



T. C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**AZERBAYCAN'DA NAKŞİBENDÎLİĞİN
HÂLİDÎ-MAHMÛDÎ KOLU**

(Doktora Tezi)

İbrahim EROL

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

RİZE

2019

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, İbrahim EROL tarafından hazırlanan *Azerbaycan'da Nakşibendiliğin Hâlidî- Mahmûdî Kolu* başlıklı bu çalışma 29.11.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ



Kabul/~~Red~~

Üye: Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK



Kabul/~~Red~~

Üye: Prof. Dr. Şevket TOPAL



Kabul/~~Red~~

Üye: Doç. Dr. H. Yusuf ACUNER



Kabul/~~Red~~

Üye: Doç. Dr. İbrahim BAZ



Kabul/~~Red~~

08 / 12 / 2019

İmza
Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 29/11/2019



İbrahim EROL

ÖN SÖZ

Tarihî sınırları göz önünde bulundurulduğunda Azerbaycan bölgesi geçmişten günümüze bir ilim ve irfan merkezi olmuştur. Şirvan, Tebriz, Erdebil, Zencan, Hemedan, Hoy, Ebher, Meraga, Sühreverd gibi Azerbaycan'ın kadim bölgeleri II/IX. yüzyıldan itibaren pek çok sûfiye ve tarikata ev sahipliği yapmıştır.

Nakşibendîlik Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası içinde XV. yüzyılda varlık göstermeye başlamıştır. Fakat bölgenin sürekli değişen siyasî-idarî yapısından diğer tarikatlar gibi Nakşibendîlik de etkilenmiştir. Akkoyunlular döneminde kendilerine rahat bir irşad alanı bulan Nakşibendîlik, Safevîlerin tasavvuf düşmanlığı sebebiyle bölgede zayıflama sürecine girmiştir.

XIX. yüzyılın başlarında İsmâil Sirâceddin eş-Şirvânî el-Kürdemirî'nin Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'den icâzet alıp Şirvan'a dönmesinden sonra Nakşibendîlik-Hâlidîlik Kafkaslarda tekrar hayat bulmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda Nakşibendîliğin Azerbaycan'daki ikinci dönemidir.

Azerbaycan'da Nakşibendîliğin Hâlidî-Mahmûdî Kolu adlı çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, kapsamı ele alınarak çalışmadaki temel kaynaklar tanıtılmıştır. Birinci bölümde Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası ele alınarak bu tarihî coğrafya içindeki ilk sûfiler ve tarikatlar hakkında kısa bilgi verilmek sûretiyle bölgenin tasavvufî geçmişine kısmen vurgu yapılmıştır. Tarikatı XIX. yüzyılda tekrar Azerbaycan'da yaymaya başlayan İsmâil Sirâceddin eş-Şirvânî el-Kürdemirî'nin hayatı, ilim yolculukları ve irşad faaliyetleri yine bu bölümde incelenmiştir. Kürdemirî'nin tasavvufî düşünceleri de yine bu bölümde incelenerek onun halîfeleri hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Kürdemirî'den sonra Kafkaslarda ortaya çıkan Nakşibendî-Hâlidî kolları ve bu kolların ilk dönem mürşidleri de bu bölümde ele alınan hususlar arasındadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Almalılı Mahmûd Efendi'nin hayatı çok yönlü bir şekilde ele alınmıştır. Kendisinden sonra tarikatın Mahmûdiyye olarak anılmasına sebep olması bakımından Mahmûd Efendi'nin tasavvufî görüş ve düşünceleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Onun halifeleri ve varlığını 1996 yılına

kadar Azerbaycan’da devam ettiren Mahmûdiyye kolunun sonraki mürşidlerinin hayatları da yine bu bölümde işlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise hem Çarlık Rusyası hem de S.S.C.B döneminde Azerbaycan’da irşad faaliyetlerini yürüten Hâlidî ve Mahmûdî sûfilerin sosyal, kültürel ve dinî alanlardaki faaliyetleri incelenmiştir. Nakşibendîliğin Kafkaslardaki temsilcilerinin medrese ehli oluşu ve tarikatın medrese zemininde yayılması hususuna vurgu yapılarak dönemin sûfilerinin aldığı medrese dersleri ve okudukları kitapları da ayrı bir başlık altında ortaya konulmuştur. Rusların Müslüman Kafkas halklarına uyguladığı baskı politikalarına ve din karşıtı siyasetine yer yer işaret edilerek Hâlidî ve Mahmûdî sûfilerin mücadele hayatlarına dikkat çekilmiştir. Özellikle “Müridizm” hareketinin karakteri ve bu harekete liderlik eden imamların hayatları tasavvufî açıdan ele alınmıştır. Hâlidî-Mahmûdî mürşid ve sûfiler ise “Müridizm” hareketi içinde icra ettikleri fonksiyon bakımından incelenmiş ve Nakşibendîliğin bu mücadelenin temel motivasyon kaynaklarından biri olduğuna vurgu yapılmıştır.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında bizden değerli vakitlerini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Zafer Erginli beye, Prof. Dr. Şevket Topal ve Doç. Dr. H. Yusuf Acuner hocalarıma, tezimizin şekillenmesine katkı sunan Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek ve Doç. Dr. İbrahim Baz hocalarıma, konumuzun belirlenmesi ve kaynakların temin edilmesi aşamasında bilgilerine başvurduğum Doç. Dr. Ahmet Niyazov’a, tezimizi baştan sona okuma zahmetinde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkocaarslan’a ve teknik konularda kendilerinden istifade ettiğim Abdulrahman Acer’e teşekkür etmeyi bir borç bilir kendilerine şükranlarımı arz ederim.

Rusça ve Azerice kaynakların temininde ve tercümesinde yardımını benden esirgemeyen eşimin kız kardeşi Aygün Hanımefendi ve kayın validem Bedir Cihan Hanımefendilere, evdeki huzur ortamını sağlayarak tezime motive olmamı sağlayan ve çalışmamla alakalı Rusça kaynakları Türkçe’ye tercüme ederek bana hayatî destek veren eşim Eslemnur Hanımefendi’ye teşekkür ederim. Son olarak çalışma sürecinde kendileriyle fazla ilgilenemediğim çocuklarım Yunus Emre, Saliha Gülsüm ve Zeynep Beril’den haklarını bana helal etmelerini dilerim.

İbrahim EROL

RİZE-2019

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	11
ABSTRACT	12
KISALTMALAR.....	13
GİRİŞ	14

BİRİNCİ BÖLÜM

AZERBAYCAN COĞRAFYASINDA TASAVVUF, NAKŞİBENDİLİĞİN

AZERBAYCAN'DAKİ DÖNEMLERİ ve HALİDİLİK

I. AZERBAYCAN'IN TARİHİ SINIRLARI, BÖLGEDEKİ İLK SÛFİLER ve TARİKATLAR	31
A. Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası	31
B. Azerbaycan Bölgesinde İlk Sûfiler	33
C. Bölgede Doğan ve Faaliyet Gösteren Tasavvufî Akımlar	37
1. XII.–XIV. Asırlarda Faaliyet Gösteren Tarikatlar	37
a. Yeseviyye	38
b. Sühreverdiyye	38
c. Ebheriyye	40
d. Zâhidiyye	42
2. XIV.–XVI. Yüzyıllarda Kurulan Tarikatlar	43
a. Halvetiyye	43
b. Safeviyye	46
c. Rûşeniyye - Gülşeniyye	49
II. XV-XVII. YÜZYILLARDA AZERBAYCAN COĞRAFYASINDA NAKŞİBENDİLİK.....	50
A. Akkoyunlular Döneminde Nakşibendîler	50

B. Safevîler Döneminde Nakşibendîler	53
III. HÂLİDÎLİĞİN AZERBAYCAN'DA YAYILMASI VE İSMÂİL SİRACEDDÎN eş-ŞİRVÂNÎ el-KÜRDEMİRÎ	57
A. XIX. Yüzyılın Başında Azerbaycan'da Hâlidîlik	57
B. Bölgenin Siyasî ve Sosyal Durumu	60
C. İsmâil Siraceddîn eş-Şîrvânî el-Kürdemirî	65
1. Kürdemirî'nin İrşat Faaliyetleri	68
2. Kürdemirî'nin Osmanlı Devleti'ne Göç Etmesi ve Vefatı	71
3. Kürdemirî'nin Çocukları	73
D. Kürdemirî'nin İcâzetnâmesi ve Onun Tahlili	74
E. Kürdemirî'nin Vasiyeti	79
F. Kürdemirî'nin Eserleri	81
G. Kürdemirî'nin Tasavvufî Düşünceleri	83
1. Şeriat, Tarikat ve Hakikat	83
2. Şeyh -Mürşid	85
3. Zikir	86
4. Marifet	87
5. Vahdet-i Vücûd	88
IV. KAFKASLARDA HÂLİDİYYE KOLLARI ve HÂLİDÎLİĞİN BÖLGEDE YAYILMA SÜRECİ	89
A. Kürdemirî'nin Müstakil Halifeleri	89
1. Muhammed Sâlih Şîrvânî	89
2. Hacı Ahmed Külüllî	90
3. Hacı Mahmûd Baba Kürdemirî	91
4. Hacı Ahmed Kıyâsî	91
B. Dağıstan Kolu	92
1. Has Muhammed Şîrvânî	92
2. Molla Muhammed Yeragî	93
3. Cemâleddin Gazikumukî	97
a. Şeyh Cemâleddin'in Bölge Tasavvufundaki Önemi	100
b. Hâlidîliğin Dağıstan Kolunun Şeyh Cemâleddin'den Sonraki Temsilcileri	104

C. Karabağ Kolu ve Hamza Nigârî.....	107
1. Hamza Nigârî'nin İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti	113
2. Hamza Nigârî'nin Eserleri ve Halifeleri	116
D. Car-Balaken Kolu	121
1. Hacı Yahya Bey Kutkaşınî	121
2. Hacı Yûnus Efendi Leleli	125

İKİNCİ BÖLÜM

HÂLİDÎLİĞİN MAHMÛDİYYE KOLU

I. ALMALILI MAHMÛD EFENDİ ve MAHMÛDİYYE KOLUNUN TEŞEKKÛLÜ	128
A. Almalılı Mahmûd Efendi, Hayatı, Silsilesi, Şahsiyeti ve Kerametleri	128
1. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Hayatı	128
2. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Tarikatı ve Silsilesi	139
3. Mahmûd Efendi'nin Tasavvufî Şahsiyeti ve Sosyal Yönü	142
4. Mahmûd Efendi'nin Kerametleri.....	150
B. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı	156
1. Şeriat–Tarikat.....	158
2. İlim.....	161
3. Tasavvuf.....	163
4. Nefs	164
5. Mürşid-Mürid.....	168
6. Zühd	174
7. Muhasebe	175
8. Zikir, Letâif.....	176
9. Râbıta, Murakabe ve Teveccüh	181
10. Fenâ.....	188
11. Tecellî ve Rü'yetullah.....	190
12. Velayet ve Nübüvvet	194
13. Ledünnî İlim ve Keramet	197
II. MAHMÛDİYYE KOLUNUN TEŞEKKÛLÜ VE TEMSİLCİLERİ.....	200
A. Mahmûdiyye'nin Bir Şube Olarak Ortaya Çıkışı	200
B. Mahmûd Efendi'nin Halifeleri.....	207

1. Azerbaycan'daki Halifeleri.....	207
a. Talalı Ahmed Efendi.....	209
b. Hacı Cebrâil Efendi	209
c. Hacı İsmâil Efendi Suvagilî	212
d. Hacı Hamzat Efendi Sakhûrî	215
e. Hacı Hazret Efendi.....	217
f. Hacı Muhammed Efendi er-Rûçî Dağıstânî	218
g. Hacı Baba Efendi el-Gahî	219
h. Nûrullah Efendi el-Laysıkî	220
2. Azerbaycan Dışındaki Halifeleri	221
a. Muhammed Zâkir el-Çistâvî	222
b. Hacı Abdülvehhâb Efendi Hacıturhânî (Astrahânî).....	224
C. Azerbaycan'da Mahmûdiyye Silsilesi	225
1. Talalı Ahmed Efendi.....	227
2. Hacı Şuayb Efendi el-Bâkınî	233
3. Şeyh Celisullah Hacıyov Efendi	239
4. Muhammed Nâsih Efendi	242

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

XIX. ASIR HÂLİDÎ-MAHMÛDÎ HAREKETİN BÖLGEDEKİ ETKİLERİ

I. DİNÎ ve SOSYO- KÜLTÜREL HAYATI ŞEKİLLENDİRMELERİ	254
A. Hâlidîliğin Kafkaslarda Yayılmasına Etki Eden Âmiller	254
B. Dinî Hayata Etkileri	259
1. Medrese Sistemi.....	259
a. Medreseler.....	262
b. Medrese Dersleri ve Kitapları.....	267
2. Dinî Hayatın ve Adetlerin Yaşatılması	273
a. Zikir Meclisleri	275
b. Kehf Sûresini Okuma ve Kehf Cüzü Yazma	280
c. Dinî Bayramlar ve Mevlîd Meclisleri	281
d. Diğer İslâmî Gelenekler.....	283
C. Kültürel Hayata Etkileri.....	294

1. Vakıf Geleneği	294
2. Hattatlık	296
3. Sûfî Edebiyatı	296
II. SOSYO-POLİTİK ETKİLERİ	301
A. Mezheplerarası Birlik Düşüncesi.....	301
B. Farklı Din Mensuplarıyla Birarada Yaşama Kültürü.....	309
C. Hâlidilik ve Müridizm Hareketi.....	314
1. İmam Mansûr	317
2. İmam Gazi Muhammed	320
3. İmam Şâmil.....	325
4. Muhammed Yeragî ve Cemâleddin Gazikumukî	328
5. Abdurrahman es-Sugûrî.....	333
6. Mahmûdiyye Sûfîleri ve Müridizm	335
D. Hâlidî Sûfîlerin Sürgünleri ve Sonuçları	338
SONUÇ.....	344
KAYNAKLAR	349
EKLER	368
Ek-1: İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kürdemîrî'nin İcâzetnâmesi	368
Ek-2: Azerbaycan'daki Nakşibendiyye-Hâlidîyye-Mahmûdiyye Mürşidlerini Bâkinî'ye Kadar Gösteren Silsilenâme	369
Ek-3: Hacıyov ve Nasih Efendi'nin İsimlerinin Ekli Olduğu Gösteren Silsilenâme	370
Ek-4: Almalılı Mahmûd Efendi	371
Ek-5: Şuayb Efendi Bâkinî.....	372
Ek-6: Celîsullah Hacıyov Efendi.....	373
Ek-7: Muhammed Nâsîh Efendi.....	374
Ek-8: Nâsîh Efendi'ye Yazılan Mektup Örneği.....	375
Ek-9: XIX. Yüzyılın Başlarında Azerbaycan'ın Tarihî Sınırlarını Gösteren Harita	376
ÖZ GEÇMİŞ	377

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Hazırlayan: İbrahim EROL

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 377

ÖZET

AZERBAYCAN’DA NAKŞİBENDİLİĞİN HÂLİDÎ-MAHMÛDÎ KOLU

XIX. yüzyılın başlarında Azerbaycan ve Dağıstan’da hızla yayılan Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolunun Kafkaslardaki ilk mürşidi Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî’nin halifelerinden İsmâil Sirâceddin eş-Şîrvânî el-Kürdemirî’dir. Onun Azerbaycan (Şirvan) ve Dağıstan’daki irşad faaliyetleri sonucunda bölgede pek çok sûfî ve mürşid yetişmiştir. Sonraki dönemlerde Kürdemirî’nin talebelerinin faaliyetleri sonucunda bölgede bazı Nakşibendî kolları zuhur etmiştir. Bu çalışmada XIX. yüzyıldan sonra Nakşibendîliğin Azerbaycan’da yayılma süreci ve önemli mürşidleri ele alınmıştır. Tarikatın “Mahmûdiyye” olarak anılmasına sebep olan Almalılı Mahmûd Efendi’nin hayatı, tasavvufî görüşleri, halifeleri ve Mahmûdîliğin sonraki mürşidleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Nakşibendîliğin Azerbaycan’da tesis ettiği tasavvuf kültürünün bölgedeki sosyal, kültürel ve dinî etkileri vurgulanmıştır. Kafkas halklarının Ruslara karşı başlattığı “Müridizm” hareketi tasavvufî perspektifte ele alınmış ve Nakşibendîlerin bu harekete kazandırdığı karakter sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Şirvan, Nakşibendiyye, Hâlidîyye, Mahmûdiyye, Mahmûd Efendi, Müridizm.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Doctoral Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Author: İbrahim EROL

Year: 2019

Number of Pages: 377

ABSTRACT

KHALIDI-MAHMOUDI PART OF NAQSHIBANDIYYA IN AZERBAIJAN

In the beginnings of nineteenth century, Ismail Shirvānī Kurdamirī, who is one of the followers of Mawlānā Khālid el-Bagdādī is the first murshid of Khalidiyya in Caucasians, which is a branch of Naqshibandiyya rapidly spread in Azerbaijan and Dagestan. As a result of his conducting activities in Azerbaijan (Shirvan) and Dagestan many sufis and murshids came in sight in the region. In later periods as a result of activities of Kurdamirī's khalīfah some Naqshibandī branches have appeared in the region. In this study after the 19th centry, the process of the expansion of the Naqshibadiyya in Azerbaijan and its important murshids were discussed. The life, sufic views, and caliphs of Almalılı Mahmūd Efendi who had caused the sect to be called “Mahmūdiyya” and the subsequent followers of Mahmudī tarikat were examined. The social, cultural and religious effects of the Sufic civilization established by Naqshibendiyya in Azerbaijan was emphasized. The “Muridism” movement initiated by the Caucasian peoples against the Russians was discussed from a Sufic perspective and the character that the Naqshibandis brought to this movement was questioned.

Key Words: Azerbaijan, Shirvan, Naqshibandiyya, Khalidiyya, Mahmūdiyya, Mahmūd Afandi, Muridism.

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
by.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
trc.	: Çeviren
drl.	: Derleyen
dzl.	: Düzenleyen
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazret, Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız.
nşr.	: Neşreden
no.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S:S:C:B	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği
s.y.	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl
ZKM	: Zakatala Tarih Müzesi

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Tasavvufun kurumsallaştığı XII. Asırdan sonra Sühreverdiyye¹ kaynaklı Ebheriyye², Zâhidiyye³, Halvetiyye⁴ ve Safeviyye⁵ tarikatları Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası içinde⁶ doğmuştur. Tarihî süreçte Kafkas coğrafyasından pek çok sûfî Anadolu'ya gelmiş, aynı şekilde Anadolu'dan da Kafkaslara farklı zamanlarda pek çok derviş gitmiştir. Bu bakımdan Azerbaycan ile Anadolu arasında her daim tasavvuf alanında canlı bir ilişki olagelmıştır.⁷

XIV. yüzyıldan itibaren Azerbaycan'a gelen tasavvuf ekollerinin şüphesiz en büyüğü Nakşibendiyye tarikatıdır. Bu bağlamda Nakşibendîliğin Kafkaslarda iki ana döneminden söz edilebilir. Birincisi; XV. yüzyılda Nahçıvan, Tebriz ve Akşehir'de yaşayan ve buralarda tarikatı yayan Şeyh Ni'metullah en-Nahcuvânî ile başlayan ve XIX. yüzyılın başlarına kadar devam eden dönemdir.⁸

¹ Bu tarikat bugünkü İran'ın Cibâl eyaletine bağlı Sühreverd kentinde Ebû Necîb Abdülkâhir tarafından kurulmuş ve yeğeni Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer Sühreverdî tarafından sistemleştirilmiştir. Bk. Alexandr Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2008), 184.

