, kuşaklar boyunca Maveraünnehir'den batıya doğru seyahat etmeye devam etmiştir. Osmanlı Nakşibendiyesinin safları bu gelenler tarafından doldurulmuş ve böylece tarikatın Orta Asya'daki tarihi merkezi ile bağları canlı bir şekilde muhafaza edilmiştir. Osmanlı Nakşibendiyesi Hindistan'dan gelen tesirli Müceddidi yayılmanın 18. yüzyılda yarattığı köklü değişikliğe kadar doğrudan Maveraünnehir kökenli olmuştur. Sadece Hicaz'ın mukaddes şehirlerinde faaliyet gösteren iki Nakşibendi kolu Hindistan kökenlidir.

Bu husus birçok bakımdan önemlidir. Öncelikle Nakşibendi yayılımının tek başına Müceddidiye yayılımına denk olduğu fikri bir kenara itilmiştir. Timurlular ve Özbekler yönetimindeki Maveraünnehir'den batıya Arabistan istikametine ve yeni genişlemeye başlamış Müslüman bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğu'na doğru olan Nakşibendi tesirinin bu dönemdeki asıl yönü bizzat önem taşımaktadır. Burada, merkez ve taşranın, İslam dünyasının karmaşık ve dinamik işleyişine ve bu iki kavramın İslami bağlamda kullanılmasına itina gösterilmesinin gerekliliği akılda bulundurulmalıdır.

Tarihsel olarak daha sonra ortaya çıkan ve daha çok bilinen Müceddidi ve Halidi safhalarla mukayese edildiğinde Nakşibendiyenin bu çalışmada incelenen tarihi aşaması bazı problemler sergilemiştir. Hace Ubeydullah Ahrar'ın ilk *halifelerinin* sahip olduğu misyon oluşturma saiki ve yayılımın yoğunluğu sonraki kuşaklarda görece yatışmıştır. Ayrıca, Osmanlının ilk Nakşibendileri siyaseten aktif olma şeklinde bir tutum yahut öğreti ve amel bakımından dikkat çekecek derecede büyük değişim ve yeniliklerle kendilerini sergilememiştir. Nakşibendiliği farklı kılan ilginç olaylar değildir. Başarı onların farklı bir bağlılık kimliği tanımlayarak bunu yaymaları, toplumsal seviyede itibar oluşturmaları, kendilerine mürit ve bağlılar kitlesi devşirmede gösterdikleri maharettedir. Ayrıca onlar kendilerine çeşitli yerlerde mevcudiyet tesis etmede, süreklilik gösteren yapılar kurmada ve tarikatın ortaya çıktığı Timurlular dönemi Orta Asya'sından büyük farklılıklar gösteren yeni bir siyasal ve toplumsal iklime uyum sağlama ve adapte olmada fevkalade başarı göstermişlerdir.

İncelememizde temel alınan dönemin Nakşibendileri Osmanlı çevresine (veya çevrelerine) nüfuz etmeye çalışan evrensel bir tasavvuf hareketinin mirasçıları olarak görülmüş müdür? Nakşibendilik hem Osmanlı ölçeğinde hem de evrensel ölçekte bir tarikat haline gelmiş midir? Gelmişse bunu nasıl gerçekleştirmiştir? Bu sorular toplumla bütünleşme ve yeni bir siyasal ve toplumsal iklime uyum sağlama meseleleriyle ilgili olması nedeniyle özellikle önemlidir. Birinci sav akla daha yatkın görünmektedir. Osmanlı Nakşibendileri birleşik yahut birbirlerine sıkı bağlarla bağlanmış gruplar değildiler. Zira İstanbul, Bursa, Kürdistan, Balkanlar ve Hicaz'ın mukaddes şehirleri gibi varlık gösterdikleri bölgelerde hem farklı fırsatlar hem de farklı engeller ortaya çıkmıştır. Ayrıca, bu bölgelerin her birinde tarikatın ya-

yılımı farklı stratejiler gerektirmiştir. Bu coğrafyadaki Nakşibendiler evrensel bir tarikat ve *silsileye* bağlı olmanın getirdiği ortak bilinci paylaşıyor olmalarına karşın Maverünnehir'deki tarihi merkezleriyle bir kurumsal çerçevede bağlanmamışlardır.

Dönem Nakşibendileri kendilerini "Osmanlılaşma" etkisine maruz bırakacak derecede, yeni kurulan bir başkentin sağladığı resmi ve seçkin sınıfların himayesi dâhil olmak üzere bir dizi avantajı elde etme ve devletin genişlemeye devam eden emperyal ve İslami sınırlarında aktif olmanın getireceği fırsatlar hususunda istekli görünmemişlerdir. Bu bakımdan Nakşibendilerin Osmanlıların Safevi ve Kızılbaşlara karşı yürüttükleri seferberlikte mükemmel vasıtalar oldukları tezini kesinlikle yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Zira böylesine bir görev, tarikatın sadece ciddi Sünni akide ve tutumunu vurgulamakla kalmayıp, Osmanlılar açısından dönemin en önemli savaşlarından birinde taraf haline getirmek suretiyle onları Osmanlılaştırmış olurdu. Bu çalışmada da görüldüğü gibi Kızılbaşlık karşıtı tezleri destekleyecek veya söz konusu önemli mücadelede Nakşibendiyenin kaydadeğer derecede iştirakini gösterecek delil bulunamamıştır. 16. yüzyılın önemli kaynaklarının ciddi bir analizi bu iddianın 19. yüzyıl realite ve imajlarinin geriye dönük yansıtılması olduğu izlenimini vermektedir.

İmparatorluğun muhtelif bölgelerinde kendine süreklilik arzeden bir mevcudiyet sağlamış olması ve şeyhlerinin yeni çevrelerde kendilerini uygun bir şekilde dönüştürme konusunda hem istekli hem de maharetli olmaları göz önüne alındığında, Nakşibendiyenin bir dereceye kadar bir Osmanlı tarikatı haline gelmiş olduğunu söylemek de mümkündür. Karşılarında oldukça iyi örgütlenmiş merkezi bir hükümet, giderek artan bir şekilde bürokratik ve hiyerarşik yapıya evrilen dini bir yapılanma, bağımsız güçleri sınırlamak yahut kontrol altında tutmaya çalışan

bir siyasal sistem ve hem *şeriatın* uygulanması hem de Sünni-İslam'ın temsilini ve koruyuculuğunu siyaset olarak güden bir devlet bulunmaktadır. Birçoğu Kürdistan'da Şii-Safevi komşularla olan uzun süreli ve istikrarsız savaşlar esnasında vuku bulan bir kaç olay dışında dönemin Osmanlı Nakşibendi şeyhleri, Semerkant'ta Ubeydullah Ahrar'ın gerçekleştirmiş olduğu şekilde devletin veya merkezi hükümetin parçalanmış yahut zayıflamış olmasından faydalanarak varlıklarını sağlamlaştırma fırsatına sahip olmamışlardır. Ayrıca kendilerini *şeriat* merkezli düzenin destekleyicileri olarak da sunmamışlardır. Zira devlet ve devletin dini kurumları bu rolü zaten üstlenmişlerdir. Yine de Nakşibendiler bu yeni çevrede faaliyette bulunmak için etkin yollar keşfederek bu yöntemleri kendilerine uyarlamışlardır. Onlar, her şey bir yana *şeriata* bağlılık ve tasavvufi kemali bir arada vaad etmiş, mensuplarını "toplum içerisinde" kalmaya teşvik ederek hem varlıklı insanlar hem de daha mütevazı gelire sahip olanlardan maddi himaye sağlamaya fırsat verecek yeni yöntemler tasarlamışlardır. Ayrıca tasavvufi bir geleneğin ve Osmanlı seçkin sınıfı arasında büyük rağbet gören Fars edebi kültürünün tanıtıcı ve uzmanları olarak büyük bir itibara sahip olmuşlardır.

***

Bu eserin giriş kısmında tıpkı Müceddidiye öncesi Nakşibendiye durumunda olduğu gibi, İslam Tarihinin ilk veya orta devirlerine ait fenomenlerin kendi tarihsel bağlamları içerisinde ve düzenli kaynaklar temelinde araştırılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştu. Ayrıca bu tür konuların araştırılmasında modern paradigmaların tarihsel olarak geriye yansıtıldığı ve geçmiş dönemlere ait olayların incelenmesinde mercek olarak kullanıldıklarında anlayışımızı karartma potansiyeline sahip olduklarının farkında olmamızın gerekliliği hatırlatılmıştı. Nakşibendi tarihi-

nin Osmanlı dünyasında tecrübe ettiği üç büyük veche bu uyarılar dikkate alındığında daha iyi aydınlatılmış olacaktır. Bunlar "Sünni tutumlu" bir tarikat olarak Nakşibendiye, tasavvufi yayılım ve Nakşibendilerin siyasete katılma ve eylemcilik yönleridir.

İlk dönem Osmanlı Nakşibendileri alışıldık ve sürekli bir şekilde *şeriata* titiz bağlılıklarını beyan etmişlerdir. Ancak Nakşibendilerin Sünni tutumu ve bu tutumu tanımlama tarzları, Sünni İslam akidesini politize ederek sunan 19. yüzyıl sömürgeci paradigmasıyla veya *şeriata* olan bağlılık ile tasavvufi seyri süluk arasında doğal bir gerilim gören genel Selefi imajlarla barışık olmamıştır. Öncelikle bu dönemde müritlere telkin edilen Nakşibendi kimliği sadece *şeriata* titiz bağlılıktan ibaret değildir. Bu kimliğin merkezinde itidalli ameller ile *şeriata* olan titiz bağlılık yanında gösterişli veya daha sıradan düzeyli tarikat amellerinin terk edilmesi, saliklerin kendi tasavvuf eğitimlerini yaşadıkları toplumdan kopmadan ve halka karışmış bir halde gerçekleştirme imkânı, tasavvufi anlamda üstün bir seyri süluk vaad etme ve şeyhin arayış sahiplerine ruhani dönüşüm yolunda yakın rehberlik ettiği *irşadi* tasavvuf vizyonu gibi özellikleri içeren oldukça kapsamlı bir sistem bulunmaktadır. Nakşibendilerinin söylemlerini inşa etmiş oldukları ve iftihar ile bağlandıkları temel sadece bu bu tarikat hakkındaki modern görüşlerin mahsulü sayılabilecek *şeriata* titiz bağlılık fikri değil bütün bu sistematik yapı etrafında oluşturulmuştur.

Şeriata riayet veya tarikat terimleriyle ifade edersek *el-amel bi'l-azime* ibaresinden öncelikle kişisel riayet ve amellerde itidal anlaşılmaktadır. *Azimetle amel* fikri Nakşibendiyenin Maveraünnehir'deki kuruluş dönemi sessiz *zikir* usulü ile irtibatlıdır. Bu kavram ne *şeriat* merkezli toplumsal düzenin muhafaza edilmesi için kamusal veya siyasal mücadeleyi, ne de tarikatların bazı uy-

gulamaları eleştirilse de tasavvufi nazariyat veya seyri sülukün redd edilmesini ima etmektedir. Nakşibendiler *şeriata* titiz bağlılık ile tasavufi kemalde üstünlük vaadini rahatlıkla birleştirmiş ve potansiyel tehlikelere sahip bir manevi amel olan *rabıtayı* uygulamışlardır. Bağlılarına "veliler âlemi" ile iç içe oldukları hissiyatını vermişler ve Muhyiddin İbn Arabi'nin tasavvufi düşüncelerini büyük bir iştiyakla çalışmış ve yaymışlardır. Onların nazarında *şeriata* bağlılık modern duyarlılıkların akla getirebileceği rasyonelleştirilmiş bir tasavvuf anlayışının işareti olmamıştır ve zaten böyle olmak mecburiyetinde de değildir.

Osmanlı Nakşibendilerine modern paradigmaların olası engellemelerini aşarak bakıldığında, tarikatın yayılma etkenleri araçlarıyla birlikte daha rahat değerlendirilebilecektir. 15. yüzyıl sonlarından itibaren Nakşibendiye, belli bir bölge, dil, etnisite veya özel bir sosyal ve kültürel gruba özgü bir tarikat olma şeklinde sınırlanamayacak derecede evrensel bir tarikat haline gelmiştir. Bu nedenle tarikatın Maveraünnehir dışına açılması kaçınılmaz olmuştur. Ancak Arabistan ve Osmanlı topraklarında Nakşibendi yayılımının merkezini oluşturan Hace Ubeydullah Ahrar'ın *halifeleri* kuşağından sonra, Ahrar'ın başlatmış olduğu anlaşılan dikkatlice tasarlanmış bir *halife* gönderme tarzına benzer bir durum ile karşılaşmak pek mümkün olmamıştır. Bu durum sadece Arap toprakları için değil, İstanbul'un dışında kalan Anadolu ve Balkanlar için de geçerlidir. 19. yüzyıl paradigmalarına uygun olarak üstün şeyhler veya merkezi *zaviyeler* etrafında birbirlerine sıkı bir şekilde bağlanmış yahut hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir yapıya dönem Nakşibendiyesinde rastlanılmamıştır. Bu dönemde yapı itibarı ile birbirlerine dikkat çekecek kadar seyrek bir şekilde irtibatlı bir dizi bağımsız ve kurumsal açıdan bağlantısız ve özü itibarı ile şahıslara ve dikey olarak *silsilelere* bağlanmış çevreler yahut gruplar görülmektedir. Vurgulanmak istenen nokta, herhangi bir Nakşibendiye mensubunun,

kelimenin taşımış olduğu Hristiyanlık çağrışımları bir kenara bırakılsa bile "misyoner" olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı değildir. Modern araştırmacıların genellikle başvurduğu gibi, tarikatların yayılımı misyon sahibi kimseler ve onlara ait örgütlenmiş şebekelerin neticesi olarak düşünmek yerine, seyahat, edebiyat, veraset, *zaviye* kullanımı, himaye dağıtımı yahut eser telif etme ve çoğaltma suretiyle yayma gibi bir dizi çarpıcı olmayan örgütsel ve kültürel modeller veya tercihler ışığında araştırılırsa, hem bu tarikatın hem de diğer tarikatların yayılımları ile ilgili daha bütüncül ve kapsamlı bir anlayış elde edilecektir.

Mesela Nakşibendi şeyhleri, kökenleri kurucu Hace Bahaeddin Nakşibend'e uzanan yetkilerini ve gerekli durumlarda *zaviye* görevlerini *halifelerine* devrederken oğulları yahut yakın akrabaları yerine önde gelen müridlerini tercih etme suretiyle kan bağına dayanmayan veraset usulünü tarikatın bir farklılığı haline getirmişlerdir. Bu usul sadece manevi kolun canlanma ve yenilenmesinin devamlılığını sağlamakla kalmamıştır. Farklı memleketlerden bir şeyhe intisap etmek üzere gelen ve aileye mensup olmayan kimselerin *halife* olarak yetiştirilmesi, ister kendi memleketlerine ister farklı memleketlere gönderilsin *halife* tayin etmeyi teşvik eden bir olgudur.

Hace Abdülhalik Gücdüvani'ye atfedilen bir başka kadim Nakşibendi veya Hacegan tavrı ise *zaviyelere* veya *tekkelere* karşı temkinli bir duruştur. Osmanlı toplumunda tarikat amellerinin icra edilmesi, müridlerin yetiştirilme aşamasında mekân olarak barınma hizmeti veren resmi kanallardan ve halktan himaye sağlamış birçok *zaviye* veya *tekke* var olmuştur. Ayrıca bu mekânlar etraflarında şeyhlerin rahat bir şekilde hizmet ettiği, tasavvufi grup ve kolların kaynaştığı merkezler haline gelmiştir. Bu mekânların yerli halkın hayatlarına onlardan himaye cezbet-

mek veya fakir kesimlerine *vakıfları* aracılığıyla yardım etmek suretiyle girdiği bilinmektedir. Yine de bu kadim temkinli duruş tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu belki de *zaviyelerin* itidalli adab ve amele sahip ve bunların icrası için maddi alet edevata ihtiyacı olmayan, şeyhlerin aile hanedanı kurma gayreti göstermediği böylesi bir tarikatın, mevcudiyetini sürdürmede hayati derecede önem arzetmemesinden kaynaklanmıştır. En önemlileri Bursa'da olmak üzere çok sayıda Nakşibendi şeyhi kendine has bir özellik taşımayan mekânlardan, imam veya hatip olarak görevli oldukları medrese veya mahalle yahut merkez camilerinden tarikat faaliyetlerini icra etmiştir. Bu türden kurum ve düzenlemeler ile bir kolun bir veya iki kuşak boyunca devam etmesi nadir olsa bile, şeyhlerin halk tarafından tanınmasına ve tarikatın daha geniş topluluklara erişmesine hizmet etmiştir.

İlk dönem Osmanlı Nakşibendilerini ihmal edilecek kadar az olmasa da devlet veya yönetici seçkin sınıflardan maddi kaynaklar bakımından daha az himaye almış olduklarından önceden bahsedilmişti. Maddi kaynaklar konusunda Halvetiler'e ve diğer tarikatlara verilen destek Nakşibendilerden kat kat fazla olmuştur. Ancak belirli kaynakların ötesinde himaye elde etmenin daha ince yollarının bulunduğunu görmek de mümkün bulunmaktadır. Mesela 16. yüzyıla ait İstanbul Evkaf Sicili'nin özellikle Nakşibendi tarikatına bağlı kurumlarla irtibatlandırdığı "mürit vakıfları" (*evkafü'l-müridin*) diye isimlendirilmiş ayrı bir uygulama mevcuttur. Ne Osmanlı yönetici seçkinler sınıfına ne de toplumun yüksek tabakalarına mensup bir dizi Nakşibendi hami-müritler maddi birikimleri ile bu türden *vakıfları* meydana getirmiştir.

Nakşibendiler kültür aktarımının etkin aracıları ve misyon oluşturucu düzenlemeler olmadan da bölgeler ve gruplar arası

bütünleşmeyi kolaylaştırıcıları olarak ortaya çıkmıştır. Nakşibendiler normal olarak bir manevi rehber veya arkadaş bulmak için, hac farizasını eda etmek yahut tarikatı tanıtmak amacıyla uzun mesafelere seyahat etmiştir. Bunun yanında onları yolculara barınma sağlayacak *zaviyeler* kurarken, tercüme ve telif faaliyetleri ile uğraşırken, dilbilimsel ve edebi uzmanlıklarını paylaşırken, değişik sosyal gruplardan, farklı dil arka planına sahip olanlardan ve *mezhep* bağlılarından kendilerine mürit cezbederken görmekteyiz. Görüldüğü kadarıyla Türkçe konuşanlar, Hanefiler ve tahsil sahibi seçkinler bu tarikata Arapça konuşanlar, Şafiiler ve kırsal kesimlerde oturanlardan daha kolay bir şekilde cezp edilmiştir. Onların bu özelliklerinin çoğu tarikatın ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren farklı dil ve çevreyle ilgili gruplar arasında aktif olarak bulunduğu yer olan Maveraünnehir'deki atalarından miras olarak kalmış olabilir. Zira onlar rutin olarak beklenilen ve içselleştirmiş hale dönüşmüş olarak Hicaz ve diğer İslami ilim merkezlerine uzun mesafeli seyahat yapmışlardır. Kadim İslami gelenekleri devam ettirerek uzun mesafeli seyahatler gerçekleştiren Nakşibendiler, özellikle Mekke'ye yapılan hac seyahatlerinde bu mevcut lojistik yapıları kullanmışlardır. Bir kurum olarak haccın bu tarikat açısından tarihsel önemi bu incelemede defalarca ortaya çıkmıştır. Ancak Nakşibendiler kendi lojistik yapılarını da kurmayı ihmal etmemişlerdir. Orta Asya hacılarına Hicaz seyahatlerinde barınma sağlamak maksadı ile Maveraünnehir'li hayırsever hamiler tarafından kurulmuş bir dizi Nakşibendi Buhari *tekkeler* bunun örneğidir. Bu türün örneklerine Bursa, İstanbul, Kudüs, Edirne ve Cizre'de rastlamak mümkündür. Nakşibendiler diğer tarikat mensupları gibi Müslüman topluluklar arasında kültürel kaynaşma ve aktarımın sağlayıcıları olmuş ve bundan istifade etmişlerdir.

Nakşibendilerin, uzun mesafeli seyahat yanında, çoğu kere kullanmış oldukları diğer kültürel transfer ve bütünleşme aleti,

edebi metinlerin oluşturulması ve bu metinlerin tercüme, teksir ve halka açık okuma meclisleri düzenlenmesi suretiyle yayılması olmuştur. Nakşibendiler, özellikle zarafet ve çok yönlülüğü ile Osmanlı muhitlerinden büyük rağbet gören Farisi edebi kültürünün sağlayıcıları olarak kendilerine bir itibar geliştirmişlerdi; *tekkesinde* veya camide *Mesnevi* okutan bir şeyhin namını işiterek tarikata yönelen pek çok Osmanlı seçkini olmuştur. Aynı zamanda, bu şeyhler imkânları sınırlı olan kimseler için, bu tarikat eserlerinin Türkçe ve Arapça tercüme edilmesi ve yayılmasını da üstlenmiştir. Seçkin Nakşibendi şeyhlerinin ve *tekke* görevlilerinin, bu eserleri sadece telif veya tercüme etmekle kalmayıp, aynı zamanda çoğaltılması ve dağıtımı ile de meşgul oldukları bilinmektedir.

İlk dönem Osmanlı Nakşibendileri ve aynı zamanda modernite öncesi tarikatlar araştırılırken 19. yüzyıl realitesi ve imajlarının engelleme potansiyelinin en bariz olduğu alan muhtemelen siyaset ve siyasi eylemcilik alanı olmuştur. Nakşibendilerin 16. yüzyılda kendilerine bir mevcudiyet tesis etmeleri, Osmanlılara Safeviler ve Kızılbaşlarla olan mücadelelerinde destek vermeleri nedeniyle elde edilmiş mükâfat ve resmi himayelerle gerçekleşmiş olduğu zaman zaman ileri sürülmüştür. Ancak 16. yüzyıla ait kaynakların incelenmesi, Nakşibendilerin bu kampanyada en iyi ihtimalle, küçük bir rol oynamış olduklarını ve bu mücadelede rol üstlenmek için özel bir donanıma sahip olmadıkları izlenimini vermektedir. Nakşibendiler İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde kendilerine mevcudiyet tesis ederken Safeviler zaten İran'da iktidarı ele geçirmiş ve Sünni –Şii ilişkileri yeniden politize olarak kötüleşmiştir. Buna rağmen daha sonra Nakşibendiyenin farklılığı olarak bilinen katı Sünni tavır bu dönemde görünür olmamıştır. Dönem kaynakları bu Sünni tavrı oldukça hafif ve henüz politize olmamış bir şekilde göstermek-

tedir. Zira Nakşibendi-Bekri *silsile* manevi bir işaretten daha sonraki gibi sürekli siyasi ve Şii karşıtı olarak algılandığı tona henüz dönüştürülmemiştir.

Ayrıca, Nakşibendiler dönemin kritik savaşlarından birinde devletle işbirliği yapmış olanların alması beklenen derecede resmi himaye de almamıştır. Bu katılımların neticesi olan büyük ölçekteki himayeler daha çok Halvetilere verilmiştir. Titiz Sünni tutum ve katı Şii karşıtı kimliği nedeniyle Nakşibendilerin, özellikle Safevi ve Kızılbaşlara hasım olmaya koşullandırmış ve bunun sonucunda Osmanlı devletinin bir müttefiki olarak bu grupların kontrol altına alınmasında, önemli derecede rol oynamış olduğu tezini, bu haliyle destekleyen deliller 16. yüzyıl kaynaklarında bulunmamaktadır. 19. yüzyıl başlarında Bektaşiliğe bağlı kurumların Nakşibendi şeyhlerine devredilmesi ve daha genel olarak tarikatları siyasi eylemcilik şebekeleri olarak algılayan modern tezi ve Nakşibendiyenin *şeriat* temelli sosyal düzenin korunması konusunda, devlete destek veya karşıt olması fark etmeksizin, militan şekilde adanmış olduğu fikri, bu kanaatin uyanmasında bazı deliller ilham etmiş olabilir. İlk dönem Osmanlı Nakşibendilerinin, Hace Ubeydullah Ahrar'ın Timurlular dönemi sonlarında Maveraünnehir'de inşa etmiş olduğu siyasi ve iktisadi müdahale ve etkileme sistemini taklit etmemiş olmaları veya taklit etmeye teşebbüs etmemeleri, pratik açıklamaları bulunan farklı bir meseledir. Ahrar'ın Orta Asya'da yapmış olduğu bu faaliyetler, özellikle siyasal parçalanma ile birlikte hususi şartlar altında mümkün olmuştur. Osmanlı iktidar çevresi bu tür faaliyetlere hiç bir şekilde tolerans göstermemiştir. Bunun istisnası daha önce görüldüğü gibi geçici ve özel şartlar altında Safevi hudutları gibi merkezden uzak bölgede ve 17. yüzyıl başlarında bir kaç yıllık bir zaman dilimi müddetince görülmüştür.

Sonuç olarak, Nakşibendiyeden bahsedilirken geçmişe 19. yüzyıl verileriyle bakmak güçlü bir eğilim olarak görülmektedir. Bu eğilim Müceddidi ve Halidi kollarının sıradışı güçlü yapısının tarikatın önceki tarihi safhalarının marjinalleşmesine ve Maveraünnehir'den bölgeye gelmiş *silsile* kollarının gölgede kalmasına neden olmuştur. Ayrıca İslam tarihinin modernite öncesi vecheleri ve özellikle de diğer tarikatlarla ilgili modernite öncesi anlayış da aynı nedenle tehlike altındadır. Modern paradigmaların anlayışımızı engelleme potansiyeline yeterli dikkat gösterilir ve bu paradigmaların bilimsel eleştiriye tabi tutulmadan geçmişe dönük yansıtılmalarına izin verilmezse, bu konuları daha iyi bir şekilde yaklaşabilmek ve onları kendi bağlamları içerisinde değerlendirmek mümkün olacaktır.

NOTLAR

GİRİŞ

1. "Tarik" genel olarak tasavvufi bir kardeşlik - ihvanlık - veya 'düzen' olarak tercüme edilir. Düzen anlamı ile tarikat, daha çok Hristiyanlığın farklı manastır kurumlarını hatırlattığı için problem arzetmektedir. Bununla birlikte, her iki anlamı ile (kardeşlik ve düzen) tarikat terimi sufinin bizzat merkezde olduğu batıni bir sistem veya yol anlamını iletmekte başarısız kalırken, diğer iki örgütsel vecheleri gereksiz yere vurgulamaktadır. 'Tarikat' kelimesinin, saliklerin nazarıdaki kompleks manasını muhafaza edebilmek maksadıyla, (İngilizce) eserde terimin tercümesi yerine orjinal halinin kullanılmasına çalışılmıştır. İncelediğimiz devir Nakşibendilerinin tarikat hakkındaki eğilimleri birinci ve ehemmiyetli olarak tasavvufi bir sistem ve dikey gelenek ve ancak bundan sonra ikincil olarak, yatay bir teşkilat ağı şeklindedir. Detaylı bilgi için 7. bölüme bakınız.

2. Trimingham, *Sufi Orders in Islam*. Trimingham'ın tablosunda tarikat terimi düzenli olarak tasavvufun ikinci aşamasını oluşturan yaklaşık 1100 – 1400 arasındaki 'tasavvufi ekollere' işaret eder. Üçüncü aşama olan tam teşekküllü 'tarikatlar' için onun önerdiği kavram ise 'taife' dir. Bununla birlikte, kendiside bu terminolojik şemayı kullanırken tutarsızlık göstermiştir.

3. Adı geçen eser, bölüm 4.

4. Adı geçen eser, 102-4.

5. O'Fahey, *Enigmatic Saint*; Elias, *Throne Carrier of God*; Gross, "Khoja Ahrar."

6. Cornell, Realm of the Saint; Buehler, Sufi Heirs of the Prophet.

7. Ernst, Eternal Garden.

8. Eaton, Sufis of Bijapur, Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions; Winter, Society and Religion.

9. Faroqhi, *Bektaschi-Orden in Anatolien*; Clayer, *Mystiques, etat et societe*; Melikoff, *Hadji Bektach*; Gaborieau, Popovic, ve Zarcone, *Nakşibendis*; Popovic ve Veinstein, *Bektachiyya*; Clayer, Popovic ve Zarcone, *Melâmis-Bayrâmis*.

10. Osmanlı topraklarındaki Müceddidiye ve Halidiye ile ilgili olarak, Ebu- Manneh, "Rise and Expansion," "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Early Nineteenth Century," "Naqshibandiyya in the Early Tanzimat Period," ve "Shaykh Ahmed Ziya'addin el-Gümüshanevi" (makaleler kısmen "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands" den revize edilmiştir); Algar, "Devotional Practices"; Algar, "Naqshbandi Order in Republican Turkey"; Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâaüddin.* Maveraünnehir ile ilgili Babadcanov, "On the History of the Naq bandiya Mu addidiya." Hint alt kıtası ile ilgili olarak, Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet.* Endonezya için Bruinessen, "Origins and Development" bakılabilir.

11. Nakşibendiyenin bu aşamasının tarihi ile ilgili olarak hâlâ temel olarak Kufralı'nın "Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı"; ve Kufralı, "Molla İlahi" adlı eserlerine bağlı bulunmaktayız. Diğerleri, özellikle Hamid Algar, bu dönemin belli simalarını ve belli vechelerini muhtelif mekânlarda muayene etmiştir. Bu çalışmalarla ilgili referanslar aşağıda ayrıca verilecektir.

12. 'Osmanlı orta asırları' ile ilgili olarak Kafadar, "New Visibility of Sufism," 309-10'a bakınız. [Kanuni Sultan] Süleyman sonrası düşüş şablonunun bir eleştirisi ve irdelenmesi ile ilgili olarak Faroqhi, "Crisis and Change," 552-56'ya Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State*'e bakınız. Düşüş şablonuna karşılık veren 17. Asırın Şam âlimlerinden Şeyh Abdulgani el-Nablusi'nin kariyerinden faydalanan bir araştırma için Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World "'a bakınız.

13. R. S. O'Fahey ve Bernd Radtke'nin literatür takibi ile (*litterature de surveillance*) neyi tanımladıklarının tartışması ile ilgili olarak onların "Neo-Sufism Reconsidered," 61-64 çalışmasına, Cf. Triaud, "Theme confrerique"; Harrison, *France and Islam in West Africa*, 19-23,31 bakınız.

14. Merad, "Islah" bakınız.

15. Mesela, Voll, *Islam: Continuity and Change,* 36-39; Voll, "Link- ing Groups," 83-87; Levtzion ve Voll, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, giriş kısmı 10-11 ve bu fikirlerin eleştirisi için O'Fahey, *Enigmatic Saint* 1-9; O'Fahey ve Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered." Cf. İki tepki: Levtzion, "Eighteenth Century Sufi Brotherhoods"; ve Voll, *The Sufi Orders in Islam*, ix—xiii önsöz kısmına bakınız.

16. Karamustafa, *God's Unruly Friends*. İslam araştırmalarında hâlâ hâkim olan iki katlı dini ve kültürel tarih modeli hakkında genel yorumlar ve Tasavvuf alanındaki çalışmaların bu bağlamda yapabileceği katkılar için bakınız Kafadar, "Self and Others," 121-22 ve Kafadar, "New Visibility of Sufism," 307-9.

17. Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World"e bakınız.

1. BÖLÜM

1. Bu kavram, mesela Trimingham'ın *Sufi Orders in Islam*'ının 2. ve 3. bölümlerindeki tartışma hakkında bilgi vermektedir.

2. Özellile Paul, *Doctrine and Organization,* 2-3 ve oradaki referanslara bakınız.

3. Nakşibendi teamülünde, *silsilenin,* Gücdüvani'nin kuşağından Hace Bahaeddin'in dönemine kadar olan kısmının "Hacegani" sonrasının ise "Nakşibendi" diye isimlendirilmesi için bakınız [Üsküdari], *Menakıb-i Ahmed Yekdest;* Hani, *El-Hada'ik el-verdiyye,* 8; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 61.

4. Hace Bahaeddin'in sessiz *zikri* adapte etmesi ile igili olarak Kaşifi'nin *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı) eserine bakınız, 1:95. Nakşibendi geleneğinin kısa bir yorumu için Algar, "Hafi ve Cehri *zikir,*" 42-43; Algar, "Kısa Tarih," 8-12 bakınız. Biraz eski ancak hala değerli bir değerlendirme için, bakınız Mole, "Autour du Daré Mansour."

5. Algar, " Hafi ve Cehri *zikir,*" 43.

6. Florian Schwarz, İran ve Osmanlı topraklarının aksine, Maveraünnehir'de bütün 16. yüzyıl boyunca kullanılan kavramın Hacegan olduğunu iddia etmektedir. O'nun *Unser Rig,* 124-25'e bakınız.

7. Paul, Doctrine and Organization, pek çok yerde.

8. DeWeese, *"Uvaysi" Sufi;* DeWeese, "Yasavi Şayhs"; DeWeese, "Mashaikh-i Turk"; DeWeese, "Khojagani Origins."

9. Hace Baha'eddin'in ilk kuşak varisleri ile ilgili olarak bakınınz, Kaşifi *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı) 1:101-205; Cami, *Nefehat,* 389-403; Kazvini, Silsilename, 12b-14a; Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı," 55-63; Paul, *Doctrine and Organization,* pek çok yerde.

10. Kaşgari ve çevresi ile ilgili olarak bakınız Kaşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı) 1:205-361; Cami, *Nefehat,* 403-5; Kazvini, Silsilename, 14b-18a; Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılışı," 64-67. Ali Şir Nevai' ile ilgili olarak bakınız, Barthold, "Mir Ali Shir"; Togan, "Ali Şir Nevai"; Subtelny, "Mir 'Ali Shir Nevai." Cami ile ilgili olarak, Hikmet, *Jami;* Huart, "Jami." Bir kültür merkezi olarak Baykara devri Herat için, Frye, "Hare; Gandjd, "Husayn (Mirza B. Mansur B. Baykara)"; Subtelny, "Arts and Politics"; Subtelny, "Scenes from the Literary Life of Timurid Herat"; Subtelny, "Socioeconomic Bases of Cultural Patronage."

11. Bakınız, Paul, *Politische and soziale Bedeutung;* Gross, "Khoja Ahrar"; Rogers, "Ahrar"; Algar, "Ahrar" Ahrar'ın "himaye sistemi " fikri Paul'e aittir (Bunun için 6. bölümde geçen değerlendirmeler bakınız).

12. Cami, *Nefehat,* 388, 392-95, 405; Kaşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:97, 109-10,206-10. Tartışmamızın takip eden bir kaç parağrafı, tarikatı Osmanlı topraklarına taşıyan erken dönem Nakşibendilerin motivasyonları ve şartları hakkında belli soruları sorabilmek için kabataslak bir izahat sunmaktadır. Detaylı bilgi için 2, 3 ve 4. bölümlere bakınız.

13. Rükneddin için bakınız, `Abdizade, *Amasya Tarihi,* 1:243-44. Ayrıca bakınız, Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* 40,48.

14. Ayvansarayi, Hadikat ül-cevami 1:219.

15. Baldırzade, *Revzat el-evliya* 28a; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 143-44.

16. Cehajic, *Dervişki redovi,* 35-36.

17. 2.bölümdeki tartışmalara bakınız.

18. Taşköprüzade, Şaka'ık, 2:162-63; Silsilenaime-i turuk-i aliye, 17; Silsilet et-turuk, 60b; Ayvansarayi, Hadikat ül-cevami, 1:285.

19. Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 1:549-50; *Silsilet et-turuk,* 60b; Bursalı, *`Osmanlı mü'ellifleri,* 1:40-41; Kufralı "Molla ilahi," 147.

20. Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 1:374; Lami Çelebi, *Terceme-i nefehat,* 462; Âşık Çelebi, *Meşa`ir üş şu'ara,* 35b

21. Taşköprüzade, Şaka'ık, 1:568; Silsilename-i turuk-i aliye, 18.

22. Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 1:548-49, 551-53; Kazvini, Silsilename, 18b; *Silsilename-i turuk-i aliye,* 17.

23. Kaşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 2:638-41; Kazvini, *Silsilename,* 17b; Lami Çelebi, *Terceme-i nefehat,* 459; *Silsilename-i turuk-i aliye,* 17.

24. Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 1:550-53; Lamil Çelebi, *Terceme-i nefehat,* 450- 60; *Silsilename-i turuk-i aliye,* 17.

25. Kazvini, *Silsilename,* 18a; Kerbela'i Tebrizi, *Ravzat el-cinan,* 1:214-17, 416-18,582-83.

26. Kazvini, *Silsilaname,* 19b-20b.

27. See Gross, "Khoja Ahrar," 47-48, Kaşifi'nin *Reşahat*'ından alıntı.

28. Özellikle Paul, Politische and soziale Bedeutung 'e bakınız.

29. Paul, Doctrine and Organization, 65 ve devamı.

30. İlahi'nin başkente gelişi ile ilgili olarak bakınız, Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:374; Lami Çelebi, *Terceme-i nefehat,* 462; ve 2.bölümdeki tartışmalar.

31. Kâşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:262-63. Bu, Uzun Hasan'ın İran'ın büyük bir kısmına hâkim olmasından ve Hüseyin Baykara'ya hükümdarlığını kabul ettirmesinden bir kaç yıl sonra sağlanmıştır. Cami için, Uzun Hasan, en azından o yaz sonunda uğradığı büyük yenilgiye kadar Osmanlılardan çok daha önemli olmuştur. Woods, *Aqquyunlu,* 110-14,125-26,131-34.

32. Gerçi, Sadrazam Rüstem Paşa'nın daveti ile İstanbul'a gelmiştir. Bakınız, Nevizade Ata'i *Hada'ik,* 207-8; Ali Mınık, *Ikd,* 2:403-4.

33. Kazvini, *Silsilename*'deki biyografik haberlere bakınız, 14b-18b.

34. Ala'eddin Mektebdar ile ilgili olarak bakınız, Kazvini, *Silsilename,* 18a. Indiana Üniversitesi'nden Profesör Devin DeWeese'e Mektebdar'a ait bu kolun, Orta Asya'da devam ettiği konusunda uyardığı için (Bölgede, Ahrari kolun dışında 16. yüzyıl ortalarını geçmiş yegâne kol) teşekkür ediyorum. Kuzekünani ile ilgili olarak bakınız Kazvini, *Silsilename,* 18b; Kerbela'i Tebrizi, *Ravzat el-cinan,* 1:98-105; ve oğlunun biyografisi için Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 207-8 and 'Ali Mınık, *Ikd,* 2:402-6. Kaşgari'nin bir diğer *halifesi* olan Ala'eddin Kirmani'nin Mekke'ye seyahat ettiğini ve burada en azından bir müridi (Abdülğaffar Savici) olduğunu biliyoruz (bakınız Kazvini, *Silsilename, 16a.)*

35. Kuzekünani kolunun Anadolu'da yayılması ile ilgili olarak aşağıdaki bilgilere ve 3.bölüme bakınız. Baba Ni`metullah'ın bu kol ile bağlantısı, Şirvani'de ortaya çıkmaktadır, *Silsilename.* Marmara Üniversitesinden Dr. Necdet Tosun'a bu bilgiyi benimle paylaştığı için çok teşekkür ediyorum.

36. Mahdum-i A`zam Ahmad Kâsânî ve kolu ile ilgili olarak bakınız: Schwarz, *Unser Weg,* 169-75, 188-97; Algar, "Dehbidiye"

37. Bununla birlikte ondan gelen İstanbul kolu, babadan oğula geçen bir aile koluna dönüşmüştür. Ahmed Sadıki ile ilgili olarak bakınız: Sadıki, *Minhac,* 10a-13a, ve 2 ile 4 bölümlerdeki değerelendirmeler.

38. Salim Efendi, *Tezkere,* 293-94; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 2:240-41; Mehmed Tevfik, *Mecmuat üt-teracim,* 66a. Haydar Rasa'nın varisi, pek çok *silsilede* Kâsânî'den beş kuşak sonraki halka olarak görünen Muhammed Niyaz olmalıdır. Mesela, bakınız; Niyazi, *Süluk-i kavim,* 19b-20a; ve Mehmed Ataullah, *Silsile-i şerife,* 20a-b.

39. Hafi için, bakınız İbn el-Uceymi, *Hebaya,* 116b-118a. Belhi ile ilgili olarak Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 143-44 'de Nablusi'nin torununun çocuğu ve biyoğraficisi, Kemaleddin Gazzi'den nakletmiştir.

40. Sadıki, *Minhac,* 11b.

41. Çok sarih olmayan benzer bir nakil, Kâsânî kolunun sonradan gelen bir varisi olup İstanbul'a yerleşmiş Abdullah Nidai'nin (vefat tarihi 1174/1760) Kâsânî'nin 'yetkin oniki oğul ve yetmiş iki kâmil *halifeye* sahip olduğu'şeklindeki abartılı ifadesidir (nakil Algar, 'From Kashghar to Eyüp' 2).

42. Bu soruyu, SUNY Press'in anonim okurlarından birisine borçluyum.

43. Arjomand, *Shadow of God,* 109-21 (sırasıyla 112,113 den alıntı); Algar, "Nakşibendi Order: A Preliminary Survey," 139.

44. Kazvini, *Silsilename,* 15a-b; Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:392.

45. Kazvini, *Silsilename,* 16a-17a, 18a-19a.

46. Adı geçen eser, 19a; Yazıcı, "Safi."

47. Subtelny, "Art and Politics," 137.

48. Dickson, "Shah Tahmasb and the Uzbeks," pek çok yerde (ve Herat'ın yüzyılın sonunda on yıl sürecek Özbek fetihlerine yol açan Abdullah Han II'nin istilası ile ilgili olarak bakınız pp. 390-91).

49. Adı geçen eser, 46 (), 191-93,320-24.

50. Kazvini, *Silsilename,* 19b.

51. Adı geçen eser, 20a-20b.

52. Adı geçen eser, 21a.

53. 955 / 1548 veya 962 /1555'te. Bakınız Savory, "Safawids"; Lambton, "Kazwin."

54. Kazvini, *Silsilename,* 6a, 21a, 21b.

55. Osmanlı-Safevi savaşları ile ilgili bakınız: Roemer, "Safavid Period," 211-12, 225, 241-44, 257-61, 266-68; Parry, "Reign of Sulaiman," 85-86, 93-95; ve Parry, "Successors of Sulaiman," 114-16,131. Osmanlıların 1578-88 fetihleri ile olarak bakınız Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri.*

56. Nev'izade Atai *Hada'ik,* 207; Ali Mınık, *İkd,* 2:401-2. *Hubb el- vatan-* 19. Asırdaki kullanımı ile "vatanseverlik", burada doğal olarak modernite öncesi anlamıyla kullanılmıştır (bu terimin anlam skalası için bakınız, Lewis, "*watan".)*

57. Kazvini, *Silsilename,* 19a. (18.asır sonrasına ait) *Silsilet et-turuk,* 59b,a göre, İlyas Bademyari, Urumiye'de vefat etmiştir. Bu yanlış anlama, Mustafa b. Hayreddin'in yapmış olduğu Kazvini'ye ait *Silsilename* adlı eserin Türkçe tercümesinden kaynaklanmıştır. Söz konusu tercümede, İlyas Bademyari'nin biyografisi, sehven, akrabası ve *halifesi* Muhammed Bademyari ile karıştırılmıştır. Bakınız Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hacegan,* 15a.

58. Kazvini, Silsilename, 19a; Mustafa b. Hayreddin, Silsile-i hacegan, 15a; Silsilet et-turuk, 59b.

59. Nev'izade 'Ata'i, *Hada'ik,* 207-8; 'Ali Mınık, *İkd,* 2:402-5. Ne Kazvini, ne de mütercimi olan Mustafa b. Hayreddin, bu olaylardan bahsetmiş veya bu konuda Ebu Said'i *silsileye* dâhil etmiştir. Müellifi bilinmeyen (19.yüzyıl) bir eser olan *Silsilename-i turuk-i aliye,* onu, Hace-i Ahrar'ın müridi olarak göstermiştir. Ancak, şayet 980/1572'de, aynı kaynağın iddia ettiği gibi 'seksen yaşın üzerinde' vefat etmişse, bu durum imkânsızdır. Büyük bir ihtimalle, 900/1495 civarında Tebriz'de doğmuş ve burada babasına intisap etmiştir.

60. Kazvini, *Silsilename,* 19b; *Silsilename-i turuk-i aliye,* 21. Bu ikinci eser onu *Tezkere-i Baba*'nın müellifi ve Acizi ve Urmevi diye bilinen Mehmet Baba şeklinde takdim etmiştir.

61. Şeyh Mahmud hakkında muhtelif Osmanlı vekayiname ve tezkireleri detaylı bilgiler vermiştir (takipeden not). Bazı kaynaklar babasının ismini Urumiyeli *seyyid* Ahmed, namı diğer Koç Baba diye zikretmiştir; bununla birlikte hiç birisi babasını, Kuzekünani koluna bağlamamıştır. Bağlantı, Şeyh Mahmud'un kimliği açıklanmamış bir müridi tarafından telif edilmiş bir Nakşibendiye ders kitabı olan, *Şera'it ve nesaih-i meşayih* vasıtasıyla kurulmuştur. Buna göre, şeyhin *silsilesi* kardeşi Ahmed, babası Baba Bademyari, daha sonra İlyas Bademyari, Derviş Ahi Hüsrevşahi ve Sun'ullah Kuzekünani şeklindedir (bakınız 73b). Bu *silsile* 19.yüzyıla ait bie eser olan *Silsilename-i turuk-i aliye*'de (sayfa 20-21) hiç bir izah yapılmaksızın kopyalanmıştır.

62. Ömrünün ilk yılları ve Diyarbakır'a kaçışı ile ilgili olarak, bakınız, Uşkizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 48; Naima, *Ta'rih,* 3:386; Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 4:53; Ali Emiri, *Tezkere-i şu'ara* 1:20; Şeyhi, *Zeyl,* 77b. Ayrıca şeyhin kariyeri ile ilgili 3.bölümdeki açıklamalara bakınız.

63. Bayezid Efendi (vefat tarihi1061/1651) isimli zat uzun yıllar Bursa'da imamet görevi yapan birisidir (bakınız, Beliğ-i

Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 441). Bayezid'in Muhammed Bademyari ve oğlu Mahmud ile olan nanevi bağlantısı için 3. bölüme bakınız.

64. Şah Abbas'ın 17. asrın başındaki seferberliğinden sonra, Safevi bölgesinde bilinir Nakşibendi mevcudiyeti kalmamıştır. Algar'ın, ülkenin doğusunda tarikatın hiç bir zaman tam olarak ortadan kalkmamış olduğu ifadesi 19. yüzyılda Herat yakınlarındaki Karruh'ta bir Nakşibendi *hangahının* kurulmasına istinadendir (bakınız "Nakshibandi Order: A Preliminary Survey," 142). Batıda da, Nakşibendiler 18. yüzyılın sonları ve özellikle 19. yüzyıl ve sonrasında, sadece kuzeyde, Kafkas Dağlarının İran'lı olmayan kısımlarında yeniden ortaya çıkmıştır (Kafkaslar'ın Rus işgaline karşı Şeyh Şamil ve Müslüman direnişiyle ilgili tartışmalar için bakınız, Knysh,"Shamil".)

65. Diğer iki gelişmenin bu dönemdeki jeopolitik ve ulaşımı etkileyen bir takım yan tesirleri 4. bölümde tartışılmıştır.

66. 17. yüzyıl kaynaklarına istinaden Robert McChesney, Safevi idaresinin seyahat veya diğer sosyal ve kültürel temasların bozulmasına yol açmadığını ve dolayısıyla 19. yüzyıl gözlemcilerinin, sonradan ilmi bir kinaye haline getirdikleri "sapkın unsurlara karşı bariyerler" yaratmadığını göstermiştir. Bununla ilgili olarak, "Barrier of Heterodoxy" isimli çalışmasına bakınız.

67. Bakınız Bacqué-Grammont, "Études turco-safavides," özellikle sayfa 75; Bacqué- Grammont, "Notes sur une saisie de soies"; İnalcık, "Ottoman Economic Mind," 210,213-14. İran ile Anadolu arasındaki bir başka geleneksel ticaret yolu da - Körfez'den Bağdat ve Halep üzerinden - bu dönemde Portekizlilerin deniz seyahatini büyük ölçüde Ümit Burnu'na kaydırmalarından ciddi bir şekilde etkilenmiştir. Bununla birlikte burada da ticaret hiç bir zaman tam anlamıyla durmamıştır. Konuyla ilgili olarak Savory, *Iran under the Safavids,* 192-202; Issawi, "Decline of

Middle Eastern Trade," 263; ve Kissling, Şah İsmail I," 93,96 eserlere bakınız.

68. Dickson, ticaret ve yan etkilerinin Maveraünnehr'in muhtemel hacılarına zorlaşmasının nasıl Özbek diplomasisinde yaygın bir mesele haline geldiğini belgelemiştir. Bakınız, "Shah Tahmasb and the Uzbeks," 163-64.

69. Bu realitelerin bazıları için bakınız, Parry, "Successors of Sulaiman," özellikle 130-32; Parry, "Period of Murad IV," özellikle 143-47; Savory, "Safawids."

70. Orta Asya hacılarının Hicaz'a gitmek için zaman zaman seçmiş oldukları bir başka alternatif, güneye, Hindista'a seyahat edip oradan deniz yolunu kullanmak şeklinde olmuştur. Yolcuların, özellikle seyahatin son ayağında karşılaştıkları bir takım güçlükler için 4. bölüme bakınız.

71. Özellikle bakınız Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, "Grande Horde Nogay," 211-13.

72. Dokümanlar adı geçen eserden alıntı, 224-28.

73. Adı geçen eser, 227-28; Dickson, "Shah Tahmasb and the Uzbeks," 129-30; Sidi [Ali] Reis, *Mir'at ül-memalik,* 64-65,88-89.

74. Sidi [Ali] Reis, *Mir'at ül-memalik,* özell. 71-75; Bennigsen ve Lemercier- Quelquejay, "Grande Horde Nogay," 232-34; Soucek, "Sidi Ali Reis"

75. Dokümanlar Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay, "Grande Horde Nogay," 224 den alıntılanmıştır.

76. Nev`izade Atai *Hada'ik,* 72. Müellif, Seydi Ali Reis'in yukarıda zikredilen şeyh ve refakatindekilerin üç yüz yeniçeri ile seyahat ettikleri açıklamasını teyid etmemektedir (sayfa 88-89) (belki de, yeniçerilerin sevkine sivil gerekçe bulmaya teşebbüsüyle).

77. 67 numaralı dipnottaki referanslara bakınız.

78. Mesela, bakınız, Kâşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı) 1:110-11, 163, 174, 254-64, 2: 582-83 (Muhammed Parisa, Hasan Attar, Derviş Ahmed Semerkandi, Abdurrahman Cami ve Muhammed Yahya'nın biyografileri).

79. 2., 3. bölümlere ve Maveraünnehir hacıları için yapılan bu *tekke* ve konukevleri olayı ile ilgili olarak 7.bölüme bakınız.

80. Smith, "Özbek Tekkes," 131.

2. BÖLÜM

1. Bakınız Kufralı, "Molla İlahi," 130.

2. Kâşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:262-63.

3. Bir kısım araştırmacı bu şerhi, daha meşhur olan Abdullah İlahi'ye atfetmiştir. (Mesela, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* 1:91) ancak, Kufralı özellikle Konya'daki bir el yazma nüshasında verilen delile istinaden bunu kabul etmemektedir.(Bakınız, Kufralı, "Molla İlahi," 131) Bursalı Ahmed İlahi için 3. bölüme bakınız.

4. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:219.

5. Mesela, Süleymaniye Kütüphanesi Elyazmaları (İstanbul), Pertev Paşa 616, 218b. Eser *Risale-i molla İlahi* adı ile neşredilmiştir (İstanbul, 1261/1845).

6. Kara, "Molla İlahi," 305, 315-16. Kara, aynı zamanda İlahi'nin eserlerinden *Zad ül-müştakin*'deki bir ifadeye dayanarak, şeyhin Sultan'ın vefatından bir kaç sene önce 882/1477-78 tarihinde başkentte olduğuna dikkat çekmiştir.

7. İlahi ve Buhari'nin biyografileri ile ilgili olarak bakınız, Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 460-65, 465-70. Daha sonraki

bütün biyografiler, göründüğü kadarıyla, Lami'nin açıklamalarına dayanmaktadır. Mesela bakınız, Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:373-77, 553-59; Latifi, *Tezkere,* 50-51; Kefevi, *Kitab el-a'lem,* 650b-651b; and Eyyubi, *Hediyet ül-asdika,* 173a-76a.

8. Bu tarihi, Lami Çelebi'nin açıklamalarından tespit mümkündür; Lami, Buhari'nin İlahi'nin 886/1481 yılında başkente göç etmesinden önce Simav'da en az altı sene, Mekke'de bir sene ve İstanbul'da da bir müddet kaldığını beyan etmiştir.

9. İlahi Simav'a yerleştiğinde Manisalı Çelebi artık *kazasker* makamında değildir, ancak, Sultan Bayezid devrinde bu göreve yeniden getirilmiş ve görevi vefatına kadar ifa etmiştir (bak. Taşköprüzade, *Şaka'ik, 1:293-96).*

10. *Zin miyan hatir-i asude kasi rast ke u / Damen-i yar gereftest ve kinari dared* (Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 468-69). Mustafa Kara'nın okuyuşuna göre, rumuzlu beytin anlamı daha farklıdır. Kara'ya göre aslında İlahi, Buhari'nin bu mesajına istinaden başkente gitmeye ikna olmuştur (bak. Kara, "Molla İlahi," 304).

11. Lami Çelebi, *Terceme-i nefehat,* 462. Kara, İlahi'nin başkente gitmekte tereddüt etmesinin, onun 14. yüzyıl isyancısı Bedreddin Simavi ile olan ilişkisinden kaynaklandığına inanmaktadır. Molla İlahi Şeyh Bedreddin'in *Varidat* adlı eserine zamanında bir şerh yazmıştır (bak. Kara, "Molla İlahi," 305).

12. Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:374. İlahi'nin hayatı ile ilgili diğer izahlar gibi, Taşköprüzade de Lami Çelebi'nin verdiği bilgilere dayanmaktadır. Buradaki Arapça ibare *(ve-zeheret el- fitan fi vatanihi)* özellikle işe yarar, zira Lami'nin orjinal formülasyonundaki kesin müphemiyeti yok etmiştir: burada *vatan* başkente işaret olarak kullanılmamıştır, böylelikle referans, tamamen Simav civarında cereyan eden huzursuzlukları işaret ediyor olması gerekir. Belki de bu olay, Bursa'nın o yılın ilkbaharında, Şehzade

Cem'in kuvvetleri tarafından ele geçirilmesi ile irtibatlıdır. Garip bir şekilde, Mecdi Efendi, İlahi'nin başkente gidişini teşvik eden olayları izah ederken Şah Kulu vakası ile bağlantı kurması nedeniyle bir başka karışıklığa neden olmuştur. Hâlbuki bu olayların meydana geldiği tarihte, 917/1511, İlahi zaten ahirete irtihal etmiştir. Bakınız Mecdi Efendi, *Terceme-i şaka'ık,* 263. Dolayısıyla, Mecdi Efendi'nin hatası unutulmamış veya belki de, Nakşibendiyeyi Şii ve Kızılbaş karşıtı bir tarikat olarak göstermek için daha sonra diriltilmiştir. (Bu konuyla ilgili olarak 6. bölümdeki tartışmalara bakınız).

13. Muslihüddin için, bakınız, Taşköprüzade, *şaka'ik* 1:561-63; Baldırzade, *Revzat el - evliya* 37 a—b; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 180 (bu ikinci kaynak onu Bursa'lı Ahmed İlahi'nin müridi olarak göstermektedir). Abid Çelebi için, bakınız Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 1:564; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:152. Üskübi için bakınız, Taşköprüzade, *şaka'ik, 1:565-57.*

14. Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 462.

15. Adı geçen eser.

16. İlahi'nin Bahaeddin'in türbesindeki mücavir olarak ikameti için ve Molla Cami ile dostluğu hakkında bakınız, Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 461.

17. İlahi, *Meslek et-talibin,* pek çok yerde

18. Adı geçen eser, 54a-57a

19. Adı geçen eser, 23b

20. Bu eserlerle ilgili olarak bakınız; Algar, "Bokari, Amir Ahmad."

21. Lamii Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 468. Azimetle amel etmek *(el-amel bi'l-azime)* ve sürekli zikir etme *(zikr-i daim)* kavramlarının Nakşibendi tarikat amellerindeki ehemmiyeti ile ilgili

olarak beşinci bölüme; mürid ile mürşid arasındaki yakın sohbet *(suhba)* için yedinci bölüme bakınız.

22. Adı geçen eser.

23. Önde gelen *halifeleri* mesela, Mahmud Çelebi, Hekim Çelebi ve Muslihüddin Mustafa medrese talebesidir. Şeyhin belli başlı hamileri (*tekkeler* ile ilgili yerde de tartşıldığı gibi) mütevazı sosyal statüde kimselerdir. Ayrıca iki önemli müridi daha vardır ki, bunlar zamanın meşhur medrese hocası Necmeddin b. Mehmed Necmi ve yine medrese hocası ve İstanbul *müftüsü* Ahmed Paşa'nın oğlu olan Hızır Bey'dir. Necmi hakkında bilgi için bakınız; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 139-40; and Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 512-13.Hızır Bey için; Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 2:37; Baldırzade, *Revzat el-evliya,* 59b-60a; Beliğ-i Bursevi, *Güddeste-i riyaz,* 463. Bu dönemdeki İstanbul *müftülük* makamının ilmiye hiyerarşi tarafından sindirilip bir zirve haline gelmeden öncesi için, bakınız Repp, *Müfti of Istanbul,* özellikle xix-xx, 297-307.

24. Bakınız, Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 467 (Fatih ve Ayvansaray *tekkeleri* için) ve Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:42-44, 45-47, 297-98 (sırasıyla Fatih, Ayvansaray ve Edirnekapı *tekkeleri* için). Her üç dergâh için ayrıca *tekkeler* ile ilgili kısımdaki tartışmalara bakınız.

25. Bali Efendi'nin Zeyrek'teki görev süresi için bakınız, Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch- Konvente,* 19. Kendisinden sonra kimin geldiği bilinmemektedir; 16.yüzyılın ortalarında *halifesi* Muslihuddin Nurüddinzade (İstanbul'a hangi şartlar altıda geldiği açık değildir) *tekkede* kaldığı 'anonim'olarak rivayet edilmiştir. Bu olay ve Bali Efendi'nin Sofya'daki hayatı için, bakınız Clayer, *Mystiques, état et société,* 70-84.

26. Kissling, "Aus der Geschichte des Chalvetijje," 244-45, 250-51, 256-57; Martin, "Short History" 281-82. Koca Mustafa Paşa semti ile ilgili olarak, karşılaştırınız İnalcik, "İstanbul," 231.

27. Clayer, *Mystiques, état et société,* bölüm 2, özellikle sayfa 106-12.

28. Martin, "Short History," 282-83; Jong, "Khalwatiyya."

29. "kol" fikri, bir tarikatın yaşayan bağlılarının, geriye dönük olarak, o tarikatin büyük şahsiyetleri ile aralarındaki manevi bağlılıklarını nasıl gördükleridir: aynı gövdenin diğer dallarını dikkate almayıp sadece kendi şeyhlerine gelen dala bakarlar. Normal olarak şeyhin *silsilesinde* görünen, bu durumdur (bununla birlikte sadece bir kolu değil tüm şecereyi göseren *silsileler* de mevcuttur, mesela Kazvini'nin eseri gibi).

30. Mahmud Çelebi hakkında, bakınız Taşköprüzade, *şaka'ik,* 2:152-54; Kefevi, *Kitab el-a'lem,* 617a-618b. Lami'nin İlahi ve Buhari *silsilesindeki* yeri ve Fatih ve Edirnekapı *tekkelerindeki* varisleri için bakınız, Şeyhi, *Zeyl,* 72a—b; *Silsilet et- turuk,* 27b, 60b; Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente,* 54, 68; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:43, 297. Edirnekapı *tekkesine* destek için kurduğu *vakıf* ile ilgili olarak bakınız, Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıt 1167. Bu kaynağın ehemmiyeti (sayfa numarası yerine daima kayıt numarası olarak takip eden) takip eden bölümde tartışılmıştır.

31. Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 152; Baldırzade, *Revzat el-evliya,* 83b-84a, 110a.

32. Abdüllatif'in kariyeri ve *silsiledeki* yeri için, bakınız Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 84-85, 230-32; Ali Mınık, *Ikd,* 2:272-73; Âşık Çelebi, *Meşa'ir üş- şu'ara,* 257a; *Silsilet et-turuk,* 27b, 60b; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:43; Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente,* 68. Cemalzade için bakınız, Nev`izade

Ata'i *Hada'ik,* 361; Şeyhi, *Zeyl,* 72b; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:303; *Silsilet et-turuk,* 27b, 29a; Zakir Şükri, *İstanbular Derwisch-Konvente,* 27-28, 68; Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 15b (Mustafa b. Hayreddin, Cemalzade'nin daha önce bir medrese hocası olduğunu ve Ahmed Buhari'nin *halifesi* Hekim Çelebi'nin müridi ve Fil Damı Hekim Çelebi Tekke'sinin şeyhi olduğunu ifade eden farklı bir tablo sunmaktadır). Sürüri hakkında bakınız, Âşık Çelebi, *Meşa'ir üş-şu'ara* 153a-155b; Nev`izade Atai, *Hada'ik,* 23-25; 'Ali Mınık, *Ikd,* 2:215-20; Bursalı *Osmanlı mü'ellifleri,* 2:225-26. Karşılaştırmak için, Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 28-29, Mustafa Ali'den nakil.

33. Şeyhi, *Zeyl,* 72a-b; *Silsilet et-turuk,* 27b, 60b; Zakir Şükri, *İstanbuler Der- wisch-Konvente,* 54, 68; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:43, 297.

34. Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 216-17; Ali Mınık, *Ikd,* 2:307; 'Aşık Çelebi, *Meşa'ir üş-şu'ara,* 234a-37a; Peçevi, *Ta'rih,* 1:465. Peçevi'ye göre, Rüstem şeyhe bağlılık yemini *(bey'at)* etmiş ve "yirmi sene hiç bir söylediğine itaatsizlik etmemiştir."

35. Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 216; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:89-90; Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi,* 191-98 (modern Türk harfleriyle, 50-51). İstanbul'da Fil Damı adı ile pek çok yer bulunmaktadır. Ayvansarayi'ye göre Hekim Çelebi Tekkesi'nin kurulduğu yer kabaca Beyazıt ile Aksaray arasında, Koska'ya yakındır.

36. Görevlilerin listesi için bakınız, Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:90, ve Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente,* 64-65. Bu şahısların manevi soyları için (ki haklarında pek çok ihtilaf bulunmaktadır) bakınız, Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 15a-b; *Silsilet et-turuk,* 28a, 60b; Şeyhi, *Zeyl,* 72b; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 204,360,759-60.

37. Tirevi'nin kariyeri için, bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik* 759-60. Manevi şeceresini gösteren liste için bakınız *Silsilet et-turuk,* 28a.

38. Bosnevi için bakınız Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 551, ve 6.bölümdeki tartışmalar. Esiri Damadı için, bakınız Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 16a; Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente,* 65.

39. Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 372; ve *Silsilet et-turuk,* 29a göre bu şekilde. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:43, ve Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente,* 68'e göre, onlar bu *tekkenin* görevlileri değildiler. Ayrıca, Kavaklızade için bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 372; Naima, *Ta'rih,* 1:76. Şaban Efendi için, bakınız Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 14b; Nev`izade Ata'i *Hada'ik* 295-96, 371-72, 380; Naima, *Ta'rih,* 1:115; Peçevi, *Ta'rih,* 2:36; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri,* 1:98.

40. Simkeşzade için bakınız, Uşakizade, *Zeyl-şaka'ik,* 650; Şeyhi, *Zeyl,* 72b, 74a-b; Bursalı, *Osmanlı müellifleri* 1:139; Mehmed Tevfik, *Mecmu'at üt-teracim,* 60b. Şeyhi hakkında, Salim Efendi, *Tezkere,* 399-402; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri* 3:74.

41. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:45-46; Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch- Konvente,* 66; *Silsilet et-turuk,* 28a; Uşakizade, *Zeyl-i şak'ik,* 554.

42. 1.bölüme bakınız.

43. İkametgâh – tekke'si ile ilgili bilgiler için takip eden bölüme bakınız.

44. Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 215-16.

45. Ahmed Bukhari'nin *halifesi,* Mahmul Çelebi'nin başkentin iki Nakşibendi muhiti üzerinde kendisine bir 'üst şeyh' pozisyonu elde etme teşebbüsü hakkında takip eden bölüme bakınız.

46. Sadıki, *Minhac,*özellikle 9b-11b. Daha uzun bir alıntı için 1.bölüme bakınız.

47. Adı geçen eser, 11b-12a; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 362; Selaniki, *Ta'rih-i Selaniki* (Freiburg baskısı), 211-12.

48. Sadıki, *Minhac,* 12a-13a; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 362; Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 1:373. Şeyhin tarikatı Arap memleketlerinde tanıtması ile ilgili olarak 4.bölümdeki bilgilere bakınız.

49. Ayvansarayi'nin listesine göre, *Hadikat ül-cevami,* 1:43-44, ve Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente,* 68, Ahmed Sadık aileden bu pozisyona ilk sahip olanıdır. Daha eski kaynaklar *tekkenin* şeyhlerini Abdüllatif, ardından Mehmed Cemalzade, Mehmed Kavaklızade, Şaban Efendi ve Ahmed Sadık'ın oğlu Ziya'eddin Ahmed olarak göstermektedir. Bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 361, 371-72; Şeyhi, *Zeyl,* 72 b ; ve daha sonraki bir kaynak *Silsilet et-turuk,* 29a. Fadlallah Efendi için, bakınız, Şeyhi, *Zeyl,* 77a; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 47-48.

50. 7.bölümdeki veraset ile ilgili açıklamalara bakınız.

51. Bakınız Fernandes, *Evolution of the Sufi Institution;* Geoffroy, *Soufisme en Égypte,* 165-75. Bununla birlikte, Osmanlı Kahire'siyle ilgili ilk dönem kaynaklarında, Behrens-Abouseif ve Fernandes, "Sufi Architecture," 103-14,'e göre, bu isimlendirme binanın işlevlerini yansıtmaktan uzaktır. Chabbi, aynı zamanda *hankah, ribat, zaviye* ve *tekke* hepsinin genel olarak aynı maksada yönelik kurumlara işaret ettiği iddiasını sürdürür (bakınız Chabbi, "Khankah").

52. Bakınız, Doğan, Ocak ve Faruki [Faroqhi], "Zaviye" içinde alıntı.

53. *Zaviyenin* şehirlerdeki farklı büyükliükteki kurumlar için kullaımıyla ilgili olarak, bakınız, mesela Taşköprüzade, *şaka'ik,* ,

1:556; Nev`izade Ata'i *Hada'ik*, 84, 205, 359, 606, 671; Şeyhi, *Zeyl*, 72a-76b; Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, pek çok yerde. Emir-i Bukhari Tekkesinin parçası olan *zaviye* ile ilgili bakınız Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami*, 1:42-43.

54. İstanbul'da 19. yüzyıl ortalarındaki Nakşibendi *tekkeleri* için, bakınız *Asitane-i aliyede tekyeler.*

55. Bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik*, 24-25; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami*, 2: 4-5; Âşık Çelebi, *meşa'ir üş-şu'ara*, 153a-b.

56. Bakınız Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 1:564; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami, 1:152;* Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, kayıtlar 1679-85.

57. Nev`izade Ata'i *Hada'ik*, 362; Ayvansarayi, *Hadikat ülcevami*, 1*:100;* Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 1:373; Mehmed Tevfik, *Mecmu'at üt-teracim*, 11a; Zakir Şükri, *İstanbuler Derwisch-Konvente*, 66-67.

58. Bu kol ile ilgili olarak, önceki bölümdeki açıklamalara bakınız.

59. İlk devirdeki bu müteredditt duruş için bakınız, Kâşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:37; Paul, *Doctrine and Organization*, 60-63; ayrıca bu tutumun Nakşibendiyenin babadan oğula kalıtsal olmayan veraset tercihi ile ilgili 7.bölümdeki açıklamalara bakınız.

60. Hekim Çelebi'nin bağlı olduğu kol için önceki bölüme bakınız.

61. Bakınız, Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik*, 570; Nev`izade Ata'i *Hada'ik*, 601; Peçevi, *Ta'rih*, 2:360, sırasıyla.

62. İlki için bakınız, Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami*, 1:219; ikincisi için adı geçen eser, 1:89-90, ve Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, 191-98 (yeni Türkçe harflerle, 50-51).

63. Birincisi için bakınız Smith, "Ozbek Tekkes," 137-39; *Asitane-i aliyede tekyeler,* 4.İkincisi için (Üsküdar Sultantepe'de 1166/1752-53 de kurulan diğer Buhari *tekkesi* ile karıştırmayınız), bakınız Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 2:240-41; Salim Efendi, *Tezkere,* 293; *Asitane-i aliyede tekyeler,* 3; Konyalı, *Abideleri ye Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi,* 1:162. Başkent dışındaki Buhara *tekkeleri* ve bu tür *tekkeler* için 3. ve 7. Bölümlere bakınız.

64. Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıtlar 1167-97 ve 1433. Şeyh ve hanımının *vakfiyesi* için, bakınız kayıtlar 1167 ve 1180.

65. Adı geçen eser, kayıtlar 1149-66, 1204,1210, 1216,1220, 1223, 1225, 1234,1322, 1614 ve 2514. Pirinççi Sinan Ağa'nın, birinci dereceden istifade edeni aynı adlı mahalledeki Pirinççi Sinan Camii'nin olduğu *vakfiye* için bakınız kayıt 1223.

66. Adı geçen eser, kayıtlar 1679-85.

67. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,*1:42, 297.

68. Edirnekapı, Emir-i Buhari Tekkesi *vakıf* köylerinden toplanan gelirden istifade etmiş olabilir (bakınız Faroqhi, "Tekke of Haci Bektas," 193). Bu durum diğer muhtelif İstanbul kurumlarını gösteren 953/1546 sicilinden teyid edilememiştir (yani 395, 1037, 1631, 2354, 2491, 2496 kayıtları) fakat diğer iki Emir-i Bukhari Tekkeleri, *vakıf* köylerinden müstefid olmuştur. Ancak sicilin sadece asrın ortasından evvel kurulmuş *vakıfları* kapsadığı ve sultani vakıfları hariç tuttuğu not edilmelidir.

69. Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi,* 195-98 (yeni Türkçe harflerle, 50-51).

70. Bu tür büyük *vakıflar* için bakınız, mesela, Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıtlar 269, 2045, 2167,

2491, 2496. Fatih Külliyesi'nin 895/1490 daki geliri için (1,5 million *akçe* meblağında) ve III. Murad'ın iktidar döneminde Sultan Süleyman'ın *vakıfları* (5,277,759 *akce* meblağında), bakınız, İnalcik, "İstanbul," 229 ve 232, sırasıyla.

71. İnalcik, *Ottoman Empire,* 170 'deki tabloya bakınız, Repp, *Mufti of İstanbul,* 2. bölüm ve sayfa 28'deki tablo ile karşılaştırınız.

72. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıtlar 12, 226, 1554, 1626, 1807, 1808, 1810, 1811,2080, 2175.

73. Adı geçen eser, kayıtlar 116-24, 2252-56, 2438, 2502.

74. Adı geçen eser, kayıtlar 395, 764, 906, 916, 1037, 2167, 2208-15, 2499. İstanbul surları dışındaki, Galata, Kasımpaşa ve Üsküdar Mevlevihaneleri 953/1546 sicilinde vakıftan faydalananlar arasında yer almaz. Orta Anadolu Hacı Bektaş Tekkesi'nin yaklaşık 100,000 *akce* yıllık geliri için, bakınız Faroqhi, "Tekke of Hacı Bektaş," 193.

75. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıtlar 1167-97, 2433. Sultan Süleyman tarafından *tekkeye* cuma namazı için bir mescit ilave edilmesi ile ilgili olarak bakınız, Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:297. *Tekkelerin* Osmanlı dönemi ve daha öncesindeki fiziki yapısını mukayese için Ocak ve Faruki, "Zaviye," özellikle 473-75.

76. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıt 1679.

77. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:43.

78. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıt 1164.

79. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:46-47.

80. Bunun aksine, Üsküdar Sultantepe'deki Özbek Tekkesi ile ilgili Ayvansarayi'nin *Hadikat ül-cevami,* 2:240 deki açıklamalarına bakınız. Bu hesaba göre 1166/1752-53 *tekkenin* kurucusu (ve İstanbul darphanesinde amir olan) Abdullah Paşa burayı bir Nakşibendi şeyhine özel *mülk* olarak tahsis etmiş olup, *tekkeyi* yıllar sonra Nakşibendi tarikatına *vakf* etmiştir.

81. Devlet, daha hiyerarşik ağlara sahip Bektaşi ve Mevlevi *tekkelerine* şeyh atamalarında müdâhil olmuştur (bakınız Ocak ve Faruki, "Zaviye," 471-72). Diğer *tekkeler* için bu tür müdahaleler sadece 19.yüzyılda genel bir uygulama haline gelmiştir. Ancak, camilerde imamlık - hatiplik yapan şeyhlerin, bu ikinci görevleri nedeniyle devlet memuru olduklarından, tayinleri *şeyhülislamın* onayına bağlanmıştır. Devletin bu yolla tarikatları ve tarikat şeyhlerini bürokratik kontrol altıa alma çabaları için, takip eden bölümde, cami görevlileri olan şeyhlerle ilgili açıklamalara bakınız.

82. Fil Damı *tekkesinde* yetişmiş ve sonrasında muhtelif Emir-i Buhari tekkelerinde görev yapmış olan Hekim Çelebi'nin manevi varislerine yukarıda değinilmişir. Mevlevilerin, tarikatın muhtelif kurumları arasında şeyh transferi uygulamaları ve özellikle Konya'daki merkez *tekke* görevlilerinin tayini için bakınız Ocak ve Faruki, "Zaviye."

83. Barkan and Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıt 1167.

84. Bakınız, İnalcık, "İstanbul," özellikle 229-34.

85. Samatya'daki Koca Mustafa Paşa ve bu dört yerin Mevlevihaneleri için bakınız, Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami* 1:161-66, 228-30, 2:10-12, 42-47, 104-9.