² Ebheriyye: Abdülkâhir Sühreverdî'nin baş halifesi olan Kudbeddîn Ebherî (ö. 622/1225) tarafından Güney Azerbaycan'ın Ebher kabasında kurulmuştur. Bk. Mahmûd Celaleddîn el-Hulvî, *Lemzat-ı Hulviyye ez Lemzat-ı Ulviyye*, hzr. Mehmed Serhan Tayşî (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 269.

³ Zâhidiyye: Bazı çağdaş araştırmalarda Ebheriyye tarikatının devamı olarak zikredilmiş olup kurucusu İbrâhim Zâhid-i Geylânîdir. Bk. Mehmed Rıhtım, *Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Şifau'l-Esrâ Adlı Eseri* (Bakü: 2010), 46.

⁴ Halvetiyye: Pir Ömer Halvetî'nin (ö. 800/1397) Azerbaycan'ın Şamahî şehrinde kurduğu ve Seyyid Yahyâ Şîrvânî (ö. 866/1460) tarafından sistemleştirilen bir tarikattır. Azerbaycan'da kurulmuş olan en önemli tasavvuf okuludur. Rıhtım, *Seyyid Yahyâ Şîrvânî*, 47-48.

⁵ Safeviyye: Safiyyudîn Erdebilî (ö. 735/1334) tarafından Erdebil'de kurulmuştur. Bk. Hulvî, *Lemezât*, 327.

⁶ Sözü edilen tarikatların doğduğu ve faaliyet gösterdiği yerler her ne kadar bugün İran'ın resmî sınırları içinde olsa bile o dönemde Güney Kafkasya olarak adlandırılmaktaydı. Bu konu "Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası" başlığında detaylı şekilde ele alınacaktır.

⁷ Özellikle Halvetiyye tarikatının ikinci kurucusu olan Yahyâ Şîrvânî'ye intisap etmek için Anadolu'dan gelerek tekrar Anadolu'ya dönen meşhur sûfiler şunlardır: Pîr Muhammed Erzincânî (ö. 879/1474), Molla Ali Halvetî (ö. 867/1463), Dede Ömer Rüşenî (ö. 892/1478), Habîb Karamânî (ö. 902/1479). Halvetilik büyük ölçüde bu zatlar sayesinde Anadolu'ya yayılmıştır. (Hulvî, *Lemezât*, 409-411)

⁸ Mehmed Rıhtım ve Fariz Halilli, *Mevlânâ İsmayıl Sirâceddîn Şîrvânî* (Bakü: Adiloğlu Neşriyyatı, 2011), 38.

Nakşibendîliğin bölgede ikinci dönemi ise, XIX. yüzyılın başlarında Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Siraceddîn eş-Şîrvânî el-Kürdemirî'nin Şîrvan'a dönmesiyle başlamıştır. Kürdemirî ile birlikte genelde Kafkaslarda hususen Şîrvan'da son derece hızlı bir yayılma eğilimi gösteren Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolu gerek sosyal ve dinî hayata etkisiyle, gerekse de o dönemde Ruslara karşı yapılan özgürlük mücadelelerinde ön planda olmasıyla aktif bir rol oynamıştır.⁹

Çalışmamızda Hâlidîliğin Azerbaycan'a gelişi ve yayılma süreci ele alınacaktır. Bu bağlamda genelde Kafkasların özelde ise Şîrvan'ın içinde bulunduğu sosyal ve siyasî durum, Kürdemirî'nin hayatı, ilmî yolculukları, Mevlânâ Hâlid'den hilâfet alması ve bölgeye gönderilmesi gibi konular üzerinde durulacaktır.

Mevlânâ Hâlid tarafından Kürdemirî'ye verilen hilâfetnâme Kafkaslarda yayılan tarikata bir karakter kazandırması ve Kürdemirî'nin de irşad faaliyetleri boyunca kendisine rehber olması bakımından üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Çalışmamızda Kürdemirî'ye verilen hilâfetnâmenin tahlili üzerinde durulacaktır.

Kürdemirî'nin Şîrvan'daki irşad faaliyetleri, müridleri ve de halifeleri araştırmamızın kapsamı dâhilindedir. Zira Kürdemirî Rus baskısıyla karşılaştıktan sonra Şîrvan'dan hicret etmiş, Azerbaycan, Dağıstan ve Car-Balaken bölgesinde kalan halifeleri kendisinden sonra Hâlidîliği yayarak bir “tasavvuf geleneği” ortaya çıkarmışlardır. Bu nedenle Kürdemirî'den sonra Kafkaslarda ortaya çıkan Nakşibendî-Hâlidî kolları ve mürşidleri de çalışmamıza konu olacaktır.

Kürdemirî ile birlikte Kafkaslarda başlayan Nakşibendî-Hâlidî hareket bölge halkının hareketli yaşam tarzıyla birleştirilmesiyle bölgeye özgü bir sistem geliştirilmiştir. Hâlidîliğin Kafkaslarda gelişme süreci aynı zamanda Rusların bölge üzerinde hâkimiyet kurma siyaseti yürüttüğü döneme rastlamaktadır. Bölgenin Müslüman halkı Ruslara karşı bağımsızlık mücadelesi vermiş, bu direniş hareketi sırasında ve sonrasında Hâlidîler bölge halkının bağımsızlığını, millî ve dinî kimliğini koruma gibi önemli bir vazife icra etmişlerdir. Kafkaslardaki Hâlidî

⁹ Alexandre Benningsen-C. Lemerrier-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, (Rusya'da İslâm Tarikatları), trc. Osman Türer (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 81.

sûfîlerin Ruslara karşı verdiği bağımsızlık mücadelesi konunun Hâlidîliğe bakan tarafı sebebiyle çalışmamızda ele alacağımız bir meseledir.

Kürdemirî'nin halifelerinden bazıları Car-Balaken olarak adlandırılan Azerbaycan'ın kuzey batısına Hâlidîliği yayarak Car-Balaken kolunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bölgede bulunan Gah şehrinin Almalı köyünde dünyaya gelen Almalılı Mahmûd Efendi bu kolun en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Almalılı Mahmûd Efendi'nin güçlü şahsiyeti, üstün ahlakı ve halk üzerindeki etkileri Kürdemirî'den sonra özellikle Kuzey Batı Azerbaycan, Rusya ve Dağıstan'da Hâlidîliğin Mahmûdiyye olarak anılması sonucunu doğurmuştur. Bu kol XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Bu çalışmada, Almalılı Mahmûd Efendi'nin yetiştirdiği önemli halifeler ve müellif müridler sayesinde Mahmûdiyye kolunun oluşması, sonraki süreçte Hâlidîliğin Azerbaycan'da Mahmûdîlik adını alması araştırılarak bu kolun gerçek mahiyetinin ortaya çıkması sağlanacaktır. Bu sebeple Mahmûdiyye kolunun teşekkül süreci, Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifeleri, bu halifelerden Azerbaycan içinde ve dışında irşad vazifesini yürütenlerin hayatları hakkında bazı bilgiler verilecektir.

Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra Hâlidîliğin Mahmûdiyye olarak değerlendirilmesinin sebepleri bu çalışmada incelenecektir. Özellikle bir tasavvuf ekolüne ismi verilebilecek derecede önemli görülen Almalılı Mahmûd Efendi'nin hayatı, irşad faaliyetleri ve tasavvufi görüşleri ortaya konulacaktır.

Hâlidîliğin Kafkaslarda yayılma sürecinde Kürdemirî'nin özellikle medrese ehli olan âlim kimselere tarikatı telkin etmesi ve Hâlidîliğin medrese zemininde yayılma ortamı bulması sonraki süreçte tasavvuf-medrese birlikteliğinin oluşmasına vesile olduğu görülmektedir. Mahmûdî sûfîler sadece tasavvuf alanında değil ilmî faaliyetleriyle de bölgede adlarından söz ettiren kimselerdir. Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin çoğunun aynı zamanda ilim sahibi insanlar olmaları, Almalılı Mahmûd Efendi ve onun halifelerinin medrese mezunu âlimler olmaları bölgede tasavvuf eğitiminin medreselerde verilmesi ve tekke-medrese birlikteliği sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple XIX. yüzyılda Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin medreselerle ilişkileri, ilim hayatına katkıları ve medreselerde okutulan ilimler ayrıca incelenecektir.

Hâlidî-Mahmûdî sûfîler bulundukları bölgelerde sosyo-kültürel hayatı düzenleyerek o dönemde Rusların gerçekleştirmek istediği Hristiyanlaştırma ve mezheplerarası çatışma politikalarına karşı koymaya çalışmışlardır. Rusların Müslüman halkın kimliğini değiştirme amacı taşıyan bu politikaları ve bölge sûfîlerinin onlara karşı tutumu çalışmamızda ele alınacaktır.

Hâlidî sûfîlerin Kafkaslardaki ilmî faaliyetleri sonucu tasavvufa ve Nakşibendîliğe dair pek çok eser, tabakât ve menâkıbnâmeler yazılmıştır. Bunlardan bazıları günümüze kadar varlığını sürdürmüş bazıları ise Komünizm döneminde kaybolmuştur. Tezimizde Azerbaycan, Dağıstan ve Rusya’da Hâlidîler tarafından telif edilen tasavvufî eserler de tedkik edilen mevzular arasındadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türk tasavvufuna kaynaklık eden tarihî merkezleri ve şahsiyetleri tespit etmek ve araştırmak, bize kültürümüzün köklerini daha iyi anlamak ve bu konudaki değerlendirmeleri daha isabetli yapmak imkânını sağlayacaktır.¹⁰ Bu bağlamda tasavvufun Kafkaslardaki durumu ve oradaki etkileri açısından son derece önemlidir.

Azerbaycan tarihinde pek çok farklı devlet ve millet rol oynamıştır. Bunlar arasında Romalılar, Bizanslılar, Albanlar, Sâsânîler ve Araplar mevcuttur. Miladî XIII. yüzyıldan itibaren ise Türk kökenli devletler olan Altınorda, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevîler, Selçuklular ve Osmanlıların bölgede hâkimiyet kurduklarını görmekteyiz. XIII. yüzyılın sonlarında bölgede hemen her yerde yarı feodal devletler ve hanlıklar ortaya çıkmıştır.¹¹ Bu hanlıklar pek çok âlime, mütefekkiye ve sûfiye ev sahipliği yapmış ve aynı zamanda Orta Asya ile Osmanlı arasında köprü vazifesi görmüştür.

Kafkasya özellikle Kuzey bölümü itibariyle oldukça karmaşık bir etnik yapıya sahiptir. Bölgede birbirinden farklı pek çok kabile mevcuttur. Geleneklerine katı kurallarla bağlı olmaları, sürekli kabile savaşlarının olması hasebiyle birlikte

¹⁰ Türkiye’de Fuat Köprülü ile başlayan tasavvuf araştırmalarının Horasan kökenli Yesevîlik, Nakşibendîlik, Bektaşîlik, Kübrevîlik ve Mevlevîlik üzerine yoğunlaşması, haklı olarak Türk tasavvufunun genel manâda kaynağının Horasan olduğu yargısını doğurmuştur.

¹¹ Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadelesi* (Ankara: 1999), 18-23.

yaşamaları oldukça zor olan bu insanları birleştirecek tek unsur olarak İslâm öne çıkmıştır.

Nitekim bölgede “imam” adı verilen ve aynı zamanda dinî kimliğe sahip liderler ve onlara destek veren tasavvuf önderleri öncülüğünde başta Dağıstan olmak üzere, Kuzey Batı Azerbaycan, Çeçenistan ve İnguşetya’da halk büyük ölçüde ortak düşman olarak gördükleri Ruslara karşı birleşmiştir. Tasavvuf rüzgârını arkasına alan imamlarla birlikte o günün şartlarında işgalci konumundaki Rusya’ya karşı mücadele verilmesi ve bu mücadelede dergâhların ve medreselerin birer merkez olarak kullanılması çalışmamızı daha da önemli kılmaktadır.

Özellikle Kuzey Azerbaycan ve Dağıstan halklarının XIX. yüzyılda Nakşibendîlik ile karşılaştıklarında bu düşüncüyü kolayca kabul etmeleri ve kendi karakterlerini de bu tasavvufî sistem içinde ortaya koymaları Kafkasya’ya özgü bir Nakşibendî-Hâlidî anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu anlayış Rusların yayılmacı politikalarının önünde yaklaşık bir asır boyunca engel teşkil etmiştir. Bu anlayış aynı zamanda tüm dünya Müslümanlarının örnek alabileceği bir mücadele tarihidir.

Sovyet hâkimiyetinin kurulduğu 1920’li yıllara kadar Azerbaycan ve daha geniş ifadesiyle Kafkaslarda pek çok sûfî mürşid ve derviş yetişmiştir. Birçok şair, sûfî ve mütefekkirin yetişmiş olduğu dönemler Sovyet hâkimiyetiyle birlikte yerini Komünizme bırakmıştır. Rusların XIX. yüzyılın ilk yarısında başlattıkları ve bir asırdan daha fazla süren Müslümanları göçe zorlama politikaları sonucu bölgedeki pek çok ilim adamı ve sûfî ya sürgün edilmiş ya da idam edilerek bölgenin hafızası silinmeye çalışılmıştır.¹² İdam edilen sûfiler ve bunların eserleri hakkında elimizde çok sınırlı sayıda eser ve bilgi mevcuttur.¹³

Çalışmamızın ana eksenini oluşturan Hâlidî - Mahmûdî dervişlerinin, kiminin idam edilmesi kimin de Rusya’nın muhtelif bölgelerine sürgün edilmesi

¹² Cihangir Sultanov, “Zakatala’nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm’ın Rol”, *Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi Elmî Mecmuası*, 3 (2008): 173-190.

¹³ Sovyetler Birliği’nin bölgedeki faaliyetleri sonucu dinî değerler tamamen unutturulmuştur. Sovyetler Birliği’nin dağıldığı 1988-1990 yıllarından sonra Kafkasya’da dinî yaşantı, adet ve geleneklerin varlığını bir nebze de olsun sürdürdüğü yerlere bakıldığında buralarda daha önce yaşamış olan sûfiler ve dervişlerin etkisi hemen görülecektir. Ayrıca bölgede yaşayan halkların önceki dönemlerde yaşamış sûfilerin ve dervişlerin adlarını hatırlamaları bölgedeki sûfî damarının hala daha varolduğuna işaret etmektedir.

bölgede tasavvufun ve mürşidlerin sosyal ve dinî hayat üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir.¹⁴ Bununla birlikte bölge halkı Rusya'nın hâkimiyetine hem bir tepki hem de geleneksel hayat tarzlarının bozulmaması için Nakşibendî dervişlerini büyük bir memnuniyetle kabul edip benimsemişlerdir.¹⁵

Rusların bir asır boyunca Hâlidî sûfiler başta olmakla Müslümanları göçe zorlamaları, bazı şeyhleri de Sibiry'a sürgün etmeleri bölgede yürütülen dinî ve millî hafızayı silme siyasetini açıkça ortaya koymaktadır. Bu siyaset Komünizm döneminde de devam etmiş, bir zamanlar pek çok sûfinin ve ilim adamının yetiştiği Kafkas coğrafyasında tasavvuf kültürü ciddi ölçüde yok olmuştur.

1990 sonrası Azerbaycan'ın müstakil bir devlet olarak ortaya çıkmasıyla bölgenin dinî ve medenî tarihini ele alan ilmî çalışmalar yapılmaya başlanmış olsa da bunlar Bakü ve Gence gibi daha çok nüfusu Şîî olan bölgelere mahsustur. Kuzey Batı Azerbaycan'da yaklaşık iki asır verliğini sürdüren Hâlidîlik ve Mahmûdîlik ele alınmamış veya görmezden gelinmiştir. Çalışmamız bölgede yaşayan Hâlidî-Mahmûdî sûfilerinin ortaya konulmasını ve Kafkaslardaki Sünnî İslâm'ın Nakşibendî-Hâlidî sûfiler tarafından ihya edildiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Çalışmamız ayrıca; tasavvufun sadece tekkelerde yaşanan pasif bir hayat tarzı olduğu, şeyhlerin ve sûfilerin geri planda kalan ve aksiyondan kaçan insanlar oldukları iddiasını çürütme noktasında Kafkas tasavvufu örneğinden hareketle okuyuca önemli bir bakış açısı kazandıracaktır. Çünkü Nakşibendîlik, Kafkaslardaki temsilcileri sayesinde “Müridizm” hareketine fıkren kaynaklık ettiği gibi bu hareketi organize eden bir tasavvuf ekolü hüviyeti kazanmıştır.

Kafkasya'da pek çok halkın ve bölgenin bağımsızlık mücadelesinde sûfilerin yer alması, şeyhlerin halka ümit vermesi Nakşibendîliğin organizasyon gücünü ortaya koyması açısından önemlidir. Çalışma, kabile asabiyetinin üst seviyede olduğu Kafkas coğrafyasında tasavvufun birleştirici bir rol oynadığını, sosyal, kültürel ve politik alanlarda yığınları sosyal bir grup haline getirebildiğini göstermesi açısından güncellik arz etmektedir.

¹⁴ Sultanov, “Zakatala'nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm'ın Rolü”, 3: 180.

¹⁵ Itzhak Weismann, *Nakşibendîlik*, trc. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2015), 278.

Azerbaycan coğrafyasında tarihten günümüze sünnîliğin temsilcileri her zaman sûfîler olmuştur. 1501 yılında Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra bölge halklarının kimliği büyük ölçüde değişime uğramıştır. Merkezinin Azerbaycan olduğu bu rejim hem İran'a bölgesel bir güç kazandırmış hem de halkı Şiîleştirmeye çalışmıştır. Aynı siyaset Ruslar tarafından da uygulanmış olup, halk arasında mezhep savaşlarının çıkarılması amaçlanmıştır. Fakat bölgedeki Hâlidîler ve diğer tasavvuf okulları hem Azerbaycan'daki Sünnî anlayışı ve halkın Sünnî karakterini korumada etkili bir unsur olmuş hem de olası mezhep çatışmalarını engelleyecek tavırlar sergilemiştir.

Azerbaycan ve Dağıstan'daki en büyük tasavvuf ekolü olan Nakşibendîliğe dair çalışmalar son derece azdır. Nakşibendîliğin ikinci dönemi olarak adlandırılan ve Kürdemirî ile başlayan süreç içinde (XIX. yüzyıl) yaşayan sûfîler, faaliyetleri, bölge halkına maddî-manevî katkıları ve Ruslara karşı verdikleri mücadeleleri inceleme iddiasındaki bu çalışma bölge üzerinde sosyal, siyasî ve dinî alanlarda çalışma yapacak olanlara bir rehber niteliğinde olacaktır.

Rus işgalinden tamamen kurtulduğu 1990 yılı ve sonrası dönemde Azerbaycan'ın millî-manevî durumu incelendiğinde İslâmî örf ve adetlerin kısmen hala yaşadığı bazı bölgelerin varolduğu görülmektedir. Bu bölgelerin genellikle sûfî şahsiyetlerin yaşadığı ve faaliyet gösterdiği bölgeler olması son derece dikkate değer bir konudur.

Çalışmamız İslâm dininin ana temalarını oluşturan itikat, ibâdet, muamelât ve ahlak konularının sonraki nesillere aktarmada tasavvufun çok büyük bir pay sahibi olduğu iddiasındadır. Zira Kafkas halkları 1920-1990 yılları arasında Sovyet Komünist ideolojinin işgali altında kalmış, din ve dindarlar her türlü baskıya maruz kalmıştır. İslâm, hayatın her alanından silinmeye çalışılmıştır. Okullarda ateizm dersleri ilkokuldan üniversiteye kadar kesintisiz verilmiştir. Yetmiş yıllık işgal döneminde İslâm kültürü örf ve geleneklerle yaşayabilmiştir. Bölgede halen mevlid meclislerinin kurulması, zikir törenlerinin icra edilmesi, sünnet düğünleri ve bayram kutlamaları gibi sosyal hayata yönelik uygulamaların devam etmesi, İslâm'ın bu ananelerle varlığını sürdürdüğünü göstermesi açısından son derece önemlidir.

Çalışmamız bu geleneğin devam etmesine sebep olan en büyük faktörün bölgede geçmişten beri var olan tasavvufi düşünce olduğunu orta koyma iddiasında olduğu için ayrı bir öneme sahiptir.

Araştırmanın Kapsamı

Azerbaycan tarihî coğrafyası geniş bir bölgeyi ihata etmektedir. Fakat araştırmamız Nakşibendilik-Hâlidilik perspektifinden bölgeyi inceleyeceği için Hâlidiliğin bölgeye intikal ettiği XIX. yüzyıl Azerbaycan coğrafyası çalışmamızın kapsamı dâhilinde olacaktır. Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf öğretisini Azerbaycan'a taşıyan İsmâil Siraceddîn eş-Şirvânî el-Kürdemirî'nin Şirvanlı olması ve 1817'de bölgeye gelmesi hasebiyle Şirvan adı verilen bölge XIX. yüzyıl itibariyle çalışmamızın kapsamı dâhilindedir.

Şirvan halkının Hâlidiliği kolayca benimsemesi ve bu yeni tarikatın bölgede hızlı bir şekilde yayılmasının bazı sebepleri mevcuttur. Bölge halkının tasavvuf kültürüne âşina olması olması bu sebeplerden biridir. Bu nedenle bölgeye tasavvufun gelişi ve bölge insanının tasavvuf karşısındaki durumunu açıklamak gerekeceğinden Azerbaycan'da ilk sûfiler ve ilk tasavvuf okullarını kısaca açıklamak yerinde olacaktır.

Bölgede Hâlidiliğin sembol ismi olan Kürdemirî'nin hayatı, ilim yolculukları ve Mevlânâ Hâlid'den hilafet alıp Şirvan'da irşad faaliyetlerine başlaması çalışmamızın kapsamı dâhilindedir. Kürdemirî'nin ilmî ve ahlakî şahsiyeti Hâlidiliğin hitap ettiği tabaka ve yayılma stratejisi hakkında ipuçları vermesi açısından önemlidir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid'in tasavvuf, tarikat ve teşkilatlanma anlayışı Hâlidiliğin Şirvan, Dağıstan ve Car-Balaken'deki yapısı ve Hâlidî sûfilerin mücadelelerinin karakterinin anlaşılması hususunda aydınlatıcı olacaktır.

Kürdemirî'nin Mevlânâ Hâlid'den aldığı yazılı icâzetnâme mürid-mürşid ilişkilerini, Hâlidiye eğitiminin özelliklerini, prensiplerini, tarikatı başkalarına intikal ettirme usulü gibi pek çok meseleyi arzetmesi açısından önemlidir. Sözü edilen hilâfetnâmedeki hususlar hem Kürdemirî'nin hem de sonraki Hâlidiye mürşidlerinin tavırlarını belirleyici bir rol oynamıştır. Bu sebeple bu konuyu ayrıca ele alıp hilafetnamenin tahlilini yapmak isabetli olacaktır.

Kürdemirî'nin irşad faaliyetleri sonucu farklı bölgelerden pek çok insan Hâlidîliğe intisap etmiş ve ondan hilâfet almıştır. O, 1826'da bölgeden ayrılrsa bile Şirvan'daki halifeleri Kafkaslarda tarikati devam ettirmişlerdir. Kürdemirî'nin bazı halifelerinin ehl-i ilim olması ve pek çok mürid yetiştirmesi bölgede farklı Hâlidî kollarının teşekkülüne sebep olmuştur. Kürdemirî'den sonra ortaya çıkan Hâlidî kollarını ve bu kolların ilk dönem şeyhlerini incelemek, Kafkas Hâlidîliğinin bütüncül olarak anlaşılması açısından tezimizin kapsamı dâhilindedir. Fakat Mahmûdiyye kolu dışındaki diğer Hâlidî kollarının sonraki şeyhleri ve günümüzde Kafkaslarda varlığını sürdüren Nakşibendî-Hâlidî silsileler ayrıca bir araştırma gerektirmektedir.

Kuzey Batı Azerbaycan (Car-Balaken) ve Dağıstan taraflarında varlığını sürüdürmüş olan Mahmûdiyye kolu tüm yönleriyle araştırmamızın kapsamı dâhilindedir. Özellikle bu kola ismini veren Almalılı Mahmûd Efendi çalışmamızın merkezindeki isimdir. Kafkaslara Nakşibendîlik-Hâlidîlik olarak intikal eden bu tasavvuf ekolünün sonraları Mahmûdiyye adını almasının ve bölge sûfilerinin kendilerini Mahmûdî olarak nitelemelerinin sebeplerini Almalılı Mahmûd Efendi'nin ilmî, manevî ve ictimâî şahsiyetinde aramak gerekmektedir. Bu sebeple çalışmamız Almalılı Mahmûd Efendi'yi tüm yönleriyle ele almak iddiasındadır.

Mahmûdiyye kolunun yayıldığı ve en çok faaliyet gösterdiği Car-Balaken bölgesi o dönemde hem Şirvan'ın hem de Dağıstan'ın bir parçası olması hasebiyle geniş bir kültür havzasını içermektedir. Bu sebeple araştırmamızda Mahmûdiyye kolunun faaliyet alanını ifade ederken bölgenin tarihî adı olan Car-Balaken ifadesi yerine daha çok Kuzey Batı Azerbaycan terimi kullanılacaktır.

Çalışmamızın ikinci kısımda Mahmûdîlik ele alınacağından ve Almalılı Mahmûd Efendi'nin Car-Balaken bölgesinde doğması daha sonra Rusya'ya sürülmesi sebebiyle Kuzey Batı Azerbaycan bölgesi üzerinde yoğunlaşılacaktır.

Mevlânâ Hâlid'in tasavvufî düşünceleri ve halifeleri çalışmamızın kapsamı dışındadır. Fakat Hâlidîliğin hassasiyet gösterdiği Kur'ân, Sünnet ve şariat eksenli bid'atsiz din anlayışının tarikatın Kafkaslarda yayılma sürecine etkisi hasebiyle Mevlânâ Hâlid'in görüşlerine yer yer atıflar yapılacaktır. Ayrıca dinî hayatın korunması noktasında Müslümanları organize edebilme özelliğine binâen hem

Hâlidîlik hem de Müceddidîlik yönüyle Nakşibendîliğin bazı karakterlerine atıflar yapılacaktır.

Kafkaslarda Nakşibendîlik - Hâlidîlik Ruslara karşı mücadelede adeta bir sembol haline gelmiştir. Buradaki sûfî mücâhitler savaşın kaybedilmesiyle inançlarının gereği olarak “Dârü’l-İslâm’a” hicret etmişlerdir.¹⁶ Kafkaslardan Anadolu’ya yapılan göçler konumuzun kapsamı dışındadır. Ayrıca bütün bu sosyal-siyasî olayları açıklamak çalışmamızın sınırlarını aşan hususlardır. Fakat Kafkas Hâlidîlerinin sürgün edildikleri yerlerdeki irşad faaliyetlerinin, telif ettikleri eserlerin ve yetiştirdikleri müridlerin önemine binaen bazı sûfilerin göçlerini çalışmamıza dâhil etme gereği duyduk.

Kafkaslar’daki Nakşibendîlik tecrübesini günümüzde bile hala gündemde tutan etken bu tasavvufî akımın bölge halklarının Ruslara karşı verdiği Müridizm hareketine manevî bir boyut kazandırması olmuştur. Müridizm’in siyasî, askerî boyutlarını ve sonuçlarını incelemek tezimizin sınırlarını aşacaktır. Lâkin bu hareketin imamlarının Hâlidî olmaları, bunların Hâlidî şeyhler tarafından seçilmeleri ve tarikatla olan ilişkilerini ele almak konunun bütünlüğü açısından zorunluluk arz etmektedir.

Araştırmanın Kaynakları

Azerbaycan’a tasavvufun gelişi, ilk sûfiler ve tasavvuf okulları, Kafkaslarda bölgeyi manevî açıdan îmar eden kimseler ve hareketler araştırmacılar tarafından maalesef yeterince ilgi görmemiş ve bu alanda yeterli miktarda araştırma yapılmamıştır. Bunun yanı sıra Azerbaycan’ın bağımsızlığını kazandığı 1990 sonrası dönemde bölgede araştırma yapabilmenin önü açılmış, Azerbaycan tasavvuf tarihi alanında tezler, makaleler ve tercümeler hazırlanmaya başlanmıştır.

Bölgedeki Nakşibendîlik hakkındaki esas malumatları XIX. yüzyılda bölgede yaşamış olan Hâlidî sûfiler ve onların takipçileri tarafından yazılan eserler vermektedir. Bu sebeple o dönemde yaşamış müellif sûfilerin tabakâtlarının, menâkıblerinin ve tarikatlarının esaslarının anlatıldığı kitaplar çalışmamızın ana kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu temel kaynakların yanı sıra günümüz

¹⁶ Hayati Bice, *Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler* (Ankara: 1991), 5.

araştırmacılarının tez, makale ve sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri de çalışmamızda kullanılmıştır. Özellikle Azerbaycan'daki ilk dönem sûfilerinin ve tarikatlarının incelenmesinde klasik tarih ve tabakât kitaplarından da istifade edilmiştir.

Müridizm hareketini inceleyen yerli ve yabancı tarihçiler, Şirvan'daki Hâlidîlerin bu mücadelenin içinde yer almaları sebebiyle eserlerinde bazı sûfilerin isimlerini ve faaliyetlerini zikretmişlerdir. Dolayısıyla çalışmamızda bölgedeki Müridizm hareketiyle alakalı bazı yerli ve yabancı kaynaklar ve araştırmalardan da yararlanılmıştır.

Bunlar içinde Şuayb Efendi el-Bâkînî'nin (ö. 1330/1912) tasavvufa intisabından sonra telif ettiği *Tabakâtü'l-Havâcegân-ı Nakşibendiyye ve Sâdâti'l-Meşâyihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* adlı eseri çalışmamızın en önemli kaynaklarından biridir. Bâkînî bu eseri Horasanlı âlim Ali b. Hüseyin el-Vâiz el-Kâşifi'nin (ö. 910/1505) "*el-Bâkiyâtü's-sâlihât fî takrîbi'r-Reşehât*" adlı eserini örnek alarak yazmıştır. Eserde Hz. Ebû Bekir'le başlayan Nakşibendî silsilesi Azerbaycanlı sûfi Talalı Ahmed Efendi'ye kadar ele alınmıştır. Bu eser özellikle İsmâil Sirâceddîn Kürdemirî ile Kafkaslara yayılan Hâlidîlik, mürşidleri ve müntesipleri hakkında bilgi veren ilk ve en kapsamlı tabakât eseri sayılabilir. Bâkînî'nin bu çalışması ayrıca "Mahmûdiyye" kavramını ilk defa kullanması, Almalılı Mahmûd Efendi'den (ö. 1294/1876) sonraki mürşidleri ve halifeleri Mahmûdî olarak nitelemesi açısından da özgün bir yere sahiptir.

Osman Efendi es-Sakhûrî'nin *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye* adlı eseri de Şirvan, Dağıstan ve Car-Balaken bölgesindeki Hâlidî-Mahmûdî sûfileri, irşad faaliyetlerini ve menkıbelerini ele alması yönüyle çalışmamızın ana kaynakları arasındadır. Bu eser özellikle Car-Balaken olarak adlandırılan bölgenin sûfileri, onların biyografileri, organizasyonları ve menkıbeleri hakkında dar çerçevede ve derinlemesine bilgileri tanıklarıyla nakletmesi açısından çalışmamızda önemli bir yer tutmaktadır.

Almalılı Mahmûd Efendi'nin Kazan'daki halifelerinden Muhammed Zâkir el-Çistâvî'nin (ö. 1310/1892) *Tabsiratü'l-mürşidîn min meşâihi'l-Hâlidîyyîn* adlı eseri de çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadır. Bu eser kanaatimize göre onun tasavvufî görüşlerini ve bu görüşlerin kaynaklarını izah etmesi bakımından

türünün tek örneği sayılabilir. Çistâvî bu eserinde Mahmûd Efendi'ye gönderilen tasavvufa ve tarikata dair mektupları, soruları ve bunlara verilen cevapları derlemiştir. Çistâvî bu eserde Almalılı Mahmûd Efendi'nin Astrahan'a hicretinden sonra onunla kendisi arasında tasavvufî meselelere dair karşılıklı gönderilen mektupları ele almıştır. Bu mektuplar Hâlidîliğin Kafkaslarda Mahmûdiyye olarak anılmasına sebep olan Almalılı Mahmûd Efendi'nin tasavvufî görüşlerini izah eden az sayıdaki kaynaktan biridir. Çistâvî'nin bu eseri Mahmûdiyye kolunun tasavvufî anlayışını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Çistâvî ve eseri Kazan, Astrahan gibi Rus-Tatar bölgelerindeki sûfilerin Mahmûd Efendi ve onun düşünceleriyle tanışmaları açısından da önemli bir etken olmuştur.

Cemâleddin b. Abdurrahmân Gâzîgumukhî'nin *el-Âdâbu'l-mardıyya fi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye* adlı eseri Kafkaslarda yazılan ve Hâlidîliğin esaslarını bölge halklarına anlatan ilk kitap olması hasebiyle önemli bir yere sahiptir. Eserde Şeyh Cemâleddin'in kendisine kadar olan Nakşibendî-Hâlidî silsileyi sayması da Kafkas Hâlidîliğinin Dağıstan kolunun tespiti açısından önem arz etmektedir.

Muhammed Murâd el-Kazânî (er-Remzî / el-Mekkî) (ö. 1352/1934)'nin *Zeyl-ü Kitabi'r-Reşehât 'Ayni'l-hayât ve Telfiku'l-ahbâr* adlı eserleri. Kazânî bu eserlerde Rusya sınırları içinde kalan özellikle de Müslüman Tatarların yoğun olarak yaşadığı Volga-Ural, Kazan, Astrahan gibi bölgelerdeki âlim ve sûfilerin biyografilerini vermek sûretiyle bölgenin ilmî haritasını çıkarmıştır. O, adı geçen bu yerlere tasavvufun gelişini, burada doğan âlimlerin ve sûfilerin ilim yolculuklarını, üstad ve şeyhlerini ele almıştır. Sözü edilen bu eserlerin Azerbaycan ve Dağıstan gibi bölgelerden Rusya'nın iç kısımlarına sürgün edilen sûfileri de ele alması bunların Kazan'da ve Asratkhan'da yetiştirdikleri müridler hakkında da bilgiler vermesi açısından çalışmamızın önemli kaynakları arasındadır.

Hasan el-Alkadarî'nin *Âsâr-i Dağıstan* adlı eseri. Bu eser Dağıstan, Şirvan ve Car-Balaken bölgesi âlim ve sûfileri hakkında bilgi vermektedir. Kafkas halkları arasında İslâm'ın yayılması, bölgeye tasavvufun gelmesi, İmam Mansûr'la başlayan Müridizm hareketinin Dağıstan'daki temsilcilerini ele alan bu eser tarih-biyografi tarzındadır. Dağıstan ve Şirvan'da Ruslarla mücadele dönemini de ele alan el-Alkadarî özellikle bölgenin siyasî-sosyal ve dinî durumunu izah ederek kendine imamlar hareketine muhalif yorumlar yapmaktadır. Eser, Kürdemirî'nin

Molla Muhammed Yeragî'ye hilafet vermesini, Hâlidîliğin Dağıstan kolunu işlemesi ve bu kolun sonraki temsilcilerini ele alması sebebiyle araştırmamız açısından önemli kaynaklar arasındadır.

Yine el-Alkadarî'nin *Dîvanü'l-memnûn* eseri de Şîrvân, Dağıstan ve Car-Balaken âlim ve sûfileri hakkında malûmat veren bir kaynak olması hasebiyle önem arz etmektedir. Alkadarî kendi hocalarından olan aynı zamanda Kürdemirî'nin Dağıstan halifesi Molla Muhammed Yeragî hakkında eserde pek çok malumat vermiştir. Bunun yanı sıra o, kendi ilim yolculuklarını, Şîrvân'dan ve Car-Balaken bölgesinden kendisine öğrenci olanları ele almıştır. Eser bu yönüyle Kafkaslardaki medrese ağını ve Nakşibendîliğin bu ağ içinde yayıldığını göstermesi açısından önemlidir. Rusya'nın bazı bölgelerine yaptığı yolculuklarını da ifade eden el-Alkadarî, gittiği yerlerde medfun Şîrvânlı ve Dağıstanlı âlim ve sûfileri, onların buralardaki etkilerini de anlatmaya gayret etmiştir. Bunlar içinde Almalılı Mahmûd Efendi'nin Astrahan'daki mezarını ziyaret edip kabrini tasvir etmesi ve onun Kazan'daki halifelerinin o dönemdeki manevî ve ilmî durumlarını ifade etmesi câlib-i dikkattir.