86. *Asitane-i aliyede tekyeler*'de zikredilem elli üç *zaviyenin,* yirmiikisi bu iki bölgede (veya Fatih ve Edirnekapı arasında), dokuzu Galata'da veya Boğaziçi'nde sekizi Üsküdar'da ve yedisi

de Cerrahpaşa-Samatya bölgesindedir. Sadece üç tanesi Bab-ı Ali ve Beyazıd arasındadır. Kalan dört *tekkenin* yeri belirlenememiştir.

87. Bakınız Algar, "Nakşibendi Order: A Preliminary Survey," 140.

88. Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 467; Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan* 14b.

89. Nakşibendiler olarak teşhis edilenler için bakınız, Nev`izade Atai, *Hada'ik* 8-11, 17, 21-22, 23-25, 38, 139-40, 228, 230-32, 294-95, 321, 722.

90. Bu kademeler arasındaki fark ve *ilmiye* sınıfı alt hiyerarşisi ile ilgili olarak bakınız, Zilfi, *Politics of Piety,* 24-26. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual, 17* ile karşılaştırınız.

91. Sırasıyla, Nev`izade Ata'i, *Hada'ik,* 8-11, 230-32; Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:294-96; Mehmed Tevfik, *Mecmuatt üt-teracim,* 94 a; ve Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik* 77-78'deki biyografik bilgilere bakınız.

92. Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 230-32; Ayvansarayi, *Hadikat ülcevami,* 1:43.

93. Bu tip için Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 17 ile karşılaştırınız.

94. Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 23-25; Âşık Çelebi, *Meşa'ir üşşu'ara* 153a-55b; Ali Mınık, *lkd,* 2:215-20. Oldukça popüler bir şehzade olan Şehzade Mustafa'nın halli ile ilgili olarak, bakınız Peirce, *Imperial Harem,* 79-90. Mustafa Ali'nin bu son yıllarında Süruri ile tahsili için, bakınız, Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 28-29.

95. Latifi, *Tezkere,* 52.

96. Kadim Fars geleneği karşısındaki bu 'kültürel aşağılık duygusu' ve Hüseyin Baykara dönemindeki Herat sarayının ihtişamı hakkında bakınız, Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 141, 149, sırasıyla.

97. Bakınız Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 2:153; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 25, 216, 321, 372; Âşık Çelebi, *Meşa'ir üş-şu'ara,* 153b-154b; Ali Mınık, *Ikd,* 2:215; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri, 1:139,* 2:20-21, 225; Naima, *Ta'rih, 1:74.*

98. Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 2:153.

99. Nev`izade Ata'i, *Hada'ik,* 216.

100. Birincisi için bakınız, Sadıki, *Minhac,* 11b-12a; Selaniki, *Ta'rih-i Selaniki* (Freiburg baskısı), 1:211-12; Nev`izade Ata'i *Hada'ik*;, 362. İkincisi için, bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik* , 371-72; Naima, *Ta'rih,* 1:115; Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 14b. 6.bölümdeki Nakşibendi şeyhlerinin siyasi müdahaleleriyle ilgili açıklamalarla karşılaştırınız.

101. İlki, Halvetiliğin Uşşaki şubesinin kurucusu, ikincisi ise Sinaniye'nin kurucusu Ümmi Sinan'ın bir mürididir. Bakınız, Clayer, *Mystiques, état et société,* 106-7; ve tanınmış Şucca için, Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual,* 72-75.

102. Clayer, *Mystiques, état et société,* özellikle 2.bölüm. Osmanlı sultanları ve sultanların şeyhleriyle ilgili olarak, ayrıca bakınız Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi,* 448-49. 103.

103. Kürdistan Nakşibendiyesi ile ilgili olarak 3.bölüme bakınız. 19.yüzyılda İstanbul'a gelen ilk Halidi şeyhlerinin alışılmadık bir şekilde geniş miktarda devşirme usullerini kullandığı ve bunun kızgınlığa sebep olduğu bilinmektedir. Bakınız Abu-Manneh, "Naqshbandiyya in the Early Nineteenth Century," 47-48.

104. Bakınız Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:389, 4:313.

105. İlahi, *Meslek et-talibin* 23b; İlahi, *Ervah ül- müştakin* 3b; Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* lb.

106. Cuma namazı eda edilen camilerin hatipleri ve bunların en önemlileri olan başkent selatin camilerindekiler için bakınız, Zilfi, *Politics of Piety,* 129-31. Camilerde görevli tarikat şeyhlerinin (atamaları *şeyhülislamın* onayına bağlı olanların) pozisyonlarını birleştirmek suretiyle bürokratikleştirme çabaları için bakınız, Kafadar, "Self and Others," 140.

107. Bakınız Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 551, 554, 650; ve Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 601 sırasıyla.

108. Bakınız Taşköprüzade, *Şaka'ik* , 1:56-57; Baldırzade, *Revzat el-evliya,* 53a; ve Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 570, sırasıyla.

109. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri,* kayıt 1223. Ayvansarayi, *Hadikat iil-ceyami,* 1:63 ile karşılaştırınız.

110. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıflaı Tahrir Defteri,* kayıtlar 1153, 1154, 1183, 1184.

111. Adı geçen eser, kayıt 1197.

112. Sadece bir ikametgâh veya ticari şehir emlakinden ibaret (bir dükkân veya bahçe) olan veya yıllık getirisi 2,000 *akçeyi* geçmeyen nakit paradan oluşan *vakıflar* "küçük"olarak değerlendirilmiştir.

113. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul VakıflarıTahrir Defteri,* kayıtlar 1149, 1164, 1167, 1180, 1679, 1685 (sırasıyla Ahmed Buhari; eşi Ziyade Hatun, *halifesi* Mahmud Çelebi; onun eşi ve Buhari'nin kızı Fatıma Hatun; Abid Çelebi; ve eşi Sittişah Hatun).

114. Adı geçen eser, kayıtlar 1164, 1166, 1175, 1176, 1177, 1180, 1183, 1184, 1186, 1190, 1191, 1195, 1210, 1216, 1682, 1684, 1685. Gabriel Baer bu sicilde kayırlı verileri öncü çalışması "Women and Waqf" ta kullanmıştır.

115. Kâşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:326, 330. 19.yüzyılda Kürdistan'da yaşayan bir hanım sufiye, şaire ve veliye olan Zemzem Hanım, Şeyh İsmail Fakirullah'a dayanan Nakşibendi – Kadiri karışımı bir kola mensuptur. (Bakınız Ali Emir-i, *Tezkere,* 1:421-23).

116. Bakınız Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* 161. Kritik durumlar kritik araçları gerektirebilir. Ancak, bir menkıbede Tac'eddin el-Osmani neredeyse ölmüş olan bir hanım müridini tedavi etmiştir. Mekke'li şeyh kadını menkıbeye göre fiilen (görünüşe göre değişmeceli değil) 'kendi üzerinde tutarak' (*fe ekhazeha fi dimnihi*) kurtarmıştır ki biyografi yazarı bu durumu 'büyük Nakşibendi şeyhleri arasında mevcut' olarak tasvir etmiştir.[19] Bu menkıbe için, bakınız, Hüseyni, *Tuhfet el-salikin,* 629.

117. Kafadar, "Müteredddit bir Mutasavvıf." 118. Lami'i Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 463-64.

119. Nakşibendiyenin *rabıta* ameli ve devamlı *zikir* kavramı ile ilgili olarak 5.bölüme ve *sohbet* ile ilgili olarak 7.bölüme bakınız. Buehler, Hindistan'daki Müceddidiye şeyhlerinin hanım müridlere Nakşibendi *zikrini* tarif ederken manevi kuvvetlerini yoğunlaştırarak lafza-i celalin kalplerine yazılıyor olduğunu hayal ettiklerini nakletmiştir (bakınız Buehler, Sufi *Heirs of the Prophet,* 161).

120. Kissling, "Sociological and Educational Role."

121. Bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 357, 362, ve Ali Mınık, *Ikd,* 2:218 mezunlar Baba Mahmud Rızai, Ahmed Buhari (Unkapanılı) ve Mustafa Süruri için sırasıyla. Bu en sonucusu

---

[19] Yazar her ne kadar menkıbedeki uygulamayı fiili olarak tasvir etse de işaret etmiş olduğu Reşahat'ta, Mevlana Nizameddin Hamuş Hazretlerinin Şeyhülislam Üsameddin hakkında 'Zımnımda tuttum, hayat buldu, zımnımdan çıkardım düşüp öldü' ifadesinden bunun fiili yahut görünür bir şey olmadığı anlaşılmaktadır (zımni).

hakkında, çocuk sahibi olmanın tarikat bağlılığının temeli olduğu alakalardan kurtulmayı (*kat'ül-ala'ik*) güçleştirdiği için 'çocuk yapmaya isteksiz' olduğu rivayet edilmiştir. Nakşibendiyenin *halvet der encümen* ilkesi için 5.bölüme bakınız.

122. Şeyhlerinin kızları ile evlenmiş *halifeler* uygulamasının mevcudiyetine rağmen, kendi manevi icazetinin tasdik edilmesi şeklinde vefat eden şeyhin eşi ile evlenen kimselere rastlanmamaktadır. Mısır Memlüklü emirleri tarafından uygulanmış bu tür veraset modelleri için bakınız Fay, "Women and *Waqf*," 41-45.

123. Bakınız Bueler, *Sufi Heirs of the Prophet,* 161. Bu kaynakların belirtmiş olduğu gibi, kadınlar aynı zamanda, şarkı söylemek, raks etmek, gayrımüslim adetleri olan büyü ile şifa aramak, şeyhlerin türbelerinde kurban kesmek, artroloji ile belirlenmiş uğurlu günlerde oruç tutulması gibi şeyler de yasaklanmıştır.

124. Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:564. Abdullah İlahi'nin maneviyatının sinmesi sayesinde Yenice-i Vardar'da şehrin erkek nüfusunun çoğunun ehl-i tarik ve Nakşibendi olduğu ve hanımların da dindar, faziletli ve kamu alanına girmekten çekinen kimseler oldukları şeklindeki açıklamayı 3.bölümdeki açıklamalar ile karşılaştırınız.

125. 113 no.lu nottaki kayıtlara bakınız. Ziyade Hatun, Fatima Hatun, and Sittişah Hatun *vakıfları* sırasıyla 1164, 1180 ve 1685 kayıtlarda gözükmektedir.

126. Baer, "Women and Waqf," ilave olarak, bakınız Meriwether, "Women and *Waqf* Revisited," ve buradaki bibliyografik referanslara bakınız, n 3.

3. BÖLÜM

1. Taşköprüzade, *Şaka'ik* 1:549-50; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri* 1:40-41.

2. Nev'izade Ata'i, *Hada'ik* 371-72; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik*, 557.

3. Mustafa' b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan*, 15a.

4. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 3:187, 189.

5. Abdizade, *Amasya Tarihi*, 1:243-4, 253-4.

6. Barkan, "Osmanlı İmparatorlugunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu."

7. 19. yüzyıldaki Halidi yayılma seferberliği için, bakınız Algar, "Brief History," 32; Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ye Yayılışı," 182; Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasabetleri*, 242-43; Abu-Manneh, "Rise and Expansion," 18.

8. İhtida vasıtası olarak sufilerle ilgili DeWeese, 14 ve 15. yüzyıllarda Orta Asya'da grup halinde toplulukların ihtidaların birincil aracılarının kalıtsal ve cemaat tarzı liderlikleri ile Yeseviler olduğunu, bu nedenle Hacegani (veya ön Nakşibendi) çevrelerden eleştiri aldığını göstermiştir ("Yasavi Şayhs," ve "Khojagani Origins" isimli çalışmalarına bakınız).

9. Halvetilerin bu rolü ve resmi himaye ile ilgili olarak Clayer's Mystiques, état et société'deki argümanlarına, özellikle 2.bölüme bakınızç

10. 5. bölümde anlatılan Nakşibendi Sünni tutum inşası ile ilgili analize bakınız.

11. Batı Balkanlar ve özellikle Bosna Hersek'teki Nakşibendilik ile ilgili benzer bir fikir için takip eden bölüme bakınız.

12. Faroqhi, *Bektaschi-Orden in Anatolien*, 7-8.

13. Bakınız Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 1:152-53, 2:277.

14. Nakşibendilerin, hem şehir hem de kırsal bölgelerde yerleşik gruplar arasında aktif olduğu Maveraünnehir'deki durum için bakınız, Paul, *Politische and soziale Bedeutung*, 3,6, ve 7.bölümler.

15. Bunlardan bazıları, (belli tarikatlar için) yukarıda belirtilen iki araştırmada yapılmıştır: Faroqhi, *Bektaschi-Orden in Anatolien*, ve Clayer, *Mystiques, état et société*. Faroqhi, özellikle *vakıf* belgeleri ve emperyal kararnameler (*mühimme*) ve nüfus ve gelirle ilgili (*tapu*) olanları da içeren arşiv belgelerinden faydalanmıştır. Clayer ise, ağırlıklı olarak, çalışmasını etkinlik ve eksikliklerini giriş bölümü 55 - 61 sayfalarında tetkik ettiği, başkent tahkiye kaynaklarına dayanmıştır. Batı Balkanlar'daki (eski Yugoslavya) birden çok tarikat bağlılığının mevcudiyetine dayanak olan Osmanlı arşiv malzemeleri Cehajic, *Derviski redovi* ile paylaşılmıştır. Bu monografi bölümlerini benimle okuduğu için Princeton Üniversitesinden Dr. Nenad Filipovic'e şükran borçluyum.

16. Lami Çelebi, *Terceme-i nefehat*, 462; Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 1:374; Aşık Çelebi, *Meşa'ir-i şuara* 35b; Mecdi, *Terceme-i şaka'ik*, 263.

17. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 8:176.

18. Bakınız Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 1:568; *Silsilename-i turuk-i aliye*, 18.

19. Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 1:565-67.

20. Latifi, *Tezkere,* 194; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri,*2:231; Kiel, "Prizren."

21. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 3:454-55. Bu bölgelerdeki diğer Orta Asya Nakşibendi *tekkeleri* ile ilgili olarak aşağıdaki, Kürdistan ve Bursa ile ilgili izahlara ve 2 ve 7. bölümlere bakınız.

22. Nev'izade Ata'i, *Hada'ik*, 369-70; Na'ima, *Ta'rih*, 1:75-76.

23. Cehajic, *Derviski redovi*, 35-37.

24. Adı geçen eser, 35-39; Cehajic, "Socio-Political Aspects," 664.

25. Cehajic, *Derviski redovi*, 48-50.

26. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 6:433; Cehajic, *Derviski redovi*, 62-63.

27. Cehajic, *Derviski redovi*, 67.

28. Cehajic, "Socio-Political Aspects," 663-64.

29. Osmanlıların Safevi ve Kızılbaşlara karşı seferberlikleri ve buradaki Nakşibendi rolüne tatbik edildiğinden, bu görüşe eleştirel bir bakış için 6. bölüme bakınız.

30. Clayer'in belirttiği gibi, Halvetiler, bu bölgelerde çok daha aktif olmuştur. Cehajic'e göre, Nakşibendiler Kosova ve Makedonya da sadece Halvetilerin değil Bayrami – Melamilerin, Bektaşilerin ve Rifailerin de gerisinde kalmış fakat Bosna ve Hersek'te mevcudiyetleri merkezde olmuştur. (bakınız, *Derviski redovi* 68, ve "Socio-Political Aspects," 664).

31. Bruinessen, "Religious Life in Diyarbekir," 51-52.

32. Kürt'lerin yanında diğerleri de bu bölgede yaşamıştır. Bir kısım veriler için Bois, "Kurds, Kurdistan" 'ın nüfus ile ilgili bölümlerine bakınız.

33. Bu gözlem için 4.bölüme bakınız.

34. Bruinessen, "Economic Life in Diyarbekir," 36-38.

35. Mesela Evliya Çelebi, *Seyahatname* ve Tabbah, *A 'lem el-nubala* gibi izah veren kaynaklar, tarikatın, buradan Kürt olmayan komşu bölgeler, Orta Anadolu ve güneyde Halep'e doğru yayılmadığını ileri sürmüştür (Evliya Çelebi'nin Kayseri'de vefat

etmiş iki şeyh ile ilgili yukarıdaki izahına bakınız). Bununla birlikte, aşağıda da görüldüğü gibi bir müddet sonra bir Kürt Nakşibendi kolu Diyarbakır'dan Bursa'ya ulaşmıştır.

36. Ahrar'a talebe oluşu ve Kazvin'deki faaliyetleri için 1.bölüme bakınız

37. Bruinessen, "Nakşibendi Order in Kurdistan," 351, *Seyahatname*'nin Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki orjinal el yazmasından nakletmiştir. Burası, Hicaz'a seyahat edecek hacıların yol güzergâhında barınma ihtiyaçlarını karşılamak için yapılmış Nakşibendi Buhari *tekkelerinden* birisidir (daha fazla detay için bu bölümdeki Bursa ve Balkanlar kısımları ve 2 ve 7. bölüme bakınız).

38. Şeyh İsmail ve ataları için bakınız [Erzurumi], *Ma'rifetname*, 504-28; ve Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri,* 1:33-36 (İbrahim Hakkı'nın biyografisi). Bu kolun daha sonraki tarihi için bakınız Ali Emiri, *Tezkere-i şu'ara*, 1:421-23 (Zemzem Hanım'ın biyografisi).

39. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:9; Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Bitlis'te, 68-69.

40. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2:327.

41. Adı geçen eser, 4:139.

42. Tabbah, *A'lem el-nubala*, 6:418-19.

43. Firar etmesi ile ilgili 1. bölüme bakınız.

44. Sivasi'nin notu için, bakınız *Risale-i şerife*, 159a (folyo ile sabitlenmiş). Eseri kopyalayan ve yayılması ile ilgili olarak 7. bölüme bakınız. Şirvan, Safeviler tarafından 906/1500 senesinde işgal edilmiş ve Şirvanşahların sonuncusunun 944/1538' de halledilmesi ile tamamen Safevi Devleti'ne katılmıştır; daha sonra

Osmanlıların kontrolüne geçmiş ve 17. yüzyıl başında tekrar Safevi yönetimi altına girmiştir (bakınız Barthold, "Shirwan"; ve Barthold, "Shirwan Shah").

45. Aşağıdaki referanslara bakınız n. 60.

46. *Şera'it,* aynı ciltte art arda gelen birbiriyle alakalı üç parçanın birincisidir, Süleymaniye Kütüphanesi Elyazmaları (İstanbul), Fatih, 2658. *Şera'it* (folyo 71a-76a) *kelimat-ı kudsiyye* diye de bilinen bir dizi Nakşibendi umdelerinin açıklamaları, Şeyh Mahmud'a bağlı çevrenin tarikat amel ve adabının izahı ve şeyhin gelmiş olduğu kolun daha geniş Nakşibendi soy ağacındaki yerini tespit etmeye yarayan bir *silsile* içermektedir. İkinci parça, *Silsile-i hocagan-i nakşibendiye nisbet-i külliye-i bekriye* (folyo 76b-78a) aynı kolun Bekri kökene kadar gösteren manevi zinciri arz etmektedir. Üçüncü kısım ise, *Fasl fi'l-kelimat el-kudsiyya* (folyo 78b-80a) yine *kelimat-ı kudsiyyeyi,* ancak bu kez Arapça olarak izah etmektedir. Şeyh Mahmud'a 'şehid' (*el-şehid*) şeklinde yapılan bir atıf (folyo 78a) bu üç parçadan en az ikisinin şeyhin vefatından sonra yazılmış veya kopya edilmiş olduğunu göstermektedir.

47. *Şera'it,* 71a-73b; Kazvini, *Silsilename*, 14b-19b.

48. *Şera'it,*73b; *Silsilename-i turuk-i `aliye*, 21.

49. Kazvini, *Silsilename*, 19b.

50. Peçevi, *Ta'rih*, 2:461-62.

51. Na'ima, *Ta'rih*, 3:385;

52. Evliya Çelebi, *Seyahatname* , 4:33.

53. Bursa için, bakınız Mehmed Şemseddin, Bursa Dergahları, 561-69; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 155; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri* 1:14. Ondokuzuncu yüzyıla ait bir Nakşibendi – Halidi kaynağı (*Silsilename-i turuk-i aliye*, 21) Urmevi şeyhleri tarafından telif edilmiş muhtelif eserleri saymıştır: Kocağa'ya ait

Tezkere-i baba; büyük yeğeni Ebvabi Acizi'ye ait *Menakib-i çaharyar güzin*; ve Şeyh Mahmud'a (Kocağa'nın oğlu veya Bursa'daki torunlarından, aynı zamanda Resmi diye de bilinen, Açıkbaş Mahmud) ait *Kitab-ı güzide*. Belki de, son zikredilen eser Mahmud b. Seyyid Mehmed en-Nakşbendi el-Urmevi'nin *Tecvid-i güzide* adlı eseri ile aynıdır. Staatsbibliothek (Berlin) Elyazmaları Or. 4685. Staatbibliothek'ten merhum Dr. Klaus Schwarz'a bu referans nedeniyle teşekkürü bir borç bilirim.

54. *Şera'it*'e göre (folyo 72b) Nakşibendi zikri kendi başına ya kalp ile veya dil ile yapılır: "*Yad kardan*'ın anlamı, salik agahtır / daima 'la ilahe illallah'der / bilincinin en derininden, iki yoldan biri ile / dil ile veya kalben" (*Yad kardan ke saliki agah / har zaman la ilahe illallah / Bi-zaban ya bi-dil bi-har du tariq / muttasil guyad az sar-i tahqiq*).

55. Adı geçen eser, 71a-72b. Diğer yerlerde genellikle Yesevilik ile irtibatlandırılan "hızar zikri" ile ilgili olarak bakınız; Trimingham, *Sufi Orders in Islam*, 197; Algar, "Brief History," 8. Kazvini'nin *Silsilename*, 19 a,'dan anlaşılan Molla İlyas, cehri *zikri* kendisini Nakşibendiyeye kabul eden üstadı Hüsrevşahi'den almıştır. Hüsrevşahi de gençlik yıllarında Muhammed Nurbahşi'nin müridi olmuş ve daha sonra hem sessiz hem de sesli *zikri* uygulamıştır. *Şera'it'* in verdiği açıklamaya bakılırsa (gerçi Kazvini'den daha az), Urmevilerin cehri *zikrinin*, çağdaşları Gülşenilerin musiki eşliğinde yaptıkları *zikirden* kaynaklanmış olabileceği şeklinde Bruinessen'in yaptığı gibi bir spekülasyona gerek yoktur (bakınız "Nakşibendi Order in Kurdistan," 347).

56. Medine'deki bu kolun önemli simaları olan Ahmed el-Kuşaşi ve İbrahim el-Kurani için 4.bölüme bakınız. Ondokuzuncu yüzyıl Nakşibendi-Halidilerin ikincil Kübreviye intisabını

öğretmeleti ile ilgili olarak bakınız; İrbili, *el-Risale el–es'adiyye*, 29.

57. *Şera'it*'de aktarılan *silsile,* biri Hz. Ebu Bekir, diğeri Hz.Ali ve üçüncüsü Hz.Ali ve soyundan gelen imamlar üzerinden genel üçlü yapıyı göstermiştir; fakat Bekri kol 'mükemmel' veya 'tekmil' (*nisbet-i külliye*) ve Hz.Ali'den geçen kollar 'tekmil olmayan' (*nisbet-i cüz'iye*) diye isimlendirilmiştir. *Silsile-i hocagan-i nakşibendiye nisbet-i külliye-i bekriye* (folyo 76b-78a) hemen ardından gelen parça da ise sadece Bekri kol görülmektedir. Bekri ve Alevi kolların yapılanmaları ve Nakşibendi *silsilesindeki* rolleriyle ilgili olarak 5. bölümdeki açıklamalara bakınız.

58. Bakınız Naima, *Ta'rih*, 3:385; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik*, 48; Şeyhi, Zeyl, 77b.

59. Bruinessen, "Nakşibendi Order in Kurdistan," 341-42.

60. Diğerlerinin yanında bu hikayeyi nakledenler; Na`ima, *Ta'rih*, 3:385-92; Evliya Çelebi, *Seyahatname* 4:53-55; Peçevi, *Ta'rih*, 2:461-62; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik*, 48-49; Şeyhi, *Zeyl*, 77b-78a; ve Katib Çelebi, *Fezleke*, 2:207. Bruinessen, "Nakşibendi Order in Kurdistan" çalışmasında farklı fikirlerle birlikte İngilizce açıklamasını sunmuştur.

61. Naima, *Ta'rih*, 3:385, 389-90; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik*, 48; Şeyhi, *Zeyl*, 77b.

62. Nakleden Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:53. Na'ima, *Ta'rih*, 3:389-90 ile karşılaştırınız.

63. Van Gölü'nden Azerbeycan ve Kafkasya'ya kadar gerilen bu bölgedeki Osmanlı – Safevi mücadelesinin bu dönemdeki iniş çıkışlar için bakınız Parry, "Successors of Sulaiman"; ve Parry, "Period of Murad IV".

64. Bu şartlarla ilgili olarak, bakınız Bruinessen, "Nakşibendi Order in Kurdistan," 343.

65. Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 48; Şeyhi, *Zeyl*, 77b.

66. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:54; Na'ima, Ta'rih, 3:386.

67. Naima, *Ta'rih*, 3:385.

68. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:53-54; Na'ima, *Ta'rih*, 3:386-89; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 48; Şeyhi, *Zeyl*, 77b.

69. Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 4:54.

70. Na'ima, *Ta'rih*, 3:385.

71. Peçevi, Ta'rih, 2:462. *El mülk akim*'in bu anlamı için bakınız, Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 190; Lane, *Arabic-English Lexicon*, 'akim' başlığı altında. Bruinessen bu ifadeyi 'verimsiz, çorak araziler' olarak almıştır ("Nakşibendi Order in Kurdistan," 343).

72. Evliya Çelebi, *Seyahatname* , 4:54.

73. Naima, *Ta'rih*, 3:387-89; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:54-55. Peçevi, bu seferberlik boyunca Diyarbakır'da bulunan padişaha eşlik ettiğinden (*hasseki*) şeyhin suçlanmasında tesirli olmuştur (bakınız Peçevi, 2:462).

74. Naima, *Ta'rih*, 3:390-91; 1 Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik*, 49; Şeyhi, *Zeyl* 77b-78a.

75. Karşılaştırma için, Bruinessen, "Nakşibendi Order in Kurdistan," 343.

76. Na'ima, *Ta'rih*, 3:386; Ali Emiri, *Tezkere-i şu'ara*, 1:20-21; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:36; *Silsilename-i turuk-i aliye*, 21.

77. *Silsilename-i turuk-i aliye*, 21.

78. Naima, *Ta'rih*, 3:386; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4:182.

79. Bruinessen, "Nakşibendi Order in Kurdistan," 353, isimsiz bir Türk *silsilesine* atıf yapmış, fakat bu kolun 18. yüzyıl başlarında kaybolmuş olduğunu not etmiştir.

80. Baldırzade, *Revzat el-evliya* 28b; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz* 143-44.

81. Nev'izade Ata'i, *Hada'ik*, 360; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 145; Musafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan*, 15a.

82. Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 335-38,432-33. Beliğ'e göre, külliyede defnedilen en son aile mensubu İznikmid[20] *kadısı*, Yusuf İlahizade (vefat tarihi1037/1627-28) olmuştur.

83. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları*, 601.

84. Adı geçen eser, 321-22. Mehmed Şemseddin'in izahında, eşkiyalar Hasan'dan *tekkede* ezan okurken sesini işittikleri iyi görünümlü oğlunu kendilerine teslim etmelerini istemişler. Cinsel tacize maruz kalacağı endişesiyle Hasan, oğlunu öldürerek kesik başını eşkiyalara göndermiş. Eşkiyalar öfkelenerek *tekkeyi* kundaklamış ve ardından çıkan kavga ve arbedede Hasan öldürülmüştür. 'Demir dilli' Hasan'ın "inançsız" (*kâfir*) olarak zikredildiği bir başka olayda, mahalli bir âlim 'Alevi' *silsilelerin* de Nakşibendi Bekri olanı gibi manen tesirli olduğunu öne sürmüştür, bakınız 5.bölüm.

85. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları*., 299-302. Karşılaştırınız, Ahmed Muhtar, *Bursa sergisi rehberi*, 56.

86. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları* 447-48.

87. Baldırzade, *Revzat el-evliya*, 83b-84a, 110a; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*; 152.

88. Baldırzade, *Revzat el-evliya* 53a.

---

[20] İzmit'in eski adı.

89. Adı geçen eser, 79a-b; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*; 167-68.

90. Baldırzade, *Revzat el-evliya* 120b; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 180-82.

91. Baldırzade, *Revzat el-evliya*, 104b-5b; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 168-69.

92. Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 160-61.

93. Lami Çelebi ile ilgili bakınız, Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 2:38-39; Aşık Çelebi, *Meşa'ir üş- şu'ara*, 108b-11 a; Baldırzade, *Revzat el-evliya*, 96a-97a; Latifi, *Tezkere*, 290-94; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 176-80; Bursalı *Osmanlı mü'ellifleri* 2:492-95. Ayrıca bakınız Flemming, "Lamiî." Cami'nin *Nefehat el-üns'* ü tercüme ve ilavesi ve Hüseyin b. Ali'nin Kerbela'da 61/680 yılındaki vefatının yıldönümünde okuduğu methiye için 2. ve 5.bölümlerin ilgili kısımlarına bakınız.

94. Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*., 169-70.

95. Ali Emiri, *Tezkere-i şu'ara,* 1:380-86; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 154-59; Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları*, 561-63; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri*, 1:14.

96. Ali Emiri, *Tezkere-i şu'ara*., 381-82. Açıkbaş Mahmud'un Şah Abbas'ın ölümü ve yerine Şah Safi'nin 1038/1629 'da tahta çıkışına düştüğü tarih için 6.bölüme bakınız.

97. Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri*, 1:14,'e göre müellif birincisidir; Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergahları*, 564'e göre ise ikincisidir. Bursalı, Açıkbaş Mahmud'a bir dizi başka eser de atfetmiştir. Bunlar Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler mecmuası, ilim dallarını on ikiye ayırarak izah eden bir çalışma ve *Güzide* adında konusu bilinmeyen bir eser (*Kitab-ı Güzide*, Açıkbaş'ın amcası ve şeyhi Şeyh Mahmut Urmevi tarafından yazılmış da olabilir, 53 numaralı dipnota bakınız).

98. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları*, 566.

99. Adı geçen eser, 567. Bayezid Efendi (vefat tarihi 1061/1651), Erivan'dan bir Nakşibendi mültecisi olup Bursa, Reyhan Paşa Cami imamlığını yaklaşık elli sene ifa etmiş ve *Evrad-ı Fethiye* okuması ile bilinmiştir (bakınız Beliği-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz*, 441). Her ne kadar biyografisini yazan, manevi kökeninden bahsetmemiş olsa da, muhtemelen o da Urmevilerin ilk bağlılarındandır. Belki de onların uyguladıkları bu tarikat amellerini, Azerbeycan ve Kafkaya arasındaki bölgelerde uygulayanlar mevcuttur.

100. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları*, 565. Abdülkerim Müfid, İstanbul'daki ilk Müceddidiye şeyhi Murad el-Buhari'nin *halifesidir*. Abdülkerim'in şiir ve Farsça'daki tecrübesi için, bakınız Salim Efendi, *Tezkere*, 624-25.

101. Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları*, 565-69.

102. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2:17-18. İmla hataları Halveti ve Celveti arasındaki ayrımı belirsiz duruma düşürmektedir. Bunun yanında Seyyah zaman zaman, tarihi olayların doğruluğu ile abartılı bir tutum gösterdiğinden, bu bilgi de, her zamanki gibi geçici olarak değerlendirilmelidir (Bununla iligili olarak bakınız, Bruinessen, "Evliya Çelebi and His Seyahatname," özellikler 8-12).

103. Mukayese için, 20. yüzyılın başına ait bir açıklamada Bursa'da otuz altı *tekke* (veya *dergâh*) sayılmıştır. Bunların yedisi Nakşibendidir. Bunların (Münzevi Abdullah, Halidi, Özbekiye, Ğar-ı aşıkan ve diğer üç ayrı kurum sadece Nakşibendi diye işaret edilmiştir) en azından ilk ikisi 18 ve 19.yüzyıl Müceddidi ve Halidi *tekkeleridir* (bakınız, Ahmed Muhtar, *Bursa sergisi rehberi*, 56-57).

4. BÖLÜM

1. Mücavirlik uygulaması için bakınız Ende, "Mudjawir."

2. Cami, *Nefehat*, 388, 392-95; Kaşifi, *Reşahat* (Mu`iniyan baskısı), 1:97, 109-11.

3. Cami, *Nefehat*, 405; Kaşifi, *Reşahat* (Mu`iniyan baskısı)1:254-64, 310-11, 345-47.

4. Kazvini, *Silsilename*, 18b; Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 1:548-49.

5. Kaşifi, *Reşahat* (Mu`inyan baskısı) 2:641; Kazvini, *Silsilename*, 17b; Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 2:162; Lami Çelebi, *Terceme-i Nefahat*, 459.

6. Kazvini, *Silsilename,* 16a.

7. Kazvini, *Silsilename*, 16a, 19a; Taşköprüzade, *Şaka'ik*, 1:550-53; Lami Çelebi, *Terceme-i Nefahat*, 460.

8. Ibn el-Uceymi, *Hebaya*, 23b-24a, 128b-29a. Nehreva-li'nin, Medine-merkezli Ahmed el-Kuşaşi ve İbrahim el-Kurani'nin Nakşibendi ve Şettari kolu ile ilgisi için aşağıya bakınız.

9. Bakınız, Lami Çelebi, *Terceme-i Nefahat*, 465-67; ve Nev`izade Ata'i, *Heda'ik*, 216,84-85,24, sırasıyla.

10. Eserin müellifi, konusu ve hangi şartlar altında yazıldığı bilgisi için, bakınız, Sadıki, *Minhac*, lb-2b. *Minhac,* araştırmacılar tarafından çok az bilinmektedir.

11. Adı geçen eser, 10a-12a. Ahmed Sadık'ın İstanbul kariyeri için 2.bölüme bakınız.

12. Sadıki, *Minhac,* 12a-13b 'daki tasvire bakınız.

13. Kudsi'nin hayatı için bakınız Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 2:433.

14. Sadıki, *Minhac*, 12a.

15. Hindistan'da Maverünnehir kaynaklı bir Nakşibendi mevcudiyeti 16.yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Bu Nakşibendiye hakkında bilgi için bakınız, Rizvi, *History of Sufism*, 2:174-96; Rizvi, "Sixteenth Century Nakşibendiyya Leadership," 153-65.

16. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 84b-85a, 116b-118a. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında da belirtildiği gibi, İbn el-Uceymi tarikata muhtelif kanallardan intisap etmiştir.

17. Schlegell'in etkileyici biyografi eserine "Sufism in the Ottoman Arab World" bakınız. Nablusi'nin bağlı olduğu Nakşibendi *silsilesi* için, kendi eseri olan *El-Hakika ve'l-mecaz,* 146'ya bakınız.

18. 19.yüzyılda, Halidiye'nin kurucusu Şeyh Halid, Şam'da iken (1242/1827 tarihli veba salgınında ani olarak vefat etmiştir) Kürdistan ve Anadolu'nun aksine Suriye'deki yayılması daha sınırlı olmuştur (Şam ve Trablus ile sınırlanmış). Bu konu için, Abu-Manneh, "Rise and Expansion," 21'e bakınız.

19. Farooqi, "Moguls, Ottomans, and Pilgrims."

20. Francis Robinson'a göre, Arap Yarımadası, Hint Okyanusu ticaretindeki konumu ve Hacc ibadetinin merkezi olması nedeniyle 16. yüzyıldan itibaren Hindistan'daki İslami ilimlerin giderek artan ilgi odağı olmuştur. Bakınız "Ottoman-Safawids-Mughals," 223-24 adlı eser.

21. Osmanlıların ilk dönemlerinde Mısır'daki tasavvuf anlayışı için bakınız, Winter, Society and Religion, özellikle 3-5 bölümler; Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule, 5.bölüm

22. Martin, "Short History," 290-97; Winter, Society and Religion, 105-12.

23. Winter, "Sheikh Ali İbn Meymun."

24. Nakşibendilerin telifat, kopyalama ve tercüme konusundaki eğilimleri için 7.bölümdeki açıklamalara bakınız.

25. Bakınız Bruinessen, "Agha, Shaikh and State"; Bruinessen, "Origins and De- velopment." Abdülbaki Gölpınarlı'nın tespiti olan, Halidiye'nin 19.yüzyılda İstanbul'da yayılmaya başladığında bağlılarının çoğunu doğu kökenli Şafi mezhebi bağlılarından geldiğini (gerçi bu değerlendirme yani 'Şafiiler doğuludur' ibaresi siyasi içerik taşıyan bir ifadedir ve Kürtleri ima etmiş olabilir) not etmek gerekir. Bakınız, Gölpınarlı, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, 220-21.