Nezîr Durkilî'nin *Nüzhetü'l-ezhân fî terâcim-i Ulemâ-i Dağıstân* adlı eseri. Kitap tabakât tarzında olup özellikle XIX. yüzyıl Şîrvân, Dağıstan ve Car-Balaken âlimlerinin ve sûfilerinin biyografilerini ele alıp inceleyerek onların, yaşadıkları bölgelerdeki faaliyetleri hakkında bilgiler vermektedir. Eser, Müridizm hareketine katılarak İmam Gazi Muhammed'e ve Şâmil'e destek veren âlim ve sûfileri de ayrıca incelemiştir. Durkilî eserinde ele aldığı şahısların doğum ve vefat tarihlerini özellikle kaydetmiştir. O, doğum veya ölüm tarihleri belli olmayan şahıslar için çağdaşı olan başka âlimlerin adını zikrederek o kimselerin yaşadığı zaman dilimini ifade etmeye çalışmıştır.

Hasan b. Muhammed Hilmî en-Nakşibendî ed-Dağıstânî'nin eserleri çalışmamızda sıkça başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Hilmî Dağıstânî'nin “*Tenbîhu's-sâlikîn ilâ ğurûri'l-müteşeyyihîn*”, “*Telhîsu'l-meârîf fî terġîb-i Muhammed Ârif*”, “*el-Burûcü'l-müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*”, “*ed-Dürretü'l-beydâ fî reddi'l-bid'i ve'l-ehvâ*”, “*Feyzu'r-Rahmân fî zikr-i Abdurrahmân*”, 8. “*Sirâcü's-sâdât fî şiyeri's-sâdât*”, olmakla altı eserini çalışmamızda kaynak olarak kullandık.

Hilmî Dağıstânî eserlerinde, pek çok tasavvufî meseleyi Mahmûd Efendi'nin görüşlerini esas alarak açıklamaya çalışmıştır. Tasavvufun anlaşılması güç konularını izah ederken veya gelen sorulara cevap verirken o, Mahmûd Efendi'nin görüş, davranış ve sözlerine yer vermekte, bunları delil olarak kullanmaktadır. Onun bu çalışmaları sayesinde Mahmûd Efendi ve görüşlerinin daha da yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz.

Hâlid Seyfullah b. Hüseyin en-Nojbekrî'in (Başlarov) "*Mektûbât-ı Hâlid Seyfullâh ilâ fukarâ-i ehlillâh*" adlı eseri Volga –Ural bölgesindeki Nakşibendilik hakkında bilgiler vermektedir. Bunun yanı sıra Nojbekrî, kendisine ulaşan silsileleri de izah ederek Azerbaycan, Dağıstan ve Kazan'daki Hâlidî şeyhleri hakkında bilgiler vermiştir. Eser, Almalılı Mahmûd Efendi'nin hayatını, menkıbelerini, yetiştirdiği müridleri ele alması ve ayrıca Almalılı Mahmûd Efendi'nin tasavvufî görüşlerini yer yer ifade etmesi bakımından çalışmamızın ana kaynakları arasında yer almaktadır.

Ali Kayayev'in *Terâcim-i ulemâ-yı Dağıstân* adlı eseri. Bu kitap Dağıstan'da İmamlar döneminde faaliyet gösteren âlimlerin biyografilerini ele almıştır. Eser, Hâlidîliğin Şirvân ve Dağıstan'da yayılma aşamasında bölgenin ilmî ve siyâsî durumunu izah etmesi bakımından değerli bilgiler vermektedir. Şirvan, Dağıstan ve Car-Balaken bölgesinde faaliyet gösteren medreseleri ve âlimleri inceleyen Kayayev ayrıca telif edilen dinî eserleri de sıralayarak bölgedeki dinamik ilmî hareketliği ortaya koymuştur.

Muhammed Tâhir el-Karakî'nin *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması* isimli eseri Müslümanlar tarafından "Gazavât" olarak adlandırılan, Rusların ve Batılıların Müridizm olarak isimlendirdikleri mücadelenin önderlerini, bu önderlerin dinî-tasavvufî yönlerini ifade etmesi bakımından çalışmamızın temel kaynakları arasındadır. Eser, Hâlidî şeyhleri Cemâleddin Gazikumukî'nin ve Molla Muhammed Yeragî'nin müridizm'in önderleri olan Gazi Muhammed ve İmam Şâmil'le ilişkilerini ve onlara verdikleri desteği ele alması hasebiyle çalışmamıza kaynak teşkil etmiştir.

Mirzâde Mustafa Fahreddin Akabalî'nin *Hümâ-yı Arş* adlı eseri Karabağlı Şeyh Mir Hamza Nigârî'nin hayatı ve menkıbelerini içermektedir. Eser, Kafkaslarda Kürdemirî'den sonra Karabağ kolu olarak anılan tasavvuf okulunun

ortaya çıkışını, Hamza Nigârî'nin hayatını, tasavvufî görüşlerini ve öğrencilerini ele alması bakımından önem arz etmektedir. Akabâlî'nin bu eseri birinci bölümde incelediğimiz Hâlidîliğin Karabağ kolunun tespiti bakımından istifade ettiğimiz önemli kaynaklardan biridir.

Azerbaycan tasavvufunu, bölgedeki Nakşibendî şeyhlerini ele alan ve çalışmamızda istifade ettiğimiz bazı araştırmalar şunlardır:

Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemerrier-Quelquejay'ın “*Sûfî ve Komiser*” adlı çalışmaları Sovyetler Birliği döneminde Rusların hâkim olduğu bölgelerde tasavvufu ve tarikatları sosyolojik açıdan ele almaktadır. Bu yönüyle eser, Kafkaslarda Sovyetler öncesi ve Sovyetler döneminde İslâm'ın toplumdaki gerçek pozisyonunu ve oynamış olduğu rolü daha iyi anlamamızı sağlaması bakımından önem taşımaktadır.

Muhammed Şabanov'un “*Tala'nın Yassı Yolu*”, adlı eseri Almalılı Mahmûd Efendi'yi, Talalı Ahmed Efendi'yi ve Nasih Efendi'yi incelemesi bakımından önem arz etmektedir. Şabanov adı geçen şeyhleri incelerken halk arasındaki rivayetlerden hareketle özgün bir eser ortaya çıkarmıştır. Krill alfabesiyle yazılan bu eser Car-Balaken bölgesindeki tasavvufî hayatın canlılığını ve sûfîlerin sosyal organizasyonlarını ele alması yönüyle de çalışmamıza kaynaklık teşkil etmiştir.

Mehmed Rıhtım-Fariz Halilli'nin *Mövlana İsmayıl Sirâceddin Şîrvânî* adlı eseri İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kürdemirî hakkında yazılan ilk eser olması yönüyle önemlidir. Eserde Kürdemirî'nin hayatı, tasavvufa intisabı, irşad faaliyetleri, sürgün dönemi ve müridleri ele alınmıştır. Ayrıca Kürdemirî'nin Mevlânâ Hâlid'den aldığı hilâfetnâmenin tahlili yapılmıştır. Buna ilaveten Kürdemirî'nin önemli bazı müridleri hakkında bilgiler veren eser Hâlidîliğin Kafkaslarda yayılma sürecine ışık tutmaktadır.

M. M. Hacıyev'in *Solnitse Nastavlenia Şeyh Mahmûd Efendi Ego Nastavniki i Premniki* adlı eseri Hâlidîliğin Azerbaycan'daki en büyük müşidlerinden biri olan Mahmûdiyye kolunun kurucusu Almalılı Mahmûd Efendi'nin hayatını inceleyen tek müstakil eser olması hasebiyle önem arz etmektedir. Hacıyev, Mahmûd Efendi'nin özellikle Kazan'daki hayatı ve irşad faaliyetleri hakkında bilgiler vermektedir. Rusça kaleme alınan eser, Mahmûd

Efendi'nin Kazan'daki durumunu izah ederken o tarihte bölgedeki polis kayıtlarını ve arşiv belgelerini de incelemiş olması yönüyle de çalışmamıza kaynaklık etmiştir.

John F. Baddeley'in *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil adlı eseri* Kuzey Kafkasya Müridizm'ini izah ederken Şirvan kaynaklı Hâlidîliğin Dağıstan'a gelişini incelemektedir. Bununla birlikte Hâlidî şeyhlerin, imamların ve halkın üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışan eser, Kafkas Hâlidîliğinin Dağıstan kolu hakkında önemli bilgiler vermekte, Gazi Muhammed ve İmam Şâmil'in tasavvufî hassasiyetlerine vurgu yapmaktadır. Hâlidîliğin Müridizm hareketine tasavvufî bir karakter kazandırdığına vurgu yapan eser bu yönüyle çalışmamıza katkı sağlamıştır.

Hamid Algar'ın *Nakşibendilik* adlı eseri Nakşibendiliğin genel tarihini, dönemlerini ve bazı büyük sîmalarını ele almıştır. Eser, tarihte Tâliš adıyla bilinen günümüzde ise Azerbaycan'ın güneyinde yer alan Lenkerân ve Astara bölgesindeki ilk Hâlidî sûfîlerini incelemesi hasebiyle çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

Ahmed Niyazov'un "*XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde (Kanık-Hefteran Vadisi) Dini Hayat, İlim ve Medreseler*" adlı çalışması, tarihte Car-Balaken olarak bilinen günümüzde Azerbaycan'ın kuzey batı sınırlarını oluşturan Zakatala, Balaken ve Gah gibi şehirleri XIX. yüzyıl itibariyle tasavvufî açıdan ele almıştır. Nakşibendiliğin Kuzey Batı Azerbaycan'a gelişini ve yayılmasını inceleyen Niyazov, tasavvufun bölgedeki medreselerle ilişkisini de açıklamıştır. Hâlidîliğin Mahmûdiyye ismiyle anılmasını da ele alan Niyazov, Almalılı Mahmûd Efendi başta olmak üzere Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerin hayatlarını incelemiştir. Kuzey Batı Azerbaycan'da bir saha araştırması da yapan Niyazov, bazı evlerde bulunduğu Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî mürşidleri sıralayan silsilenâmeleri de eserinde ortaya çıkarmıştır.

Behram Hasanov'un *Azerbaycan'da Din Sovyetlerden Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri* adlı doktora çalışması Azerbaycan toplumunun dinî temellerini, onların din anlayışını biçimlendiren âmilleri ve Sovyetler döneminde dine yapılan baskıları incelemektedir. Dine yapılan baskılara karşı Müslümanların reaksiyonları, dinin millî-manevî değerleri ve millî kimliği korumadaki etkisini ele alan tez,

Komünizm dönemini yaşayan Müslümanlarla gerçekleştirdiği röportajlarla çalışmamızda istifade ettiğimiz araştırmalardan biridir.

Azerbaycan'ın tasavvuf tarihini ve Kuzey Batı Azerbaycan'daki tasavvufi hareketleri direk veya dolaylı olarak ele alıp inceleyen bazı makaleler de çalışmamızda değerlendirilecektir.

Abdullah Temizkan'ın *Kuzey Kafkasya Müridizm'i, Müridizm'in Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri* adlı makalesi XIX. yüzyıl Şirvan bölgesindeki tasavvufi hareketlilik hakkında bilgiler vermektedir. Makale, özellikle XIX. yüzyılın başlarında Şirvan'a yeni gelen ve bölgede hızla yayılan Nakşibendîlik karşısında hem Rusların hem de yerli halkın tepkilerini ifade etmesi bakımından önem arztemektedir.

Mehmed Rıhtım'ın *IX-XIX. Asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufî Hareketler* adlı makalesi Azerbaycan'ın Hâlidîlik öncesi tasavvufî geçmişini ele almaktadır. Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası içinde yaşayan ilk sûfileri ve bölgede doğan veya faaliyet gösteren tasavvufi akımları ele alması bakımından bu makale çalışmamızda atıfta bulunulan araştırmalar arasında yer almaktadır.

Cihangir Sultanov'un *Zakatala'nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövürlerinde İslâm'ın Rolü* makalesi XIX. yüzyılda Azerbaycan'ın kuzey batısındaki sosyal, siyasî ve dinî hayat hakkında önemli bilgiler vermektedir. İslâm'ın ve tasavvufun halkın nazarındaki yerini, Rusların Müslüman halkı Hristiyanlaştırma ve mezhepler arası çatışmaları teşvik etme çabalarını da ele alan makale bu yönüyle çalışmamızda istifade ettiğimiz araştırmalardan biridir.

Ahmet Niyazov'un *XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel bir Bakış (Car-Balaken Örneği)* adlı makalesi Kuzey Batı Azerbaycan'daki medrese ağını izah etmektedir. XIX. yüzyılda Şirvan, Car-Balaken ve Dağıstan'daki ilim-irfan geleneğini oluşturan ve şekillendiren en büyük âmilin medreseler olduğunu iddia eden Niyazov buralarda okutulan ilimler ve telif edilen eserler hakkında bilgiler vermektedir. Bunun yanı sıra Niyazov o dönemde bölgeye gelen Hâlidîliğin medrese zemininde yayıldığına, medreselerdeki hoca ve öğrencilerin çoğunun tasavvufi bir bakış açısına sahip olduğuna işaret etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AZERBAYCAN COĞRAFYASINDA TASAVVUF, NAKŞİBENDİLİĞİN AZERBAYCAN'DAKİ DÖNEMLERİ ve HALİDİLİK

Çalışmamızın bu bölümünde tarihî süreçte bölgedeki ilk sûfilere ve tarikatlara kısaca değinilmek suretiyle Kafkaslardaki tasavvufî hareketliliğe vurgu yapılacaktır. İsmâil Sirâceddin eş-Şîrvânî el-Kürdemirî ile Hâlidîliğin bölgeye gelişi detaylı şekilde incelenerek Kafkaslardaki Hâlidî kolları ortaya konulacaktır.

I. AZERBAYCAN'IN TARİHÎ SINIRLARI, BÖLGEDEKİ İLK SÛFİLER ve TARİKATLAR

Nakşibendîliğin bölgeye gelişine kadar ki süreçte Azerbaycan'da pek çok sûfî ve tarikat faaliyet göstermiştir. Kafkaslarda bir tasavvuf geleneğinin oluşmasına sebep olan sûfîlerin ve tarikatların ilk irşad faaliyetleri Azerbaycan toprakları olmuştur. Bu başlık altında Azerbaycan topraklarının tarihî sınırlarının tesbiti ve yanı sıra XII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar bu bölgede faaliyet gösteren tarikatlar ele alınacaktır.

A. Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası

Azerbaycan sınırları bölgeye hükmedenlerle birlikte süreçte birçok değişikliğe uğramıştır. Tarihî Azerbaycan sınırları kuzeyde Dağıstan ve Kuzey Kafkasya Dağları sınır olmakla, batıda Anadolu, güneyde İran'ın orta ve kuzey kısmına kadar uzanmaktadır. XIX. yüzyıl başlarındaki Rus istilasından sonra İran ile Rusya arasında yapılan “Türkmençay Anlaşması” ile ülke, Aras Nehri sınırı olmakla Kuzey ve Güney olarak ikiye ayrılmıştır. Bu açıdan bakıldığında günümüzde İran sınırları içinde kalan Tebriz, Erdebil, Zencan, Hemedan, Hoy, Ebher, Meraga, Sühreverd ve Firuzkubâd (Firuzâbâd) Azerbaycan'ın tarihî şehirleri sayılmaktadır.¹⁷

¹⁷ Elnur Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler* (Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2011), 27, 55; Rasulov, Vagıf, “Azerbaycan'ın Tarihî Coğrafyası” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 182, 184. Azerbaycan'ın tarihî sınırlarını gösteren harita için bk. Ek-9.

Azerbaycan'ın genel tarihi göz önüne alındığında ise sınırları, kuzeyde Tiflis'in güneyinden Derbent hattı ile Hazar Denizi'ne ulaşır. Doğuda Hazar sahilinden Derbent-Bakü-Astara-Zencan hattı ile güneye iner. Güneyde Hemedan'dan Urumiye'ye uzanır. Batıda ise Türkiye'nin doğu sınırı boyunca uzanan geniş bir sahayı ihata eder.¹⁸

Çalışmamız açısından büyük öneme sahip Şirvan bölgesi ise XVIII. ve XIX. yüzyıllarda çok büyük bir bölgenin adı olarak kullanılmıştır. Şirvan eyaleti doğuda Hazar Denizi, güney batıda Kür Çayı ile kuzey batıda Alazan (Kanık) Çayına kadar uzanan bölgeyi, kuzeyde ise Kafkas sıra dağlarıyla Taberasan, Küre, Gazikumuk şehirlerini kapsayan geniş alanı ifade etmektedir.¹⁹ Günümüzde Azerbaycan'ın genelde orta kesimlerini özelde ise Alibayramlı şehrini ifade etmek için kullanılan Şirvan adının tarihte Bakü, Şeki, Salyan, Kuba, Derbent, Taberasan, Küre ve Samur gibi çok geniş bir araziye ifade ettiği söylenilebilir.²⁰ Bazı eserlerde adı geçen bu yerleşim yerleri “Cenûb-i Dağıstan” olarak adlandırılmıştır.²¹

Yukarıdaki bilgilere göre XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Dağıstan ile Azerbaycan arasındaki coğrafi sınırların çok net olmadığı anlaşılmaktadır. Günümüzde Dağıstan sınırlarında yer alan bazı bölgelerin o dönemde Şirvan olarak adlandırıldığı ve buralarda yetişen pek çok âlimin de Şirvânî nisbesiyle anıldığını söylemek mümkündür. Buna mukabil Şirvan'da yaşayıp Osmanlı Devleti'ne veya başka beldelere göç eden âlim ve sûfiler de Dağıstânî olarak isimlendirilmiştir. Dağıstan'ın Gazikumuk, Taberasan ve Samur gibi bazı şehirlerinin Şirvan arazisi sayılması, Şirvan'ın da bazı kesimlerinin Dağıstan'a bağlı olması sebebiyle buralarda yetişen ve faaliyet gösteren Nakşibendî-Hâlidî sûfiler kısmen çalışmamızın kapsamına girmektedir.

¹⁸ Zeki Velidi Togan, “Azerbaycan”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), s. 93-95; Yusuf Vezir Çemenzeminli, *Tarihi Coğrafi ve İktisadi Azerbaycan* (Bakü: 1993), 13-40.

¹⁹ Abbâskulu Bakihanov, *Gülistân-ı İrem* (Bakü: Azerbaycan Respublikası Medeniyyet ve Turizm Nazirliği, 2010), 9; Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 55.

²⁰ Bakihanov, *Gülistân-ı İrem*, 10; Sara Aşurbeyli, *Şirvanşahlar Devleti* (Bakü: Azərneşr, 2006) 17-25.

²¹ Mesela bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, hzr. Mehmed İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 1: 297.

Çalışmamızın esas kısmını teşkil eden Mahmûdiyye kolunun ortaya çıktığı yer olan Car-Balaken (Car-Tala) bölgesi günümüzde Kuzey Batı Azerbaycan olarak adlandırılan ve Gürcistan sınırını oluşturan arazidir. Kaynaklarda Câr, Çar, Cahar-Tala, Car-u Tala, Câr-Balaken, Zaka-Tala olarak adlandırılan Car-Balaken arazisi²² tarihî perspektifden bakıldığında Safevîler döneminden (1501-1736) beri varlığını sürdürmüştür. Günümüzde Azerbaycan sınırları içinde yer alan Car-Balaken bölgesi XIX. yüzyılda Avar Hanlığının bir parçası sayılmakla birlikte Zakatala, Balaken, Gah, Oğuz ve Şeki vilayetleri, Gürcistan'ın Lagodekhi ve Sıgnak şehirleri Dağıstan'ın güney kısmını teşkil etmekteydi. Car-Balaken bölgesi, bölgede yaşayan halkların birlikte tayin ettikleri “Aksakallar” adı verilen insanlar tarafından yönetilmek sûretiyle kendine has bir idare şekline sahip olmuştur.²³ Ayrıca araştırmamızda sıkça geçen İlisu, Almalı, Tala ve Suvagil gibi belde isimleri de bu şehirlerin sınırları içinde kalan bölgelerdir.

B. Azerbaycan Bölgesinde İlk Sûfiler

Azerbaycan'da tasavvufu temsil eden ilk sûfiler II./IX. yüzyıldan sonra bölgede görülmeye başlamıştır. Ayrıca Azerbaycan'da hemen pek çok yerde halk tarafından pîr,²⁴ evliya ve şîh gibi isimlerle anılan pek çok kabir ve makamın varlığı da bölgenin zengin tasavvufî geçmişine işaret etmektedir. Ancak kaynaklarda buralara gelen ve bölgede yaşayan sûfilere dair bilgiler hem yetersiz hem de çelişkilidir.

Bazı ilk dönem sûfileri günümüzde İran'ın resmi sınırları içinde kalan lâkin tarihte Azerbaycan veya Güney Azerbaycan olarak adlandırılan yerlerde doğmuşlar ve faaliyet göstermişlerdir. Tebriz, Urûmiye, Erdebil ve Zencan Türkmençay

²² Bk. Molla Muhammed el-Carî, *Car Salnâmesi*, trc. Sevdâ Süleymanova (Bakü: 1997), 12; Arzu Memmedova, “Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitiminde Tarihsel Deneyimlere Başvurmanın Önemi (Azerbaycan Örneği)”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 3 (2014): 1-16; Terane Halilova, “Rusya'nın Azerbaycan'da Hristiyanlaştırma Siyasetine Karşı Çıkan İsyanlar: Car-Balaken Örneği”, *VAKANÜVİS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2016): 85-98.

²³ Arzu Memmedova, “Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitiminde Tarihsel Deneyimlere Başvurmanın Önemi”, 8.

²⁴ Pîr kelimesi şeyh, mürşid ve tarikatın ilk kurucusu gibi manalara gelse bile Azerbaycan'da anlam değişmesine uğrayarak mukaddes kabul edilen yer ve mekân manasında kullanılır olmuştur.

Anlaşması'ndan²⁵ sonra İran sınırları içinde kalmıştır. Azerbaycan'ın güneyde Zencan ile son bulduğu bazı araştırmalarda ifade edilmiştir.²⁶

Kuzey Azerbaycan'da İslâm'ın yayılışına sebep olan müridlerin ilkinin Ebû Müslim adlı birinin olduğu konusunda rivayetler vardır. Bu zatın hicrî II. ve III. Asırlarda Kuzey Azerbaycan'a babasıyla birlikte İslâm ordusuyla geldiği rivayetler arasındadır. Başka rivayetlerde bu zatın Gazikumuk üzerinden Avarların yaşamış olduğu bölgeye geldiği, burada İslâm'ın yayılması için çalıştığı ve daha sonra şehit olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Ebû Müslim'in kendisi için hazırlattığı mezar taşı bugün Gazikumuk'ta Büyük Camii'dedir. Bu taşın burada olmasından dolayı Gazikumuklular Ebû Müslim'in de burada gömülü olduğuna inanmaktadırlar.²⁸

Yine aynı dönemde yaşadığı düşünülen Ebû Bekir eş-Şâmî'nin kabri günümüzde Azerbaycan'ın Deveci şehrinin Ugah köyündedir. Bu mekân halk arasında "Baba Sultan Ziyaretgâhı" olarak bilinmektedir.²⁹ Pek çok ilme vakıf olduğu rivayet edilen Urûmiyeli Hüseyin b. Yezdânyâr (ö. 334/945) adlı sûfinin ise aynı dönemlerde Azerbaycan'da yaşamış olduğu ve bazı Iraklı ârifleri bir takım sözlerinden dolayı tenkit ettiği rivayet edilmiştir. Bu zatın fıkıh gibi İslâmî ilimleri de bildiği vakıf olduğu ve hadis rivayetinde bulunduğu da ifade edilmiştir.³⁰

X. ve XI. asırlarda bölgede doğan, yaşayan veya künyesi bölgeye ait olan sûfilerin daha da çoğaldığını görmekteyiz. Tabakat kitapları az da olsa bu dönemde bölgede faaliyet gösteren sûfiler hakkında bilgiler vermektedir.

²⁵ Azerbaycan'ın bugünkü yapısını alması, etnik ve dinî olarak şekillenmeye başlaması X. ve XI. yüzyıllara rastlamaktadır. Lâkin Aras Nehri'nin Azerbaycan'ı güney ve kuzey olmak üzere ikiye bölmesi 1828 yılında Rusya ve İran Arasında yapılan Türkmençay Anlaşması'yla olmuştur. Bk. Okan Yeşilot, "Türkmençay Anlaşması ve Sonuçları", *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, (2008): 189-201.

²⁶ Nasirov, Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler, 65.

²⁷ Cafer Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 28.

²⁸ Hasan el-Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, trc. Musa Ramazan (İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 2003), 23-24; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 39; Mehmed Rıhtım, "IX-XIX. asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufi Hareketler", *Avrasya Etüdları Dergisi*, 35 (2009): 33- 60.

²⁹ Meşhedî Hanım Nimet, *Azerbaycan'da Pirler* (Bakü: Elim ve Tahsil, 1992), 27.

³⁰ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 302; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 166; Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-Üns: Evliyâ Menkıbeleri*, trc. Lamiî Çelebi, hzr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan yayınları, 1995), 248.

Tasavvuf tarihçilerinin ilk dönem olarak nitelendirdiği bu yüzyıllarda adı duyulmuş ilk sûfiler lakabı Ebû Muhammed olan Kehmes b. Hüseyin el Hemedânî ve Zeyyâd el-Kebîr el-Hemedânî'dir. Bu zatlar Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile sohbet etmişlerdir.³¹ Hicrî dördüncü asırda yaşayan ve tasavvufa dair ilk büyük eserlerinden birini yazan Kelâbâzî de (ö. 380/990) Ebû Bekir İbn Tâhir Ebherî, Kehmes b. Ali Hemedânî ve Hüseyin b. Yezdânyâr gibi isimleri büyük sûfiler arasında zikreder.³²

Ebû Bekir Tâhir el-Ebherî (ö. 330/941) yine bu dönemlerde yaşamıştır. Bu zâtın meşhur sûfî Şiblî'yle (ö. 334/945) aynı dönemlerde yaşadığı, ilim ve verâ sahibi olduğu ve sohbetleriyle tanındığı rivayet edilir.³³ Ebû'l-Hüseyin Bûndar b. Hüseyin Şirâzî de bölgenin ilk sûfilerinde kabul edilmektedir. Bu zat 395/964 yılında Errecan'da vefat etmiştir.³⁴ Dönemin en bilgili meşâyihinden olan Ebû'l-Hasen el-Bûşencî (ö. 348/959) de Horasanlı olup bölgenin ilk sûfilerindendir. Sülemî O'nun pek çok meseleyi Şiblî ile müzakere ettiğini söylemiştir.³⁵

Ebu Abdullah Çavpâre'nin dönemin büyük şeyhlerinden biri olduğu³⁶ rivayet edilmiştir. Bunun yanı sıra Ebû İshâk İbrâhim b. Ahmed b. Müvelled'in de (ö. 342/953) bölgede yaşayan sûfilerden olduğu ifade edilmişse de bu zâtın Azerbaycan'da yaşadığı iddiası doğru değildir.³⁷ İlim ve zühdüyle tanınmış sûfî Abdülvehhâb b. Muhammed Eyyûb Erdebîlî ise (ö. 415/1024) bu dönemde yetişen Erdebilli sûfilerden olup lakabı Ebu Zür'a'dır.³⁸

Hicri IV. yüzyılda ölen Azerbaycanlı bir diğer sûfî de Ebû Abbâs Berdeî olarak bilinen Ahmed b. Muhammed b. Harûn el-Berdeî es-Sûfidir. Yaşadığı

³¹ Camî, *Nefahât* 210.

³² Ebû Bekir Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Ta'arruf li Mezheb-i ehli't-tasavvuf)*, hzr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh yayımları, 1992), 66.

³³ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 10: 352; Camî, *Nefahât*, 329.

³⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9: 384; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 170-171;

³⁵ Sülemî, *Tabakât*, 342; el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9: 379; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 474.

³⁶ Camî, *Nefahât*, 248.

³⁷ Mehmed Rıhtım, "Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufî Hareketler", 35. İbrâhim b. Ahmed b. Müvelled isimli sûfinin Azerbaycan'ın Kûsar şehrinin "Rûkk" kasabasına nisbetle er-Rûkkî olarak anıldığı ve Kafkas kökenli olduğunu iddiası doğru değildir. Kaynaklarda adı verilen ve tasviri yapılan yer olan "الرقة" günümüzde Suriyede bulunan Rakka'dır. Sülemî, *Tabakât*, 309; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 456.

³⁸ Camî, *Nefahât*, 248.

dönemde Şeyh Ebu Bekir Tâhir Ebherî ve Mürta‘îş’ten (ö. 328/940) bazı nakillerde bulunmuştur.³⁹ Horasan’ın meşhur tasavvuf âlimlerinden ve Azerbaycan tasavvufuna da büyük ölçüde etki eden Ebû Saîd Ebü’l-Hayr’ın (ö. 440/1049) talebelerinden olan Ebû Nâsır-i Şîrvânî bölgede ilk tekkelerden birini kurarak tasavvufî düşünceyi yaymıştır.⁴⁰

Bölgede Baba Kûhi-i Şîrâzî diye bilinen asıl adı Muhammed b. Abdullah Bâkûye eş-Şîrâzî (ö. 442/1050) olan zat da Güney Azerbaycan’da faaliyet gösteren sûfilerden biridir. Genç yaşlarda İbn Hafif eş-Şîrâzî’nin (ö. 371/981) müridleri arasına katılmış, Basra’ya ve Nişâbur’a giderek oralarda Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebû Saîd Ebü’l-Hayr ile görüşmüştür.⁴¹ Baba Kûhi-i Şîrâzî doksan yaşından sonra Şiraz’a gelmiş vefatına kadar burada dağda inzivaya çekilmiş, bu uzletten sonra “Baba Kûhî” olarak anılmaya başlanmıştır.⁴²

Baba Kûhî’nin *Ahbârü’l-ârifîn*, *Ahbârü’l-ğâfilîn* adlı arapça eserleri ve Hallac-ı Mansûr’u anlattığı “*Bidâye ve’n-nihâye hâl-i Hallâc*” isimli Farça şiirler mecmuası mevcuttur. Bunların haricinde bir de *Dîvan*’ı olduğu nakledilmiştir.⁴³

Ebû Saîd Abdal Bakuvî de yine erken dönemde Azerbaycan’da yaşayan sûfilerden biridir. Özellikle vefatına yakı yıllarda Bakü’de yaşamıştır. Günümüzde “Teze Pîr” olarak bilinen mescidin yerinde o dönemde “Halife Damı” adlı bir tekke ve Ebû Saîd Abdal Bakuvî’nin kabri olduğu kaynaklarda ve araştırmalarda geçmektedir.⁴⁴

Aynı asırlarda Ahi Ferec Zencanî (ö. 457/1065) bu bölgede yaşamış ve şeyh Ebü’l-Abbâs Nihavendî’nin de müridi olmuştur.⁴⁵ Kabri Zencan’dadır. Hucvirî onun hakkında; “*yolu makbul ve tavırları hoş bir er idi.*” demiştir.⁴⁶ Ahî Ferec, Şeyh

³⁹ Camî, *Nefahât*, 274, 275.

⁴⁰ Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 222.

⁴¹ M. Nazif Şahinoğlu, “Kûhi-i Şîrâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 348.

⁴² Meşhedî Hanım, *Azerbaycan’da Pirlar*, 7, 9; Zümrüt Kuluzâde ve Gönül Bünyatzâde, *Azerbaycan Felsefe Tarihi* (Bakü: İlim Neşriyyatı, 2014), 1: 140.

⁴³ Baba Kûhî’nin Dîvanı İran’da 1949, 1953 ve 1956 yıllarında olmakla üç defa basılmıştır. Bk. Kuluzâde ve Bünyatzâde, *Azerbaycan Felsefe Tarihi*, 1: 141.

⁴⁴ Bakıhanov, *Gülistân-ı İrem*, 244, 245; Rıhtım, “Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufî Hareketler”, 306.

⁴⁵ Camî, *Nefahât*, 276.

⁴⁶ Ali b. Osman Cüllabî Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: 1996), 278.

Kadı Ömer Vecîhüddîn'in de (ö. 442/1051) yetişmesine vesile olmuştur. Bu zat o dönemde Sühreverd'de doğmuş Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁷

Azerbaycan topraklarında ilk dönem kadın sûfilere de rastlamak mümkündür. Abdurrahman Camî'nin bahsettiği “Fatımâtü'l-Berdeiyye” bunlardan biridir. Camî onun Erdebil'de yaşadığı ve şathiyeler söyleyen bir hanım olduğunu zikretmiştir.⁴⁸

Azerbaycan bölgesinde ilk dönemdeki sûfiler konusunda yapılan çalışmalar henüz yeterli seviyeye ulaşmamıştır. Tasavvufî açıdan Azerbaycan üzerine yapılan çalışmalar ve kaynaklar net olarak ortaya konulduğunda daha başka sûfi isimlerinin de ortaya çıkacağı muhakkaktır.

C. Bölgede Doğan ve Faaliyet Gösteren Tasavvufî Akımlar

Birinci ve ikinci asırlarda genelde cennet arzusu, cehennem korkusu ve Allah rızasını kazanma coşkusu gibi hususiyetler gösteren zühd eğilimlerinin aksine sonraki asırlar, tasavvufî hayatın dıştan içe, zâhirden bâtına döndüğü, tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği ve prensiplerinin belirlendiği, öncü mutasavvıfların yetiştiği ve tasavvufî eserlerin yazılmaya başlandığı dönem olmuştur. Hicrî üçüncü asırda Arap yarımadasının dışına çıkan tasavvuf sonraki dönemlerde Mısır, Bağdat, Kûfe, Basra, Şam, Horasan, Nişâbur ve diğer bölgelere yayılarak kendilerine has organizasyonlar tesis etmişlerdir.⁴⁹

Kafkaslar ve Güney Azerbaycan'da doğan tarikatlar XII.-XIV. ve XIV.-XVI. yüzyılda kurulan tarikatlar şeklinde iki grupta ele alınabilir.

1. XII.-XIV. Asırlarda Faaliyet Gösteren Tarikatlar

XII.-XIV. yüzyıllarda Güney Azerbaycan'da faaliyet gösteren tarikatları Yesevîyye, Sührevediyye, Ebheriyye ve Zâhidiyye olarak dört başlıkta inceleyebiliriz.

⁴⁷ Camî, *Nefahât* 278.

⁴⁸ Camî, *Nefahât* 813.

⁴⁹ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 184; Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: 2011), 85; Hamdi Tekeli, *Tasavvuf Kültürüne Giriş* (Bursa: Uludağ yayınları, 2011), 115, 118, 119.

a. Yeseviyye

Ahmed Yesevî'den (ö. 563/1167) sonra onun tasavvufî düşünceleri Orta Asya'nın bazı bölgelerine yayılmıştır. Yesevî dervişleri tarafından oluşturulan ekole Yeseviyye denildiği gibi, Sultaniyye ve Cehriyye de denilmiştir. Ahmed Yesevî “zıkr-i erre” adlandırılan ve cehrî olarak icrâ edilen zikir şeklini tercih etmiştir. Gücdüvânî ise hafî yapılan zikri tercih etmiştir.⁵⁰ Bir kısım kaynaklar tarikatın üstatlarından olan Ahmed Yesevî'yi ve Abdülhâlik-ı Gücdüvânî'yi Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140-1141) müridleri olarak zikretmişlerdir.⁵¹

Yûsuf el-Hemedânî'nin hem Hâcegân tarikatının kurucusu Gücdüvânî'nin hem de Yesevî tarikatının kurucusu Ahmed Yesevî'nin şeyhi olduğu düşünüldüğünde daha en başından bu iki tarikatın aynı istikamette ve yakın ilişkide olduğu söylenebilir.⁵²

Türkistan piri olarak da adlandırılan Ahmed Yesevî'nin öğrencileri arasında Azerbaycanlı sûfiler de mevcuttur.⁵³ Türk dünyasında XIII. Asırda bölge insanının doğasına uygun tarikat olan Yesevîliği Azerbaycan'a ilk defa Avşar Baba isimli bir zâtın getirdiği söylenmektedir. Evliya Çelebi *Seyahatname* adlı eserinde Niyazâbâd şehrinde Avşar Baba'nın bir ziyaretgâhının ve tekkesinin olduğunu, burada yüze yakın insanın ibadet ile meşgul olup tekkenin gelirinin fakirlere dağıtıldığını ifade etmiştir.⁵⁴

b. Sühreverdiyye

Sühreverdiyye Tarikatı'nın kurucusu Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh Ammûyedir. Nesebi Hz. Ebû Bekir'e dayanan Ömer b.

⁵⁰ Necdet Tosun, “Yeseviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikolpedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 487, 488.

⁵¹ Camî, *Nefehât*, 500; Necmeddîn b. Muhammed Nakşibendî, *Hülâsâtü'l-mevâhib*, hzr. İbrâhim Tozlu, (İstanbul: 2005), 130. Ayrıca bk. Algar, *Nakşibendilik*, 487; Weismann, *Nakşibendilik*, 60.

⁵² Yûsuf el-Hemedânî müridi olan Gücdüvânî'ye şöyle nasihat etmiştir; “Ey Abdülhalık, iki kapıyı kapat, iki kapıyı aç. Şeyhlik kapısını kapat hizmet kapısını aç. Halvet kapısını kapat sohbet kapısını aç.” Bu sözleriyle Hemedânî müridlerini Hâcegân tarikatının iki mühim prensibi olan hizmet ve sohbeye yönlendirmiştir. Bk. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 48.

⁵³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: 1976), 78.

⁵⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, trc. Mehmed Zillioğlu (İstanbul: Üçdal Neşiyat, 1976), 2: 558; M. Askerî Küçükkaya, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf* (İstanbul: Mostar Yayınları, 2011), 133; Rıhtım, *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Azerbaycan* (Bakü: 2012), 98.