26. Kurani, *Ithaf el-munib*, özellikle. 3b-4a, 8a.

27. Bakınız, mesela, Robinson, "Ottomans-Safawids-Mughals," 228.

28. McChesney, "'Barrier of Heterodoxy'," 236.

29. Tac'eddin, el-Osmani elkabı yanında (aile kökeninin halife Hz. Osman'a dayandığını gösterir) zaman zaman el-Hindi veya el-Sambhali (Hicaz'a hareket etmeden önce Delhi'nin doğusundaki Sambhal'de eğitim gördüğü için) elkablarını da kullanmıştır. Muhammed el-Baki, Nakşibendi geleneğinde Hace Bakibillah diye anılan ve Hindistan Nakşibendiyesinin kurucusu olarak gösterilir, bakınız Kişmi, *Zübdet el-makamat*, 5-60; Rizvi, History of Sufism, 2:185-93.

30. İbn el-Uceymi, *Hebaya*, 23a—b; Hamavi, *Feva'id el irtihal* 2:288 (Dar el-Kütüb Kütüphanesi'ndeki iki nüsha *Feva'id el-irtihal* kullanılmıştır; sayfa numaraları ile verilen referanslar elyazması Ta'rikh Taymur 923'e, folyo numarası ile yapılan referanslar elyazması Ta'rikh 1093'e aittir).

31. Önceki iki referansa ilave olarak aşağıdaki 42-47 notlara bakınız.

32. Hüseyni, *Tuhfet el-salikin* 616-40 (alıntı sayfa 624'den). Her ne kadar büyük kısımları *Feva'id el-irtihal* katılmış olsada, Tuhfe'nin orjinal formu araştırmacılar tarafından bilinmemektedir. Bu araştırmada Yemen Sana'daki elyazması metnin Dar el-Kütüb Kütüphanesi'ndeki fotokopisi kullanılmıştır.

33. Rizvi, *History of Sufism*, 2:336-37, Kişmi'nin *Zübdet el-makamat* ve Muhammed el-Baki'nin *Mektubatı*'ndan alıntı. Hüseyni, *Tuhfet el-salikin*, 625 ile karşılaştırınız.

34. Rizvi, *History of Sufism*, 2:337. Bununla birlikte, bu, Serhendi ve Müceddidiyenin Delhi'den Hindistan'ın diğer bölgelerine yayılmaya başlamasından bir müddet önce meydana gelmiş olabilir. Mesela, bakınız, Digbi, "Naqshbandis in the Deccan". 17. yüzyılda Serhendi'nin Hindistan ve Hicaz'daki eleştirileri için aşağıya bakınız.

35. Muhammed el-Baki'nin talimatı için, bakınız, Hüseyni, *Tuhfat el-salikin*, 625. Birden çok tarikata bağlılığa sahip olma İbn el-Uceymi'nin *Habaya*'da pek çok yerde. Bu bağlamda 7. bölümdeki açıklamalara bakınız.

36. Bakınız, Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 3:384a.

37. Bakınız, İbn el-Uceymi, *Hebaya*, 126b-27a.

38. Bu konulardaki beyanlarla ilgili olarak Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye*, 162a-73a; Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha* (Elyazması, Hindistan Ofis Kütüphanesi), 125a-43a (aksi belirtilmediği müddetçe, takip eden bu eserle ilgili bütün referanslar bu Hindistan Ofis elyazmasına aittir).

39. Ondan İbn el-Arabi okuyan öğrencilerin biyografisi ile ilgili olarak bakınız, İbn el-Uceymi, *Habaya*, 122a, 126b. Çekinceleri ile ilgili olarak, bakınız, Hüseyni, *Tuhfet el-salikin*, 632.

40. Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye*, 162a, 164b-65b; Hüseyni, *Tuhfet el-salikin*, 617. Tac'eddin'in Hindistan'daki ilk

Nakşibendi müridleri onun gözetimi altında hızlı bir şekilde *cezbeye* erişmeleri ile meşhurdur (Bakınız İbn el-Uceymi, *Hebaya*, 23a).

41. Rizvi, *History of Sufism*, 2:338, Şah Veliyyullah, *Enfas el-arifin*.

42. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 107b-108a; Hamavi, *Feva'id el-irtihal* 1:719-20; Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 1: 157-58.

43. Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 1:19, 4:475-76.

44. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 48a; Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 1:722-24; Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 1:346-47; İbn el-Busravi, *Safina farida*, 157b. Ahmed'in oğlu, Musa, hakkında bakınız Hamavi, *Feva'id el- irtihal* 3:383b-84a; Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 4:431. İbn el-Uceymi ailesi için bakınız Headley, "Bayt al-Fakih."

45. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 82a-b; Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 3:47a; Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 2:283. Mizcaci ailesi için bakınız Voll, "Linking Groups."

46. Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 1:587-90; Jabarti, *Aca'ib el-asar*, 1:89-90.

47. Hicaz'daki hocaları ile ilgili olarak, bakınız, İbn el-Uceymi, *Habaya*, 131a-b.Son dönemde Endonezya'daki tesirleri için (Arap, Malay ve Hollanda kaynaklarında), bakınız Bruinessen, "Origins and Development," 153-59.Yemen'de tarikata intisap ederek tarikatı Çin'e taşıyan Abdülbaki'nin oğlu, Zeyn için takip eden bölüme bakınız.

48. Bu ve diğer yazıları için bakınız Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 2:288; Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:464. Her iki *risale* çok sayıda nüshası ile Hindistan, Avrupa ve Orta Doğu elyazması kolleksiyonlarında bulunmaktadır.

49. Nablusi, *Miftah el-ma`iyye*, 142a. Nablusi'nin yorumu zamanla geniş bir sirkülasyona sahip olmuştur (Bakınız Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 145-46).

50. Hamavi, İbn Allan'ın aralarında Nakşibendi ilkeleri ve manevi üstatları ile ilgili bir risalenin de bulunduğu pekçok eserini zikretmiştir (Bakınız Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 1:719-20). Risale fi süluk el-Nakşibendiyye'nin iki nüshası bu eserin İbn Allan'ın telifatı olduğu izlenimini vermektedir. Bakınız Süleymaniye Kütüphanesi Elyazmaları (İstanbul), Serez 1530, fol. 158 a, ve Staatsbibliothek (Berlin), We. 1760, fol. 59b.

51. Tac'eddin'in Mısır'dan ziyaret gelmiş, Ebu el-İs'ad Yusuf İbn el-Ata Abd el-Rezzak isimli bir Maliki müridi veya ashabı olduğu bilinmektedir. İkisinin birbirlerinden ders 'aldıkları' rivayet edilmiştir (bakınız Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 2:223).

52. Hüseyni, *Tuhfet el-salikin,* 636-37.

53. Mirza el-Süruci ile ilgili, bakınız İbn el-Uceymi, *Habaya*, 121b-22b; Hemavi, *Feva'id el-irtihal*, 1:458-60; Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 4:202-3.

54. Tac'eddin'in zaman zaman el-Rumi nispeti ile bilinmesi, onun Hindistan'dan, en azından ismen de olsa, Osmanlı yönetimine bağlı bir bölgeye geldiğinden ironiktir.

55. Arabistan'a 1052/1642-43'te yerleşmiş ilk Müceddidiye mensubu, cezbetmiş olduğu büyük Afgan nüfus nedeniyle Moğol hükümdarı tarafından sürgüne gönderildiği anlaşılan Serhendi'nin *halifesi* Âdem Benuri olmuştur. Benuri'den onbeş yıl sonra, Hacc farizası için Serhendi'nin oğlu Muhammed Ma'sum bölgeye gelmiş, Mekke ve Yemen'de *halifeler* bırakmıştır. Bakınız İbn el-Uceymi, *Habaya,* 55a, 1146-16a; Rizvi, History of Sufism, 2:338-39.

56. Biyografi notları için bakınız, İbn el-Uceymi, *Habaya,* 37a—b, 44a-47a; Hamavi, *Feva'id el-irtihal,* 1:572-575, 640-667, 2:46-67; Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:243-45, 343-46; Bursalı, *Osmanlı müellifleri,* 1:226-27.

57. Önceki not ile ilgili referanslara ilave olarak, bu grubtaki kimselerin biyografileri için bakınız, Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:163-64, 226-29, 2:167, 3:70, 4:435; ve Hamavi, *Feva'id el-irtihal,* 1:336-39, 3:345a—b.

58. Voll "Muhammed Hayya el-Sindi." karşılaştırınız Johns, "Kushashi; Johns, "Kurani"; ve Johns, "Friends in Grace."

59. Bervaci için bakınız Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 2:243-44.

60. Bakınız Muhibbi, adı geçen eser, 1:402, 2:243-44, 4:435; Hamavi, *Feva'id el-irtihal,* 3:370a.

61. Bruinessen, "Origins and Development," 153-61; Johns, "Friends in Grace."

62. Fletcher, "`Voies' (*turuq*) soufies en Chine," 19-21; Fletcher, "Naqshbandiyya in Northwest China," 24-33. Ma Mingxin ve Çin Nakşibendiye taifesi için, ayrıca bakınız Lipman, *Familiar Strangers,* 86-89 (gerçi Lipman Voll'ün Kurani'yi 17.ve 18.yüzyıllardaki Müslüman ihya hareketinin merkezi figürü olarak gören tezlini daha da ileri götürmektedir).

63. Hamavi, *Feva'id el-irtihal* 2:682-84; Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 2:243-44; Rizvi, History of Sufism, 2:329-30. Kurani, *Cevahir –i hamse*'yi, şeyhi Kuşaşi'nin üstadı Şinnavi'den okuduğu kitaplardan birisi olarak sıralamıştır. Bakınız, Kurani, *Emam,* 125.

64. Kuşaşi, *Simt,* 67 ve sonrası ve ilgili sayfadaki ifadeler.

65. Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:83,402,2:380,4:451-53. Muhibbi, İmadi'nin Bervaci tarafından Medine'de iken

1014/1606 yılı hacc mevsiminde tarikata kabul edildiğini kaydetmiştir (adı geçen eser, 2:380).

66. Kurani'nin *silsileleri* için bakınız *Emam*,108-9; İbn el-Mimi, *Nazm el-sumut*, 12a; İbn el-Uceymi, *Habaya*, 23b-24a; ve Nehrevali'nin biyografisi için, Hamavi, *Feva'id el-irtihal,* 1:42b-43a.

67. Hamavi, *Feva'id el-irtihal,* 1:42b-43a.

68. Adı geçen eser ., 2:189, 602; Muhibbi, *Hulasat el-asar*, 2:201.

69. Kurani, *Emam*, 108-9. İlginç olarak, Kurani bu eserinde, sadece bağlı olduğu Nakşibendi *silsilelerini* vermiştir. Bununla birlikte bu bağlılıkları tarikat talimiyle değil, *teberrüken* almış olduğunu da belirtmiştir.

70. Bruinessen, "Origins and Development," 154, n. 13.

71. Detaylar için, 5.bölümdeki Nakşibendilerin İbn el-Arabi'ye olan adanmışlıkları ile ilgili açıklamalara bakınız.

72. Bruinessen, "Origins and Development," 154-57. Werner Kraus'un, Abdürrauf'un, yüzyılın ortalarında Hicaz'da Ahmed Serhendi'nin fikirlerine karşı ortaya çıkan öfke ile Nakşibendiyeye hücum edildiği için Şettariyeyi telkin etmeyi tercih ettiğini öne sürmesi ile mukayese ediniz (Kraus, "Some Notes," 691-93).

73. Kürdistan Urmevi Nakşibendilerinin cehri *zikir* uygulamaları için 3. bölümdeki açıklamalara bakınız (ki onların amelleri de köken olarak karmadır).

74. Hamavi, *Feva'id el-irtihal*, 2:189, 602, 3:345a-b (*halifeleri* Salim İbn Şeyhan ve Kemaleddin el-Şinnavi el-Sudani ve Salim'in oğlu Ebu Bekir'in biyografileri için).

75. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 47a.

76. Voorhoeve, "Abdürrauf el-Sinkili."

77. Bu bağlamdaki beyanları için birinci bölümün birinci kısmına ve 26 numaralı nota bakınız.

78. Rizvi, *History of Sufism*, 2:331-32, alıntı, Şah Veliyyullah, *Enfas el-arifin*. Vani'nin kariyeri ve Kadızadeli hareketi liderliği için 6.bölüme bakınız.

79. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 37b. 19.yüzyılda Muhammed el-Senusi'nin Fez'deki bağlıları Kurani'yi ölümünden sonra diğer her şey yanında Firavun'un imanı ve sözde Şeytan ayetlerinin (Kur'an 53:21) tarihsel gerçekliği hakkındaki görüşleri nedeniyle eleştirmişlerdir (Bakınız Johns, "Kurani").

80. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 55a-b (Cemal el-Hindi el-Nakşibendi'nin biyografisi ile ilgili olarak). Karşılaştırınız, Rizvi, History of Sufism, 2:339, Kuşaşi'nin bir takım karşı argümanları ile ilgili izahlar ile birlikte.

81. İbn el-Uceymi, *Habaya*, 114b-16a.

82. Berzenci, *Kadh el-zend*, 73a-b. Berzenci'nin biyografisi hakkında ayrıca bakınız, İbn el-Uceymi, *Habaya*, 101b-2a; Hamavi, *Feva'id el-irtihal* 1:336-39; Muradi, *Silk el-dürer*, 4:65-66; Bursali, *Osmanlı mü'ellifleri*, 2:26-27. Berzenci, (Nakşibendiliğe intisap etmiş veya etmemiş olabilir) Kurani ve onun erken dönem ashabından daha fazla siyaset ile meşgul olmuştur. Mekke *şerifinin* Moğol İmparatoru Evrengzib'e elçisi olarak gönderilmiş, fakat şerifin Harameyn'e gönderilen Hindistan yardımlarının kullanımındaki anlaşmazlıklar nedeniyle yoldan geriye çağrılmıştır. Daha sonra, Medine'deki rakipleri ile aralarında bir çatışma meydana gelmiş, İstanbul'a geri dönen bir hac kafilesine katılarak bu sorunu çözmüş ve burada, savunması için bir sultani karar temin etmiştir.

83. Berzenci'nin eleştirilerinin detaylı bir tetkiki için ve bir taraf olduğu 17. yüzyıldaki geniş tartışma için bakınız, Friedmann, *Şeyh Ahmed Serhendi* özellikle 7 -9,96-99.

5.BÖLÜM

1. Algar'ın tasavvuruna göre, Şii-İslam'a husumet, bu tarikatta itidalli amel ve *şeri'ata* riayete göre ikinci derecededir. Bu husumet, tarikatın Bekri kökeni ile birlikte ortaya çıktığı dönemin, daha geniş İslam âlemi bağlamında Sünni- Şii rekabetinin yoğun olduğu bir zamana denk gelmesinden kaynaklanmıştır. Bakınız "Naqshbandi Order in Republican Turkey," 1-2.

2. Nizami, "Naqshibandiyyah Order," 163.

3. Algar, "Political Aspects of Nakşibendi History," özellikle. 151-52; Algar, "Brief History." Nakşibendilerin İbn el-Arabi'ye göstermiş oldukları ilgiye dair bir makalede, (bakınız bu bölümün sondan bir önceki kısmı ve zikredilen referanslar) Algar, özellikle bu tarikatı daha sonraki Müceddidiye zaviyesinden algılama karşısında dikkatli olmaya davet etmiştir. Diğerleri ise, bu tür tarihi analiz nüanslarına fazla ilgi göstermemiş ve genellikle, zımni veya açık olarak, Nakşibendiyenin Sünni tutumunun tarikatı baştanbaşa karakterize ettiği izlenimini vermiştir.

4. Latifi, *Tezkere,* 52.

5. *Risale-i şerife,* 162a. 6. bölümde bir Nakşibendi şeyhi olan Osman Bosnevi'nin Sünni tutumun halk nezdinde güçlendirilmesi girişiminde rol almasını da içeren değişik aksiyonlar üzerinde durulmaktadır.

6. *Azimet* ve *ruhsat* kelimelerinin fikhi ve tasavvufi izahı için bakınız, Goldziher, "Azima"; ve Peters ve Haar, "Rukhsa.". *Ruhsat,* mesela Ramazan ayı içerisinde hasta olan yahut seyahat edenlerin oruç tutma emrini ertelemesi gibi şeyleri içermektedir.

7. Bakınız, mesela, *Tühfet et-talibin,* 73a, 87a; Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 468 (Ahmed Buhari'nin biyografisi); el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 128a.

8. Ahmed Tirevi'nin biyografisi için bakınız, Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 15b. Bu özel girişin müellifinin adı geçen Osman Bosnevi olma ihtimali hakkındda 6.bölüme bakınız.

9. Sadıki, *Minhac,* 13b-14a.

10. Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 172a; Sadıki, *Minhac,* 14a; *Tühfet et – talibin,* 72b.

11. Kaşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:95; Cami, *Nefehat,* 384-86; Salah b. Mubarek el-Buhari, *Enis el-talibin,* 93. Hikayenin Osmanlıca versiyonu için Abdullah İlahi'nin biyografisine bakınız, Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:378. *Enis el-talibin* ve müellifinin Muhammad Parisa veya onun çevresinden birisi olma ihtimali için bakınız Paul, *Doctrine and Organization,* 10-12.

12. Nakşibendiler arasında *zikrin* her iki formu ile ilgili olarak, bakınız Algar, "Silent and Vocal *Dhikr."* Diğer tarikatların cehri *zikir* ayinleri için, bakınız, Schimmel, *Mystical Dimensions,* 167-86; Trimingham, *Sufi Orders in Islam,* 195-96, 204-7; Gardet, "Dhikr"; During, "Sama'"; Süleyman Faik, *Mecmu 'a,* 19b-20a.

13. Sarı Abdullah, *Cevheret el-bidaye,* 142b-48a; Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 60; Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 1:389.

14. Sadıki, *Minhac,* 16a; *Şera'it,* 73a. 'Muhammedur resulullah' formülünün diğer tasavvufi geleneklerdeki kullanımı için, bakınız, Schimmel, *Mystical Dimensions,* 214.

15. Sadıki, *Minhac,* 15a-16a; *Tühfet et-talibin,* 78a; *Risale-i şerife,* 175a; el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 163b-64a. Bu ve diğer kaynaklar Buehler'in Müceddidi yazınlardan çıkardığı sessiz *zikrin* ve 'kalbin *zikrinin*" "iki farklı uygulama" olduğu ve her birisinin kendisine özgü şekli olduğu sonucunu desteklememektedir (Bakınız Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* 127-28).

16. Sadıki, *Minhac,* 15a-16a, 17b-20a; *Tuhfet* 75a—b, 77a-78b, 86a; *Risale-i şerife,* 175a—b; Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 163a-64b, 166a-68a; *Şera'it,* 72b.

17. Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 130a; İbn el-Uceymi, *Habaya,* 57a.

18. *Risale-i ferife,* 175a; *Tühfet et-talibin,* 73a, 75b-76a; Osmani, *Risale ft süluk el-Nakşibendiyye,* 164a; Sadıki, *Minhac,* 15b. Alıntılar, sırasıyla *Risale-i şerife,* 175a ve *Tühfet et-talibin,* 73a.

19. Sadıki *(Minhac,* 16a—b) *murakabe'yi* bu şekilde tarif etmiştir: "[Salik] sürekli olarak İsm-i Zat'ı [Allah] dikkate alır, . .bütün kuvvetiyle yönelerek, kalbiyle *(kalb sanavbari)* kavrar ve dikkatini başka tarafa vermeden muhafaza eder. Kendisini [devam etmek için] bu manayı bir *meleke* haline gelene kadar muhafaza etmeye zorlar.. [öyle ki] bütün huzur bozucu şeyler izale edilir, istenilen şeyler kalbinden artık kaybolmamak üzere kalır ve *murakabe müşahede* ile sona erer." Diğer tarifler için bakınız, *Risale-i şerife,* 175b-76a; *Tühfet et-talibin,* 79'a ve el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 164b-65a (son ikisi bu usulü "ism-i zat *zikri"* olarak isimlendirmiştir).

20. *Tühfet et-talibin,* 79a; el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 164b-65a; İbn al-Mimi, *Nazm el-sumut,* 18b. Tac'eddin ve İbn el-Mimi, *murakabenin* üstünlüğünü, ilahi *cezbenin* yolda gayretle *süluk* üzerine tercihinin tasavvufi yolda terakkinin en etkin usulü olmasına bağlamıştır.

21. Bakınız Algar, "Devotional Practices", 218; Abu-Manneh, *"Khalwa* and *Rabita,"* 289-302.

22. Abu-Manneh, *"Khalwa* and *Rabita,"* özellikle 293-95, 299. Bununla birlikte, Tac'eddin el-Osmani, tarikat amellerinden *rabıtayı* temel olarak işaret etmiştir (Adı geçen eser, 294-95).

23. *Rabıtanın* organizasyonel çağrışımları hakkındaki ihtilaflarla ilgili olarak, bakınız, adı geçen eser, 297-301; Chodkiewicz, "Quelques aspects des techniques spirituelles," özellikle 75-81.

24. Nablusi, *Miftah el-ma`iyya,* 206b.

25. Sadıki, *Minhac,* 16b. Ayrıca bakınız, el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 165b; *Şera'it* 76b (*Şera'it* bu uygulamayı *hıfz-i nisbet* olarak isimlendirmiştir). Meier, *Zwei Abhandlungen'in* ilk kısmı tamamen Nakşibendi *rabıtasına* atfedilmiştir ve ve bu uygulamanın ilk dönem Nakşibendileri tarafından kullanımına dair pek çok örnek göstermiştir (diğer tarikat gelenekleri ile parallelikler ve mazisine ait bilgilerle beraber). Ayrıca bakınız Meier, *Meister and Schuler,* 11-16, 22-23; Paul, *Doctrine and Organization,* 36-44 ve *rabıtanın* Nakşibendiler arasındaki kullanımı ile ilgili olarak daha genel anlamda, bakınız, Chodkiewicz, "Quelques aspects des techniques spirituelles," 75-78.

26. Bakınız Sadıki, *Minhac,* 17a; *Tühfet et-talibin,* 79a; *Risale-i şerife,* 174b-75a.

27. *Tühfet et-talibin,* 78b.

28. İlahi, *Meslek et-talibin,* 55b-57a; Sadıki, *Minhac,* 8b, 16a; *Tühfet et-talibin,* 79a; İbn el-Mimi, *Nazm el-sumut* 8b; el-Osmani, *Cami el- fu'ad,* 19a. Son ikisi, bununla birlikte, cehri *zikrin sünnet* ile uyumlu olduğunu veya yaygın bir şekilde *hadis* ile teyid edildiğini ifade etmişlerdir.

29. *Tühfet et-talibin,* 81a; Kazvini, *Silsilename,* 6a; Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 4b-5a. *Tühfe'nin* müellifi ve *Silsilename'nin* yazıcısı bu hikâyeyi Muhammed Parisa'nın *Fasl el-hitab*'ına dayandırmıştır. Daha tam bir açıklama için aşağıya bakınız.

30. *Tühfet et-talibin,* 80a; *Risale-i şerife,* 160b; Kazvini, *Silsilename,* 7b; [Sadıki], *Risale fi beyan tarik el-Nakşibend, 159a-61b,* özellikle 160b (bu sonraki *Minhac*'ın bir parçası olup, Princeton elyazmasının sehven kaybolmuş parçası ile birlikte). Ayrıca bakınız, Kaşifi *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:35; Cami, *Nefehat,* 378.

31. Kaşifi *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:95; Cami, *Nefehat,* 384-86; Salah b. Mübarek el-Buhari, *Enis el-talibin,* 93; ve Osmanlı dönemi yorumları, Sadıki, *Minhac,* 8b; and Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:378 (Abdullah İlahi'nin biyografisi). Bu anın Nakşibendi tarihi açısından önemi için, bakınız Algar, "Silent and Vocal *Dhikr,"43.* Paul, muhtelif Hacegan kaynaklarını temel alarak sessiz *zikrin,* bu kıssanın ima ettiğinden daha karmaşık bir süreç sonunda ortaya çıktığını göstermiştir. İhtilaflar ve birbirleri ile *zikir* formu üzerinden rekabet eden Hacegani gruplar Bahaeddin Nakşibend'den önceki kuşakta ve ahirete irtihalinden soıraki dönemde de var olmuştur. Bakınız Paul, *Doctrine and Organization,*18-30.

32. Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 4:33. Ayrıca bakınız Naima, *Ta'rih,* 3:385.

33. Rizvi, *History of Sufism,* 2:331-32, alıntı, Şah Veliyyullah *Enfas el-arif.* Daha detaylı bilgiler için 4.bölüme bakınız.

34. Kurani, *Neşr el-zahr;* Kurani, *İthaf el-münib,* özellikle 3b-4a, 8a.

35. Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 80li sayfalarda pek çok yerde. Ayrıca bakınız, Kadızadeli hareketinde Nakşibendi müdahalesi ile ilgili 6.bölümdeki açıklamalar.

36. Nablusi, *İzah el-delalet,* özellikle 15b, 27a, 28b, 51a.

37. İbn el-Mimi, *Nazm el-sumut,* 8b.

38. Sadıki, *Minhac,* 10b; Şeyhi, *Zeyl,* 77b.

39. *Şera'it,* 73a.

40. Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 461 (İlahi'nin biyografisi); İlahi, *Meslek et-talibin,* 30a-50b.

41. Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 468 (Buhari'nin biyografisi). *Halvet* amelinin daha hafif bir şekli olan *uzlet* için bakınız, Meier, *Zwei Abhandlungen,* 34.

42. el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 167b; el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 137b.

43. Maveraünnehir, İlk dönem Nakşibendileri arasındaki müstereddit duruşun kökeni için bakınız, Meier, *Zwei Abhandlungen,* 33-41; Paul, *Doctrine and Organization,* 30-34. Diğer Osmanlı sufileri tarafından icra edilen riyazet ve zühd uygulamaları ile ilgili olarak bakınız, mesela, Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:250, 389-90, 4:16 (Halvetiler üzerine); Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 227 (bir Zeyni mürid hakkında); Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 15b (Bayrami mürid hakkında).

44. Sadıki, *Minhac,* 16b.

45. Hüseyni, *Tühfet el-salikin,* 617; Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 138a.

46. *Risale-i şerife,* 169b; *Tühfet et-talibin,* 86a.

47. Her ne kadar, tarikatın ders kitaplarında *halvet der encümen* rutin bir şekilde Hace Abdülhalik Gücdüvani'ye atfedilen bir dizi Hacegan-Nakşibendi prensiplerinden (*kelimat-ı kudsiyye*) arasında sıralanmış ve zikredilmiş olsada, Nakşibendi tarikat edebiyatının genel bir değerlendirmesi, bu ilkenin merkezi konumunu çok açık olarak göstermektedir. Bakınız, Sadıki, *Minhac,* 19a; *Risale-i şerife,* 169a-b; *Tühfet et-talibin,* 73b-74 a ve el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 167a. Gerçi, farkedilecek tarzda elbise giymekten uzak durma, *halvet der encümen* ilkesinin imaları ile göze çarpmamaya hizmet etsede, ilk dönem

Osmalı Nakşibendi kaynakları arasında bu konu ile ilgili doğrudan referansa rastlanılmamıştır. Diğer Nakşibendiler için bakınız, Algar, "Nakshband, Khwadja Baha' al-Din."

48. Ahmed Serhendi ve sonraki Müceddidilerin anlayışında, 'nihayetin bidayette olması' sözü özellikle ilerlemiş sufilerin, dolayısıyla Nakşibendilerin, yolu ikmal ettikten sonra ve sadece nefsin *fenasına* değil, aynı zamanda '*bekabillaha*' eriştikten sonra halk âlemine dönmesine (zahiren sıradan dindar bir müslüman davranışıyla) işaret etmektedir. Bakınız, Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* 92, 100, 116, 123; Haar, *Follower and Heir,* 93.

49. Nakşibendiyenin katı Sünni tutum sahibi bir tarikat olmasıyla ilgili olarak, bakınız, mesela, Mardin, "Nakshibendi Order," 206.

50. İnceleme dönemi Nakşibendilerinden bir kısmı çok daha açık bir şer'i riayet sergilemiş ki bu tasavvufi arayışın dış vasıtalarıdır (*el-adab el-zahir)* (Bakınız Sadıki, *Minhac,* 2b; el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 172a). Aksine, bakınız, Ahmad Serhendi'nin "tasavvufi yol"un "dini ilimlerin hizmetinde" şeklindeki tanımı (alıntı Haar, *Follower and Heir,* 48), gerçi bu türden bağlamdışı ifadeler tereddütlere sebep olmaktadır.

51. Bu fikrin Hace Baha'eddin tarafından ayrıntılı olarak işlenmesi ile ilgili olarak bakınız, Haar, "Importance of the Spiritual Guide," 317.

52. Bunun çok uzun bir Nakşibendi geleneği olduğu fikri sadece tarikatın edebiyatından değil aynı zamanda Kâtip Çelebi'nin, Nakşibendileri bu uygulama nedeniyle seçmesinden de anlaşılmaktadır. *Mizan ül-Hakk,* 77.

53. Lami Çelebi, *Terceme-i Nefahat,* 461 (İlahi'nin biyografisi).

54. İbn el-Uceymi, *Habaya,* 108a.

55. Adı geçen eser, 128b.

56. Sadıki, *Minhac,* 11b

57. Adı geçen eser, 13b (birinci madde muhtemelen *hırka* olması gerekiyor sehven *h. d. q. h* diye kopya edilmiş).

58. Haar, Nakşibendiyenin Üveysi geleneğini "Importance of the Spiritual Guide," 312-19'de açıklamıştır. Schlegell aynı meseleyi Abdülgani el-Nablusi ile bağlantılı olarak tetkik etmiştir ("Sufism in the Ottoman Arab World," 4.bölüm). Bu olgunun genel değerlendirmesi için ve ismi ile ilgili olarak, bakınız, Baldick, "Uways al-Karani"; Baldick, "Uwaysiyya"; Ocak, *Veysel Karani ve Üyeysilik.* Üveysi iletişimin Peygamber (s.a.v.) tarafından sunuluşu ile ilgili olarak bakınız 74b.

59. Sadıki, *Minhac,* 10a.

60. Hüseyni, *Tuhfet el-salikin,* 623.

61. En azından bu bağlılıklarının tabiat ve tarihi ile ilgili kabul edilen görüştür (bakınız Haar, "Importance of the Spiritual Guide," 314).

62. Özellikle sonraki için bakınız, bir önceki kısımdaki Nakşibendi sessiz *zikri* ile ilgili açıklamalar.

63. *Rabıta* hakkında, önceki kısımdaki tartışmalara bakınız.

64. Nablusi, *Miftah el-ma`iyye,* 206b.

65. el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 127a.

66. Lami Çelebi, *Terceme-i Nefahat,* 469.

67. Şeyhi, *Zeyl,* 25b; Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 127-28; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami, 1:13.*

68. Hüseyni, *Tuhfet el-salikin,* 627.

69. İbn el-Uceymi, *Habaya,* 57a-b.

70. Adı geçen eser, 127b

71. İbn el-Mimi, *Nazm el-sumut,* 33a. Bununla birlikte, çok daha güçlü bir itiraz *kerameti* " erkeğin hayız hali" olarak tanımlayan ilk dönem Nakşibendi şeyhi Yakub Çerhi'den gelmiştir (alıntı Algar, "Silent and Vocal *Dhikr,*" 43).

72. İbn el-Arabi'nin tesiri ve bu tesirin sebepleri hakkında bakınız, Chittick, "Ibn Arabi and His School," 54-57; Chittick, "Rumi and *wahdat al- wujud,*" 77-79; Chittick, *Self-Disclosure of God,* ix—xl; Chodkiewicz, "Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine" (51.sayfadan alıntı). Ayrıca İbn el-Arabi'nin mevcut en önemli eserleri için bakınız, Chittick, *Imaginal Worlds;* Chodkiewicz, *Ocean without a Shore;* ve Chodkiewicz, *Seal of the Saints.*

73. Bakınız, Chodkiewicz, *Ocean without a Shore,* 17 (Yazar) Metnimi okuyarak dikkatimi bu noktaya çeken kimliği anonim okuruma teşekkürlerimi arz ederim.

74. Ateş, "İbn al-Arabi." Schlegell'in, Sultan Selim'in, türbenin detaylı bir şekilde restorasyon ve dönüştürülmesini İbn el-Arabi'ye meşruiyet sağlamaktan ziyade, türbenin yeniden inşasının sultan ve Osmanlı Hanedanı'nı Şeyhin manevi miras ve karizması ile irtibatlandırmak suretiyle meşruiyet kazandırmak için tasarlanmış olduğu fikrini karşılaştırınız (Schiegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 236-47).

75. İbn el-Arabi'nin hayatı ve vefatından sonraki üç asır boyunca devam eden tartışma ve eleştiriler hakkında bakınız, Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition.* İbn Teymiyye'nin eleştirileri hakkında bakınız, Memon, *Ibn Taymiya's Struggle. Vahdet-i vücud* fikrini, özellikle İbn el-Arabi tarafından kurulmuş farklı bir doktrin olarak gören, son dönem eleştirileri için bakınız, Chittick, "Wahdat al-Shuhud" (ve oradaki alıntı).

76. Ateş, "Ibn al-Arabi."

77. Baysun, Ebüssu'ud Efendi."

78. İbn el-Arabi düşüncesinin, Nakşibendiyedeki, özellikle tarikatın kuruluş dönemindeki, yeri için, bakınız, Algar, "Reflections." Fikirlerinin yayılmasında Farisi tasavvufun rolü ile ilgili olarak bakınız Chodkiewicz, "*The Futuhat Makkiyya,*" 219-21.

79. Kufralı, 'Molla İlahi' 130.

80. Kara, "Molla İlahi," 312-16, 320, 327-28; Algar, "Reflections," 58.

81. Baldırzade, *Revzat el-evliya,* 120b; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 181.

82. Kufralı, "Molla İlahi 147; Algar, "Reflections," 58-59; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri 1:40-41.*

83. İbn el-Uceymi, *Habaya,* 122a, 126b; Hüseyni, *Tuhfet el-salikin,* 632; Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 4:442. Algar, Tac'eddin'in şeyhi Muhammed el-Baki'nin, Müceddidiyenin kurucusu ve meşhur müridi olan Ahmed Serhendi'nin etkisi ile *vahdet el-vücud* inancını *vahdet el- şühud* lehine terketmiş olduğu şeklindeki geleneksel ifadeye itiraz etmiştir (Bakınız "Reflections," 59-60).

84. Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 4:202-3.

85. Kuşaşi ve Kurani'den başka bu kol ile bağlantılı pek çok kimse, İbn el-Arabi'nin öğretilerini şerh eden veya müdafaa eden risaleler yazmıştır, mesela Es'ad el-Belhi, Ahmed el-Şinnavi, Abdülkerim b. Kemaleddin el-Kutbi, Radiyeddin b. Abdürrahman el-Heysemi, Abdallah b. Salib el-Yemani ve Muhammad b. Abdürresul el-Berzenci (Bakınız, Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:244, 402, 2:167, 474; İbn el-Uceymi, *Habaya,* 68a; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri* 2:27).

86. Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:345.

87. İbn el-Uceymi, *Habaya,* 37b; Knysh, "Ibrahim al-Kurani"; Johns, "Kurani."

88. Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 5.bölüm (alıntı sayfa 221, Nablusi'nin biyografisini yazan torununun çocuğu, Kemaleddin Gazzi'den).

89. Cami, *vahdet el-vücud* hakkındaki meşhur tecrübesini, şeyhi Sad'eddin Kaşgari ile birlikte halka açık vaazlarına devam ettikleri bölgenin ünlü hatip ve vaizlerinden olan Şemseddin Kusui'den öğrenmiştir. Kaşgari'nin diğer iki müridi –Şemseddin Ruci ve Mektebdar elkabı ile bilinen Ala'eddin - *vahdet el- vücud* öğretisinin önde gelen savunucularından olup, bunu Mekke'de kaldıkları dönemde meşhur Yemen'li şeyh Abdulkebir el-Yemeni'den öğrenmişlerdir. Bu bağlantılar için, bakınız Kâşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 244-45; Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ye Yayılışı," 65-69.

90. Algar, "Reflections," 53-56 (alıntı 56.sayfadan). Cami'nin şerhlerinin Osmanlı Türkçesine tercümeleri için bakınız, Taşköprüzade, *Şaka'ık,* 1:390-91; Bursalı, *Osmanlı mü'ellifleri, 1:24-25.*

91. Kaşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:244, Parisa'nın oğlu, Ebu Nasr'dan nakletmiştir. Algar, yaygın olarak Kübrevi şeyhi Ali Hemedani'ye atfedilen *Füsus* şerhinin muhtemelen Muhammed Parisa tarafından telif edilmiş olduğunu uzun uzadıya irdelemiştir (bakınız "Reflections," 48-50).

92. Misal olarak bakınız, Mole, "Autour du Daré Mansour," 62.

93. Algar, "Reflections," 45-6,60. Serhendi'nin İbn el-Arabi ve *vahdet el-vücudu* Haar tarafından *Follower and Heir,* özellikle 9. bölümde ve Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi,* 62-68 de incelenmiştir.

94. Ayrıca 7.bölümdeki tarikat ve *silsile* ile ilgili açıklamalara bakınız

95. Algar, Nakşibendiye'nin Şiiliğe karşı açık muhalefetini, tarikatın Bekri *silsilesine* ve ayrıca tarikatın Sünni dünyaya ilk açılımlarının İran'da Şii askeri devletinin iktidara gelişi ve asırlarca devam edecek bir savaş ortamının başlamasına bağlamıştır (Algar, "Brief History," 5).

96. İlk dört halifenin, her birinin farklı bir maneviyat tarzını temsil ettiği fikri, Ali el-Hucviri'nin (vefat tarihi 460lar/1070ler), *Keşf el- mahcub*'unda geçmektedir. Burada Hz. Ebu Bekir *müşahade* makamında ve Kur'anı sessiz bir şekilde okuyan olarak, Hz.Ömer zühd amellerine sahip ve Kur'anı yüksek sesle okuyan Hz.Osman sıkıntılı zamanlarda feragat ve samimi adanmışlık ile ve Hz. Ali de ilahi hakikati latif olarak idrak etmiş olması ve kalbinde Allah'tan başka şeyleri tasfiye etmiş olması ile nitelemiştir. *Keşf el-mahcub,* 70-74.

97. Algar, "Nakşibendi Order: A Preliminary Survey," 126.

98. Paul, Doctrine and Organization.

99. [Gücdüvani ?], Risale-yi sahibiyye, 80.

100. Trimngham'ın Sufi Orders in Islam, 149'da zikrettiği Yesevi silsilesine bakınız (alıntı Mouradgea D'Ohsson) ve Wasiti, Tiryak el-muhibbin, 47.

101. Son bir kaç makalesinde, Devin DeWeese dikkatleri Yeseviye'nin başlangıç dönemi tarihi hakkındaki anlayış ve karmaşık Yesevi-Nakşibendi rekabetinin (fiili ve söylemsel) sonradan erken dönem Yesevilik hakkındaki fikri biçimlendirmiş olmasına çekmiştir. Buradaki bağlam, özellikle ilgili olan "Masha'ikh-i Turk," çalışmasında DeWeese Hacegani silsilenin Nakşibendi geleneğinde ve özellikle Reşahat'ta daha sonra yeniden şekillendirilmesine işaret etmiştir. Ayrıca bakınız DeWeese, "Neglected Source"; DeWeese, "Uvaysi" Sufi.

102. Madelung, "Yusuf al-Hamadani and the Naqsbandiyya,"e göre Gücdüvani, Hemedani'ye mürid olamayacak kadar gençtir ve silsiledeki diğer halkalarla yapmış olduğu üzere sadece kendisini ona bağlamıştır.

103. DeWeese, "Masha'ikh-i Turk," 189 (ve not 22).

104. DeWeese, silsile fikrinin Nakşibendiliğe Bahaeddin Nakşibend'den sonra dâhil olduğunu ileri sürmüştür. Hace Bahaeddin, kendini, manevi nispetinin yaşayan bir şeyh veya silsileye bağlılığı gerektirmeyen üveysi olarak sunmuştur. Sonra gelen ve gelişmiş menakıbname kaynakları, tarikat kurucusunun üveysilik nispetini bir çekince durumu olarak sunmuş ve kendisi için silsileden halkalar 'bulmuştur'. Bakınız DeWeese, "Uvaysi" Sufi, 25-26.

105. Bakınız Parisa, Kudsiyye, 12-14.

106. Kaşifi Reşahat (Mu'iniyan baskısı), 1:12-13.

107. Kazvini, Silsilename, 6b (Hz. Ali'ye ulaşan kollar sadece giriş kısmında işaret edilmiş, 5b-6a); Mustafa b. Hayreddin, Silsile-i hocagan, 6a (giriş bölümünde paralel hatları ile birlikte, 4a); Silsile-i hocagan nisbet-i külliye (Şera'it'in cüzü olarak), 76b-78a. Risale fi süluk el-Nakşibendiyye (163a), Tac'eddin el-Osmani silsileyi Bekri koldan izlemiş ve "babadan oğula olan kolu" kısaca Ca`fer el-Sadık'a kadar 'bilindiği gibi' diye özetlemiştir, Sarı Abdullah Efendi de Cevheret el- bidaye, 142b-43a 'da hususen bir Bekri kolu şematik olarak çizmiştir.

108. Örnek olarak, bakınız Tühfet et-talibin 80h-81a; Risale-i şerife, 161a—b; [Sadıki], Risale fi beyan tarik el-Nakşibend, 160a-61a. Karşılaştırınız, Nev'izade Ata'i, Hada'ik 61-62.

109. Kazvini, Silsilename, 5h; Mustafa b. Hayreddin, Silsile-i hocagan, 4a; Risale-i serife, 161a; Şera'it, 74b; Tühfet et-tali-

bin 81b; [Sadıki], Risale fi beyan tarik el-Nakşibend, 161b. Sadıki silsilet el- zeheb, diye tasvir ettiği hattın eşsizliğini Peygamber'in (s.a.v.) 'Hüküm gününde, benimki [yani Peygamber'in]hariç bütün bağlar ve soylar (el-ensab ve'l- esbab) kesilecektir' beyanı ile birlikte açıklamıştır. Nakşibendi manevi veraset imtiyazı için 7. bölüme bakınız.

110. Hakikaten, ilk dönem Osmanlı Nakşibendilerinin umumi olarak Bekri kökenleri ile bilinmeleri için bu kadarı kifayet etmektedir. Örnek olarak bakınız, Sarı Abdullah, Cevheret el- bidaye, 142b-43a; Evliya Çelebi, Seyahatname, **1:389-90.**

111. Şera'it, 73b.

112. Tühfet et-talibin 81b, Muhammed Parisa'ya ait Kudsiyye'den nakletmiş ve "tarikat büyüklerinin" (ekabir-i tarikat) ortak görüşü diye ifade etmiştir. Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e intisap etmesi ve Hz. Peygamber'e doğrudan intisabıyla ilgili görüşün modern bir versiyonu için, bakınız Algar, "Brief History," 5.

113. Risale-i şerife, 174a—b; Şera'it, 73a; Osmani, Cami el-fu'ad, 19a; Hüseyni, Tuhfet el-salikin, 633-34 (alıntı ile birlikte).

114. Kazvini, Silsilaname, 6a; Mustafa b. Hayreddin, Silsile-i hocagan, 4b-5a; Tühfet et-talibin, 81a; Sarı Abdullah, Cevheret el-bidaye, 142b. Cevheret el-bidaye yazıcının Kazvini'nin Silsilename'den notu ile birlikte, bu açıklamanın kaynağı olarak Hace Muhammed Parisa'nın Fasl el-hitab'ını göstermektedir. Nakil eserin Tevhide Giriş isimli Türkçe tercümesinde bulunmamaktadır. Bu satırları yazanın ulaşması mümkün olmamış başka bir Farsça nüshanın mevcudiyetinden kaynaklanmış yahut muhtemelen Osmanlı haber kaynaklarının Fasl diye zannettiği başka bir eser ile ilgili olabilir.

115. Tercüme, sekine kelimesi hariç Arberry, Koran Interpreted, 186'dan alınmıştır. Sekiner Arberry'nin Schechina'sı yerine Arap transliterasyonuna uygun olarak seçilmiştir. Kavramın anlamı ile ilgili olarak bakınız Fahd, "Sakina." Ortaçağ müfessirlerinin yorumu ile ilgili misal olarak, bakınız Muhammed b. İsmail el-Buhari, Sahih el-Buhari, 5:204.

116. Nakşibendiler tarafından hatırlatılan her iki Nebevi geleneğinde normal ortaçağ tabakatlarında mevcut olmaması şaşırtıcı gelmemektedir. Sonraki sufilerce kullanılan pek çok geleneğin bu tür erken dönem kaynaklarından tespiti mümkün olmamaktadır. (Bakınız, Schimmel, Mystical Dimensions, 221).

117. Algar, "Nakşibendi Order: A Preliminary Survey," 129.

118. Bu şartlar ile ilgili olarak, bakınız Beldiceanu-Steinherr, "Regne de Selim 1er"; Imber, "Persecution of the Ottoman Shi'ites"; Mélikoff, "Probléme Kızılbaş," 50-52; Sohrweide, "Sieg der Safaviden." Alıntı İnalcık'tan, Ottoman Empire, 197.

119. Daha fazla detay için 6.bölüme bakınız.

120. Nev` izade Ata'i Hada'ik, 62. Ayrıca bakınız, Kissling'in "Aus der Geschichte des Chalvetijje," 283 teki karşılaştırmalı tablosu; Kissling, "Zur Geschichte des Bajrimijje," 245-49; Martin, "Short History," 284-85; Jong, "Khalwatiyya." 121. Buehler'e göre (Sufi Heirs of the Prophet, 90), imami halkalara daha sonraki Müceddidi silsilelerde değinilmemiştir. Bununla birlikte, bir 19 .yüzyıl Halidi silsilesi imami kol ve silsilet el-zeheb tasvirini kullanmıştır, mesela İbn Süleyman, el-Hadika el-nediyye,7'ye bakınız.

122. Aşık Çelebi, Meşa'ir üş-şua'ra 110a—b; Baldırzade, Revzat el-evliya, 97a; Beliğ-i Bursevi, Güldeste-i riyaz, 179-80. Güdeste-i riyaz'a göre, 291-92, olay kadı Aşçızade Hasan Çelebi'nin görev süresinde olmuştur ki bu da, 934 /1527-28 ve

Lami Çelebi'nin vefatı, 938/1531-32 yılları arasına denk gelmektedir.

123. McChesney, Waqf in Central Asia, 33-34.

124. Kaşifi, Reşahat (Mu'iniyan baskısı), 1:255; Hikmet, Cami, 137-42; Huart, "Djami."

125. For the Ravzat-i şüheda ve yazarı hakkında, bakınız Yousofi, "Kâşifi"

126. McChesney, Safevilerin yükselişi ve bunun sonucunda Şiiliğin siyasi anlamında meydana gelen değişikliği öncesinde Sünni ehl-i beyt hürmetinin siyasetten tamamen ayrı olduğunu not etmiştir. Siyasi karşılaşmaların olduğu zamanlarda bile kendilerini diğer üç halifenin hilafet haklarını savunucusu olarak gören bireyler, imamların türbelerini ziyaret etmekte bir çelişki bulmamıştır.(Bakınız Waqf in Central Asia, 34-35). Safevilerin iktidarı ele geçirdikleri dönemlerde bu türden davranışlar büyük ihtimalle daha az görülür hale gelmiştir.

127. Yine de, ehl- i beyt sevgisi ve hürmeti Osmanlı toplumunda hiç bir zaman kaybolmamıştır. Bir örnek olarak, denizde geçirdiği bir maceralı seyahat sonunda Osmanlı denizcisi Seydi Ali Reis'in, Semerkant'dan İstanbul'a dönerken 960 larda/1550lerde İmam Ali el-Rıza'nın Meşhed'deki kabrini ziyaret etmesi zikredilebilir. Bakınız Sidi [Ali] Reis, Mir'at ül-memalik, 76. Bu seyahatin genel şartları ile ilgili olarak 1. bölüme bakınız.

128. Mehmed Şemseddin, Bursa Dergâhları, 321.

6.BÖLÜM

1. Algar'a göre, Ahrar, Timurlu sultanların idaresinde *şeri'atın* tatbik edilmesini güvence altına almak maksadıyla hareket ederek, Maveraünnehr'in büyük bölümünü yaklaşık kırk yıl fiilen etkin bir şekilde idare etmiştir. Ancak, Algar, yine de, sahip olduğu etkinin hem devrin menakıbnamelerinde hem de vekayinamelerinde abartılmış olduğunu da ifade etmiştir. Bakınız Algar, "Ahrar"; Rogers, "Ahrar."

2. Paul, *Politische und soziale Bedeutung,* pek çok yerde; Gross, "Khoja Ahrar," özellikle 1.bölümü. Her ikisi de, çoğunu modern Sovyet araştırmacılarının çalışmalarının teşkil ettiği çok geniş kaynaktan faydalanmıştır. (Bakınız Paul'ün giriş kısmındaki literatür ile ilgili yorumu). Gross, çağdaşlarının kendi sosyal bağlamlarından Ahrar'ı algılayışları üzerinde durmuştur.

3. Paul, *Politische und soziale Bedeutung;* ve Paul, "Forming a Faction." Paul, Şeyhin Timurlu emirlerini 'gayri-İslami'geleneklerin iptal edilmesine davet ederken, vergileri özellikle de *damgha* vergisini hedeflemiş olduğunu, tam aksine, Müslüman halkın ahlakı açısından, alkol tüketmek gibi ihlalleri kast etmemiş olduğunu işaret etmiştir.(Bakınız *Politische und soziale Bedeutung,* 220).

4. Paul, *Politische und soziale Bedeutung;* Paul, "Forming a Faction"; Gross, "Khoja Ahrar," özellikle 1.bölümdeki açıklamalar.

5. 16.yüzyıl Orta Asya Nakşibendiyesi ile ilgil olarak Schwarz, *Unser Weg,* özellikle 164'ten itibaren; ayrıca bakınız Babacanov "Naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides."

6. Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:219.

7. Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 1:561-62; Baldırzade, *Revzat el-evliya,* 37a; Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 180.

8. İlki için, bakınız Sadıki, *Minhac,* 11b-12a; Nev'izade Ata'i, *Hada'ik,* 362; *Ta'rih-i Selaniki* (Freiburg baskısı), 211-12. İkincisi için, Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 14b; Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 371-72,380; Selaniki, *Tarih-i Selaniki* (neşreden Mehmet İpşirli 1:343-44.

9. Filibe'li Nakşibendi dervişi ve sadrazam Rüstem Paşa'nın ömür boyu sırdaşı olan ve Rüstem Paşa'ya o dönemde 'sapkınları' temizleme gayretini ilham ettiği rivayet edilen Baba Mahmud Rıza'i hakkında takip eden bölüme bakınız.

10. Halvetiler için Clayer, *Mystiques, état et société,* arıalizlere, özellikle 2.bölüme bakınız.

11. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* 39-42,63-66, kısmen Kufralı'dan, "Molla ilahi," 143-45.

12. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* 41.

13. Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ye Yayılışı," 61-62; Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* 41, 45-46; Hikmet, *Cami,* 4-10; Aubin, *Materiaux,* 13-14 (yazarın önsözü). Karşılaştırınız, KöprülÜ, *Islam in Anatolia,* 7.bölüm.

14. Kermani, *Manakib,* 122-23; Şüşteri, *Mecalis el-mü'minin,* 2:143-48. Terry Graham, Şah Ni'metullah'ın hem geçmiş hem de ilmi tahsil açısından tamamen Sünni olsa da, Emir Külal'in Timur a karşı mezhep argümanını kullanmış olabileceği inancındadır. (Bakınız Graham, "Shah Ni`matullah Wali"). Algar, Nakşibendi kaynaklarında Emir Külal'in Şah Ni'metullah'ın sürgününde bir dahli olduğuna dair bir kayıt bulunmadığını ileri sürmüştür (Algar, "Ni`mat-Allahiyya").

15. Bakınız, Nizami-i Baharzi, *Makamat-ı Cami,* 189-90; Cami'nin, sultanın *imamların* isimlerinin Cuma hutbesine dâhil edilmesi talebine 'gelenekte bir kopmaya yol açacağı ve devlete

zarar vereceği' gerekçelerini ileri sürerek İslamiyeti kurtardığı rivayet edilmiştir. Bu referans için, College of New Jersey'den Professor Jo-Ann Gross'a teşekkürlerimi sunarım. Bu kıssanın çok farklı versiyonu Köprülü'de mevcuttur, *Islam in Anatolia,* 119-20, n. 235.

16. Amoretti, "Religion," 610-14'deki açıklamalara bakınız (alıntı sayfa 614'den).Ayrıca McChesney'in Sultan Hüseyin Baykara'nın Hz. Ali b.Ebi Talib'in Belh yakınlarında "yeniden keşfedilen" kabrine karşı göserdiği tavırla ilgili açıklamalarına bakınız. Sahip olduğu sevinç, Safevilerin iktidara gelmeleri ve bunun sonucunda Oniki İmam Şiiliğinin siyasi anlamının yeniden tanımlanmasından önce İmamiye Şiiliği ile yakınlaşmadan değil, *ehl-i beyte* duyulan manevi adanmışlıktan dolayıdır. (McChesney, *Waqf in Central Asia,* 35).

17. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* 66.

18. Mardin, "Nakshibendi Order," 207. Demal. Cehajic'in 15. yüzyılda Bosna Hersek Nakşibendilerini tarif ederken 'Osmanlı ideolojisi ve Osmanlı siyaseti için bir temel' oluşturduğu ve Osmanlı idaresinin sapkın dervişlere karşı mücadelesinde kendilerinden faydalandığı 'sünni tutumlu tasavvuf birliği' şeklinde ifadeler kullanmıştır. Bu yorumların sebebi, bir kısım Osmanlı valisinin Nakşibendi şeyhleri ve *tekkelerine* sağlamış olduğu himayeler olabilir. (Bakınız, Cehajic, "Socio-Political Aspects," 663-64, ve yukarıda 3.bölümdeki açıklamalar).

19. Bu fikirler Mehmed Fuad Köprülü'ye isnad edilmiştir. Mesela, *Islam in Anatolia* diye şimdilerde tercüme edilen eseri. Bu görüşün son değerlendirmeleri için, bakınız Melikoff, *Hadji Bektach; ve* Ocak, "Aperçu général."

20. Karamustafa, *God's Unruly Friends,* özellikle giriş kısmı. Yazar'a göre, Anadolu'daki sapkın kültürler Orta Asya Şamanizminden kaynaklanıp, batıya doğru göç eden Türkmen kabileleri

aracılığı ile getirilmiş değildir. Bu daha çok İslami orta dönemlerde, kendi adlandırması ile zahidliğe kaynaklık eden maksatlı ve bariz biçimleri olan ve mensuplarının orta ve üst sınıftan gelmiş olduğu bir 'dervişlik el çekmesi' tavrında köklere sahiptir.

21. Aşık Çelebi, *Meşa'ir üş-şu'ara,* 235b.

22. Rüstem Paşa'nın kariyeri için, bakınız, Altundağ ve Turan, "Rüstem Paşa"; ve Woodhead, "Rüstem Pasha." Onaltıncı yüzyıldaki Kızılbaşların tecziyeleriyle ilgili olarak bakınız, Imber, "Persecution of the Ottoman Shiites"; ve Sohrweide, "Sieg der Safaviden."

23. Ahmet Refik'teki fermanlara bakınız, *Onaltıncı Asırda Rafızilik,* 36, 41-42, 44-46, 49-50, ve Köprülü'nün bahisleri, "Abdal," 32-33. Melikoff *ışık* kelimesinin (ki Ahmet Refik kızılbaş olarak ve Köprülü'de etimolojik olarak Arapça "şeyh" kelimesine dayandırmıştır) Anadolu sapkın dervişlerini tanımlamak için kullanılan *kalenderler* ve *abdallar* kelimeleri ile aynı anlamda kullanıldığını ifade etmiştir (Bakınız Melikoff, *Hadji Bektach,* 55).

24. Hikaye, Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 86; ve Beliğ-i Bursevi, *Güldeste-i riyaz,* 452' de geçmektedir. (Görünüşe göre, bu ikinci kaynak, birinciden almıştır ve şeyhin vefatını 953/1546-7 olarak göstermektedir ki muhtemelen yazıcı hatasıdır).

25. Kufralı, "Molla İlahi," 145; Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* 66.

26. Bakınız Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 56; Aşık Çelebi, *Meşa'ir üş-şu'ara* 175a—b (nakil dâhil); Ahmet Refik, *Onaltıncı Asırda Rafızilik,* 91-94 (belge no. 42). Modern analizler için, bakınız, Köprülü, "Abdal," 32-33; Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited," 91-97.

27. Evliya Çelebi, *Seyahatname,* 3:13.

28. Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 86.

29. Hacı Bektaş *tekkesinin* Nakşibendiyeye devredilmesi, Nakşibendilerin Sünni tutumlarına ve Nakşibendi ve Bektaşi *silsileleri* arasındaki akrabalığa dayandırılmaktadır. Bu olayla ilgili olarak, bakınız Mehmed Es'ad Efendi, *Üss-i zafer,* 199-221; Abu-Manneh, "Nakşibendiyya in the Early Nineteenth Century," 51-55; Abu-Manneh, "Nakşibendi-Mujaddidi and Bektashi Orders," 61, 71; Faroqhi, "Tekke of Haci Bektas," 201-3. Mehmed Es'ad, Hacı Bektaş olayı ile yaklaşık üç asır önce vuku bulan Seyyid Gazi'nin tasfiye edilmesi arasında, Bektaşilerin bastırılması ile ilgili açıklamalarına ek olarak, Âşık Çelebi'den Mustafa İşreti'nin biyografisi ile ilgili uzunca bir aktarma yaparak, bir bağlantı kurmuştur. (*Üss-i zafer,* 221-22). Gündüz veya Kufralı'nın Sultan II. Abdulhamid'in 1312/1894-95 senesinde Irak, Samarra'da kurdurmuş olduğu yeni medreseyi oradaki Farisi Şii etki ile mücadele etmesi için bir Nakşibendi şeyhi olan Muhammad Said'e bağlaması olayından haberdar olup olmadıkları bilinmiyor. Bu olayla ilgili olarak, bakınız, Samarrai, *Ta'rih ulama Samara,* 47-49. Bu referans için Brandeis Üniversitesinden Profesör Itzhak Nakash'a teşekkürler.

30. Melikoff, *Hadji Bektach,* 92-103 (alıntı sayf 103'den); Melikoff, "Probléme Kızılbaş," 53.

31. Karamustafa, *God's Unruly Friends,* 83-84, 95.

32. Köprülü, *Islam in Anatolia,* 48.

33. Clayer, *Mystiques, état et société,* özellikle 2.bölüm

34. Halveti dönüşümü için, bakınız Kissling, "Aus der Geschichte des Chalwetijje," 250-57; Martin, "Short History," 282-83.

35. Gerçi, Karamustafa'nın çalışmasında daha farklı bir şekilde ileri sürülmüştür (20 numaralı dipnota bakınız).

36. Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ye Yayılışı," 182-85.

37. Anadolu ve daha genel olarak eyaletler ve kırsal bölgeler bağlamında Nakşibendi mevcudiyeti için 3.bölüme bakınız.

38. Safeviler'e karşı Osmanlı propaganda harbi için, bakınız, Tansel, *Yavuz Sultan Selim,* 20-35; Eberhard, *Osmanische Polemik.* Ayrıca bakınız, Irene Beldiceanu- Steinherr'in Eberhard'ın "A propos d'un ouvrage" taki eleştirileri. Nakşibendilerin eser telif etme, kopya ile çoğaltma ve tercüme etme eğilimleri için 7.bölüme bakınız.

39. Kazvini'nin Şam'a kaçış şartları babası, Hüseyn ile ilgili maddede görülmektedir (Kazvini, *Silsilename,* 21a).

40. Adı geçen eser, 15a-21a. Her ne kadar Şiilerin, özünde küçültücü bir terim olan *rafida* veya *ravafid* (reddedenler) kelimesini yüceltici bir saygı ifadesine dönüştürmeleri mümkünse de, genellikle (düşmanları tarafından) muhalif bağlamlarda kullanılmıştır. Bakınız, Kohlberg, "Rafida' in Imami Shii Usage," 677-79; Kohlberg, "Rafida."

41. Kazvini, *Silsilename,* 6 b ve giriş, 5b. Bu noktanın önemi hakkında 5.bölüme bakınız.

42. Bakınız, Bibliotheque Nationale (Paris) El yazmaları, Suppl. Persan 1418; Topkapı Sarayı Kütüphanesi El yazmaları (İstanbul), E.H. 1198. Diğer kaybolmamış nüshalar, Süleymaniye Kütüphanesi El yazmaları (İstanbul), Laleli 1381, Es'ad Efendi 1487, Şehid Ali 2893, Hamidiye / Lala İsmail Efendi 155 ve el yazması Arif Hikmet Kütüphanesi (Medine), 22/106.

43. Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i Hocagan,* 1a-2a, 13b-16a.

44. Adı geçen eser, 1b-2a. Tercüme, görünüşe göre, uzun bir süre dolaşımda kalmıştır; Bursalı da, *Osmanlı mü'ellifleri* 2:24' de listelemiştir. Gazanfer Ağa hakkında, bakınız Süreyya, *Sicill-i osmani,* 3:619.

45. Eserin Berzenci'ye aidiyeti, Muradi'nin, *Silk el-dürer,* 4:65; ve Hamevi, *Feva'id el- irtihal* 1:338' de zikredilmiş, Brockelmann bu durumu şüpheli bulmuştur. Bakınız, Brockelmann, *Geschichte,* 2:587. Orjinal eser ve müellifi, Muin'eddin Eşref (Mirza Mahdum diye tanınır), için bakınız, Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 297-99; Burini, *Teracim el-a`yan,* 2:52-56; Eberhard, *Osmanische Polemik,* 47, 56-60, 65-66; Brockelmann, *Geschichte,* 2:586-87. Berzenci'nin belirsiz tarikat bağlılığı için 4. bölüme bakınız.

46.(Ebced hesabına göre) *şah-i nov*'i *'taht*'dan çıkarınca, yeni şahın geldiği sene olan 1038 tarihi kalır. Resmi'nin Ali Emiri, *Tezkere-i şu'ara* 1:384 teki biyografisinde geçen bu şiiri tercüme ettiği için Rutgers Üniversitesinden Profesör Paul Sprachman'a teşekkürler. Resmi'nin Bursa kariyeri için 3.bölüme bakınız.

47. Bakınız bölüm 2.

48. Kadızadelilerle ilgili takip eden bahisler temel olarak Zilfi'nin, "Kadizadelis," ve *Politics of Piety,* 4-5 bölümlerine dayanmaktadır. Her ikisi de hareketin sosyal ve siyasal yönü ile birlikte entellektüel vechelerini de vurgulamaktadır. Diğer işlemler için bakınız Çavuşoğlu, "Kadızadeli Movement"; Öztürk, "Islamic Orthodoxy." 18.yüzyıl başlarında Kahire'deki ilgili olayların bir izahı için aşağıya bakınız.

49. Bu öğretinin İslam Tarihi boyunca evrimi ile ilgili olarak bakınız, Cook, *Commanding Right.*

50. Şair ve müzisyenlerle samimi arkadaş bir âlim olan *şeyhülislam* Zekeriyazade Yahya (vefat tarihi 1054/1644), oldukça fazla eleştiriye maruz kalmıştır; Kadızadeli vaizler onun şarap şiirini ezberleyenleri inançsızlık ile suçlanacağını beyan etmiştir (Bakınız Zilfi, *Politics of Piety,* 171-72.) İlginç bir şekilde, yıllar önce *kadı* olarak Mısır'da görevli iken, Yahya Suriye'li bir Nakşibendi şeyhi olan ve daha sonra Halep'te *nakib el-eşraf* (Hz.

Peygamber'in soyundan gelenlerin başkanı) olarak atanmış olan Abdülkadir el-Ban vasıtası ile tarikata kabul edilmiştir (Tabbah, *A`lem el-nubela,* 6:232). Bununla birlikte *Şeyhülislam* Yahya'nın başkent Nakşibendileri ile olası bir irtibatını gösteren bir kanıta rastlanılmamıştır.

51. Naima, *Ta'rih,* 5:54-59.

52. Adı geçen eser, 5:55.

53. Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 551, ve (Bosnevi'nin yerine geçen Ömer Efendi) 549. Bu arada, Bosnevi'nin bir cami vaizi olarak kariyeri, Bayezid ve bir müddet sonra görevden alınma ile Ayasofya'da yerini devraldığı Kadızade Mehmed Efendi'ninki ile kısmen uyuşmaktadır.

54. Bu olaylarla ilgili olarak bakınız, Naima, *Ta'rih,* 5:54-59, 267-73, 6:227-41.

55. Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 551; Ayvansarayi, *Hadikat ül-cevami,* 1:90.

56. Naima, *Ta'rih,* 5:58.

57. Birgivi'nin kariyeri ve hem Kızıl Abdurrahman ve Ata'ullah Efendi ile olan bağları için, bakınız, Nev'izade Ata'i *Hada'ik,* 179-81; ve Küfrevi [Kufralı], "Birgivi". Birgivi'nin oğlu Mustafa, daha sonra Nakşibendiyeye intisap etti ve bu bağlılığı *ilmiye* kariyeri ile birleştirerek Trablus ve Bağdat'da kadılık görevi yaptı (Nev`izade Ata'i *Hada'ik,* 295-96). Birgivi'nin 'nehyan'il münker' ilkesi için, bakınız, Cook, *Commanding Right,* 323-25.

58. Nev`izade 'Ata'i *Hada'ik,* 327-28; Bursalı *Osmanlı mü'ellifleri* 2:22. Bunların ikisi de Trabzuni'nin tarikat bağlılığı veya kimin tarafından tarikata kabul edilmiş ve yetiştirilmiş olduğu hakkında bilgi vermemiştir. Tercümesinin giriş kısmında, Trabzoni, kendi *silsilesi* veya intisap ettiği şeyhin ismini vermemiş, ancak kendi bağlılığını *akreb tarikat-ı irşad,* irşad yollarının en

kısası olarak zikretmiştir. Bakınız Kaşifi, *Reşahat* (tercüme Ma'ruf el-Trabzuni), 5-6,10.

59. Mustafa b. Hayreddin, *Silsile-i hocagan,* 15b. Tirevi'nin biyografisi 1033/1623-4'te vefatından sonra yazılmıştır; yani bir kaç çeyrek asır sonra Mustafa b. Hayreddin *Silsile'yi* yayınlamıştır. Diğer malzemeler ile birlikte, Hüsrev Paşa nüshasının sonlarına doğru, bu hususi madde *Silsileye* yazılmış ve kâtip olarak eseri yazan Tirevi'nin Hekim Çelebi *tekkesinden* bir müridi tarafından eklenmiştir. California Üniversitesi, Berkeley'den Hasan Karataş ve Giv Nassiri'ye bu parçanın müphem kısımları ile ilgili önerileri için teşekkürler.

60. Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 554.

61. Feyzullah'ın kariyeri için, Bakınız Köprülü, "Feyzullah Efendi." Kadızadeli aktivizminin bu nihai safhasının analizi için, bakınız Zilfi, "Kadizadelis," 263-65; ve Çavuşoğlu, "Kadizadeli Movement," 149-82.

62. Muradi, *Matmah el-vacid* 23b-26a; Muradi, *Silk el-dürer,* 4:130. Şeyh Murad'ın kariyer ve tesiri için, bakınız, Algar, "Brief History," 27-28.

63. Abdülmecid Sivasi'nin cami kürsüsünden Kadızadeli Mehmed Efendi ile olan çatışması ve Üstüvani döneminde Mehmed Birgili'nin öğretilerini reddeden iki Halveti mensubu için, bakınız Zilfi, "Kadizadelis," 255-56,261-62.

64. Çavuşoğlu, "Kadizadeli Movement," 196-98, Lamekani'nin mektubundan alıntı.

65. Naima, *Ta'rih* 5:59.

66. Adı geçen eser, 6:240-41. Celveti bağlılıkları için, bakınız, Uşakizade, *Zeyl-i şaka'ik,* 548,554.

67. Kadızadeli olayının başkent dışındaki yansımalarına dair fazla bilgi mevcut değildir. Kahire için, bakınız, Peters, "Battered Dervishes."

68. Kurani'nin delili için bakınız, Rizvi, *History of Sufism,* 2:331-32, Şah Veliyyullah, *Enfas el-arifin*'den alıntı. Talebesinin yorumları için bakınız, İbn el-Mimi, *Nazm el-sumut,* 8b. Nablusi'nin 'misyonu' için, bakınız, Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," özel. 21-22,77-94; ve bu yorumun bir analizi üzerine Birgivi'nin *el-Tarika el-muhammediyye* in Cook, *Commanding Right,* 325-30. Daha fazla detay 4.bölümde bulunabilir.

69. DeWeese, "Khojagani Origins," pek çok yerde.

7. BÖLÜM

1. Serhendi'nin haber verdiği bu özel formül için, bakınız, Haar, *Follower and Heir,* 76. Ahrar tarafından yapılan benzer vurgular için, bakınız Paul, *Doctrine and Organization,* 35; ve Paul, *Politische and soziale Bedeutung,* 77. Aynı fikrin bir yansıması Mustafa el-Sadıki'nin *rabıta* tanımlamasında bulunabilir (bakınız Sadıki, *Minhac,* 16b).

2. Bakınız, Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* özellikle 1,2, ve 6.bölümleri tasavvufun bütün türlerinde, hayattaki şeyhin asli rolü ve 'yol gösterici've 'aracılık eden' diye isimlendirdiği iki farklı şeyh tipi üzerinedir.

3. Ebu Yezid el-Bistami ve Ebu Ali el- Dekkak'a atfedilen bu ifadeler için, bakınız, Trimingham, *Sufi Orders in Islam,* 183-84.Tac'eddin el-Osmani her ikisini de *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye, 162a.*'ın başlangıcında nakletmiştir.

4. Bakınız, el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* özellikle 126a, 128a, 129a, 130a, 133a, 136b. Bu eser Nakşibendiye ile birlikte *irşadi* tasavvufun daha genel vechelerinden bahsetmiştir.

5. Sadıki, *Minhac,* 16b.

6. Örnek olarak, bakınız *Risale-i şerife,* 169b; *Tühfet et-talibin,* 86a.

7. el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 138a; el-Osmani, *Risale fi süluk el-Nakşibendiyye,* 162b. Ayrıca daha açık formülasyonu için Tac'eddin'in biyografi yazarı Muhammed b. Eşref el-Hüseyni'nin *Tühfet el-salikin,* 617'e bakınız.

8. Üveysi iletişim için 5.bölümdeki açıklamalara bakınız.

9. el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 127a.

10. Haar, "Importance of the Spiritual Guide," 312.

11. Daha fazla detay için *rabıta* ile ilgili 5.bölümdeki açıklamalara bakınız.

12. el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 133b-36a.

13. Adı geçen eser, 136b. Benzer bir durumda, Tac'eddin, şeyhin Allah'ın sıfatları ile sıfatlandığını ifade etmiş *(ittasafa bi-evsaf Allah)* ve onu taleb etmenin Allah'ı talep etmeye denk olduğunu beyan etmiştir *(emma taleb el-şeyh fe-hüve talebuhu ta'ala)* (Adı geçen eser, sırasıyla 136b ve 126b).

14. Adı geçen eser, 137a.

15. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet,* özellikle 2.ve 4.bölümler.

16. Bakınız DeWeese, "Yasavi Sayhs."

17. Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat,* 462-65.

18. Kendisini bir şeyhin rehberliği altında *süluk* sürecine adamış bir bağlıya *mürid* veya *salik* denilir. Daha sıradan bir bağlı ise *muḥib* ve zaman zaman *talib, rağib* veya *âşık* diye adlandırılır. Bununla birlikte, bu terimler sabit değildir ve kesin olarak tarikatta derecelendirilmiş veya kurumsallaşmış bir üyelik anlamına gelmemektedir.

19. Bu önde gelen bağlılar için bakınız, Lami Çelebi, *Terceme-i nefahat* 461-62,467.

20. Adı geçen eser, 462.

21. Taşköprüzade, *Şaka'ik,* 2:154.

22. Sadıki, *Minhac,* 17a; *Tühfet et-talibin,* 79b.

23. Bunun en güzel göstergesi, İbn el-Uceymi'nin İbrahim el-Kurani'nin şeyhi, Ahmed el-Kuşaşi tarafından yetkilendirilmesine işaretidir. Onun ifadesine göre, Kuşaşi "Kurani'ye kızı ile evlenme izni verdi ve onu *halife* olarak görevlendirdi" *(zevvecehu bi-ibnatihi ve-istehlafehu)* (Bakınız, İbn el-Uceymi, *Habaya,* 37b).

24. Zakir Şükri tarafından *Mecmu'a-i tekaya*'da (*İstanbuler Derwisch-Konvente* adıyla basılmış) 18.yüzyıl öncesi yaklaşık elli *tekkenin* (bütün tarikatlar) beşte üçünde, bir tür babadan oğula kalıtsal veraset usulü geçerli olmuştur. *Mecmu'a* da sıralanan ve yaklaşık dört yüz sene ve daha fazlasında var olmuş 159 *tekkenin* beşte birinde, (30 *tekke)* kalıtsal veraset rutin olarak uygulanılmıştır. Diğer üçte ikide (99 *tekke)* aynı uygulama ara sıra görülmüştür. *Zaviye* görevini miras bırakma ile mukayese edildiğinde, manevi yetkinin devrini, daha genel anlamda hesap etmek oldukça zor (ve miktar belirtmek imkânsız) görülmektedir. Nakşibendiyenin, babadan oğula geçmeyen veraset sistemini tercih ettiğini kanıtlamak için gerekli olan sistematik gözlem bu anlamda, burada garanti edilemez. Bununla birlikte, tezkireler ve tabakat eserleri tarafından verilen izlenim, bu meselede de Nakşibendi şeyhlerinin diğer tarikat şeyhlerinden daha çok, kalıtsal olmayan veraset usulünü tercih etmiş oldukları yönündedir. Jong'un "Khalifa" 'deki açıklamaları ile karşılaştırınız.

25. Kürdistan özellikle babadan oğula kalıtsal hilafet usulü benimsemiş olabilir: Siirt yakınındaki Tillo köyünde, kalıtsal veraseti ondokuzuncu yüzyıla kadar kesintisiz devam ettirmiş bir Nakşibendi/Kadiri kolu tespit edilmiştir. Hem Urmeviler hem de Tillo Nakşibendileri için 3.bölüme bakınız.

26. 2.bölüme bakınız

27. Kâsânî'nin veraset hikâyesinin buradaki ve diğer versiyonları için bakınız, Schwarz, *Unser Weg,* 189-94.

28. Sadıki, *Minhac,* lla-b

29. Bakınız Paul, *Doctrine and Organization,* 65, 66-67; ve Schwarz, *Unser Weg,* 141-42.

30. DeWeese, Masha'ikh-i Turk," özellikle 187-99. Schwarz, 16.yüzyıl ortalarında Maveraünnehir Nakşibendileri arasında

kalıtsal şeyhliğe sürekli muhalefet olduğunun göstermiştir (bakınız, *Unser Weg,* 141-49).