Muhammed⁵⁵ 539/1145 yılında doğmuştur. Ehl-i ilim bir aileye mensup olup ailesinden birçok âlim ve sûfî yetişmiştir. Özellikle amcası ve aynı zamanda hocası olan Ebü'n-Necîb Abdülkâhir es-Sühreverdî bölgenin tasavvufî hayatında etkili olmuş önemli bir şahsiyettir. Babası erken yaşta öldüğü için ilk tahsilini amcasından aldığı veya onun gözetiminde ilim tahsil ettiği kaydedilir.⁵⁶

On altı yaşından sonra Bağdat'a gelen Sühreverdî burada amcası Abdülkâhir'in vefatına kadar kalmış, hem amcasından hem de devrin âlimlerinden burada tefsir, hadis ve Şafiî fikhî okumuştur. Bağdat'ta ünlü sûfî Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) sohbetlerine katılmıştır. Geylânî, kelimadan ve kıyastan uzak durmasını tavsiye etmek sûretiyle Sühreverdî'nin din anlayışını derinden etkilemiştir.⁵⁷ Bu ikisinden başka o, Sühreverdî; Ebü'l-Kâsım Fadlân (ö. 565/1169), Ebü'l-Muzaffer Hîbetullah (ö. 563/1167), Ebü'l-Fetih İbnu'l-Battî (ö. 564/1168), Ma'mer b. el-Fâhir (ö. 564/1168), Ebû Zür'a el-Makdisî (ö. 566/1170), Ebü'l-Fütûh et-Tâî (ö. 555/1160), Abdullah b. Sa'd b. Hüseyin el-Hâtır (ö. 560/1164) Yahya b. Sâbit b. Bündâr (ö. 566/1170) ve Ebû Muhammed b. Abdullah el-Basrî (ö. 572/1176) gibi âlimlerden de ders almıştır.⁵⁸

Sühreverdî'nin tasavvufî eğitiminden geçen talebeleri memleketlerine dönerek veya yeni bölgelere irşad amaçlı giderek oralarda Sühreverdîye tarikatının öğretilerini yaymaya çalıştılar. Bu çalışmada Sühreverdî'nin yazmış olduğu *Avârifu'l-meârif* adlı eserini de rehber olarak kullandılar. Bu eser bir nevi tarikatın el kitabı niteliğindedir.⁵⁹

Tarikatın yayılmasında Azerbaycanlı sûfiler de yer almıştır. Tarikatı Hindistan'a yayan ve Sühreverdî'nin öğrencilerinden olan Şeyh Celâleddin

⁵⁵ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: 1991), 3: 232; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Senfine-i Evliya*, hzr. Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi yayınları, 2015), 2: 284.

⁵⁶ Adem Çatak, Şihâbeddin Sühreverdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 18.

⁵⁷ Camî, *Nefehât*, 618; Hulvî, *Lemezât*, 263; Hasan Kâmil Yılmaz, "Şehâbeddin Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 40-42; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 187.

⁵⁸ Çatak, *Sühreverdî*, 20, 22.

⁵⁹ Çatak, *Sühreverdî*, 32, 33. Eser aynı zamanda Kafkaslardaki nakşibendîler tarafından da tasavvufun âdâbını öğrenmek amaçlı okunmuş ve tavsiye edilmiştir. Bk. Şuayb Efendi b. İdris el-Bâkînî, *Tabakâtü'l-havâcegân-ı Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* (Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014). 631.

Tebrîzî'dir. (ö. 642/1274) Yine tarikatın Hindistan'da yayılmasında gayret gösterenlerden biri de Sîstânî Muînüddîn el-Çîştîdir (ö. 633/1236).⁶⁰

Şihabüddîn Sühreverdî'nin Azerbaycan'daki temsilcilerinden biri de Baba Muhammed Mezîd'dir. Bu şeyh Tebriz'in Emidizec köyünde doğmuş ve 620 /1223 yılında Surhab'ta vefat etmiştir.⁶¹

Sührevedîlik, Kur'ân ve Sünnet eksenli şer'î İslâm düşüncesi çerçevesinde kalmaya özen göstermiştir. Bununla birlikte kendi dönemindeki geleneksel tasavvuf anlayışını da şeriat, tarikat, hakikat dairesinde savunmuştur.⁶² Bu anlayış içinde Şihabüddîn Sühreverdî'nin yazdığı *Avârifü'l-meârif* ve amcası Abdülkâhir Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*⁶³ adlı eserler Sünnî tasavvuf anlayışının ve terminolojisinin Azerbaycan ve Kafkaslarda tanınması ve yerleşmesinde önemli katkıları olduğu bir gerçektir.⁶⁴

Seyyid Yahya Şîrvânî'nin telif ettiği *Şifâü'l-esrâr* adlı eserdeki tasavvufî kavramlar incelendiğinde Sühreverdî geleneğinin etkisi görülmektedir. Ayrıca çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağımız Hâlidîliğin Mahmûdiyye kolunun pîri Almalılı Mahmûd Efendi'nin ve bu kola müntesip olan sûfilerin tasavvufun âdâbını öğrenmek için *Avârif*'i okudukları ve tavsiye ettikleri de bilinmektedir.⁶⁵

c. Ebheriyye

Abdülkâhir Sühreverdî'nin öğrencilerinden ve halifelerinden Kutbeddîn el-Ebherî (ö. 615/1225) tarafından kurulmuştur. Ebherî Azerbaycan'ın Ebher nahiyesinde doğmuş ilim tahsiline ise Merağa'da başlamıştır.⁶⁶ Hem zâhirî hem de bâtınî ilimleri Güney Azerbaycan'da tahsil eden Ebherî, daha sonra Merağa'ya

⁶⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 194.

⁶¹ Muhammed Ali Terbiyet, *Danışmendân-ı Azerbaycân* (Bakü: 1987), 36.

⁶² Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 184.

⁶³ Bk. Ebü'n-Necîb Abdülkâhir b. Abdullah es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, trc. Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014).

⁶⁴ Rıhtım, Yahya Şîrvânî'nin isim vermeden hem Şihabüddîn Sühreverdî'den hem de Abdülkâhir Sühreverdî'den faydalandığını belirtmiştir. Ayrıca *Şifâü'l-esrâr*'da ve *Avârif*'te geçen tasavvufî kavramlar arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Bk. Rıhtım, *Seyid Yahya Şîrvânî ve Şifâü'l-esrâr Adlı Eseri*, 84.

⁶⁵ Bâknî, *Tabakât*, 631.

⁶⁶ Hulvî, *Lemezât*, 269; İbrâhim Hâs, *Şabaniyye Silsilesi*, hzr. Mustafa Tatçı, İbrâhim Özay (İstanbul: 2006), 23; Bazı kaynaklarda Ebherî'nin Semerkand'da doğduğu ifadesi yanlıştır. Ebher İran'da bir bölgenin adıdır.

gelmiş oradan da Bağdat'a gidip Abdülkâhir Sühreverdi'ye intisap etmiştir. O, manevî ilimlerde diğer talebelerden daha ileri gitmiş ve Abdülkâhir Sühreverdi'nin halifesi olmuştur.⁶⁷ Şeyhi Abdülkâhir Sühreverdi'nin vefatıyla birlikte Ebherî, önce Şam'a ardından Harezm'e gitmiştir. Sultan Muhammed Harzemşah Moğollardan kaçıp Nişabur'a giderken Ebherî'yi de yanında götürmüştür. Şeyh Ebherî burada vefat etmiştir.⁶⁸

Ebherî'nin vefatından sonra yerine halifesi Muhammed Rükneddîn Sincâsî (ö. 628/1231) geçmiştir. Sincâsî Güney Azerbaycan'da bulunan Sincas bölgesinde doğmuştur. Merağa ve Tebriz'de uzun zaman şeyhi Kutbeddîn Ebherî'nin hizmetinde bulunmuş, onun Bağdat'taki derslerine de iştirak etmiştir. Sincâsî döneminde Ebheriyye tarikatı Bağdat, Şam ve Azerbaycan'da yayılmıştır. Kuvvetli hitabetinden dolayı onun döneminde halktan ve devlet ricalinden teveccüh görmüştür.⁶⁹

Sincâsî'nin *Kelimâtü câmi'i'l-esrâr* ve *Nesâyihu câmi'i'l-envâr* adlı iki risalesi olduğu nakledilmiştir. Onun pek çok talebesi olup içlerinde dört tanesi meşhurdur. Bunlar; Şeyh Evhâdüddîn Kirmânî (ö. 635/1238), Şihabuddîn Sühreverdi (el-Maktûl) (ö. 587/1191), Şeyh Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247) ve Şeyh Şihabuddîn Tebrîzî'dir.⁷⁰

Ebheriyye'nin tasavvuf anlayışı şeyhi Abdülkâhir Sühreverdi'nin *Âdâbu'l-mürîdîn* adlı eserindeki tasavvuf anlayışıyla hemen hemen aynıdır. Seyr u sülûk sistemi; Farzları, sünnetleri, nafileleri ve diğer şer'î vazifeleri yerine getirmeye, hafî ve cehrî olarak gece gündüz "Lailahe illallah" zikri ile meşgul olmaya dayanır ki, Ebherî'ye göre bu Allah'a en yakın yoldur.⁷¹

Sincâsî'den sonra yerine geçen Şeyh Şihabuddîn Tebrîzî (ö. 652/1255) Tebriz'de Ahırmiskîn adlı köyde doğmuş olup onun döneminde tarikat Azerbaycan'da geniş bir alana yayılmıştır. Bu zatın iki rekâtlı bir namazda Kur'ân'ı hatmettiği rivayet edilir.⁷²

⁶⁷ İbrâhim Hâs, *Şabaniyye Silsilesi*, 23.

⁶⁸ İbrâhim Hâs, *Şabaniyye Silsilesi*, 23.

⁶⁹ Hulvî, *Lemezât*, 280, 283.

⁷⁰ Camî, *Nefehât*, 764, 766; Hulvî, *Lemezât*, 282-283; İbrâhim Hâs, *Şabaniyye Silsilesi*, 24.

⁷¹ Rıhtım, Seyid Yahya Şirvânî ve Şifâu'l-esrâr, 45.

⁷² İbrâhim Has, *Şabaniyye Silsilesi*, 25.

Ebheriyye silsilesi son olarak Seyyid Ebü'l-Hasen Cemaleddîn Tebrîzî ile devam etmiştir. Tebriz'de veya Şiraz bölgesinde Yenkenler köyünde doğduğu rivayet edilmiştir. Tahsilini Ezher'de tamamladığı için Ezherî olarak da anılır. Seyru sülûkünü Şeyh Şihabuddîn'nin yanında tamamladıktan sonra Azerbaycan'ın Lenkerân vilayetinin Penser kasabasına gelerek burada bir tekke inşa etmiş ve irşad faaliyetleri yürütmüştür. 120 yaşında Gilan'da Lengerkûnân denilen yerde vefat etmiştir. Vefat ettiği yıllar Timur'un o bölgelere hükmettiği dönemlerdir.⁷³

d. Zâhidiyye

Ebheriyye şeyhlerinden Ebü'l-Hasen Cemâleddîn Tebrîzî'nin halifelerinden İbrâhim Zahid-i Geylânî (ö. 705/1306)tarafından tesis edilmiştir. Lakabı Tacüddîn, künyesi ise Ebû Safvet olan şeyhin tam adı İbrâhim b. Rûşen Emir b. Yâbil b. Şeyh Bidârü'l-Kürdî es-Sincânî'dir. Azerbaycan'ın Lenkerân şehrinin Siyaverud kasabasında doğmuştur. İbrâhim Zahid'in yedi nesle kadar şeyh soyundan olduğu rivayet edilmiştir. Tahsilini Gilan'da tamamlamıştır.⁷⁴

Eğitimine daha çocuk yaşta başlamış olan İbrâhim Zahid kâmil bir mürşid bulmak amacıyla pek çok seyahat yapmıştır. Daha sonra Azerbaycan'ın güneyinde bulunan Astara şehrine gelerek burada Şeyh Cemaleddîn'in müridi olmuş ve sülûkünü burada tamamlamıştır. Lenkeran'ın bir kasabası olan bugünkü adıyla Şihakerân kasabasına yerleşmiş ve burada irşad faaliyetlerine devam etmiştir.⁷⁵

İbrâhim Zahid'in silsilesi yukarıda isimleri geçen Cemâleddîn-i Tebrîzî, Rükneddîn Sincâsî ve Kutbeddîn Ebherî vasıtasıyla Abdülkâhir Sühreverdî'ye kadar ulaşır. İbrâhim Zahid'in müridlerinden Taceddîn Ali b. Abdullah el-Erdebilî onun tarikat silsilesini Şems-i Tebrîzî, Rükneddîn Sincâsî, Kutbeddîn Ebherî ve Abdülkâhir Sühreverdî vasıtasıyla İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed Gazzâlî'ye kadar ulaştırır.⁷⁶

⁷³ Hulvî, *Lemezât*, 311; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4: 101; İbrâhim Hâs, *Şabaniyye Silsilesi*, 26.

⁷⁴ Hulvî, *Lemezât* 319.

⁷⁵ Hamit Algar, *Nakşibendilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 309; Rıhtım, , *Seyid Yahya Şirvânî ve Şifâu'l-esrâr*, 46. Bu köyün eski adı Hilekerân iken Şeyhin burada yaşamış olması ve kabrinin de burada bulunması hasebiyle bölgenin adı Şihakerân (şeyhe kenar) olarak değişmiştir. Bk. Ahmadov, Shahı, "Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 41.

⁷⁶ Mustafa Bahadıroğlu, "İbrâhim Zahid-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.21 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 360.

Geylânî, Allah'ın isimlerinin özü saydığı ve on iki isimden oluşan esmâ zikriyle seyr u sülûk metodunu uygulayan ilk sûfidir. Bu on iki ismin ilk yedisine “esmâ-i seb‘a” (Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hakk, Hay, Kayyûm, Kakhâr), diğerlerine de “esmâ-i hamse” (Samed, Ehad, Vâhid, Fettâh, Vehhâb) adı verilir. İbrâhim Zâhid'in bu isimleri zikrederek halvete girdiği, fenâ ve ardından bekâ mertebelerine ulaşp celvete⁷⁷ erdiği kabul edilir. Bu bakımdan Celvetiyye Tarikatı ilk olarak ona nisbet edilmektedir.⁷⁸

İbrâhim Zahid'in iki önemli öğrencisi kendi dönemlerinde iki büyük tasavvuf ekolünün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunlardan ilki Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî Safeviyye tarikatının, Pîr Ömer Halvetî ise Halvetiyye tarikatının kurulmasına öncülük etmişlerdir.

Algar, İbrâhim Zahid'in Safiyyüddîn Erdebilî'ye icâzet vermesinden sonra Zâhidiyye tarikatının genişlemeye başladığını ifade etmektedir. Önceleri sadece Tâlişlardan oluşan müridleri Safevî ailesiyle birlikte daha geniş bir alana yayılma fırsatı bulmuştur.⁷⁹

2. XIV.–XVI. Yüzyıllarda Kurulan Tarikatlar

Yukarıdaki tarikatlardan sonra bir nevi önceki tasavvuf mekteplerinin devamı olarak bölgede Halvetiyye, Safeviyye, Rûşeniyye ve Gülşeniyye tarikatları irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.

a. Halvetiyye

XIV. asırda Azerbaycan'da ortaya çıkan en önemli tarikat Halvetiyye'dir. Bu tarikatın hem bu bölgenin içinden çıkması hem de Anadolu coğrafyası gibi büyük bölgeleri etkilemesi önemini daha da artırmıştır. Tarikatın ilk kurucusu

⁷⁷ Celvet, bazı ilahî nitelikler kazanan sâlikin halvetten çıkmasını ifade etmektedir. Celvet mertebesindeki kulun hem kendisi hem de organları benlikten arındığı için onun eylemleri kendisine değil de Hakk'a nisbet edilir. Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Saadet yayınevi, 2010), 261; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât*, Abdülaziz Mecdî Tosun (İstanbul: Litera yayıncılık, 2010), 51; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 185; Süleyman Uludağ, “Celvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 273.

⁷⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Celvetiyye* (İstanbul: Kopernik Yayınları, 1990), 109.

⁷⁹ Algar, *Nakşibendilik*, 36.

Abdullah Sirâceddîn Ömer el-Halvetî'dir (Ö. 800/1308). Şirvan'ın Şamahı ve Lahıc kasabalarının arasında bulunan Avahıl⁸⁰ köyünde doğmuştur. Hulvî, Pîr Ömer Halvetî'nin soyunun ve nesebinin Şirvan'ın ünlü şeyh ailelerine dayanması sebebiyle onu “şeyhzadelerdendir” diye nitelendirmiştir.⁸¹

Halvetiyye silsilesi Şirvan'da Ömer Halvetî'nin yetiştirdiği müridlerle devam etmiştir. Bunlar içinde Ahi Mirem (ö. 809/1410) Timur zamanında Şirvan'dan ayrılarak Kırşehir'e gelmiş ve orada vefat etmiştir.⁸² Onun öğrencisi İzzeddîn Türkmânî (ö. 828/1424) Şamahılı olup Ahi Mirem'in yanında uzun yıllar hizmet ettikten sonra Merağa'ya gönderilmiştir. Fakat daha sonra Şamahı'ya gelip burada vefat etmiş olup kabri buradadır.⁸³

İzzeddîn'in yetiştirmiş olduğu müridlerden Şeyh Sadreddin el-Hıyâvî (860/1455) Halvetîliğin Şirvan'da yayılmasında çok etkili olmuştur.⁸⁴ Hatta Halvetîliğin Anadolu ile ilk teması da Şeyh Sadreddîn'in müridlerin olan ve Timur zamanında Amasya'dan Şirvan'a gelen Amasyalı âlim Baba İlyas Amasyevî sayesinde olmuştur.⁸⁵

Fakat tarikatın gelişmesinde ve sistemleşmesinde asıl önemli rol oynayan Seyyid Yahya Şirvânî'dir (ö. 869/1464). Yahya Şirvânî Şamahı'da doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren şariat ve manevî ilimlerle meşgul olmuştur. Şeyh Sadreddin'in müridi ve aynı zamanda postnişinidir. Şamahı medreselerinde ilim tahsil eden Seyyid Yahya aynı zamanda Şeyh Sadreddin'in manevî terbiyesinde yetişmiştir.

Yaşadığı dönemde Azerbaycan'da Şirvanşahlar Devleti hüküm sürmekteydi. Seyyid Yahya da Şirvanşah Halîlullah'ın davetiyle şeyhinin vefatından sonra Bakü'ye yerleşmiş ve irşad faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Ömrünün sonlarına doğru tamamen inzivaya çekilmiş, on beş günde bir iftar edecek

⁸⁰ Bugün Azerbaycan'ın Şamahı şehrine bağlı bulunan Avahıl köyünde Ömer Sultan adlı mezarın Şeyh'e ait olması kuvvetle muhtemeldir.

⁸¹ Hulvî, *Lemezât*, 345; Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 3: 138-139.

⁸² Hulvî, *Lemezât* 357.

⁸³ Rıhtım, Seyid Yahya Şirvânî ve Şifâu'l-esrâr, 47.

⁸⁴ Camî, *Nefehât*, 665.