31. Kaşifi, *Reşahat* (Mu'iniyan baskısı), 1:37 (Gücdüvani'nin vasiyetnamesinden naklediyor); Paul, *Doctrine and Organization,* 61.

32. Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:389.

33. Jong, "Khalifa," alıntı Ammar, *Ebul-Hasan el-Shadhili,* 1:31.

34. Bununla ilgili 5.bölüme bakınız.

35. Algar, alet ve edevat gerektirmeyen ve bunun sonucunda mekân olarak *tekkeden* bağımsız olmanın, Türkiye'de tarikatların yasaklandığı 1925 yılından sonra da, Nakşibendilerin hayatta kalmasına yardım ettiğini iddia etmiştir (bakınız Algar, "Nakşibendi Order in Republican Turkey," 18).

36. Ahrar'ın *halife* tayini ve tarikatın Osmanlı topraklarına girişi ile ilgili olarak 1.bölüme bakınız.

37. Tac'eddin ve Arap Yarımadası ve ötesindeki *halifeleri* hakkında 4.bölüme bakınız. Dördüncü bölümde bahsedilen Ahmed el-Kuşaşi ve İbrahim el-Kurani'nin mensubu olduğu 17. yüzyıldaki diğer Arabistan kolu, tarikata uzak yerlerden mürid cezbetme ve daha sonra onları değişik hedeflere göndermede, mesela Mısır, Çin ve Endonezya gibi, el-Osmani'nin kolundan bile daha başarılı olmuştur. İstanbul Nakşibendileri arasında, Ahmed Sadık Taşkendi, bu bağlamda tarikatı yaymak açısından (en azından söylem olarak) özel ilgiyi hak etmiştir (vizyonu ile ilgili 1.ve 4.bölümlerdeki açıklamalara bakınız).

38. Bu konu ile ilgili, bakınız, DeWeese, *"Uvaysi" Sufi,* 25-26.

39. Bakınız Smith, "Özbek Tekkes," 134, 18.yüzyıl başlarında Üsküdar, Sultantepe *tekkesinde sil* Nakşibendilerinin *sileyi*

yüksek sesle ve musiki tarzında *hatm-i hacegan* ve Cuma namazı öncesinde okuduklarına dair.

40. Bakınız Geoffroy, *Soufisme en Égypte,* 199-201; Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 128-31; Kafadar, "New Visibility of Sufism," 309.

41. Kürdistan Urmevileri de, Nakşibendi, Kübrevi ve Nurbahşi adab ve amellerinden müteşekkil bir usul uygulamışlar, fakat Arabistan Kuşaşi ve Kurani kolunun aksine, onlar görünüşe göre diğer tarikatlara mürid kabul etmemiştirler (3.bölüme bakınız).

42. 5.bölüme ve bu bölümün ilk kısımlarına bakınız.

43. DeWeese'in "Khojagani Origins," teki analizlerine bakınız, özellikle 503-19.

44. İbn el-Uceymi, *Habaya,* 24a. Bununla birlikte, müellif *hırka* giydirmeye bu tarikatta tamamen yer olmadığını da kast etmediğini ekleme ihtiyacı hissetmiş ve kendisinin şeyhi Ahmed el-Kuşaşi'den *hırka* giydiğini ifade etmiştir.

45. Kaynaklarımızın Nakşibendiye bağlılarını, tarikat ve *silsile* ile iftihar edenler şeklinde tasviri, Schlegell'in Abdülgani el-Nablusi ve bir kısım çağdaşları ile ilgili tecrübesinden çıkarmış olduğu farklı bir realiteyi akla getirmektedir. Schlegell, bağlıların tarikat bilincini ve tarikatın yeknasak öğreti ve amellere katılımının ehemmiyetini sorgulamıştır. Ayrıca o, bireysel şeyhlere karşın, tarikatın araştırılmasının, bu dönem tasavvufunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştıracağını iddia etmiştir. (Bakınız Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," özellikle 2.bölüm).

46. Hüseyni, *Tuhfet el-salikin,* 625.

47. *Habaya,* Mekke'de Tac'eddin'in vefatından kısa bir müddet sonra yazılmıştır. Müellif ve ashabından bir kısmının bağlı

oldukları şeyhlerin –Nakşibendi ve diğer- çokluğu ile ilgili yeterli deliller sunmuştur. Tac'eddin'in üstadlarının, diğerleri yanında, en azından kendisinden Halveti *zikri* almış olduğu Muhammed b. el-Evad el-Hadrami'nin ismi zikredilmiştir (bunun için bakınız, İbn el-Uceymi, *Habaya,* 126b-27a).

48. el-Osmani, *Risale fi adab el-meşyaha,* 129b.

49. Nahli, *Buğyet el-talibin,* 78-81 (ve Nahli'nin Mir Kalan b. Mahmud el-Belhi'den Nakşibendiye ve Şettariye intisabı için bakınız, 73-76).

50. Aynı durum Ahmed Kâsânî'nin Maverünnehir'de 949/1542 senesinde vefatında da görülmüştür. Benzer şekilde, Halidiye'nin Anadolu'ya yayılmasında pek çok Halidi olmayan Nakşibendi şeyhinin Halidi olanlardan biyat tazeledikleri, böylece Şeyh Halid ve kolunun üstünlüğünü kabul ettikleri rivayet edilmiştir (Bakınız Algar, "Brief History," 32). Nakşibendiye dışında, Halep Gülşeni *zaviyesinin* saygın şeyhi İsmail el-Gülşeni (vefat tarihi 1076/1665 -66) şeyhinin vefatının ardından intisabını tazelemek üzere şeyhinin Kahire'deki *halifesine* gitmiş olduğuna dair bir örnek mevcuttur (Bakınız Muhibbi, *Hulasat el-asar,* 1:419).

51. Bakınız Abu-Manneh, *"Khalwa* and *Rabita,"* 295.

52. Yine de, Ahmed Buhari'nin *halifesi,* Mahmud Çelebi peş peşe Edirnekapı ve Fatih Emir-i Buhari Tekkelerinde görev yapmıştır, 2.bölüme bakınız.

53. Konya'daki merkezi Mevlevi *tekkesinin* rolü ile ilgili olarak, bakınız Trimingham, *Sufi Orders in Islam,* 179. Bektaşi pir evi Hacı Bektaş için, bakınız Tscudi, "Bektashiyya.". Van Gölü'nün kuzeyindeki Ahlat Nakşibendi - Nurbahşi *tekkesinin,* Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye bölgesel bağlamında benzeri bir rol oynadığı ifade edilmiştir. (Bakınız Tabba, *A'lem el-nübela,* 6:418-19).

54. Sırasıyla 1.ve 4. Bölümlerdeki açıklamalara bakınız.

55. 2 ve 3 bölümlere ve Zarcone, "Histoire et croyances," 145-65'e bakınız.

56. Jong, "Sufi Orders in Palestine," 168. 19.yüzyıl Kahire'sindeki benzer kurumlar için, bakınız Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions,* 80-82.

57. Bu tasvir, Paul tarafından, *Politische and soziale Bedeutung,'de* Ahrar'ın devri olan 15.yüzyılın ikinci yarısı için verilmiştir. Yarım asır öncesinde, Muhammed Parisa, Moğol öncesi Tasavvuf ve İslami düşünce ile fikirleri eserlerine dâhil etmek ve Arapça ve Farsça yazarak entellektüel çevrelere girmeye çalışmıştır (bunun için bakınız, Paul, *Doctrine and Organization,* 51).

58. Bu Şafi tutum için 4.bölüme bakınız.

59. 19. yüzyıldaki Kürdistan hakkında, bakınız Bruinessen, "Agha, Shaikh and State," 4.bölüm; Endonezya için, Bruinessen, "Origins and Development," sayfa 161 ve devamı.

60. Farisi edebi kültürü ile hem müellif hem de yorumcu olarak meşgul olmuş bireysel Nakşibendiler için özellikle 2 ve 3.bölümlere bakınız.

61. Nakşibendilerin *Mesnevi* okutmaları inceleme döneminde vuku bulmuştur. Abu-Manneh'in 19.yüzyıl kaynaklarına dayanarak ileri sürdüğü gibi, bu iş 18.yüzyılda Müceddidi şeyhi Neccarzade Mustafa Rıza'nın takdim etmiş olduğu bir uygulama değildir; yine de 19. yüzyıl şeyhlerinin *Mesnevi* öğretilmesi konusunda *icazet* vermeleri veya kendi *tekkelerine, dar el-Mesnevi* eklemeleri atılmış bir ileri adımdır (Bakınız, Abu-Manneh, "Nakşibendiyya in the Early Tanzimat Period," 111-12).

62. Farsça ifade edilmiş bu yüksek kültürün, 11 ve 17. yüzyıllar arasında kozmopolit ve şehirli Hint Müslüman medeniye-

tinin bir sütunu olarak arzetmiş olduğu önemi için bakınız, Robinson, "Perso-Islamic Culture," 9-19. Robinson, aynı zamanda İbn el-Arabi öğretilerinin nasıl bu kültürün bir parçası haline geldiğini ve Farsça'ya tercüme edilerek ve eklemlenerek, Farsça şiirde, söz gelimi Molla Cami'de nasıl kendisini tezahür ettirdiğini de not etmiştir (Adı geçen eser, 17).

63. Özel eserler 2, 3, 4, ve 6.bölümlerde zikredilmiştir. Abu-Manneh 19.yüzyılda Nakşibendi yayınlarındaki patlamayı, hususen *Reşahat*'ın (Trabzoni'nin ki de dâhil) baskı ve tercümeleri ile bağlantılı olarak incelemiştir. Bakınız, Abu-Manneh, "Note on the *Raşahat,"141-47.*

64. *Risale-i şerife* (El yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Es'ad Efendi 3702, 159b-179a). Takip eden açıklamaların çoğu, yazıcının notlarından kaynaklanmıştır. Şam'da 978/1570'de yazılmış, Muhammed Kazvini'nin *Silsilename-yi hacagan-ı Nakşibend'in* yayılışındaki benzer bir araştırma için 6.bölüme bakınız.

65. Müellif, III. Murad'ın iktidar yıllarında (vefat tarihi 1003/1594) Buhara'dan gelen bir Nakşibendi ziyaretçi olarak teşhis edilmiştir.

SÖZLÜK

Bu sözlük, konu hakkında ihtisas sahibi olmayan okuyuculara yardımcı olmak üzere Arapça, Osmanlı Türkçesi ve Farsça teknik ve idari terimlerin metin içerisinde ilk zikredildiği yerde tanımlanması veya izah edilmesi suretiyle tasarlanmıştır. Bu kavramların pek çoğu birden fazla anlama sahiptir. Sözlük, ilgili terimin genellikle bu çalışma bağlamındaki kullanımı dikkate alınarak hazırlanmıştır. Detaylı bilgi için, İslam Ansiklopedisi ikinci baskısına müracaat edilebilir.

Abdallar: 16. yüzyılda Anadolu ve Balkanlar'da bir tür gezgin ve sıradışı dervişler. Merkezleri Seyyid Gazi külliyesidir (Eskişehir Seyyid Battal Gazi Külliyesi) ; giyim tarzları çirkincedir, İslamiyetin zahiri amellerine karşı kasıtlı bir önemsemezlik tutumu sergilemiş ve ayrıca bir 'Ali' kültü adapte etmişlerdir.

Adab/edeb: Görgü veya davranış kuralları. Mesela şeyh ile müridleri arasındaki münasebetleri düzenleyici olan kurallar gibi.

Ağa : Osmanlı idare usulünde, saray veya hükümet hizmetinde değişik işlere bakan görevlilere verilen bir ünvan (özellikle askeri olan ve idari olmayan işler)

Akçe: Osmanlı İmparatorluğu'nda asli muhasebe birimi olarak kullanılan gümüş sikke çeşidir.

Ahz / tekmil-i tarikat: Kelime anlamı 'almak' veya yolu 'ikmal etmek'; bu kalıplar tarikatın bir gruba üye olmaktan ziyade, tasavvufi rehberlik sisteminde bireysel olarak yer alma duygusunun altını çizmektedir.

Âlem el-gayb: Kelime anlamı ' görünmeyen âlem", özellikle İbn el-Arabi düşüncesinde peygamberler ve velilerin yaşadığı ara âlemi belirten kavramdır. Görünen âlemdeki her şeyin de kaynağını teşkil eder.

Âlim: *'Ulema*'nın tekil hali.

Avarız: Osmanlı vergi sisteminde acil durumlarda reaya üzerine salınan olağanüstü vergi

Avam ve havas: Sıradan halk karşısında şeçkinler veya üstün kişiler şeklinde yanyana koyma anlamında kullanılan iki terim.

Baba: Türkçe ve Farsçada "baba" anlamında bir ünvan; kelime özellikle Osmanlıların devleti inşa ettikleri başlangıç döneminde geliştirdikleri kabile ve köylü nüfusun muhtelif dini ve tasavvufi liderleri için kullanılmıştır.

Beka: Kelime anlamı, Tanrı ile "kalmak"; seyri sülükte, salikin kendi varlığını Allah'ta fenaya erdirerek ulaşmaya çalıştığı tasavvufi makam.

Bereket: Tanrı tarafından, bir veli veya dindar bir mü'mine ihsan edilmiş ilahi nimet veya karizma.

Bid'at: Kendisi için Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde bir örnek olmayan itikat veya amelde yenilik. Bidatler genellikle kabahatler olarak dikkate alınırlar.

Cami: Cuma namazı kılınan mescid.

Celaliler: 17. yüzyıl başlarında Anadolu'da terör estiren isyancı ve eşkiya haline gelmiş tımarını kaybetmiş kimseler ve işsiz paralı askerler.

Cezbe: Kendinden geçme veya ani olarak Tanrı tarafından çekilme; süluk üzere düzenli tasavvufi terakkinin tersine, ani müdahale ile vuku bulduğuna inanılır.

Cihad: Tanrı yolunda "mücadele" etmek ve daha özel olarak kâfirlere karşı yapılan kutsal savaş (ki zaman zaman küçük *cihad* diye adlandırılır)

Damga: Kelime anlamı, "nişan" ve dolaylı olarak tarife yahut ticari vergi; Moğol idaresinde şehir halklarından nakdi olarak tahsil edilen fıkıhçılar tarafından gayrimeşru kabul edilen bir vergi.

Devam el-zikr: Sürekli bir şekilde Tanrı'nın zikri ile meşgul olma.

Defter: (resmi) Sicil ve kayıtlar gösteren belgeler.

Defterdar : Üst rütbeli mali işler sorumlusu, maliye müdürü

Du'a: Yakarış, niyaz etme

Efendi: Askeri sınıf mensubu olmayanlara ve özellikle Osmanlılarda kalem veya ilmiye kariyerine sahip olanlara verilen bir saygı ünvanı.

El- amel bi'l-azima: Lafzen "disiplinli bir şekilde amel etmek" veya "dini vecibeleri yerine getirmeye titizlikle riayet" anlamındadır; tarikat ders kitaplarında Nakşibendileri bu tür amelleri işleme nedeniyle iftihara teşvik etmektedir.

El- amel bi'l-ruhsa: Özel muafiyet yolu ile elde edilen uygulamalardır. Nakşibendiler diğer tarikatlar tarafından tolere edilen bu tür davranışlardan uzak durmaya çalışmıştır.

Emir: muhtelif Müslüman askeri komutanlar ve idarecilere verilen bir ünvan.

El-emr bi'l ma'ruf wa'l-nahy 'an el-münkar. "İyiliği emir ve kötülüğü men etme"; Müslümanlar için, Kur'an'da zikredilmiş ve *ulema* kuşağı tarafından karşılaşılan yanlışlıkları doğrultmak ve haksızlara itiraz etmek olarak yorumlanmış görev.

El-nihayafi'l-bidaye: Kelime anlamı "en son en baştadır" demek; Nakşibendi tarikatının, saliklerine, daha sülukün başında,

tasavvufi seyrin nihayetindeki zevki tatırması nedeniyle üstün olduğunu ifade eden bir tabir.

Evkaf ül- müridin: Bir şeyhin bağlıları tarafından *tekkeye* destek olmak üzere tesis edilmiş *vakıflar,* muhtemelen kümülatif olarak bir değere sahip, küçük miktarda bağışlardan meydana gelmişlerdir.

Fena: Sufinin kendi benliğini Tanrı'da yok etmesi

Fena'fi'l-şeyh: Müridin kendi nefisini Tanrı'da fenaya erişmesine vasıta olmak üzere şeyhinde yok etmesi.

Fakir (çoğul fukara): Kelime olarak , "yoksul kimse" anlamında; derviş için kullanılan genel bir ifade.

Feth (çoğulu fütuh): "Açılma"; Tasavvuf ıstılahında, metodik bir çalışmadan değil ilahi lütuf ile erişilen manevi aydınlanma.

Fetva: Yetkin bir Müslüman fakih tarafından verilen hukuki görüş.

Feyz: İlahi güçün taşması veya südur etmesi.

Fıkh: İslami hukuk ilmi.

Gazi : Müslüman "inanç savaşçısı", özelllikle Osmanlı İmparatorluğunun yayılma enerjisi ve kuvvetini borçlu olduğu kendilerine has cephe kültürü ve ruhu ile ile cephede savaşanlar.

Habs el-nefes: Nakşibendi *zikir* usulünde, zikr esnasında nefesin tutulması uygulaması

Hadis: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashabının söz ve uygulamalarını kaydetme geleneği. Ortaçağ bilgin ve fakihleri, yazılı mecumalarda toplanmış *hadis* külliyatını temel alarak, Peygamber'in (s.a.v.) *sünnetini* tesis etmişlerdir.

Hacc: Mekke'ye yapılan yıllık ziyaret.

Hacegan: Nakşibendi geleneğine kaynaklık etmiş 13-15.yüzyılda yaşamış bir dizi Orta Asya tasavvuf şeyhleri; " üstatlar".

Hal: Manevi çalışma ile elde edilen tasavvufi mertebeler anlamı gelen *makamın* aksine, Tanrı vergisi olarak gelen tasavvufi durum.

Halka: Hoca ile talebelerin veya şeyh ile müridlerin bir arada bulunmaları.

Halife: Tarikat bağlamında bir şeyhin mürid kabul ve terbiye yektisi verdiği kimse, *halife* bir dergâhın yönetimini de tevarüs edebilir.

Halvet: Münzevi olarak bir yere çekilme, özellikle bir hücreye kapanmak suretiyle yapılan bir tarikat ameli.

Halvet der encümen: "Topluluk içerisinde yalnızlık"; toplumdan münzevi olarak çekilmeleri reddederek salikin cemiyet ile iç içe bir vaziyette Tanrı ile meşgul olmasını telkin eden bir Nakşibendi tabiri.

Harameyn: Kelime anlamı "iki sığınak veya mabet" olup, Hicaz'da Müslümanlar için kutsal kabul edilen iki şehir (Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere).

Hicret: Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye göç edişi, ilk Müslüman cemiyetin kuruluş işareti ve bunun sonucunda Müslüman takviminin başlangıcı.

Huzr: Tasavvufi manada Tanrı'nın 'huzurunda' olma hali.

Hankah: Bu eserin kaynakları açısından, *tekke ve zaviye* kavramları ile eş anlamlı olarak kullanılabilir; Memlük kaynaklarında ise, genel olarak, geniş sultani veya emir vakıflarının 'ücret tahsis edilmiş' sufilerce barınak olarak kullanılmasına işaret eder.

Hatib: (Osmanlı kullanımında *vaiz*): Cuma namazı öncesinde cemaate sohbet eden görevli, Osmanlı İmparatorluğunda,

aynı zamanda hatiplik görevi de yapan tarikat şeyhleri halk ile doğrudan temas kurma fırsatına sahip olmuştur. Bununla birlikte, tayinleri *şeyhülislamın* onayına tabidir ve devlete bağlı kalmkz zorunda olmuşlardır.

Hatm-i hacegan: Bazı ibadet ve dualardan sonra, topluca yapılan Nakşibendi tarikatı zikri.

Hizmet: Müriliğin icabı olarak, borçlu olduğu şeyhine sadakatle itaat ve hizmet etme.

Hırka: Tarikata yeni kabul edilen bir müride, intisabın nişanesi olarak giydirilen elbise ve dolaylı olarak bu tür kabul tarzlarına işaret eden bir kavram.

Hutbe: Cuma namazı öncesinde camide cemaate yapılan hitap; hutbede sultanın isminin okunması bir egemenlik göstergesidir ve tüm yönleriyle siyasi öneme sahiptir.

Işık: *Abdal* ile aynı anlamda bir kavram.

İcazet: Öğrenciye bir metni yayma yetkisinin verilmesi, tarikat bağlamında, şeyhin müridlerinden birisine tarikata yeni mürid kabul etme yetkisini vermesi.

İlhad: Abbasiler döneminde aşırılık ve sapkınlık anlamında kullanılan bir tabir. 16.yüzyıl Osmanlı bağlamında, sosyal düzeni bozucu hareket ve öğretiler, özellikle mehdici ve Şii eğilimli olanlar için kullanılmaktadır.

İlm: Bilgi veya öğrenme, özellikle dini ilimlerin öğrenilmesi; Tasavvuf ehli, ilmi, Tanrı'nın sezgisel yolla bilinmesi anlamındaki *marifetten* ayırmıştır.

İlmiye: Osmanlıda eğitim veya dini hizmetler kadrosu.

İmam: Müslümanların dini ibadetlerinde lider olan kimse; Şii kullanımında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyundan gelen ve Müslüman cemaatin hakiki liderleri.

İmaret: Bir *vakıf* külliyesinde bulunan muhtaçlara yiyecek (çorba) dağıtılan yer.

İrşad: Şeyhin müridini, tarikat bağlılığı çerçevesinde yetiştirmesi ve nihayetinde Tanrı'ya ulaşmayı sağlayan manevi dönüşüm süreci.

İsnad: Bir talebenin ders aldığı hoca ve onun hocası ve devamını bir metnin ilk kaynağına bağlayan otoriteler zinciri; *isnadlar* özellikle hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlanmasında ve doğruluğunun sağlanmasında son derece önemli olmuştur.

Ka`be: Müslümanların beş vâkit namazda yüzlerini döndükleri ve hacc mevsiminde etrafında haccın menasikinin icra edildiği İslamiyet'in merkezi mabedi.

Kadı: *Şeri'at* mahkemesinin hâkimi.

Kâfir: İnancı olmayan, imansız kimse.

Kalenderler: Kökenleri İran olup, 15-16.yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlar'da dilenci olarak dolaşan normalden sapmış derviş gruplarından birisi.

Kamil ve mükammil: "Kendisi kemale ermiş ve kemalat ihsan eden"; Nakşibendiye adab ve evrad kitapları tarikat şeyhlerine bu özellikleri atfetmiştir.

Kazasker: Osmanlı kullanımında Anadolu veya Rumeli'nin en yüksek askeri hâkimi.

Kelimat el-kudsiyye: Abdülhalik Gücdüvani ve Bahaeddin Nakşibend'e atfedilen ve Hacegan – Nakşibendiliğin manevi usulü ve özelliklerini tarif eden on bir ilke.

Keramet: Evliyalar tarafından gösterilen harikulade işler veya Tanrı'nın lütfuna mazhariyetin bir işareti.

Kıble: Müslümanların namaz kılarken yüzlerini döndükleri Mekke'deki Kâbe'ye doğru olan yön.

Kızılbaş: Kelime olarak "kırmızı başlı" anlamında; Anadolu'nun sapkın inançlara sahip ve 15.yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlıların merkeziyetçi ve Sünni tutumlu politikalarına direnen ve Şii Safevilere destek olan Türkmenler.

Küfr: İmansızlık, inanca sahip olmama.

Ma`na: Tanrı'nın sezgisel bilgisi. Dini bilgi anlamında *ilimden* farklılık gösterir.

Medrese: İslami ilimlerde, özellikle hukuk alanında eğitim ve öğretim veren okullar.

Mehdi: Geniş bir Müslüman kesim tarafından paylaşılan inanca göre, dünyanın sonundan evvel, gelerek dini ve adaleti yeniden tesis etmesi beklenen kurtarıcı; İslam tarihindeki muhtelif mesihçi hareketler kendisini mehdi ilan etmiş kimseler adına başlatılmıştır.

Meclis: Hukuk veya edebi meselelerin müzakere edilebildiği, şiir okunan veya ilmi yahut tasavvufi rehberlik sağlayan oturum ve toplantılar; kavram hem fiile hem de fiilin icra edildiği mekâna şamildir.

Meleke: Kelime anlamı "tabii eğilim"; Nakşibendiler Tanrı'dan başka şeylere ilgisiz hale gelmek için *zikirlerini meleke* haline getirmeye gayret ederler.

Menakıb: Kelime olarak "erdemler" veya "karakter özellikleri" ve dolaylı olarak bir tarikat şeyhinin hayatından kesitler sunan öyküler.

Mezheb: İslam fıkhının okulları, Sünni Müslümanlar tarafından kabul edilmiş dört ekol bulunmaktadır: Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri.

Meşa'ih: Şeyh kelimesinin çoğul hali; Osmanlı kullanımında tarikat üstatları ve vaizler.

Meşyeha: Şeyhin, özellikle bir tasavvufi kuruluşun görevlisinin işgal ettiği pozisyon.

Mevali (*Mevlanın çoğulu,* molla): 16. yüzyıl Osmanlı kullanımında, özellikle büyük eyalet başkentlerindeki, üst düzey *ulemaya* verilen ünvan.

Mevlid el-nebi: Hz.Peygamber'in doğum günü ve kutlanması ile ilgili ifade ve kutlamalar.

Mirahur-i evvel: Saray at bakıcılarının başı.

Müderris: Öğretmen, medresede özellikle hukuk veya yardımcı konuları öğreten profesör.

Müfti: *Fetva* verecek kadar yetkin fıkıh âlimi.

Muhib: Kelime olarak "seven" anlamında; bazen bir şeyhe tam anlamı ile mürid olmayıp, sıradan bağlılar arasında bulunan sufilere işaret eden bir tabir.

Mühimme: Osmanlı idare sisteminde eyalet valilerine ve diğer memurlara verilen sultani emirlerin suretlerini içeren kayıtlar.

Müceddid-i elf-i sani: "İkinci bin yılın yenileyicisi"; Tanrı'nın her asrın başında, dini yenileyecek birisini göndereği geleneği temelinde Ahmed Serhindi'nin ünvanı

Mücahedat: Bir dizi çileci tarikat amelleri (oruç tutma, uzlete çekilme veya gece uyumama gibi). Bir kısım Nakşibendi tarafından sıradan kabul edilmiştir.

Mücavir: Dini maksatlı geçici ikamet, özellikle mukaddes beldeler olan Mekke ve Medine'de ikamet etmek.

Mülazim: Osmanlı kullanımında işe yeni başlayan stajyer veya göreve aday anlamında.

Mülk: Bir varlık üzerindeki mülkiyete işaret eden hukuki bir terim (yalnızca zilyetlikten farklı olarak) sadece mülk, serbestçe tasarruf edilebilir mesela vakıf olarak bağışlamak gibi.

Murakabe: (Bazen *tevecc*ü*h* de denir): Nakşibendiliğin merkezi amellerinden birisi; müridin tasavvufi vahdet halinin tahakkuk etmesi maksadı ile lafza-i celalin kalbe sabitlenmesi için gayret ettiği bir çeşit zikir.

Mürid: Bağlı, öğrenci, bir tasavvufi yolun isteklisi.

Mürşid: Müridlerin manevi disiplin yolunda yakın bir rehber olarak hareket eden ve dönüşümü sağlayan şeyh.

Misafirhane: Konukevi, genellikle cami külliyelerinin bir parçasıdır.

Müşahade: Kendinden geçmek suretiyle ehli tasavvufun ulaşmaya gayret ettiği ilahi kudrete tanık olma durumu.

Nefs: Arınma sürecinin başlangıcında ehli tasavvufun temizleme ve ehlileştirmeye gayret ettiği istek ve arzular tabiatı.

Nefy ve isbat: Kelime anlamı "redd etme ve tasdik etme"; Kelime-i tevhid yani *'La ilahe İllallah Muhammedürresulullah'* formundaki Nakşibendi zikri

Nazır: (Özellikle bir *vakfın)* mali denetimini yapan kimse.

Nisbet: Ehl-i tasavvufun bir tarikat veya *silsile* aracılığı ile Tanrı'ya bağlanması; Nakşibendiler, kendi tarikat ve silsileleri ile elde edilen bağlantının diğerlerinin fevkinde olduğunu ifade ederler.

Pir: Kelime anlamı "ihtiyar," demek, dolaylı olarak tarikatın şeyhi anlamında.

Postnişin: Kelime anlamı "postun üzerinde oturan," dolaylı olarak b.r *zaviyenin* görevli şeyhi anlamındadır.

Rabıta: Şeyhin suretini feyz-i ilahinin müride erişmesini sağlayacak bir vasıta olması için hayalinde muhafaza etmek şeklinde Nakşibendiliğe has manevi usul.

Raks: Nakşibendilerin kaçınmış olduğu, fakat diğer sufilerin vecd haline erişmede yardımcı olduklarına inandıklarından uyguladıkları, vücudun ritmik hareket ettirilmesi.

Raviş: Farsça'da "yol" anlamında.

Revafiz: Kelime anlamı "reddedenler" demektir; muarızları tarafından küçültme duygusu yahut ihtilaf bağlamında Şiileri işaret etmek için kullanılan bir kavram.

Re'aya Osmanlılarıda imparatorluğun vergi ödeyen tebaaları; *askerilerin* zıddı olarak da kullanılır.

Risale: Belli bir konu üzerinde yazılmış eser, deneme veya monografi; ilk risale örnekleri genellikle mektup şeklindedir.

Riyazet: *Mücaheddat* ile eş anlamlı.

Ruhaniyet: Manevi huzur veya oluş; Nakşibendiler vefat etmiş bir şeyhin ruhaniyeti tarafından tarikata kabulün mümkün olduğuna inanırlar.

Seccadenişin: *Postnişin* ile eş anlamlı.

Salik: Mürid, tarikat yolunda "ilerleyen, seyr eden" kimse.

Sema: Musiki eşliğinde veya müziksiz olarak ilahilerin dinlendiği topluca icra edilen ve vecde erişmede yardımcı olacağına inanılan bir ayin; Nakşibendiler genelde semadan kaçınmışsalar da, bir kısım Nakşibendi, başkalarının bununla meşgul olma haklarını savunmuşlardır.

Sancak: Osmanlılarda eyaletten daha küçük idari birim.

Sancakbeği: Sancağın valisi.

Seyyid: Hz. Peygamberin (s.a.v) soyundan gelen kimse.

Şeyhülislam: İmparatorluğun en yüksek hukuk danışmanı ve 16. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı devletinde dini teşkilatın başı.

Şeri'at: İslam'ın vahyedilmiş kutsal kanunları

Şeyh: Kelime anlamı "yaşlı adam"; dini otoritelere ve özellikle bir tarikat üstadı veya dergâhın başına işaret etmek için kullanılır.

Şeyh ül-ekber: "En büyük şeyh"; Muhyiddin İbn el-Arabi'nin elkabı.

Şeyh el-küll: Bir tarikat veya tasavvuf muhitinde, yetkisi diğer *halife* ve müridlerin üzerinde olan ve o kimseye daha üst bir şeyhlik pozisyonu sağlayan *hilafet* türü.

Şiiler: İslam ümmetinin liderliğinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Hz. Ali ve daha sonra da onun soyundan gelenlere geçmesi gerektiğine inanan ve İslam tarihinin büyük kısmında azınlık olarak kalmış Müslüman grup.

El-sıddık: Kelime anlamı "doğru"; Hz. Ebubekir'e Peygamber (s.a.v.) tarafından verildiğine inanılan elkab.

Silsile: Tarikata intisap eden salikin, tarikat kurucusuna ve oradan da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlanması için biribirini takip eden fertlerin her birinin bir halkasını oluşturduğu *isnad* türü zincir.

Silsilet el-zeheb: Kelime anlamı, "altın silsile"; üç ana hatlı Nakşibendi silsilesinde Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyundan gelen imamların bulunduğu kola verilen isim.

Sufi: Müslüman mutasavvıfların genel ismi

Sohbet: Nakşibendilerin tarikat süluklerinde hızla ilerleme sağladığına inandıkları şeyh ile mürid arasındaki samimi dostluk; şeyh ile sohbet daha sonra *rabıta* ameli ile şekillendirilmiş ve vurgulanmıştır.

Sultan: Kelime anlamı"otoriteyi kullanan"; genel olarak Osmanlı padişahlarına (ayrıca 11. yüzyıldan itibaren diğer Müslüman yöneticilere de) verilen ünvan.

Süluk: Tanımlanmış bağlılık disiplini vasıtasıyla ve şeyhin rehberliği altında tarikat yolunda düzenli bir şekilde ilerleme.

Sünnet: Öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabının örnek oluşturan uygulamalarına *hadisler* yoluyla işaret eden bir terim; Sünnet bütün Müslümanlar için örnek alınacak şeylere model teşkil eder ve Kur'an'dan sonra İslam hukuk sisteminin önemli bir kaynağını oluşturur.

Sünniler: Hulefa-i raşidinin meşruiyet ve yetkisini kabul eden Müslüman çoğunluk.

Sure: Kur 'an'ın bölümlerinden her biri.

Taife: Bir şeyh ve mürit ve bağlılarından oluşan muhit.

Tecelli: Tasavvufi bir tecrübe içerisinde Tanrı'nın âlemde kendini izhar etmesi

Tekfir: Bir kimsenin inançsız olduğunu beyan etmek.

Telkin: Zikir icra etme için talimat, Nakşibendilikte kabul biyatının özüdür.

Terbiye: İrşad ile aynı anlamda.

Tarik: Kelime anlamı, "yol"; tasavvufi "yol" veya tasavvufi terbiye ve rehberlik sistemi ve dolaylı olarak tasavvufi tarikatlar.

Tarikat-ı Hacegan: Nakşibendiyenin içinden çıktığı Hacegan diye bilinen Orta Asya tasavvuf üstatlarının yolu.

Tasarruf: Şeyhin tarikat seyri sülukünü kolaylaştırmak için müridinin ahlaki ve manevi eğilimlerinde değişiklikler yayabilme kabiliyeti.

Teveccüh: Şeyhin müridin tarikatta kolay yol almasına vesile olacak şekilde müridine yönelmesi.

Tekke: Taliplerin bir şeyhten tasavvuf disiplinini öğrendikleri ve bağlılık amelleri ile meşgul oldukları ve aynı zamanda ikamet ettikleri tarikat mekânları; bu eser bağlamında kaynaklarda muhtelif diğer terimlerle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Ulema (tekili âlim): İslami dini ve hukuki bilimlerde ihtisas sahibi ilim adamları; Osmanlı dini tahsil kurumu.

Ümmet: Müslüman topluluğu.

Üveysi: Bir peygamber veya vefat etmiş şeyhin ruhaniyeti veya âlem-i gaybdan başka bir kimse tarafından fiziki olmayan bir şekilde tarikata kabul edilmiş sufi.

Vezir: Sultanın bakanı ve imparatorluk divanı üyesi Osmanlı askeri ve idari bürokrasisinde en yüksek kademe

Vezir-i azam: Padişahların, askeri, idari ve hukuki meselelerdeki yardımcısı, sadrazam.

Vahdet el-şühud: Kelime anlamı "şahid olmanın birliği"; Ahmed Serhendi tarafından Hindistan'daki çağdaşlarının *şeri'ata* riayetten kaçınmak için, bahane olarak kullandıklarına inandığı vahdet-i vücuda karşı bir cevap olarak geliştirilen doktrin.

Vahdet el-vücud: Kelime anlamı "varlığın birliği"; hem eleştirenler hem de hayranları bu terimi Hakk ile yaratılmış âlem arasındaki ilişki hakkında bir dizi fikire işaret etmek için kullanmış ve doktrin olarak özellikle İbn Arabi ile irtibatlandırmıştır. Eleştirenler nezdinde bu öğreti, Hakk'ın ve mahlûkatın benzerliğini ileri sürmektedir.

Vaiz: Osmanlıda camide halka konuşma yapan kimse (gerçi ilk dönemlerde va'az hutbenin aksine her zaman ve her yerde yapılabilecek söyleve işaret etmiştir)

Veli /evliya: Tanrı'ya yakın olan, bu nedenle, Tanrı'nın himayesinde olan, Tanrı dostu, aziz.

Vakıf: Dini veya yardım maksadıyla kurulmuş bir müesseseye veya kurucunun ailesine, süreklilik içerisinde destek sağlamak üzere yapılan gelir bağlama ve bağışlar.

Vakfiyye: Bir vakfın bağışlanması ve kurucu tarafından belirlenmiş şartlarını belirten kanuni belge.

Vird: Dua

Velayet: Tasavvufta velinin Tanrı'ya yakınlık veya samimiyeti ve bunun o kimseye getirmiş olduğu ruhani otorite veya karizma.

Zandaka: Ortaçağlarda esas olarak Maniheizme işaret olarak kullanılan bir kavram. Aynı zamanda, daha seyrek olarak 16. yüzyıl Osmanlı kullanımında *ilhad* kelimesi ile eş anlamlı olarak inançsız ve sapkınlara işaret etmekte kullanılan bir kavram.

Zaviye: Sufi evi (kaynaklar *tekke* ile eş anlamlı olarak kullanmıştır); bazen *zaviye* şehir yerlerinde veya yol üzerinde yahut dağ geçitlerindeki daha küçük ölçekli tasavvufi mekânlara da işaret eder.

Zikr: Kelime anlamı "hatırlama"; ilahi isimlerden birisini veya dini formülasyonları, manevi yoğunlaşmayı sağlamak ve kendi varlığını ilahi huzurda eritmek için tekrar etme şeklinde önemli bir tarikat ameli.

Zikr-i erre: Cehri olarak yapılan "hızar zikri" hızar sesine benzer bir ses çıkarır; esas olarak Yesevi tarikatında uygulanılır.

Zikr-i cehri: Sesle yapılan, genellikle musiki ve raksta içeren zikir. Nakşibendiler gösterişli ve daha aşağı derecede buldukları için bu türden kaçınmıştır.

Zikr-i hafi: Söyleme, musiki ve vücud hareketi içermeyen sessizce yapılan zikir. Nakşibendilerin ekseriyeti zikrin bu usulünü kendi tercihleri olarak adapte etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bibliyografyada aşağıdaki kısaltmalar kullanılmış olup, kaynaklar tam isimleri ile sadece madde girişinde zikredilmiştir:

Cook M. A. Cook, editör, *A History of the Ottoman Empire to 1730*

EI2 *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı (İslam Ansiklopedisi)

Elr *Encyclopaedia Iranica* (İran Ansiklopedisi)

Evliya Martin van Bruinessen ve Hendrik Boeschoten, editörlüğünde, *Evliya Çelebi in Diyarbekir*, Seyahatname'nin ilgili bölümünün tercüme, yorum ve takdimi ile yayına hazırlanmış

IA *İslam Ansiklopedisi*

IJMES *International Journal of Middle East Studies*

JMIAS *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*

Levtzion Nehemia Levtzion ve John 0. Voll, editörlüğünde, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*

Lewisohn Leonard Lewisohn, editör, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*

Lifchez Raymond Lifchez, editör, *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*

Naqshbandis Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone, editörlüğünde *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique Musulman*

REI *Revue des études Islamique*

SI *Studia Islamica*

Studies Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*

ASLİ KAYNAKLAR

-Ahmed Muhtar, Hacı Beyzade. Bursa sergisi rehberi, İstanbul, 1339/1920-21.

-Ahmet Refik. *Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektâşîlik.* 1932. Yeni baskı, farklı sayfa numaralandırmasıyla, İstanbul, 1994.

-Ali Emiri. *Tezkere-i Şu'ara-i Âmid.* Eksik, Üç cilt halinde planlanmış eserin sadece bir cildi yayınlanmış. İstanbul, 1328 / 1910-11.

-Ali Mınık. *El- İkd el-manzum fi zikr afadil el-Rum.* İbn Hallikan'ın eseri olan *Ta'rih vefayat el-ayan'a* derkenar olarak yayınlanmış. 2 cilt. Bulak, 1299 / 1881-82.

-Arberry, Arthur J. Tercüme The Koran Interpreted. Londra, 1964.

-Âşık Çelebi. *Meşa'ir üş –şu'ara.* G. M. Meredith-Owens tarafından kopyası yayınlanmış.

-Gibb Memorial Series, y.s., 24. Londra, 1971.

-*Âsitane-i aliye ve bilad-ı selasede ka'in el-an mevcud ve muhterik olmuş tekkelerin ism ve şöhretleri ve mukabele-i şerife günleri beyan olunur.* İstanbul, 1256/1840.

-Ayvansarayi, Hafız Hüseyin b. İsmail. *Hadikat ül-cevami* 2 cilt. İstanbul, 1281/1864-5.

-Baldirzade, Mehmed b. Mustafa. *Revzat el-evliya* El yazması Staatsbibliothek (Berlin), or. oct.2937.

-Bakibillah, Muhammed. *Mektubat-ı Havace Bakibillah.* Abdülhasan Faruki ve Burhan Ahmed Faruki tarafından yayınlanmış *Külliyat* içinde. Lahor, tarihsiz.

-Barkan, Ömer Lütfi, ve Ekrem Hakkı Ayverdi, baskı. *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri: 953 (1546) Tarihli.* İstanbul, 1970.

-Berzenci, Muhammed b. Abdürresul el-. *Kadh el-zand ve-kadah el-rand fi redd cehalet ehl Serhind.* El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Laleli 3744,73a-107a.

-Beliğ-i Bursevi, İsmail Efendi. *Güldeste-i riyaz-ı irfan.* Bursa, 1302/1884-5.

-Buhari, Muhammed b. İsmail el-. *Sahih el-Buhari.* 8 cilt, dörtlü takım Kahire,1315/1898.

-Buhari, Salah b. Mübarek [=Muhammed Parsa?]. *Enis el-talibin ve-uddat el-salikin,* yayınlayan Halil İbrahim Sarıoğlu, Tahran, 1371 hicri güneş / 1992.

-Burini, Hasan b. Muhammed el-. *Teracim el-ayan min ebna el-zaman.* Yayınlayan Selaheddin el-Müneccid. Tekmil değil, sadece iki cildi basılmış, Şam, 1959-63.

-Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı mü'ellifleri.* 3 cilt ikili, İstanbul, 1333-42/1914-24.

-Caberti, Abdürrahman el-. *Aca'ib el-asar fi'l -teracim ve'l-ahbar.* 4 cilt Bulak, [1297/1879-80].

-Cami, Abdürrahman. *Nefahat el-üns min hazarat el-kuds.* Yayınlayan Mehdi Tevhidpur, Tahran, 1336 Hicri güneş /1957.

-Erbili, Muhammed Esad el-. *Al-Risale el-es'adiyya fi'l-tarika el-aliyye.* İstanbul, 1343/1924.

-[Erzurumi], İbrahim Hakkı. *Marifetname.* İstanbul, 1330/1911-12.

-Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi in Bitlis.* Robert Dankoff tarafından Seyahatname'nin ilgili kısımlarının tercüme, yorum ve takdimi. Leiden, 1990.

-*Evliya Çelebi in Diyarbekir*. Martin van Bruinessen ve Hendrik Boeschoten tarafından Seyahatname'nin ilgili kısımlarının tercüme, yorum ve takdimi. Leiden, 1990. Leiden, 1988. Seyahatname 10 cilt. İstanbul, 1314-57/1896-1938.

-Eyyubi, Abdürrezzak. *Hediyet ül-asdika*. El yazması, Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Esad Efendi 3622.*Fasl fi'l-kelimat el-kudsiyye*. El yazması, Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul),Fatih 2658, 78b-80a.

-[Gücdüvani, Abdülhalik?]. *Risale-yi sahibiyye*, Said Nefisi tarafından bir takdim ve yorum ile birlikte *Ferheng-i İran zemin* l'de yayınlanmış (1332 hicri güneş/1953): 70-101.

-Hamevi, Mustafa. Fethallah el-. *Feva'id el- irtihal ve-neta'ic el-sefer fi ahbar el-karn el- hadi aşar* (1) El yazması Dar el-Kütüb Kütüphanesi (Kahire), Ta'rih 1093. (2) El yazması Dar el-Kütüb Kütüphanesi (Kahire), Ta'rih Taymur 923.

-Hani, Abdülmecid el-. *El-Hada'ik el-verdiyye fi haka'ik ecille el-Nakşibendiyye*. Kahire, 1308/1890.

-Hucviri, Ali b. Osman el-Cullabi el- *Keşf el-mahcub*. Reynold A. Nicholson tarafından tercüme. E. J. W. Gibb Memorial Series. Londra, 1976.

-Hüseyni, Mahmud b. Eşraf el-. *Tuhfet al-salikin fi zikr tac el-arifin*. El yazması Dar el-Kütüb Kütüphanesm (Kahire), Musavvarat Haric el-Dar 116/13 (Sana, Yemen Kadı Hasan el-Siyağı Kütüphanesi'ndeki el yazması nın kopyası) 615-40.

-İbn el-Busravi, Abdullah b. Zeyneddin. *Sefine feride müştemile ala teracim ve tevarih* El yazması Staatsbibliothek (Berlin), We. 409.

-İbn el-Mimi, Hüseyn b. Muhammed el-Basri. *Nazm el-sumut al-zebraciyye silsilat el-sada el-Nakşibendiyye*. El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Aşir Efendi 176.

-İbn Süleyman, Muhammed el-Hanefi el-Bağdadi. *Al-Hadika el-nediyye fi adab el-tarika el-Nakşibendiyye ve'l-bahce el-Halidiyye*. Osman b. Sened el-Vaili'nin *Asfa el-mevarid min silsal ahval el-imam Halid*, aldı eserine derkenar olarak basılmış, Kahire, 1313/1896.

-İbn el-Uceymi, Muhammed Hasan el-Mekki. *Habaya el-zavaya*. El yazması Dar el-Kütüb Kütüphanesi (Kahire), Ta'rih 2410.

-İlahi, Abdullah. *Ervah el-müştakin*. El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul),

-İbrahim Efendi 420. *Meslek et-talibin ve'l- abidin*. El yazması Staatsbibliothek (Berlin),or. quart 1471/2. *Risale - i molla İlahi*. (1) İstanbul, 1261/1845. (2) Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Pertev Paşa 616.

-Kerbela-i Tebrizi, Hafız Hüseyin. *Ravzat el-cinan ve cennat el-canan*. Yayınlayan Cafer Sultan el-Kurrai. 2 cilt Tahran 1344 Hicri güneş /1965.

-Kâşifi, FahreddinAli b. Hüseyin Vaiz. *Reşahat –i ayn el-hayat*. Yayına hazırlayan Ali Asgar Mu'iniyan. 2 cilt takip eden sayfa halinde. Tahran, 2536 Emperyal/1977-78.

-*Reşahat-i ayn el-hayat*. Osmalı Türkçesi, tercüme Mehmed Şerif el-Abbasi [Ma`ruf el-Trabzuni]. Taşbaskı. İstanbul, 1291/1874.

-Katib Çelebi. *Fezleke-i Katib Çelebi*. 2 cilt. İstanbul, 1286-87/1869-70. *Mizan ül-hakk fi ihtiyar il-ahakk*. İstanbul 1286/1869-70.

-Kefevi, Mahmud b. Süleyman. *Kitab el-a'lam el-ahyar*. El yazması Topkapı Sarayı Kütüphanesi (İstanbul), AY 6504 (A. 2949).

-Kirmani, Abdürrezzak. *Menakib-i hazret-i Şah Ni'metullah Veli*. Yayınlayan Jean Aubinin Materiaux pour la biographie de Shah Ni`matullah Wali Kermani, 1-131.Tahran, 1956.

-Kişmi, Havace Muhammed Haşim. *Zübdet el-makamat*. Kanpur, 1307/1889-90.

-Kurani, İbrahim b. Hasan el-. *El-emam li ikaz el-himam*. Haydarabad, Deccan, 1328/1910-11. *İthaf el-münib el-evvah bi fazl el-cehr bi-zikr Allah*. El yazması Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett Collection / Yahuda Section 3869/1.- *Neşr el-zehr fi'l-zikr bil-cehr*. El Yazması Hindistan Ofisi (Londra), Delhi 710/a.

-Kürkcüoğlu, Kemal Edib, editör. *Süleymaniye Vakfiyesi*. Ankara, 1962.

-Lami Çelebi, Mahmud b. Osman. *Terceme-i nefahat İstanbul*, 1289/1872-73.

-Latifi, *Tezkere-i Latifi*. Yayına hazırlayan Ahmed Cevdet. İstanbul, 1314/1896-97.

-Mecdi Efendi. *Terceme-i şaka'ik-i nu'maniye*. İstanbul, 1269/1852.

-Mehmed Ataullah. *Silsile-i şerife-i hocagan-i alişan* (*Risale fi rical tarikat el-Nakşibendiyye*). El yazması Dar el-Kütüb Kütüphanesi (Kahire), Mecami 334, 20a-23b.

-Mehmed Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizade [Esad Efendi]. *Üss-i zafer*. 1243/1828. Yeni baskı, İstanbul, 1293/1876-77.

-Mehmed Şemseddin. *Bursa Dergâhları: Yadigâr-ı Şemsi*, Yayına hazırlayan Mustafa Kara ve Kadir Atlansoy. 2 cilt, birlikte, takip eden sayfalama ile. Bursa, 1997.

-Mehmed Tevfik. *Mecmu'at üt-teracim*. El yazması İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 192.

-Muhibbi, Muhammed Emin b. Fazlallah el-. *Hulasat el-asar fi a'yan el-karn el-hadi aşar*. 4 cilt. Kahire, 1284/1867-68. Yeni baskı, Beyrut, tarihsiz.

-Muradi, Muhammed Halil el-. *Matmah el-vacid fi tercümet el-velid el-mecid*. El yazması British Kütüphanesi (Londra), or. 4050. *Silk el-dürar fi a`yan el-karn el-sani aşar*. 4 cilt ikili. Bulak, 1291-1301/ 1874-83.

-Mustafa b. Hayreddin. *Silsile-i hocagan-i Nakşibendiye*. El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Hüsrev Paşa 408. Nablusi, Abdülgani el-. *El-hakika ve'l mecaz fi rihlet bilad el-Şam ve -Mısr ve'l Hicaz*. Yayınlayan Riyad Abdülhamid Murad. Şam, 1989. *İzah el-delalet fi sema el-alet*. El yazması Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett Kolleksiyonu 3232.

-Miftah el-ma'iyye fi tarik el-Nakşibendiyye. El yazması Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garrett Kolleksiyonu 929.

-Naima, Mustafa. *Ta'rih-i Naima* 3.baskı 6 cilt üçlü [İstanbul, 1281-83/ 1864-66].

-Nahli, Ahmed el-Mekki el-. *Buğyet el talibin li-beyan el-meşa'ih el-muhakkakin el-mu'temedin*. Haydarabad, Deccan, 1328/1910-11.

-Nev'izade Ata'i, Ata'ullah. *Hada'ik ül haka'ik fi tekmilet işşaka'ik* 2 cilt. Takip eden, sayfa numaralarıyla İstanbul, 1268/1852.

-Niyazi, Mustafa Müstakim. *Süluk-i kavim ve sırat-i müstakim*. El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Çelebi Abdullah Efendi 173.

-Nizami-i Baharzi, Abdülvasi. *Makamat-ı Cami*. Yayınlayan Necib Mail Haravi. Tahran, 1371 Hicri güneş /1992.

-Osmani, Tac'eddin el-. *Cami el-fu'ad*. El yazması İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, AY 5490.

-*Risale fi adab el-meşyaha ve'l-müridin el-talibin ve-şera'itihima.* (1) El yazması Hindistan Ofis Kütüphanesi (Londra), Bijapur 459b, 125a-143a. (2) El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Serez 1530. (3) El yazması Staatsbibliothek (Berlin), We 1760.

-*Risale [fi beyan süluk al-] Nakşibendiyye.* El yazması El-Ezher Cami Kütüphanesi (Kahire), Halim 33602 [968], 162a-173a.

-Parisa, Hace Muhammed b. Muhammed. *Kudsiyye: Kelimat-ı Baha'eddin Nakşibend.* Yayınlayan Ahmed Taheri Iraki. Tahran, 1354 Hicri güneş /1975. *Fasl el-hitab.* Tevhide Giriş adıyla Ali Hüsrevoğlu tarafından tercüme edilmiş İstanbul, 1989.

-Peçevi, İbrahim. *Ta'rih-i Peçevi.* 2 cilt İstanbul, 1283/1866.

Kazvini, Nureddin Muhammed. *Silsilename-yi hacegan-ı Nakşibend.* El yazması Bibliotheque Nationale (Paris), Ek. Persan 1418.

-Kuşaşi, Safi'eddin Ahmed el-. *El-Simt el-macid fi şa'n el-bey'a ve'l-zikr ve- telkinihi ehl el-tevhid.* Haydarabad, Deccan, 1327/1909-10. *Risale-i şerife-i mağrube fi usul-i taife-i aliye-i Nakşibendiye.* El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Esad Efendi 3702, 159b-79a (ve folyo 159a daki not).

-Sadıki, Mustafa b. Hüseyin el-. *El-Minhac el-muvassil ila el-tarik el-ebhec.* El yazması Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Kolleksiyon / Yeni Seriler 974. *Risale fi beyan tarik el-Nakşibend.* El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Esad Efendi 3772, 159a-161b.

-Salim Efendi, Mehmed Emin. *Tezkere-i Salim.* İstanbul, 1315/1897-98.

-Sarı Abdullah Efendi [kısa adı Abdi]. *Cevheret el-bidaye ve dürret en-nihaye.* El yazması Staats- bibliothek (Berlin), or. oct. 2667.

-Selaniki, Mustafa, *Ta'rih-i Selaniki.* (1) [To 1000/1592]. İstanbul,1281/1864. Yeni baskı, Freiburg, 1970. (2) Yayınlayan Mehmet İpşirli. 2 cilt. ard arda sayfa numaralanması ile İstanbul, 1989.

-Sidi Ali Reis. *Mir'at ül-memalik.* Yayınlayan Ahmed Cevdet. İstanbul,1313/1895-96.

-*Silsile-i hocagan-i nakşibendiye nisbet-i külliye-i bekriye.* El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Fatih 2658, 76b-78a.

-*Silsilename-i turuk-i aliye.* El yazması İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 95.

-*Silsilet et-turuk fi't-tasavvuf.* El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Esad Efendi 3680.

-Süleyman Faik. *Mecmu'a.* El yazması İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 9577.

-Süreyya, Mehmed. *Sicill-i osmani.* 4 cilt. İstanbul, 1308-15/1890-97.

-*Şera'it ve nesa'ihi meşa'ih.* El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Fatih 2658, 71a-76a.

-Şeyhi, Mehmed b. Hasan. *Zeyl-i zeyl-i Atai.* El yazması Staatsbibliothek (Berlin), or. quart. 1372.

-Şirvani, Şeyhim b. Mevlana Baba. *Silsilename.* El yazması, Necdet Tosun (İstanbul). Özel kolleksiyon

-Şuşteri, Nurallah. *Mecalis el-mü'minin.* 2 cilt, Tahran, 1365 Hicri güneş /1986.

-Tabbah, Muhammed Rağib el-Halebi el-. *A'lem el-nubala bi-ta'rih Halab el- şahba* 7 cilt. Halep 1342-45/1923-26.

-Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa. *El-Şaka'ik el-nu`maniyye fi ulema el-devle el- osmaniyye.* İbn Hallikan, *Ta'rih* vefayat el-a'yan derkenar olarak. 2 cilt. Bulak, 1299/1881-82.

-Tühfet et-talibin ve ümdet el-vasilin. El yazması Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Fatih 5385, 68b-91b. Urmevi, Mahmud b. Seyyid Mehmed en-Nakşibendi el-. *Tecvid-i güzide.* El yazması Staats- bibliothek (Berlin), or. 4685.

-Uşakizade, [İbrahim Hasib Efendi]. *Zeyl-i şaka'ik.* Hans Joachim Kissling. Wiesbaden, kopya baskı, 1965.[Üsküdari], Seyyid Hasib. *Menakib-i Ahmed Yekdest ve Mehmed Emin Tokadi.* El yazması, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6480.

-Veliyullah Dehlevi, Şah. *Enfas el- arifin.* Delhi, 1315/1897.

-Vasiti, Taki'eddin Abdürrahman el-. *Tiryak el-muhibbin fi tabakat hirkat*

el-meşa'ih el- arifin. Kahire, 1305/1887.

-Zakir Şükri Efendi. *Die İstanbuler Derwisch-Konvente and ihre Scheiche (Mecmu'a-itekaya).* Mehmet Serhan Tani, daktilo metninden yayına hazırlayan Klaus Kreiser Freiburg, 1980.

İKİNCİL KAYNAKLAR

-Abdizade, Hüseyin Hüsameddin. *Amasya ta'rihi*. Cilt 1. İstanbul, 1328-30/1910-12.

-Abou-El-Hac, Rifa'at Ali. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries.* Albany, NY, 1991. Ebu-Manneh, Butrus. "*Khalwa* and *Rabita* in the Halidi Suborder." *Nakşibendis* içerinde, 289-302. İstanbul, 1990.

"The Nakşibendi-Mujaddidi and the Bektashi Orders in 1826." *Studies*, içerisinde 59-71. İstanbul, 2001.

"The Nakşibendiyya-Mujaddidiyya and the Khalidiyya in İstanbul in the Early Nineteenth Century." *Studies* içerisinde, 41-57. İstanbul, 2001.

"The Nakşibendiyya-Mujaddidiyya in İstanbul in the Early Tanzimat Period." *Studies* içerisinde, 99-114. İstanbul, 2001.

"The Nakşibendiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century." *Die Welt des Islams,* y.s., 22 (1982, 1984'te yayınlanmı): 1-36,

"A Note on *Raşahat-i Ayn al-Hayat*' in the 19th Century" *Studies* içerisinde, 141-47. İstanbul, 2001.

"The Rise and Expansion of the Nakşibendi-Khalidi Suborder in Early 19th Century." *Studies* içerisinde, 13-26. İstanbul, 2001.

"Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevi and the Ziya'i-Khalidi Sub- Order." Studies içerisinde, 149-59. İstanbul, 2001.

Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876). İstanbul, 2001.

-Algar, Hamid. "Ahrar." *IE2*.baskı içerisinde (ek).,"A Brief History of the Nakşibendi Order." *Naqshbandis* içerisinde, 3-44.

İstanbul, 1990. "Bohari, Amir Ahmad." *EIr* içerisinde"Dahbidiya." *EIr* içerisinde. "Devotional Practices of the Khalidi Naqsbandis of Ottoman Turkey." Lifchez, 209-27. Berkeley, CA, 1992. "From Kashghar to Eyüp: The Lineages and Legacy of Sheikh Abdullah Nidai." *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, yayınlayan Elizabeth Ozdalga, 1-15. İstanbul, 1999. "Nakshband, Khwaja Baha' al-Din." *EI 2*.baskı içerisinde. "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance." *SI* 43, no. 2 (1976): 123-52. "The Nakşibendi Order in Republican Turkey." Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, December, 1981 de sunlan tebliğ."Ni`mat-Allahiyya." *EI2*.baskı içerisinde "Political Aspects of Naqshbandi History." *Naqshbandis* içerisinde, 123-52. İstanbul, 1990. "Reflections of Ibn 'Arabi in Early Naqshbandi Tradition."*JMIAS* 10 (1991): 45-66. "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order." *In Akten des VII Kongresses fur Arabistik and Islamwissenschaft,* 39-46. Gottingen, 1976.

-Altundağ, Ş. and Ş. Turan. "Rüstem Paşa." *IA* içinde

Ammar, Ali Salim. *Abu'l Hasan al-Shadhili*. 2 cilt. Kahire, 1951.

-Amoretti, B. S. "Religion in the Timurid and Safavid Periods." *The Timurid and Safavid Periods*, yayınlayan Peter Jackson ve Laurence Lockhart, 610-55. The Cambridge History of Iran, 6.cilt Cambridge, 1986.

-Arjomand, Said Amin, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi`ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, 1984.

-Ates, A. "İbn el-`Arabi." *EI/2*.baskı

-Aubin, Jean. *Materiaux pour la biographie de Shah Ni 'matullah Wali Kermani.* Bir mukaddime ile birlikte Farsça metinler, Tahran, 1956.

-Babadjanov, Bakhtiyar. "On the History of the Naqşbandiya Mucaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries." *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries,* içinde, yayınlayan Michael Kemper, Anke von Kügelgen ve Dmitriy Yermakov, 385-414. Berlin, 1996. Babajanov, Bakhtiyar "La Nakşibendiyya sous les premiers Sheybanides." *Cahiers d'Asie Centrale* 3-4 (1997): 69-90.

-Bacque-Grammont, Jean-Louis. "Etudes turco-safavides, I: Notes sur le blocus du commerce iranien par Selim 1er, *Turcica* 6 (1975): 68-88. "Notes sur une saisie de soies d'Iran en 1518." *Turcica* 8, no. 2 (1976): 236-53.

-Baer, Gabriel. "Women and Waqf: An Analysis of the İstanbul Tahrir of 1546." *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer*, içinde yayınlayan Gabriel Warburg and Gad G. Gilbar, 9-27. Haifa, Israel, 1984.

-Baldick, J. "Uways al-Karani." *EI 2.* baskı içinde "Uwaysiyya." *EI 2.* baskı içinde Banani, Âmin, Richard Hovannisian, ve Georges Sabagh, yayını. *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi.* Cambridge, 1994.

-Barkan, Omer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler I. Istila Devirlerinin Kolonizator Türk Dervişleri ve Zaviyeler." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-353.

-Barthold, V. V. *Four Studies on the History of Central Asia.* Tercüme eden V. Minorsky ve T. Minorsky. 3 cilt. Leiden, 1956-62. "Mir Ali-Shir." *Four Studies on the History of Central Asia*, 3.ciltte, tercüme eden V. Minorsky ve T. Minorsky, 1-72. Leiden, 1962.

-Barthold, W "Shirwan." Gözden geçiren, C. E. Bosworth. *EI*2.baskı. "Shirwan Shah." *EI* 2.baskıda

-Baysun, M. Cavid. Ebüssu'ud Efendi." *IA*'de.

-Behrens-Abouseif, Doris, ve Leonor Fernandes. "Sufi Architecture in Early Ottoman Kahire." *Annales Islamologiques* 20 (1984): 103-14.

-Beldiceanu-Steinherr, Iréne. "A propos d'un ouvrage sur la polémique ottomane contre les Safawides." *REI* 39, no. 2 (1971): 395-400. "Le regne de Selim ler: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman." *Turcica* 6 (1975): 34-48.

-Bennigsen, Alexandre, ve Chantal Lemercier-Quelquejay. "La grande horde Nogay et le probleme des communications entre]'empire ottoman et l'Asie Cen- trale en 1552-1556." *Turcica* 8, no. 2 (1976): 203-36.

-Bois, Th. "Kurds, Kurdistan." V. Minorsky ve D. N. MacKenzie ile *EI* 2.baskıda

-Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 cilt ve 3 ekle Leiden, 1937-49.

-Bruinessen, Martin van. "Agah, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan." Doktora tezi, Utrecht Üniversitesi, 1978.

"Economic Life in Diyarbekir in the 17th Century." *Evliya*, 36-44. Leiden, 1988.

"Evliya Çelebi and His Seyahatname." *Evliya*, 3-12. Leiden, 1988. "The Naqshbandi Order in 17th-Century Kurdistan." *Naqshbandis*, 337-360. İstanbul, 1990.

"The Origins and Development of the Nakşibendi Order in Indonesia." *Der Islam* 67 (1990): 150-79. "Religious Life in Diyarbekir: Islamic Learning and the Role of the Tariqats." *Evliya*, 45-52. Leiden, 1988.

-**Bruinessen, Martin van,** ve Hendrik Boeschoten, yayını *Evliya Çelebi in Diyarbekir*, bakınız Evliya Çelebi (Birincil kaynaklar bölümü).

-**Buehler, Arthur E.** *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Schayk.* Columbia, SC, 1998. Çavuşoğlu, Semiramis. "The Kadızadeli Movement: An Attempt of *Şeri'at*-Minded Reform in the Ottoman Empire." Doktora Tezi , Princeton Üniversitesi, 1990.,

-**CehajiC,** D emal. *Dervistki redovi u jugoslavenskim zemljama.* Saraybosna, 1986. "Socio-Political Aspects of the Naqshbandi Dervish Order in Bosnia and Herzegovina and Yugoslavia Generally." *Naqshbandis*, 663-68. İstanbul, 1990.

-**Chabbi, J.** "Khankah," In *EI* 2baskı.

-**Chittick, William C.** "Ibn Arabi and His School." *Islamic Spirituality: Manifesta tions*, yayınlayan Seyyed Hossein Nasr, 49-79. New York, 1991.*Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY, 1994. "Rumi and wahdat al-wujud." *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, yayınlayan Âmin Banani, Richard Hovannisian ve Georges Sabagh, 70-111. Cambridge, 1994.

The Self Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology. Albany, NY, 1998. "Wahdat al-Shuhud," *EI* 2.baskı.

Chodkiewicz, Michel. "The Diffusion of Ibn `Arabi's Doctrine." *JMIAS* 9 (1991): 36-59.

"The *Futuhat Makkiyya* and its Commentators: Some Unresolved Enigmas." Lewisohn, 219-32. Londra, 1992.

An Ocean without a Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law. Tercüme, David Streight. Albany, NY, 1993.

"Quelques aspects des techniques spirituelles dans la *tariqa* Naqshbandiyya." *Naqshbandis*, 69-82. İstanbul, 1990.

Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi. Tercüme, L. Sherrard. Cambridge, 1993.

-Clayer, Nathalie. *Mystiques, état et société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siécle a nos jours*. Leiden, 1994.

Clayer, Nathalie, Alexandre Popovic, ve Thierry Zarcone, yayını. *Melâmis-Bayrâmis: Études sur trois movements mystiques musulmans*. İstanbul, 1998.

-Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000 yayını. A History of the Ottoman Empire to 1730. Cambridge, 1976 yayını Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day. Oxford, 1970.

-Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin, TX, 1998.

DeWeese, Devin. "Khojagani Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manaqib* of Khoja Ali Azizan Ramitani." *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, yayına hazırlayan Frederick de Jong ve Bernd Radtke, 492-519. Leiden, 1999.

"The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions." *Journal of Islamic Studies* 7, no. 2 (1996): 180-207.

"A Neglected Source on Central Asian History: The Seventeenth-Century Yasavi Hagiography *Manaqib al-Akhyar*." *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*, yayına hazırlayan Bakhtiyar A. Nazarov ve Denis Sinor, Devin DeWeese ile birlikte, 38-50. Bloomington, IN, 1993.

An "Uvaysi" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia. İç Asya belgeleri, no. 22. Bloomington, IN, 1993.

"Yasavi Şayhs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries." *Oriente Moderno*, yeni seri 15 (76), no. 2 (1996), 173-88.

-Dickson, Martin B. "Shah Tahmasb and the Uzbeks: The Duel for Khurasan with Ubayd Khan, 930-946/1524-1540." Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1958.

-Digbi, Simon. "The Naqshbandis in the Deccan in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century A.D.: Baba Palangposh, Baba Musafir and Their adherents." *Naqshbandis*, 167-207. İstanbul, 1990.

-During, J. "Sama (musikide ve tasavvufta)." *EI* 2.baskı

-Eaton, Richard M. *Sufis of Bijapur (1300-1700): Social Roles of Sufis in Medieval India.* Princeton, NJ, 1978.

-Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften.* Freiburg, 1970.

-Elias, Jamal. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala' ad-Dawla as- Simnani.* Albany, NY, 1995.

Encyclopaedia Iranica. Yayınlayan, Ehsan Yarshater. Londra, 1982 *Encyclopaedia of Islam.* 2.baskı, Leiden 1960-2002.

-Ende, W. "Mudjawir." In *EI* 2.baskı

-Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian SufiCenter.* Albany, NY, 1992.

-Fahd, T. "Sakina." *EI* 2.baskı

-Farooqi, Naim R. "Moguls, Ottomans, and Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth

Centuries." *International History Review* 10, no. 2 (1988): 198-220.

-Faroqhi, Suraiya. *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826).* Vienna, 1981.

"Crisis and Change, 1590-1699." *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, ikinci kısmı yayınlayan Halil İnalcik, Donald Quataert, ortak 413-636. 2 cilt bir birini takip eden sayfa numaralı Cambridge, 1994.

"Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents." *Turcica* 13 (1981): 90-122.

"The Tekke of Haci Bektaş: Social Position and Economic Activities." *IJMES* 7 (1976): 183-208.

-Fay, Mary Ann. "Women and *Waqf*. Property, Power, and the Domain of Gender in Eighteenth-Century Egypt." *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, yayınlayan Madeline C. Zilfi, 28-47. Leiden, 1997.

-Fernandes, Leonor. *The Evolution of the Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlin, 1988.

-Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton, NJ, 1986.

-Flemming, Barbara. "Lami'î." *EI* 2.baskı.

-Fletcher, Joseph."The Naqshbandiyya in Northwest China." Jonathan N. Lipman Vefatından sonra yayınlanan. *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, yayınlayan Bratrice Forbes Manz, Değişik sayılardan derleme yeni baskı, farklı sayfa numaraları ile, Aldershot, U.K., 1995.

Studies on Chinese and Islamic Inner Asia. yayınlayan Bratrice Forbes Manz, Değişik sayılardan derleme yeni baskı, Aldershot, U.K., 1995.

"Les `voies' (turuq) soufies en Chine." *Les orders mystiques dans l'Islam: Cheminements et situation actuelle*, yayınlayan A. Popovic ve G. Veinstein, 13-26. Paris, 1985.

-Friedmann, Yohanan. *Shayk Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal, 1971.

-Frye, R. N. "Harat." *EI* 2.baskı.

Gaborieau, Marc, Alexandre Popovic, ve Thierry Zarcone yayın. *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. İstanbul, 1990.

-Gandjei, T. "Husayn (Mirza B. Mansur B. Baykara)." *EI*2.baskı.

-Gardet, L. "Dhikr." *EI* 2.baskı.

-Geoffroy, Eric. *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et lespremiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturels*. Şam, 1995.

-Goldziher, I. "Azima." *EI* 2.baskı.

-Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye' de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul, 1969.

-Graham, Terry. "Shah Ni`matullah Wali': Founder of the Ni`matullahi Sufi Order."Lewisohn, 173-90. Londra, 1992.

-Gross, Jo-Ann."Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period." Doktora tezi, New York Üniversitesi, 1982.

-Gündüz, İrfan, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin (KS): Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarikatı* Ankara, 1984. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul, 1984.

-Haar, J. G. J. ter. *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic.* Leiden, 1992.

"The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order." Lewisohn, 311-21. Londra, 1992.

-Harrison, Christopher. *France and Islam in West Africa.* Cambridge, 1988.

-Headley, R. L. "Bayt al-Fakih." *EI* 2.baskı

-Hikmat, Ali Asghar. *Jami.* Tahran, 1363 Hicri güneş /1984.

-Holt, P. M, Ann K. S. Lambton, ve Bernard Lewis, yayını. *The Cambridge History of Islam*. 2 cilt. Cambridge, 1970.

-Huart, Cl. "Djami." H. Masse tarafından gözden geçirilmiş. *EI* 2.baskı

-Imber, C. H. "The Persecution of the Ottoman Shiites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585." *Der Islam* 56 (1979): 245-73.

-Inalcik, Halil, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire.* Donald Quataert ile ortak yayın, 2 cilt takip eden sayfa numarası ile. Cambridge, 1994. "İstanbul." *EI* 2.baskı

"The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy." *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, yayınlayan M. A. Cook, 207-18. Oxford, 1970.

The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600. Norman Itzkowitz ve Colin Imber tercümesi. New York, 1973.

"The Rise of the Ottoman Empire." *The Cambridge History of Islam*, yayınlayan P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, ve Bernard Lewis, 1:295-323. Cambridge, 1970.

-Iraqi, Ahmad Taheri. Introduction to *Qudsiyya: Kalimat-ı Baha'al-Din Naqshband by Khwaja Muhammed b. Muhammed Parisa*. Tahran, 1975. İslam Ansiklopedisi. İstanbul, 1976-86.

-Issawi, Charles. "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850." *Islam and the Trade of Asia*, yayınlayan D. S. Richards, 245-66. Oxford, 1970.

-Jackson, Peter, ve Laurence Lockhart, yayını. *The Timurid and Safavid Periods*. The Cambridge History of Iran, 6.cilt. Cambridge, 1986.

-Johns, A. H. "Friends in Grace: İbrahim al-Kurani and Abd al-Ra'uf al-Singkeli."*Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, yayınlayan S. Udin, 469-85. Jakarta, 1978"Kurani." *EI* 2.baskı "Kushashi." *EI* 2.baskı

-Jong, Frederick de. "Khalifa (in Islamic mysticism)." *EI* 2.baskı "Khalwatiyya." *EI* 2.baskı

"The Sufi Orders in Nineteenth- and Twentieth-Century Palestine." *SI* 58 (1983): 149-81.

Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism. Leiden, 1978.

-Jong, Frederick de, ve Bernd Radtke, yayını *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden, 1999.

-Kafadar, Cemal. "Müteredditbir Mutasavvıf: Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-43,"*Topkapi Sarayı Müzesi, Yıllık* 5 (1992): 168-222

"The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life." Lifchez, 307-22. Berkeley, CA, 1992.

"Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century İstanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature." *SI* 69 (1989): 121-50. Kara, Mustafa. "Molla İlahi precurseur de la Nakşibendiye en Anatolie." *Naqshbandis,* 303-29. İstanbul, 1990.

-Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550.* Salt Lake City, UT, 1994.

-Keddie, Nikki R., yayını *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500.* Berkeley, CA, 1972.

-Kehl-Bodrogi, Krisztina, Barbara Kellner-Heinkele, ve Anke Otter-Beaujean, yayını. *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden, 1997.

-Kemper, Michael, Anke von Kiigelgen, ve Dmitriy Yermakov, yayını. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Berlin, 1996.

-Kiel, M. "Prizren." EI 2.baskı.

-Kissling, Hans Joachim. "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens."*Zeitschtift derdeutschen morgenlandischen Gesellschaft* 103 (1953): 232-89, -"Şah İsmail 1er", la nouvelle route des Indes et les Ottomans." *Turcica* 6 (1975): 89-102.