⁸⁵ Camî, *Nefahât* 666.

derecede az bir gıdayla yetinmiştir. Hatta vefatından önce uzun müddet hiçbir şey yemek ihtiyacı hissetmediği nakledilir.⁸⁶

Seyyid Yahya 1466 yılında Bakû'de vefat etmiştir. Kabri Şirvanşahlar sarayının içindeki mescidin hemen yanında kendi hücresi ve medresesinin içindedir.⁸⁷ Seyyid Yahya'nın dergâhının ve kabrinin Şirvanşahlar devlet sarayının içinde bulunması, dönemin idarecisi Şirvanşah Halilullah'ın dine ve tasavvufa ne denli önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Bazı araştırmalarda Seyyid Yahya Şirvânî'nin yirmi bine yakın müridi olduğu ve bunlardan üç yüz altmışına icâzet verdiği geçmektedir. Önemli halifelerinin başında, Muhammed Bahaeddin Erzincanî (ö. 869/1464), Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1486), Habib Karamanî (ö. 902/1497), Pîr Şükrullah (ö. 868/1473), Alaaddin Rûmî (ö. 867/1462), Yûsuf Ziyaeddin Müskürî (ö. 890/1485), Seyyid Ahmed Sünnetî gelmektedir. Halvetiyye tarikatı kendisinden sonra bu halifeleri vasıtası ile Anadolu, İran, Azerbaycan, Orta Asya, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Balkanlar'da geniş ölçüde yayılmıştır.⁸⁸

Seyyid Yahya, yaklaşık yirmi eser yazmıştır. Kaleme aldığı özellikle “Vird-i Settar” Osmanlı tekkelerinde hem okutulmuş hem de üzerine şerhler yapılmıştır. Ayrıca yazmış olduğu *Şifau'l-esrâr* adlı eseri onun tasavvufî görüşlerini yansıtan en hacimli kitaptır. Bu eser yazma olarak tek nüsha halinde Süleymaniye kütüphanesindedir.⁸⁹

Seyyid Yahya, halifeleri vasıtasıyla Azerbaycan'ın hemen her yerinde faaliyetlerde bulunmuştur. Vefatından sonra yerine bir müddet oğlu Fethullah geçmişse de onun vefatından kısa zaman sonra Afyon Sandıklılı Şükrullah Efendi şeyh olmuştur. Şeyh Şükrullah vefatına kadar yaklaşık olarak yedi yıl Bakû'de bu görevi ifa etmiştir.⁹⁰

⁸⁶ Hulvi, *Lemeât*, s. 400.

⁸⁷ Bakıhanov, *Gülistân-ı İrem*, 244.

⁸⁸ Nasirov, Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler, 241, 242; Rıhtım, Seyid Yahya Şirvânî ve *Şifau'l-esrâr*, 58, 67.

⁸⁹ Eser için bk. Seyyid Yahya Bakûvî, *Şifau'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Mahmûd Efendi. 2283, vr.3.

⁹⁰ Hulvî, *Lemeât*, 405.

Seyyid Yahya'nın halifelerinden Yûsuf Ziyaüddîn Müskürî, Azerbaycan'ın kuzey bölgesindeki şehirlerden Kuba ve Haçmaz bölgelerinde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu zatın mezarı Haçmaz'ın Şıhlar köyündedir. Mezarı halk arasında bir ziyaretgâh olarak kabul edilmektedir.⁹¹

Azerbaycan bölgesinde faaliyetlerini sürdüren son Halvetî şeyhi XIX. asrın başlarında Kuba-Haçmaz'da yaşamış olan Seyyid Kasım Kubavî'dir.⁹² Bu zat son dönemlerinde Rus işgalinden kaçarak İstanbul'a gelmiş, Taşkasap'ta Zeyn-i Saadet Dergâhında şeyhlik yapmıştır.⁹³

Halvetiyye Anadolu'da ilk olarak Amasya'da yayılmaya başlamıştır. Seyyid Yahya'nın halifelerinden Muhammed Bahauddîn Erzincanî, Halvetiyye tarikatında Çelebi Efendi diye tanınmış olan Mehmed Cemâleddin Aksarâyî'yi (ö. 903/1497) irşad ettikten sonra onu Amasya halkını irşad etmekle görevlendirmiştir. Böylece Halvetiyye'nin bu kolu, kurucusuna nisbetle Cemâliyye olarak isimlendirilmiştir. Şeyh Cemâleddin'in halifelerinden olan Yûsuf Sünbül Sinâneddîn'in (ö. 936/1529) ölümünden sonra da bu kol Sünbülüyye olarak anılmıştır.⁹⁴

Halvetîliğin Cemaliyye kolundan Şabaniyye, Karabaşıyye, Nasuhiyye, Çerkeşıyye, Halîliyye, İbrâhimiyye, Bekriyye, Kemâliyye, Hafniyye, Tîcaniyye, Sümmanîyye, Hâletiyye, Derdiriyye, Saviyye, Asaliyye, Demirtâşıyye ve Bahşıyye gibi şubeler zuhur etmiştir.⁹⁵

b. Safeviyye

Bu tarikat İbrâhim Zahid-i Geylânî'nin talebelerinden Safiyyüddîn Erdebilî tarafından kurulmuştur. 1252 yılında Erdebil'in Kelhoran kasabasında doğan ve İmam Mûsa Kâzım'ın neslinden olduğu rivayet edilen Şeyh Safiyyüddîn hem ders

⁹¹ Ahmedzade, Pervin, "Haçmaz Rayonundaki Dini Abideler" (Lisans Tezi: Bakü İslâm Üniversitesi, 2009), 75-76

⁹² Rıhtım'ın verdiği bilgiye göre Azerbaycan'ın Hudat ilinin Seyidler köyünde yaşayan ve Yûsuf Müskürî'nin neslinden olan Ramiz Aliyev'de Şeyh Kasım'a ait Vird-i settar üzerindeki mühürde şeyhin künyesi; "Hâdimü'l-fukara, ahkârü'l-verâ an evlâd-ı Yûsuf-u Mahdûm es-Seyyid, el-Hâc, eş-Şeyh Kâsım Kubâdî Postnişin-i Şemseddîn Sivasî Halvetî" ifadesi yazılıdır. Bk. Rıhtım, "IX-XIX. Asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufi Hareketler", 45.

⁹³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 507-508.

⁹⁴ Hulvî, *Lemezât*, 430; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 248.

⁹⁵ Ömer Fuadî, *Menâkıb-ı Şeyh Şaban-ı Velî ve Türbenâme* hzr. Muhammed Safî (Kastamonu: 1998), 36; Mustafa Tatçı ve Mehmed Rıhtım, *Yahya Şîrvânî'den Şaban-ı Velî'ye Halvetiyye Süfiliği*, (Baku: 2014), 66.

almak hem de bir mürşid-i kâmil bulmak için pek çok seyahat yapmıştır. Gördüğü rüyalar neticesinde İbrâhim Zahid-i Geylânî'ye intisap etmiş, sülûkünü onun yanında tamamlamış ve şeyhinin kızı Bibi Fatıma ile evlenerek onun hem maddî hem de manevî desteğini almıştır.⁹⁶

Şeyhinin isteğiyle bir müddet Merağa'da irşad faaliyetinde bulunmuş ve oradaki insanlara ehl-i sünnet akâidini öğretmiştir. Şeyhinin ölümünden sonra Erdebil'e gelmiş ve burada şeyhi İbrâhim Zâhid'in isteği üzerine yapılan tekkede irşad faaliyetlerine devam etmiştir.⁹⁷

Şeyh Safiyyüddîn'in şöhreti kısa zamanda Horasan, Azerbaycan, Irak ve Anadolu'da yayılmıştır. Başlangıçta Güney Azerbaycan'da küçük bir tarikat olarak başlayan bu akım daha sonra Safevî ailesi olarak bir siyasî birliğe dönüşmüştür. İlhanlı devleti idarecilerinin de desteğini alan Safiyyüddîn'den sonra yerine sırasıyla oğlu Sadreddin Mûsa (ö. 783/1393), torunlarından Hâce Ali (ö. 819/1429) ve torununun oğlu İbrâhim (ö. 837/1447) geçmiştir.⁹⁸

Erdebil, bölgeye başka diyarlardan gelen insanların hem uğrak yeri hem de hizmet mekânı olduğundan şöhreti giderek artmış, Osmanlı padişahları da buraya çerağ akçesi adı altında maddî yardımlar yapmışlardır.⁹⁹

Safeviyye'nin Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460) döneminde Şîliğe evrildiğine dair rivayetler olsa bile¹⁰⁰ bazı araştırmalar aslında Hâce Ali döneminde tarikatta Şîleşme temayüllerinin olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰¹

⁹⁶ Hulvî, *Lemezât*, 326-327.

⁹⁷ Hulvî, *Lemezât* 327; Terbiyet, *Danışmendân-ı Azerbaycân*, 112-115.

⁹⁸ Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 2: 429-433; Reşat Öngören, "Safeviyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 460-462; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 214.

⁹⁹ Vassâf, *Sefîne-i evliya*, 2: 432; Öz, *Şîlik ve Kolları*, 215; Nihat Azamat, "Alâeddin Erdebilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 279.

¹⁰⁰ Bu rivayetler için bk. Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 10.

¹⁰¹ Erdebil'in etraftaki köylerin ahalisiyle birlikte Timur tarafından Hâce Ali'ye vakıf olarak verilmesi, Hâce Ali'nin de buraları serbest faaliyet merkezi olarak kullanmaya başlaması, zararlı insanların bu bölgeyi bir sığınma merkezi olarak kullanması sonucunu doğurmuştur. Konu hakkında tartışmalar için bk. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, trc. Tefvîk Bıyıklıoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948), 15; Ethem Ruhi Fırlıklı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik* (Ankara: Selçuk yayınları, 1990), 130-131; Mehmet Saray, *Türk İran İlişkileri*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi yayınları, 1999), 15; Öz, *Şîlik ve Kolları*, 215.

Özellikle Timur'un Safevî Şeyhlerinden Hâce Ali'yle görüşmesi ve köyleriyle birlikte Erdebil bölgesini Safevî ailesine vakfetmesi tarikattaki şiileşmeye yönelik değişimi hızlandırmıştır. Tartışmalı da olsa rivayetlere göre Timur'un Anadolu'dan getirdiği esirleri Hâce Ali'nin ricası sebebiyle serbest bırakması ve bu esirlerin buralarda yerleşmeleri Safevîlerin ve Erdebil tekkesinin önemini artırmıştır.¹⁰²

Şeyh Cüneyd'le birlikte tarikatın hem dînî hem de dünyevî alanda faaliyetlerinin sıklaştığı bir gerçektir. Fanatik insanların ve fikirlerin tarikata nüfuz etmesi de yine onun döneminde gerçekleşmiştir. Ayrıca Şeyhin, Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kızıyla evlenmesi siyasî bir desteğe sahip olması sonucunu doğurmuştur. Şeyh Cüneyd'in tarikata yeni bir güç kazandırdığı gibi bir nevi gelecekteki ideallerini belirlemiş olduğu söylenebilir.¹⁰³

Doğu Azerbaycan'da etkin olan Halvetîlik Safevîler tarafından bastırılmış ve faaliyetleri engellenmiştir. Şah İsmâil'in başa geçmesinden sonra Şiîliği resmi mezhep ilan etmesinden sonra Tebriz'i işgal etmesi sebebiyle Halvetîliğin bölgede bulunan şeyhi İbrâhim Gülşenî ikâmet ettiği Tebriz'i terk etmiş ve önce Diyarbakır'a ardından Kudüs'e geçmiştir. Son olarak da Mısır'a giden Gülşenî ve faaliyetleri Osmanlı coğrafyasında yayılmaya başlamıştır.¹⁰⁴

Safevî tarikatının Anadolu'daki en meşhur temsilcisi Somuncu Baba olarak da bilinen Hamîdüddîn-i Velî'dir (ö. 815/1412). Tarikat Somuncu Baba döneminde önce Bursa'da sonra Aksaray'da ve Darende'de yayılmıştır.¹⁰⁵

Halifelerinden Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430) Bayramiyye tarikatının kurucusudur. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müridlerinden olan ve aynı zamanda Şeyh Şihabüddîn Sühreverdî'nin neslinden olan Akşemseddîn'in (ö. 849/1459) ismiyle

¹⁰² Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kurulması ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, 1976), 6-7; Togan, "Azerbaycan", 2: 112; Bilal Dedeyev, "Safevî Tarikatı ve Osmanlı İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2008): 205

¹⁰³ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 27; Ekinci, Mustafa, "Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri", (Doktora Tezi, Harran üniversitesi, 1997), 74-75; Öngören, "Safeviyye", c.35, 461-462 Öz, *Şiîlik ve Kolları*, 215.

¹⁰⁴ Mazlum Uyar, *Şiî Ulemâsının Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 114.

¹⁰⁵ Camî, *Nefehât*, 794.

anılan Şemsiyye kolu ve onun bir şûbesi olan Celvetiyye Tarikatı Anadolu halkının manevî hayatına etki etmiştir.¹⁰⁶

c. Rûşeniyye - Gülşeniyye

Seyyid Yahya'nın halifelerinden bir diğeri de Dede Ömer Rûşenî'dir. (Ö. 892/1486) Ömer Rûşenî irşad faaliyetlerini Azerbaycan'ın Berde, Gence ve Karabağ gibi şehirlerinde sürdürürken Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın daveti üzerine 1468'den sonra Tebriz'e gitmiş ve orada devlet erkânı tarafından hürmet ve saygı görmüştür.¹⁰⁷

Dede Ömer Rûşenî Tebriz'i öz vatani olarak görmüş ve burada yaşarken pek çok talebe yetiştirmiştir. Bu telebelerden en önemlilerinden biri de Hasan Bayatî'dir. Bu zatın Şehzade Cem Sultan'ın isteği ile 1481 yılında yazdığı *Cam-ı Cem-Ayin* adlı eser Türklerin soylarına dair bilgi veren ilk tarihî eserlerden biridir.¹⁰⁸ Bu saygı sonraki dönemlerde de devam etmiş olup kol sonraları Ruşeniyye olarak anılmaya başlanmıştır. Bu koldan Demirtaşıyye, Gülşeniyye, Hâletiyye ve Sezâiyye gibi şubeler ortaya çıkmıştır.¹⁰⁹

Ömer Rûşenî'nin pek çok halifesi içinde kendisinden sonra adından en çok söz ettiren müridi İbrâhim Gülşenî'dir. Asıl adı İbrâhim b. Mehmed b. Şehâbeddîn olan bu zat Akkoyunlular döneminde 1423'te Diyarbakır'da doğmuştur. Semerkant, Buhâra ve Horasan âlimlerinden ilim öğrenmek için yola çıkan Gülşenî, Akkoyunluların başkenti Tebriz'e gelince burada kalmış Uzun Hasan'ın sarayında önemli görevler üstlenmiştir. Rûşenî'nin Tebriz'e gelmesiyle onunla tanışan ve sohbetlerine devam eden Gülşenî daha sonra onun talebesi olmuş ve kendisinden

¹⁰⁶ Camî, *Nefahât* 794-796; Fuat Bayramoğlu ve Nihat Azamat, "Bayramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 270; Hasan Kâmil Yılmaz, *Celvetiyye*, 172, 176; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İfav Yayınları, 1997), 408-430; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 221-224.

¹⁰⁷ Azade Musabeyli, *İbrâhim Gülşenî Berdeî* (Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2014), 43; Musabeyli, *Dede Ömer Rûşenî ve Külliyyatı* (Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü, 2014), 1: 38.

¹⁰⁸ Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: 1964), 302.

¹⁰⁹ Tatçı ve Rıhtım, *Halvetiyye Sûfiliği*, 66; Azade Musabeyli, *İbrâhim Gülşenî Berdeî*, 16.

sonra halifesi olmuştur. İbrâhim-i Gülşenî irşad faaliyetlerini, Tebriz, Diyarbakır, Kahire ve İstanbul'da yürütmüş ve pek çok halife yetiştirmiştir.¹¹⁰

Tebriz'in Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası dâhilinde oluşu, Gülşenî'nin de tasavvufa burada intisap etmesi ve ilk irşad faaliyetlerini burada yürütmesi Gülşeniye'yi Azerbaycan'da doğan tarikatlar içinde mülahaza etmemizi mümkün kılmaktadır. Fakat Gülşeniyye asıl teşkilatlanmasını Kahire'de gerçekleştirmiştir. Kendisinden sonra Kahire'de postnişin olarak yerine oğlu Hayâlî Efendi lakaplı Emir Ahmed Çelebi (Ö. 977/1569-70) görev yapmıştır.¹¹¹ Onun halifelerinden Âşık Musâ Efendi (ö. 975/1567-68) Edirne'de, Sarı Saltuk (Sarı Sâduk) diye anılan Sâdık Efendi de (ö. 961/1553) Diyarbakır'da tarikatı yaymıştır. Gülşeniye Kahire'den sonra Diyarbakır, Rumeli, Bursa ve İstanbul'da teşkilatlanmıştır.¹¹²

II. XV-XVII. YÜZYILLARDA AZERBAYCAN COĞRAFYASINDA NAKŞİBENDİLİK

XV. yüzyıl itibariyle Nakşibendîler Azerbaycan'ın tarihî sınırları içinde irşad faaliyetlerinde bulunmaya başlamışlardır. XIX. yüzyıla kadar ki süre zarfında Nakşibendîlik Akkoyunlular ve Safevîler dönemi olmak üzere iki farklı siyasî idarenin otoritesi altında varlığını sürdürmeye çalışmıştır.

A. Akkoyunlular Döneminde Nakşibendîler

XV. yüzyıl Akkoyunlu coğrafyası siyasî, askerî ve dinî açıdan pek çok hareketliliğin yaşandığı bir bölge olmuştur. Tasavvufî hareketlerin de fazlaca görüldüğü bu coğrafya pek çok şeyh ve dervişe ev sahipliği yapmıştır. Akkoyunlu sultanları tarafından himaye edilip onlara değer ve toplumda söz hakkı verilmesi sûfîlerin Akkoyunlu coğrafyasında etkili organizasyonlar oluşturmasını sağlamıştır. Bu organizasyonlar aynı zamanda Akkoyunluların devlet ve millet

¹¹⁰ Hulvî, *Lemezât*, 523, 524; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, hzr. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 69, 164, 165; Azade Musabeyli, *Dede Ömer Rûşenî*, 1: 38.

¹¹¹ Hulvî, *Lemezât*, 556.