"The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire." *Memoirs of the American Anthropological Association* 76 (April 1954): 23-34.

"Zur Geschichte des Derwischordens zur Bajrâmijje."Südost Forschungen 15 (1956): 237-68.

-Knysh, Alexander. *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany, NY, 1999. "İbrahim al-Kurani (d.1101/1690): An Apologist for *wahdat al-wujud*."*Journal of the Royal Asiatic Society*, 3.ser., 5 (1995): 39-47. "Shamil." *EI* 2.baskı.

-Kohlberg, Etan. "Rafida," *EI* 2.baskı.

"The Term `Rafida' in Imami Shii Usage."*Journal of the American Oriental Society* 99 (1979): 677-79.

-Konyalı, İbrahim Hakk. Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi. 2 cilt. İstanbul, 1976-77.

-Köprülü, Mehmed Fuad. "Abdal." *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*. Fasikül 1, devamı yayınlanmamış. İstanbul, 1935.*Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. Tercüme eden ve yayınlayan Gary Leiser. Salt Lake City, UT, 1993.

-Köprülü Orhan F. "Feyzullah Efendi." *IA* 2.baskı

-Kraus, Werner. "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia." *Naqshbandis*, 691-706. İstanbul, 1990.

-Kufralı, Kasım. "Molla İlahi ye Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3 (1949): 129-51."Nakşibendiliğin Kuruluş ye Yayılışı." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1949 (Yazma, İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, TY 337). Küfrevi [Kufralı], Kasım. "Birgewi." *EI* 2.baskı

-Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri, 1578-1590*. İstanbul, 1962.

-Lambton, A. K. S. "Kazwin." *EI* 2.baskı.

-Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 cilt. Londra, 1863-93. Yeni baskı Beyrut, 1968.

-**Levtzion, Nehemia.** "Eighteenth Century Sufi Brotherhoods: Structural, Organizational, and Ritual Change." *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns,* yayınlayan Peter G. Riddell ve Tony Street, 147-60. Leiden, 1997.

-**Levtzion, Nehemia,** ve John 0. Voll, yayını. *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam.* Syracuse, NY, 1987. Introduction to *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam.* Syracuse, NY, 1987.

-**Lewis, Bernard.** "Watan."Journal of Contemporary History 26 (1991): 523-33.

-**Lewisohn, Leonard,** yayını *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism.* Londra, 1992.

-**Lifchez, Raymond,** yayını *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey.* Berkeley, CA, 1992.

-**Lipman, Jonathan N.** *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China.* Seattle, 1997.

-**Madelung, Wilfred.** "Yusuf al-Hamadani and the Naqşbandiyya." *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-88): 499-509.

-**Mardin, Şerif.** "The Nakshibendi Order of Turkey." *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance,* yayınlayan Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, 204-32. The Fundamentalism Project, 3.cilt. Chicago, 199

-**Martin, B. G.** "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes." *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500,* yayınlayan Nikki R. Keddie, 275-305. Berkeley, CA, 1972.

-**Marty, Martin E.** ve R. Scott Appleby, yayını *Fundamentalism and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance.* The Fundamentalism Project, 3.cilt. Chicago, 1993.

-**McChesney, Robert D.** "'Barrier of Heterodoxy'? Rethinking the Ties between Iran and Central Asia in the 17th Century". *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, yayınlayan Charles Melville, 231-67. Londra, 1996.

Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889. Princeton, NJ, 1991. Meier, Fritz. *Meister and Schüler im Orden der Naqşhandiyya.* Heidelberg, 1995. *Zwei Abhandlungen fiber die Naqşbandiyya.* İstanbul, 1994.

-**Melikoff, Irene.** *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars.* Leiden, 1998. "Le probléme Kızılbaş." *Turcica* 6 (1975): 49-67.

-**Melville, Charles,** yayın *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society.* London, 1996.

-**Memon, M. U.** *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion.* The Hague, 1976.

-**Merad, A.** "Islah (i.—Arap Dünyası)." *EI* 2.baskı.

-**Meriwether, Margaret L.** "Women and *Waqf* Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840."*Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* edited yayınlayan Madeline C. Zilfi, 128-52. Leiden, 1997.

-**Mole, M.** "Autour du Dare Mansour: L'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband." *REI* 27 (1959): 35-66.

-**Mottahedeh, Roy P.** *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton, NJ, 1980.

-**Nasr, Seyyed Hussein,** yayınlayan *Islamic Spirituality: Manifestations.* New York, 1991.

-**Nazarov, Bakhtiyar A.** ve Denis Sinor, yayınları *Essays on Uzbek History, Culture, and Language.* Devin DeWeese ile birlikte. Bloomington, IN, 1993.

-**Nizami, K. A.** "The Naqshbandiyyah Order." *Islamic Spirituality: Manifestations*, yayınlayan Seyyed Hussein Nasr, 162-93.

New York, 1991. Ocak, Ahmet Yaşar. "Un apercu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie:

Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kızılbachisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire." In *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, yayınlayan Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele ve Anke Otter-Beaujean, 195-204. Leiden, 1997. Veysel Karani ve Üveysilik. İstanbul, 1982.

-Ocak, A.Y. ve S. Faruki [Faroqhi]. "Zaviye." *IA*.

-O'Fahey, R. S. *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition.* Londra, 1990.

-O'Fahey, R. S. ve Bernd Radtke. "Neo-Sufism Reconsidered." *Der Islam* 70 (1993):52-87.

-Özdalga, Elizabeth, yayını *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*. İstanbul, 1999.

-Öztürk, N. "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement." Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1987.

-Parry, V J. "The Period of Murad IV, 1617-48." Cook, 133-56. Cambridge, 1976.

"The Reign of Sulaiman the Magnificent, 1520-1566." Cook, 79-102. Cambridge, 1976.

"The Successors of Sulaiman, 1566-1617." Cook, 103-32. Cambridge, 1976.

-Paul, Jürgen. *Doctrine and Organization: The Khwajagan / Naqshbandiya in the First Generation after Baha'eddin.* ANOR serisi no. 1. Berlin, 1998.

"Forming a Faction: The *Himayat* System of Khwaja Ahrar." *IJMES* 23 (1991): 533-48. *Die politische und soziale Bedeutung der Naqşandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert.* Berlin, 1991.

-**Peirce, Leslie.** *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire.* New York, 1993.

-**Peters, R.** "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth- Century Kahire." Levtzion, 93-115. Syracuse, NY, 1987.

-**Peters, R.** ve J. G. J. ter Haar. "Rukhsa." *IE* 2.baskı.

-**Popovic,** Alexandre ve Gilles Veinstein, yayını, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach.* İstanbul, 1995.

Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminements et situation actuelle. Paris, 1985.

-**Repp, R. C.** *The Mufti of İstanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy.* Londra, 1986.

-**Richards, D. S.** Yayını, *Islam and the Trade of Asia.* Oxford, 1970.

-**Riddell, Peter G.** Ve Tony Street, yayını, *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society; A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns.* Leiden, 1997.

-**Rizvi, Saiyid Athar Abbas.** *A History of Sufism in India.* 2 cilt. New Delhi, 1978-83. "Sixteenth Century Naqsbandiyya Leadership in India." *Naqshbandis,* 289-302. İstanbul, 1990.

-**Robinson, Francis.** "Ottomans-Safawids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia,* 211-39. Londra, 2001.

"Perso-Islamic Culture in India from the Seventeenth to the Early Twentieth Century." *The Ulama of Farangi Mahail and Islamic Culture in South Asia,* 9-40. Londra, 2001.

The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia. Londra, 2001.

-**Roemer, H. R.** "The Safavid Period." *The Timurid and Safavid Periods*, yayınlayan Peter Jackson ve Laurence Lockhart, 189-350. *The Cambridge History of Iran*, 6.cilt, Cambridge, 1986.

-**Rogers, J. M.** "Ahrar." *EIr*.

-**Samarrai, Yunus al-Shaykh İbrahim.** *Ta'rikh ulama Samarra*. Bağdat, 1386/1966.

-**Savory, Roger.** *Iran under the Safavids.* Cambridge, 1980. "Safawids." *EI* 2.baskı.

-**Schimmel, Annemarie.** *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC, 1975.

-**Schlegell, Barbara Rosenow von.** "Sufism in the Ottoman Arab World: Şeyh Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)." Doktora tezi, California Üniversitesi, Berkeley, 1997.

-**Schwarz, Florian.** Unser Weg schliesst tausend Wege ein: Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert. Berlin, 2000.

-**Smith, Grace Martin.** "The Özbek Tekkes of İstanbul." *Der Islam* 57 (1980): 130-39.

-**Sohrweide, Hanna.** "Der Sieg der Safaviden in Persien und Seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16 Jahrhundert." *Der Islam* 41 (1965): 95-223.

-**Soucek, S.** "Sidi Ali Re'is." *EI*2.baskı

-**Subtelny, Maria Eva.** "Arts and Politics in Early 16th Century Central Asia." *Central Asiatic Journal* 27, no. 1-2 (1983): 121-48. "Mir 'Ali Shir Nawai." *EI* 2.baskı.

"Scenes from the Literary Life of Timurid Herat." *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, yayınlayam Roger M. Savory ve Dionisius A. Agius, 137-55. Toronto, 1984.

"Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Late Timurids." *IJMES* 20 (1988): 475-505.

-Şapolyo, E. Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul, 1964.

-Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul, 1969.

-Taylor, Christopher. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden, 1999.

-Togan, A. Zeki Velidi. "Ali Şir Nevai." *IA*.

-Triaud, Jean-Louis. "Le théme confrérique en Afrique de l'ouest: Essai historique et bibliographique." *Les ordres mystiques dans l'Islam: Ceminements et situation actuelle*, yayınlayan Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, 271-82. Paris, 1985.

-Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971. John O. Voll'ün önsözü ile birlikte yeni baskı, New York, 1998.

-Tschudi, R. "Bektashiyya." *EI* 2.baskı Udin, S. Yayını, *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*. Jakarta, 1978.

-Voll, John O. Spencer J. Trimingham'ın *The Sufi Orders in Islam* serine önsöz. *New* York, 1998. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, CO, 1982.

"Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars The Mizjaji Family in Yemen." Levtzion, 69-92. Syracuse, NY, 1987.

"Muhammed Hayya al-Sindi and Muhammed ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Medine." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38, no. 1 (1975): 32-39.

-Voorhoeve, R "Abd al-Ra'uf al-Sinkili *EI* 2.baskı.

-**Warburg, Gabriel ve Gad G. Gilbar,** yayını, *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer*. Haifa, Israel, 1984.

-**Winter, Michael.** *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*. Londra, 1992.

"Sheikh Ali Ibn Maymun and Syrian Sufism in the Sixteenth Century." *Israel Oriental Studies* 7 (1977): 281-308. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd al-Wahhab al- Sha'rani.* New Brunswick, NJ, 1982.

-**Woodhead, Christine.** "Rüstem Pasha." *EI* 2.baskı

-**Woods, John L.** *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire; A Study in 15th /9th Century Turko-Iranian Politics*. Minneapolis, 1976.

-**Yazıcı Tahsin.** "Safi (Safi Fahr al-Din Ali B. al-Husayn al-Va'iz al -Kâşifi)." *IA*.

-**Yousofi, Gholam Hosein.** "Kashifi." *EI* 2.baskı

-**Zarcone, Thierry.** "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul." In Derviches et cimetiéres ottomans yayınlayan, Thierry Zarcone, Edhem Eldem, et al., Jean-Louis Bacque-Grammont yönetiminde, 137-200. *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*. 2.cilt, Paris, 1991.

-**Zilfi, Madeline C.** "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth- Century İstanbul." *Journal of Near Eastern Studies* 45, no. 4 (1986): 251-69. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800).* Minneapolis, 1988. yayınlayan. *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Leiden, 1997.

EK 1

Nakşibendiye Bekri Köken (Silsile)

Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v.)

Hz. Ebubekir el-Sıddık (r.a.)

Hz. Selman-ı Farisi (r.a.)

Kasım b. Muhammed (k.s.)

Cafer el-Sadık (k.s.)

Bayezid-i Bistami (k.s.)

Ebu'l Hasan el-Harıkani (k.s.)

Ebu Ali el-Farimedi (k.s.)

Hace Yusuf el-Hemedani (k.s.)

Hace Abdulhalik Gücdüvani (k.s.)

Hace Arif-i Riyvegeri (k.s.)

Hace Mahmud Encir Fağnevi (k.s.)

Hazret-i Azizan Ali Ramiteni (k.s.)

Hace Muhammed Baba Semmasi (k.s.)

Seyyid Emir Külal (k.s.)

Hace Muhammed Baha'eddin Nakşibend (k.s)

Nakşibendi Alevi Köken (Silsile) I

Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v.)

Hz. Ali bin Ebu Talib (r.a. –k.v.)

Hasan Basri (k.s.)

Habib –i Acemi (k.s.)

Davud Tai (k.s.)

Ma'ruf Kerhi (k.s.)

Seri Sakati (k.s.)

Cüneyd-i Bağdadi (k.s)

Ebu Ali Rudbari (k.s.)

Ebu Ali Katib (k.s.)

Ebu Osman Mağribi (k.s.)

Ebu'l Kasım Cürcani (k.s.)

Ebu Ali Farimedi

Hace Yusuf el-Hemedani (k.s.)

Hace Abdulhalik Gücdüvani (k.s.)

Hace Arif-i Riyvegeri (k.s.)

Hace Mahmud Encir Fağnevi (k.s.)

Hazret-i Azizan Ali Ramiteni (k.s.)

Hace Muhammed Baba Semmasi (k.s.)

Seyyid Emir Külal (k.s.)

Hace Muhammed Baha'eddin Nakşibend (k.s)

Nakşibendi Alevi Köken (silsile)

II – İmami Silsile veya Altın Silsile

Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v.)

Hz. Ali bin Ebu Talib (r.a. –k.v.)

Hz İmam Hüseyin bin Ali (r.a)

Hz. İmam Zeyn el Abidin el Asgar (r.a.)

Hz. İmam Muhammed Bakr (r.a.)

Hz. İmam Cafer el-Sadık (r.a.) ----------

Bayezid el- Bistami ile devam eden 1. silsile

Hz. İmam Musa el –Kazım (r.a.)----------

Mar'uf el – Kerhi---- Seri el Sakati devam eden 2.silsile

İNCELEME DÖNEMİ İSLAM DÜNYASI İKTİDARLARI

I - Osmanlı İmparatorluğu Hükümdar Hükümdarlık dönemi

Fatih Sultan Mehmet 1444 – 1446
Murad II 1446 – 1451
Fatih Sultan Mehmed 1451 – 1481
Bayezid II 1481 – 1512
Yavuz Sultan Selim 1512 – 1520
Kanuni Sultan Süleyman 1520 – 1566
Selim II 1566 – 1574
Murad III 1574 – 1595
Mehmed III 1595 – 1603
Ahmed I 1603 – 1617
Mustafa I 1617 – 1618
Osman II 1618 – 1622
Mustafa I 1622 – 1623
Murad IV 1623 – 1640
İbrahim I 1640 – 1648
Mehmed IV 1648 – 1687
Süleyman II 1687 – 1691
Ahmet II 1691 – 1695
Mustafa II 1695 – 1703

II - Safevi Devleti Hükümdar Hükümdarlık dönemi

Şah İsmail 1502 – 1524
Tahmasp 1525 – 1576
İsmail II 1576 – 1577
Muhammed Hüdabende 1577 – 1587
Abbas I 1587 – 1629
Safi Sam Mirza I 1629 – 1642
Abbas II 1642 – 1666
Süleyman I 1666 – 1694
Hüseyin I 1694 – 1722

III - Timurlular Devleti Hükümdar Hükümdarlık dönemi

Emir Timur Lenk 1370 – 1405
Pir Muhammed b.Cihangir Mirza 1405 – 1407
Halil Sultan b. Miranşah 1407 – 1409
Şahruh Mirza 1409 – 1447
Mirza Muhammed Tarık Uluğ Bey1447 – 1449

Maveraünnehir Horasan - Herat - Irak- ı Acem

Abdüllatif Mirza 1449 – 1450
Alaüddevle Mirza b. Baysungur 1449 – 1457
Abdullah Mirza 1450 – 1451
Sultan Muhammed b.Baysungur 1447 – 1451
M. E. Babur b. Baysungur 1451 – 1457

Mirza Şah Mahmud 1457

İbrahim Mirza b. Alaüddevler 1457 – 1459

Ebu Said Mirza 1451 -1469

Sultan Hüseyin Mirza Baykara 1469 (1.dönem)

Yadigâr Mirza 1470 (6 hafta)

Sultan Hüseyin Mirza Baykara 1470– 1506 (2.dönem)

Ebu Said'İn oğulları Semerkand, Buhara, Hisar, Belh Kabil ve Fergana'da ayrı ayrı saltanat sürmüş, daha sonra bölge Özbek hâkimiyeti altına girmiştir.

IV -Babürlüler Devleti

Hükümdar Hükümdarlık dönemi

Zahirüddin Muhammed Babür 1526 – 1530

Nasireddin Muhammed Hümayun Şah 1530 – 1540 (1.dönem)

Nasireddin Muhammed Hümayun Şah 1555 – 1556 (2.dönem)

Celaleddin Muhammed Ekber Şah 1506 – 1605

Nureddin Muhammed Cihangir Şah 1605 – 1627

Şihabüddin Muhammed Şahı Cihan 1627 – 1658

Muhyiddin Alemgir Şah Evrengzib 1658 – 1707

Kutbüddin Muhammed Bahadır Şah 1707 – 1712

(1540 – 1554 arasında devlet bir dönem Peştun Suri Hanedanıdan Şir Şah Suri (1540 – 1545) ve İslam Şah Suri (1545 – 1555) yönetiminde kalmıştır).

V - Şeybaniler Devleti

(Özbek Hanedanı)

Hükümdar Hükümdarlık dönemi

Ebu'lhayr Han 1428 – 1468
Şeyh Haydar 1468
Muhammed Şeybani 1500 – 1510
Koçkuncu Han 1512 – 1531
Muzaffereddin Han 1531 – 1534
Ebulgazi Han 1534 – 1539
Abdullah Han 1539 – 1540
Abdullatif Han 1540 – 1552
Nevruz Ahmed Han 1552 – 1556
Pir Muhammed Han 1556 – 1561
İskender Han 1561 – 1583
Abdullah Han b.İskender 1583 – 1598
Abdülmümin b. Abdullah Han 1598
Pir Muhammed Han 1598 – 1599

(Bu tarihten sonra bölgenin kontrolü Tokay – Timurlu iktidarı kontrolüne girmiştir)

Memlükler Devleti - VI Hükümdar

Hükümdarlık dönemi

El –Eşref Seyfeddin İnal 1453 – 1461

El – Muayyed Şihabeddin Ahmed 1461 – 1461

El – Zahir Seyfeddin Hoşkadem 1461 – 1467

El – Zahir Seyfeddin Bilbay 1467 – 1468

El – Zahir Temurboğa 1468 – 1468

El – Eşref Seyfeddin Kayıtbay 1468 – 1496

El – Nasır Muhammed b.Kayıtbay 1496 – 1498

El –Zahir Kansu 1498 – 1500

Eşref Canbulat 1500 – 1501

El - Adil Seyfeddin Tumanbay 1501 – 1501

El – Eşref Kansu Gavri 1501 – 1516

El – Eşref Tumanbay II 1516 – 1517

(1517 'de Memluklu Devleti Osmanlı Hâkimiyetine girmiştir)

Dizin

A

Abdallar, 242, 371, 387
Abdullah Efendi, 226, 409
Abdullah Paşa, 326
Abdülkadir el-Ban, 375
Abdülkerim Efendi, 288
Abdülkerim Müfid, 154, 342
Abdüllatif, 85, 319, 322, 436
Abdüssamed, 150
Abid Çelebi, 78, 83, 93, 97, 98, 100, 101, 103, 117, 118, 317, 330
Adab, 387
Afganistan, 26
Ahlat, 135, 383
Ahmed Çelebi, 147
Ahmed Paşa, 318
Ahmet Refik,, 372
Akçe, 98, 100, 118, 325
Akkoyunlu, 54
Akşehir, 54, 121, 213
Akyazılı Sinan Çelebi, 242
Alem el-gayb, 387
Algar, Hamid, 413
Ali b. Ebu Talib, 36, 217, 273
Ali Efendi, 151
Amasya Barışı, 63, 68, 69
Amuderya, 67
Anadolu, 8, 26, 27, 34, 35, 37, 48, 49, 50, 53, 55, 58, 59, 63, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 76, 81, 93, 110, 121, 123, 124, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 136, 141, 146, 152, 155, 158, 163, 166, 167, 183, 212, 213, 223, 224, 231, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 245,249, 250, 251, 274, 281, 285, 286, 295, 309, 313, 325, 335, 344, 371, 373, 383, 387, 388, 393, 432
Ankara, 121, 408, 421
Arabistan, 26, 27, 34, 41, 48, 49, 54, 55, 58, 66, 67, 71, 72, 73, 159, 166, 167, 169, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 185, 214,

259, 278, 280, 281, 283, 285, 290, 295, 349, 381, 382
Astrakhan, 67, 68, 69, 132
Aşık Çelebi, 308, 319, 320, 333, 341, 367, 371, 372, 404
Ayni Dede, 49, 123, 128, 130
Ayvansaray, 82, 83, 87, 96, 97, 102, 106, 318
Azerbeycan, 58, 60, 63, 66, 135, 141, 142, 164, 339, 342
Azeriler, 143

B

Bab-ı Ali, 327
Bademyar, 137, 140, 143
Bağdat, 69, 70, 143, 144, 145, 235, 313, 376, 430
Bahai Efendi, 254, 255
Bali Efendi, 83, 95, 318
Balkanlar, 26, 27, 35, 48, 49, 50, 58, 67, 71, 72, 73, 93, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 156, 163, 166, 167, 183, 213, 245, 281, 282, 285, 291, 333, 335, 387, 393
Banten, 173
Barkan, Ömer Lütfi, 405
Bayezid Efendi, 312, 342
Bedreddin Baba, 50, 127
Bedreddin Simavi, 316
Belgrad, 129
Beyt el-Fakih, 172
Bilecik, 121
Birgi, 256, 257
Boğaziçi, 106, 327
Bosna, 123, 127, 129, 130, 333, 334, 370
Bruinessen, Martin van, 416
Buehler, Arthur, 416
Buğyet el-talibin, 383
Buhara, 45, 55, 56, 61, 71, 75, 79, 81, 97, 110, 148, 149, 150, 151, 155, 179, 194, 207, 232, 258, 271, 284, 286, 288, 324, 385, 437
Buhari, Muhammed, 405
Bulgaristan, 83, 127
Bursa Ulu Cami, 149

C

Celaliler, 226, 388
Celvetiler, 253
Cemaliye, 111
Cemalzade, Mehmed, 322
Cennet Efendi, 259
Cevahir –i hamse, 350
Cezbe, 388
Chittick, William, 417
Clayer, Nathalie, 417, 418

Ç

Çağatay, 152
Çin, 26, 177, 348, 349, 381

D

Dahbid, 159
DeWeese, Devin, 418
Deylem, 57, 160
Dickson, Martin, 419

E

Ebu Eyyub el-Ensari, 106
Ebvabi Acizi, 148, 337
Edirne, 50, 121, 127, 128, 285, 298
Edirnekapı Emir-i Buhari Tekkesi, 85, 104
Edremit, 75
Elbistan, 136
Emir Külal, 43, 194, 209, 223, 237, 370, 433, 434
Endonezya, 26, 167, 169, 179, 286, 304, 348, 381, 384
Enis el-talibin, 353, 356, 405
Enveri, 241, 242, 243
Erdebil, 58, 64
Erivan, 63, 66, 142, 143, 144, 342
Erzurum, 132, 135, 142, 148, 258
Eskişehir, 146, 241, 242, 387
Evliya Çelebi, 121, 127, 128, 129, 133, 134, 135, 136, 139, 147, 155, 195, 201, 242, 285, 312, 322, 323, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 354, 357, 365, 372, 403, 405, 406, 416
Eyüp, 50, 56, 71, 88, 106, 285, 310, 413
Eyüp Sultan, 71

F

Farooqi, Naim, 419
Faroqhi, Suraiya, 419
Fasl el-hitab, 219, 221, 356, 366, 410
Fatıma Hatun, 98, 118, 330
Fazlullah Efendi, 91
Feyzullah Efendi, 257, 376, 425
Fez, 351
Filibe, 369
Fletcher, Joseph, 420

G

Galata, 86, 106, 109, 325, 327
Gazanfer Ağa, 248, 374
Gaziantep, 136
Giresun, 64, 121
Gross, Jo-Ann, 421
Gücdüvani, Abdülhalik, 406
Gündüz, İrfan, 421

H

Habaya el-zavaya, 407

Hacegan, 10, 11, 43, 44, 45, 46, 47, 81, 85, 128, 131, 133, 148, 150, 152, 165, 173, 194, 200, 208, 218, 219, 246, 260, 268, 272, 283, 287, 296, 306, 356, 358, 390, 393, 399
Hadramevt, 169, 184
Halep, 54, 64, 70, 112, 125, 132, 135, 145, 273, 313, 335, 375, 383, 412
Haliç, 82, 86, 93, 94, 102, 106, 109
Hanefi Efendi, 259
Hanefiler, 298
hankah, 49, 92, 322
Harameyn, 157, 159, 161, 169, 175, 183, 185, 284, 352, 391
Harezm, 67, 68, 69
Hasan Dede, 135
Hasan Efendi, 149, 226
Hasan Paşa, 153
Haydar Rasa, 55, 56, 310
Hekim Çelebi, 86, 87, 96, 97, 99, 103, 105, 108, 111, 113, 136, 149, 159, 192, 231, 254, 256, 288, 289, 318, 320, 323, 326, 376
Hekim Çelebi Tekkesi, 96, 97, 100, 149, 231, 254, 256, 289, 320
Hemedan, 70
Herat, 47, 48, 54, 58, 60, 61, 65, 66, 70, 79, 110, 115, 132, 136, 137, 152, 158, 162, 215, 220, 237, 247, 286, 307, 310, 313, 328, 430, 436
Hersek, 130, 333, 334, 370
Hızır Bey, 318
Hicaz, 36, 41, 48, 53, 64, 69, 70, 86, 149, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 169, 170, 175, 176, 177, 178, 181, 283, 284, 290, 291, 298, 314, 335, 345, 346, 348, 350, 391, 409
Hicret, 222, 391
Hindistan, 16, 26, 27, 36, 41, 49, 54, 58, 61, 66, 68, 71, 73, 115, 117, 132, 134, 140, 158, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 178, 179, 183, 184, 191, 207, 223, 258, 266, 267, 279, 289, 330, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 352, 400, 408, 410
Hive, 67
Horasan, 9, 41, 47, 48, 54, 60, 61, 62, 65, 71, 72, 158, 238, 283, 436
Hüseyin b. Ali, 341

İ

İlahbahş, 170

İlahi, Abdullah, 407
İlahizadeler, 148
İran, 9, 26, 27, 33, 34, 37, 41, 42, 49, 51, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 83, 132, 133, 136, 137, 140, 142, 146, 158, 163, 164, 174, 217, 223, 236, 237, 246, 249, 283, 286, 290, 300, 306, 308, 311, 313, 363, 393, 403, 406, 425
irşad, 81, 153, 209, 264, 274, 278, 376, 399
İshak Efendi, 149
İskender Paşa, 129, 130
İsmail Fakirullah, 133, 330
İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 97, 319, 323, 324, 325, 326, 329
İzmir, 256
İznikmid, 340

J

Java, 173

K

Ka`be, 393
Kadızadeli Mehmed, 377
Kafadar, Cemal, 423
Kandehar, 61
Kara, Mustafa, 423
Karadeniz, 64, 67, 78, 151, 213, 234, 284
Karaman, 148
Karamustafa, Ahmet, 424
Karasu, 151
Karruh, 313
Kasım Paşa, 86, 93, 109
Kasr-ı Arifan, 45
Kastamonu, 78, 234
Kaşgar, 71
Kayseri, 121, 335
Kazasker, 393
Kazvin,, 70
Kefe, 67
Kırşehir, 243, 251
Kirman, 70
Kissling, Hans Joachim, 424
Kitab-ı güzide, 337
Koca Mustafa Paşa, 84, 94, 102, 318, 327
Konya, 315, 326, 383
Kosova, 127, 334
Köprülü, Mehmed Fuad, 425
Kufralı, Kasım, 425
Kübreviye, 139, 338
Kürdistan, 51, 112, 121, 122, 123, 125, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 147, 153, 154, 155, 167, 177, 201, 235, 268, 270, 285, 291, 292, 298, 301, 328, 330, 334, 344, 351, 380, 382, 384

M

Ma Mingxin, 177, 349
Madelung, 218, 364, 426
Mahmud Baba, 129
Mahmud Çelebi, 82, 85, 98, 104, 105, 108, 110, 118, 122, 150, 269, 318, 319, 329, 383
Mahmud Efendi, 121, 136, 259
Makassar, 173
Makedonya, 127, 334
Maktel-i imam Hüseyn, 225
Manisalı Çelebi, 77, 79, 95, 108, 316
Maraş, 136
McChesney, Robert, 426
Medine, 48, 132, 140, 157, 161, 168, 171, 176, 177, 178, 182, 184, 185, 200, 201, 214, 221, 249, 259, 281, 284, 338, 343, 350, 352, 374, 391, 395, 431
Mehmed b. Şeyh İsa, 130
Meier, Fritz, 427
Mekke, 50, 53, 56, 88, 91, 97, 129, 134, 150, 157, 158, 159, 161, 162, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 182, 184, 196, 203, 207, 210, 221, 222, 276, 280, 284, 298, 309, 316, 330, 349, 352, 362, 382, 390, 391, 393, 395
Melek Ahmed Paşa, 254
Melikoff, Irene, 427
Memlüklüler, 92
Meratib-i süluk ve-keşf, 287
Meslek et-talibin, 112, 287, 317, 329, 356, 357, 407
Mesnevi, 80, 109, 110, 168, 185, 234, 269, 286, 299, 384
Meşhed, 69, 226, 368
Mevlana, 47, 48, 51, 53, 54, 58, 61, 75, 78, 80, 115, 123, 152, 162, 167, 178, 211, 286, 330, 411
Mevlevilik, 106
Mevlid el-nebi, 395
Mısır, 92, 153, 160, 164, 169, 173, 177, 248, 331, 345, 348, 375, 381
mirahur-i evvel, 86, 240
Moğol, 25, 44, 140, 233, 239, 349, 352, 384, 389
Moğollar, 25
Mostar, 121, 129
Mudanya, 151
Mudurnu, 121
Muhammed Emin, 51, 271, 409
Muhammed Gavs, 178
Muhammed Niyaz, 56, 310
Muhammed Nurbahşi, 237, 337
Muhammed Yahya, 315
Muhyiddin Halife, 213
Muslihüddin Halife, 151

Muslihüddin Mustafa, 102, 318
Mustafa b. Hayreddin, 107, 112, 248, 256, 287, 311, 319, 320, 321, 327, 328, 329, 353, 356, 358, 365, 366, 369, 374, 376, 409
Mustafa Efendi, 87, 154
Musul, 133, 142
Mühimme, 333

N

Nablusi, Abdülgani, 409
Nahcivan, 63
Nahli, Ahmed el-, 409
Naima, Mustafa, 409
Namervan, 135
Nişabur, 70, 132
Nurbahşiye, 139

O

Osman Efendi, 87
Osmani, Tac'eddin, 410
Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, 307, 369, 370, 372, 421

Ö

Ömer Baki, 96, 113
Ömer Efendi, 375

P

Peçevi, İbrahim, 410
Portekiz, 164
Prizren, 128, 334, 424

R

Ribat, 92, 169, 322
Risale-i molla İlahi, 315
Rüstem Paşa, 86, 111, 240, 288, 309, 369, 371, 414

S

Saçlı Mustafa Dede, 210
Salim Efendi, 108, 309, 321, 324, 342, 410
Samarra, 372, 430
Sambhal, 175, 345
Saraybosna, 49, 121, 128, 417
Sarı Abdullah Efendi, 195, 365, 411
Selaniki, Mustafa, 411
Semerkand, 51, 68, 69, 79, 146, 152, 159, 292, 437
Seyahatname, 134, 155, 312, 322, 323, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 354, 357, 365, 372, 403, 405, 406, 416
Seyfullah Efendi, 121
Sidi Ali Reis, 314, 368, 411
Siirt, 133, 380

Silistre, 128, 131
Silsilename-yi hacegan-ı Nakşibend, 62, 410
Silsilet el-zeheb, 225, 367
Simav, 49, 53, 77, 95, 316
Sinaniye, 328
Sittişah Hatun, 118, 330, 332
Sivas, 136
Sofya, 76, 83, 318
Sultan Mehmed Cami, 118, 259
Sultan Murad Cami, 151, 213, 226
Sultantepe, 71, 285, 324, 326, 381
Suriye, 75, 92, 141, 160, 165, 175, 344, 375, 383
Suzi Çelebi, 128
Süleyman Efendi, 150
Süleymaniye Cami, 96, 231, 254
Süleymaniye Kütüphanesi, 137, 248, 288, 315, 336, 348, 374, 385, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412
Süleymaniye Vakfiyesi, 100, 320, 324, 325, 408

Ş

Şaban Efendi, 91, 107, 108, 111, 121, 234, 287, 288, 321, 322
Şemsi Dede, 49, 123, 128, 130
Şettariye, 171, 178, 249, 280, 383
Şeybaniler, 233, 437
Şeyhi, Mehmed, 411
Şiraz, 70, 174
Şirvan, 53, 136, 164, 245, 336
Şucca, 111, 328

T

Tebriz, 51, 54, 58, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 121, 132, 136, 137, 142, 143, 164, 247, 312
Tecvid-i güzide, 337, 412
Tillo, 133, 380
Timur, 48, 152, 370, 436
Timurlular, 26, 152, 223, 232, 233, 236, 237, 268, 286, 290, 291, 300, 436
Topkapı Sarayı Kütüphanesi, 248, 335, 374, 407
Trablus, 344, 376
Trakya, 127, 285
Trimingham, J. Spencer, 431
Tuhayta, 173
Tuhfet el-salikin fi zikr tac el-arifin, 169
Türkiye, 16, 26, 345, 381, 421

U

Ulema, 83, 400, 432
Unkapanı, 88, 94, 106

Ural Nehri, 68
Urfa, 142
Urmeviler, 137, 380
Uzun Hasan, 308
Uzun Muslihüddin, 78, 234

Ü

Ümeyye Cami, 160
Ümmi Sinan, 328
Üsküdar, 55, 71, 96, 106, 284, 324, 325, 326, 327, 381, 425

V

Van, 131, 133, 134, 135, 142, 148, 339, 383
Van Gölü, 131, 133, 134, 135, 339, 383
Vani Mehmed, 181
Vanlı Kara Abdullah, 148
Viyana, 181
Volga, 67, 132
Voll, John, 431

Y

Yemen, 57, 160, 169, 172, 175, 176, 177, 184, 207, 346, 348, 349, 362, 406, 431
Yenice-i Vardar, 331
Yeseviye, 364
Yugoslavya, 128, 333
Yusuf Efendi, 87

Z

Zakirzade Efendi, 259
zandaka, 240
zaviye, 92, 93, 264, 272, 274, 275, 282, 296, 322, 323, 391, 401
Zekeriyazade Yahya, 375
Zemzem Hanım, 330, 335
Zeyl-i şaka'ik, 327, 329, 332, 338, 339, 375, 376, 412
Zeyniler, 107
Zilfi, Madeline, 432
Ziyade Hatun, 118, 329, 332
Zohab Anlaşması, 70

İRFAN KELKİTLİ

1965 Yılında Bayburt'ta doğmuştur. İlk ve Orta tahsilini Bayburt'ta tamamladıktan sonra Ortadoğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden 1987 yılında mezun olmuştur. Uzun yıllar yurtiçi ve yurtdışında finans sektöründe çalışmış olup, Hollanda'da ikamet etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

LİTERA YAYINCILIK

Tercümesini sunduğumuz bu eser, Dünya genelinde oldukça yaygın olup ülkemizde de müstesna bir maziye sahip Nakşibendi tarikatının, Osmanlı topraklarına girişi ve burada kendisine bir mevcudiyet tesis ederek nasıl kalıcı bir hale geldiğini dönemsel bir sınırlandırma içerisinde incelemektedir. Yazarın eserinde temel aldığı dönem olan 1450 -1700 arasında Osmanlılar, yerel bir devletten imparatorluğa dönüşmüş ve İslam coğrafyasının büyük bir bölümünde hâkim otorite haline gelmiştir. Bu nedenle araştırmanın kapsamı İstanbul ve Anadolu'nun yanısıra Arap toprakları ve Balkanları da kapsamaktadır

Nakşibe[illegible] ve kültürel dokusunda tasavvufun önemli [illegible] birbiri ardınca gelen Müced[illegible]kri gerçeği tam yansıtm[illegible]mini aldığı Muhamme[illegible]n devrinde, gerekse [illegible] olan Hacegân döneminde, bu [illegible]netici çevreleri tarafından yakından takip edilmiş ve 15. yüz[illegible]alarından başlayarak kendisine Osmanlı topraklarında bir mevcudiyet tesis etmeye başlamıştır.

ISBN 978-605-9925-37-2