¹¹² Hulvî, *Lemezât*, 551-556; Mustafa Kara, "Gülşeniyye", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 256, 259.

olarak hayat buldukları manevî dinamikler olarak kabul edilmiş ve toplumsal birlikteliğin de temelini teşkil etmiştir.¹¹³

Akkoyunlular döneminde Nakşibendî şeyhlerinin daha çok Tebriz ve etrafında irşad faaliyetlerinde bulundukları görülmektedir. Hâce Muhammed Parsa'nın müridlerinden Hâce Necmeddîn Berkbaf (ö. 902/1497) Tebriz'de yaşamış, orada vefat ederek Keçil Kabristanı'nda defnedilmiştir.¹¹⁴

Tebriz'de yaşamış olan Nakşibendî şeyhlerinin ilkinin Selâhaddin Hasan Bulğârî Nahcivânî (ö. 628/1298'de) olduğu rivayet edilir. Nahcivan'da doğan Bulğârî daha sonra Azerbaycan'ın Hoy şehrine gelmiş ve burada Moğollara esir düşmüştür. Buhara'da tasavvufa intisap etmeden önce Volga Bulgarları arasında bir müddet kaldığından dolayı kendisine Bulğârî lakabı verilmiştir. Hayatının son dönemlerini Tebriz'de geçirmiş ve vefatına kadar irşad faaliyetlerini burada idame ettirmiştir.¹¹⁵

XV. asırda bu tarikatın Orta Asya'nın dışında dünyanın diğer taraflarına yayılması Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 880/1490) tesiriyle olmuştur. Diğerlerinin aksine onun tebliğ faaliyeti İran ve Anadolu coğrafyasına yöneliktir. Hâce Ahrâr'ın temel stratejisi kendisine mürid olan yabancıların, eğitimlerini tamamladıktan sonra tarikatı yaymak maksadıyla kendi bölgelerinde görevlendirmesi şeklindedir.¹¹⁶ Bu stratejiden o dönemde Azerbaycan bölgesi de nasibini almış ve bölgede Hâce Ahrâr'ın talebeleri Akkoyunlular döneminde Tebriz'de irşad faaliyetlerinde bulunarak Nakşibendîliği yaymışlardır. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın Türkistan'ın uzak beldelerinden Azerbaycan ve Irak bölgelerine kadar etkili olması ve dönemin idarecilerinin onun sözlerine hürmet göstermeleri Nakşibendîliğin Kafkaslarda yayılmasını hızlandırmıştır.¹¹⁷

Hâce Ubeydullah o dönemlerde bölgede bulunan Kâsım Envâr ile de görüşmüş ve kendisinden istifade etmiştir. Azerbeycanlı bir sûfî olan Şeyh Kasım

¹¹³ İsmet Çetin, "Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği", *Millî Folklor Dergisi*, 76 (2007): 70, 76.

¹¹⁴ Terbiyet, *Danışmendân-ı Azerbaycân*, 50.

¹¹⁵ Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 189.

¹¹⁶ Weismann, *Nakşibendîlik*, 109.

¹¹⁷ Cengiz Demir, "Babürnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrâr", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5 (2016): 651-660.

Envâr 755/1356'da Tebriz civarında doğmuş Şeyh Sadreddin Erdebîlî'nin yanında sülûkünü tamamladıktan sonra Gîlan'a giderek Timur ve Şahruh dönemlerinde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Esasında Şeyh Envâr'ın hayatı Tebriz, Erdebil, Herat ve Semerkand şehirlerinde geçmiştir.¹¹⁸ Abdurrahman Camî onun Şeyh Sadreddin Ali Yemenî'ye intisap ettiğini belirtmektedir.¹¹⁹

Dönemin en meşhur Nakşibendî sûfilerinden biri Şeyh Nimetullah Mahmûd Nahcuvânî'dir (ö. 920/1514). Hem zâhirî ilimlerde yetkin hem de tasavvuf sülûkünü kemal seviyeye getirip irşad ehliyeti olan Nahcuvânî, Nahcivan'da doğmuş Akkoyunlular devrinde Tebriz'de yaşamış, Akkoyunlular devrinin sonlarına doğru Akşehir'e gelip burada vefat etmiştir. Onun *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* adlı tefsir eseri te'vil ve tasavvuf bakımından türünün en güzel örneklerindendir. Bu tefsiri başka kaynaklara bakmadan kendi bilgisi ve yorumlarıyla yazmış olması onun ilmî derecesinin büyüklüğünü göstermektedir.¹²⁰

Nahcuvânî'nin Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın müridlerinden olduğu veya o dönemde Tebriz'de faaliyet gösteren Sun'ullah Kuzekânî'den ders aldığı rivayet edilmiş¹²¹ olsa bile hocaları ve üstadları hakkında bilgi sahibi değiliz.¹²²

Nahcuvânî, tefsirinin yanı sıra başka eserlerde vermiştir. Bunlar; Kadı Beyzavî'nin tefsirine ve Azerbaycan'lı sûfî Şebüsterî'nin *Gülşen-i râz* eserine yazdığı şerhlerdir. *Hidâyetü'l-İhvân ve Risâletü'l-Vucûd* adında tasavvufî eserleri de olan Nahcivani, Baba Nimetullah olarak da tanınmıştır.¹²³

¹¹⁸ Bu dönemde Herat ve Semerkand Timurlular devletinin başkentleri olmuş ve dönemin şartlarında maddî-manevî inkişaf emiş şehirlerdir. (bk. Kuluzâde ve Bünyatzâde, *Azerbaycan Felsefe Tarihi*, 2: 380.

¹¹⁹ Camî, *Nefehât*, 770; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 208-209; Adnan Karaismâiloğlu, "Kâsım Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 543.

¹²⁰ İsamuddîn Ebi'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Fırat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1405), 357; Ömer Nasûhi Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2: 631; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 138.

¹²¹ Terbiyet, *Danışmendân-ı Azerbaycan*, 50.

¹²² Abdülbaki Turan, "Baba Nimetullah Nahcivânî ve el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye Adlı Tefsiri", *SÜİFD*, 1 (1985): 61-76; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 284.

¹²³ Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 138-139; Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 190.

Abdurrahman Camî (ö. 898/1492), her ne kadar bölgede faaliyet göstermese de kendisinin hac dönüşü Tebriz’e uğrayıp burada bir müddet kaldığı bilinmektedir. Uzun Hasan ve Tebriz’in ileri gelenleri tarafından büyük hürmetle karşılanan Camî buradan Horasan’a gitmiştir. Uzun Hasan’dan sonra oğlu Sultan Yâkub’la da diyalogunu devam ettiren Camî genç sultana öğütler ve felsefî nasihatler içeren bir kasîde de yazmıştır.¹²⁴

Genç yaşta pek çok ilme vakıf olmasına rağmen tasavvufa yönelen Camî, Sadeddin Kaşgârî’ye (ö. 860/1456) intisap etmiştir. Onun vefatından sonra Hâce Ubeydullah Ahrar’ın sohbetlerine iştirak etmiştir.¹²⁵ Nakşibendîliğin İslâm’a ve Ehl-i sünnet inancına tam manada uygun olduğunu söyleyen Camî bu tarikat için; “*Ümit ediyorum ki bu silsile bir dayanışma ve düzen içinde Kıyamet’e kadar devam edecektir.*” ifadesini kullanmıştır.¹²⁶

Akkoyunlular dönemi yaklaşık üç asırlık bir süreci (1340-1514) kapsamaktadır. Dinî ve fikrî anlamda en parlak dönemini Akkoyunlu Uzun Hasan ve oğlu Sultan Yâkub¹²⁷ zamanında yaşamıştır. Uzun Hasan’ın tasavvufa meyilli bir insan oluşu ve sûfilere hürmet göstermesi sebebiyle Akkoyunlular döneminde bölge, hem sûfiler hem de tarikatlar bakımından oldukça hareketlidir.

Tarikatların irşad faaliyetlerini serbest bir şekilde icra etmelerinde ve düşüncelerini yaymalarında hiç şüphesiz Akkoyunlu idaresinin tüm sûfilere açık bir siyaset izlemesi etkili olmuştur. İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) kaynaklı “Vahdet-i vücûd” anlayışı ve Mevlanâ Celaleddin Rûmî’nin aşk ve vecd eksenli tasavvuf anlayışı bölgede etkisini hissettirmiştir.¹²⁸

B. Safevîler Döneminde Nakşibendîler

Safevî tarikatı başlangıçta Horasan tasavvuf geleneğine bağlı Sühreverdiyye ekolünün bulunduğu bölgede ortaya çıkmıştır. Şeyh Safiyyüddîn’in tesis ettiği

¹²⁴ Ali Asgar Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 58, 59.

¹²⁵ Ali Asgar, *Camî*, 20.

¹²⁶ Lamiî, *Nefehât*, 531-543; M. Hâşim Kişmî, *Zübdetü’l-makamât*, trc. A. Faruk Meyan, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1976), 111; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 137-140.

¹²⁷ Tebriz’de yaşayan meşhur şeyhlerden Dede Ömer Rûşenî’nin cenaze namazına Sultan Yâkub bizzat iştirak etmiştir. Bk. Musabeyli, *Dede Ömer Rûşenî*, 37.

¹²⁸ Himmet Konur, “Akkoyunlular Devrinde Tasavvuf”, *Türkler*, 7 (2002): 535-539; Çetin, “Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği”, 74, 76.

Sünnî Erdebil tekkesi sonraki dönemlerde Şîileşerek bir devlet olarak ortaya çıkmış ve otoritesini sağlamaya çalışmıştır. Bu yeni devlet Şîî rüzgârını arkasına alarak bölgedeki Sünnî tarikatları baskı altına almıştır. Arap memleketlerinden davet edilen Şîî âlimler halkın fikrî ve itikadî hayatlarına hükmetmeye başlamış, tasavvuf dışlanmıştır. Toplumun idaresi yavaş yavaş sûfilerin elinden çıkarak Şîî âlimlerin eline geçmeye başlamıştır.¹²⁹

Şîî temayüllü bu yeni devlet tasavvufun bilgi anlayışını ve ortaya koyduğu bazı müesseseleri kendi otoritesini sağlamlaştırmanın önündeki en büyük engellerden biri olarak görmüştür. Şîa'da imamların sahip oldukları otorite ve karizma tasavvufta şeyhler, velîler ve kutuplar tarafından temsil edilmekteydi. Ayrıca Hz. Ali'ye dayanan tarikatlarda on iki imama velâyet hususunda vurgu yapılması Şîî âlimleri rahatsız etmiştir.¹³⁰

Safevî baskısı nedeniyle¹³¹ pek çok şeyh ve mütefekkir bölgeden ayrılmış ve Sünnî tarikatlar faaliyetlerini sonlandırmak zorunda kalmışlardır.¹³² Tasavvufa karşı olan Şîî ulemâ devletin desteğini de arkalarına aldıktan sonra tasavvufa meyyal âlimler tarikatlara olan mensubiyetlerini izhar edemez hale gelmişlerdir. Buna ek olarak Şah Abbâs döneminde sûfilere devlet içinde çok önemsiz vazifeler verilmiştir. Halkın nazarında da gözden düşürülmeye yönelik politikalar geliştiren Safevî idarecileri sûfileri kapıcılık, bekçilik ve cellâtlık gibi işlerle görevlendirilmiştir.¹³³

Önceki yıllarda Camî'nin bölgede büyük bir şöhret kazanması ve Rafizîlere karşı sert tenkitlerde bulunması Safevî sultanlarının ona karşı düşmanca tutum göstermesine neden olmuştur. Özellikle 916/1510'da Safevîler Nakşibendîliğin

¹²⁹ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 152.

¹³⁰ Şîa ile tasavvufun on iki imam telakkîlerinin farklılığı İbnü'l-Arabî ile onun Şîî müntesiplerinden sayılan el-Âmûlî'nin Hz. Ali'ye bakışı konusunda kendini göstermiştir. İbnü'l-Arabî, Hz. Ali'yi velî ve İslâm'ın direği olarak değerlendirirken el-Âmûlî ise onu kâinâtın direği olarak takdim etmiştir. Bk. Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 147.

¹³¹ Alimlere, sûfilere ve diğer Müslümanlara yapılan baskı ve zulümler Osmanlı'da geniş yankı bulmuş bu durum Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmâil'e yazmış olduğu mektuplarda da geniş yer almıştır. Bu mektuplar için bk. Ramiz Mehdiyev, *Şah İsmâil Safevî, Tarihî-Diplomatik Senetler Toplusu* (Bakü: Şarq-Qarb Neşriyyat Evi 2014), 75-77.

¹³² Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 114.

¹³³ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 153; Hüseyin Mir Caferî, "Sûfism And Gradual Transformationin the Meanin of Sûfi in Safawid Period", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* (İsmâil Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), 32 (1979): 155-176.

güçlü olduğu Herat'ı ele geçirince Abdurrahman Camî'nin mezarını bile yakmaya yeltenmişlerdir.¹³⁴ Bu olay üzerine pek çok Nakşibendî şeyhi bölgeyi terk etmiştir.¹³⁵

Dönemin önemli şeyhlerinden biri Ebû Saîd (Ebû Saîd-i Sâni) b. Sun'ullah Kûzeğerânî'dir. Babası Herat'ta dönemin meşhur sûfilerinden Abdurrahman Camî ve Ubeydullah Ahrâr'dan feyiz almış ve irşad faaliyetleri için Tebriz'e yerleşmiştir. Şah İsmâil'in baskılarından kaçan Şeyh Sun'ullah önce Bitlis'e yerleşmiş daha sonra tekrar Tebriz'e dönmüştür. Oğlu Ebû Saîd (Ebû Saîd-i Sâni) b. Sun'ullah Kûzeğerânî bu dönemde (1514) Tebriz'e on km. uzaklıkta Kûzeğerân beldesinde doğmuştur.¹³⁶

Şeyh Sun'ullah, Şah Tahmasb zamanında kendisine yapılan baskılardan kaçarak Anadolu'ya gitmek istemiş fakat yakalanarak hapsedilmiştir. Bir müddet gözaltında tutulduktan sonra taraftarları tarafından kaçırılarak Erdebil'de şeyh Sâfi Hankahı'nda saklanmıştır. Kanûnî'nin seferi esnasında ortaya çıkarak Osmanlı ordusu ile beraber Haleb'e gelmiş bir müddet burada yaşadktan sonra İstanbul'a giderek 980/1572 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Şeyh Vefa Camii bahçesinde medfundur. Meşhur şeyhlerden Ebû Saîd Ebü'l-Hayr'a nisbetle "sâni" lakabını almıştır.¹³⁷

XVII. yüzyıl sonlarına doğru batı Azerbaycan'da Urmiye şehrinde doğan Aziz Mahmûd Urmevî ve ailesi bölgede tanınmış Nakşibendî şeyhlerindendir. Fakat bu aile de muhtemelen Safevî baskısı yüzünden buradan göç ederek Anadolu'nun doğu bölgelerine ve Bursa'ya gelmişler ve buralarda etkili olmuşlardır. Aziz Mahmûd Urmevî'nin babası Koç Baba veya Koçaga Sultan o dönemde Urmiye'de halkı irşadla meşgul olan Seyyid Muhammed Badamyârî'nin oğlu ve halifesidir. Bu silsile İlyas Badamdârî, Derviş Ahi Hüsrevşâhî, Sun'ullah

¹³⁴ Camî'nin mezarının Rafizîler tarafından tahrip edileceğini tahmin eden oğlu, babasının kabrini başka bir yere nakletmiştir. Erdebil'deki Rafizîler Horasan'a girdiklerinde Camî'nin kabrini açmış fakat mezarda kimseyi bulamamışlardır. Ali Asgar, *Camî*, 85.

¹³⁵ Algar, *Nakşibendilik*, 161; Süleyman Gökbulut, "Safevîler Dönemi Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, (2016/2): 269-297.

¹³⁶ Algar, *Nakşibendilik*, 263; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 143; Mürsel Öztürk, "Ebû Saîd-i Sâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.10, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 225; Rıhtım, "Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufî Hareketler", 35: 35.

¹³⁷ Öztürk, "Ebû Saîd-i Sâni", 225; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 143.

Kûzeğerrânî, Alaaddin Âbizî, Sadeddin Kaşgarî, Nizameddîn Hamûş, Alaeddin Attar ile Bahaeddîn Nakşibend'e dayanır.¹³⁸

Kuzey Batı İran ile Kafkasların güneyini içine alan ve Hazar kıyısı boyunca uzanan Tâliş bölgesinde de bu dönemlerde Nakşibendi dervişlerinin olduğu görülmektedir. O dönemde Sünnî kimliğini koruyan ve İbrâhim Zahid-i Gîlanî gibi büyük sûfilere yetiştiren Tâliş bölgesinde Nakşibendî kimliğiyle tanınan ilk sûfinin Mevlânâ İsmâil Şîrvânî'nin (ö. 942/1535) talebesi Mevlânâ İsmâil Tâlişî olduğu rivayet edilmiştir.¹³⁹ Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın talebesi olan Şîrvânî üstadının vefatından sonra Semerkant'ı terketmiş ve Mekke'ye yerleşmiştir. İsmâil Tâlişî de onunla birlikte Mekke'ye gitmiş veya orada ona yetişmiştir.¹⁴⁰ İsmâil Tâlişî'nin Tâliş bölgesinde Nakşibendîliği yayıp yaymadığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴¹ Görüldüğü üzere Orta Asya kökenli olan Nakşibendilik Güney Azerbaycan'da Akkoyunlular dönemine kadar rahat bir yayılma ortamı bulmuş, halk ve bölge idarecilerinin nezdinde itibar görmüştür. Nakşibendilik uysal yapısı ve kudretli şeyhleri vasıtasıyla bölgedeki diğer tarikatları kendi içinde eritmiştir.

Bölgedeki tarikatların hemen hepsi Safevî idaresinin Şiileştirme politikasının baskıcı tutumu neticesinde ya irşad faaliyetlerini durdurmuş ya da bölgeden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Bunun neticesinde tasavvufun özellikle de Nakşibendîliğin Kafkasların kuzeyine (Azerbaycan ve Dağıstan) yayılması yaklaşık iki asır durmuştur. Bunun sonucunda bölgede tasavvuf ortadan kalkarken, sûfilere has kavrayış ve akıl yürütme tarzı da yok olmuştur.¹⁴²

Safevîlerin Nakşibendîlere karşı bu olumsuz tavır ve girişimlerinden sonra İran'da kurulan ve yaklaşık yüz otuz sene süren Kaçar hâkimiyeti (1795-1925) döneminde bölgede Nakşibendî-Hâlidî dervişleri yeniden faaliyet göstermeye başlamıştır.

¹³⁸ Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 280.

¹³⁹ Algar, *Nakşibendilik*, 313.

¹⁴⁰ Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, 357.

¹⁴¹ Algar, *Nakşibendilik*, 314.

¹⁴² Caferî, "Sûfism And Gradual Transformation in the Meanin of Sûfî in Safawid Period", 3: 163.

III. HÂLİDÎLİĞİN AZERBAYCAN'DA YAYILMASI VE İSMÂİL SİRACEDDİN eŞ-ŞİRVÂNÎ el-KÜRDEMİRÎ

Safevî Devleti'nin baskıcı tutumu sebebiyle bölgede duraklama sürecine giren Nakşibendîlik XIX. yüzyılın başlarında İsmâil Sirâceddin eŞ-Şîrvânî el-Kürdemirî ile tekrar faaliyet göstermeye başlamıştır. Nakşibendîliğin Kafkaslardaki ikinci dönemi olarak da ifade edilen bu yüzyıl aynı zamanda Rusların sıcak denizlere inme siyasetini ve tüm Kafkasya'yı işgal etme politikasını uygulamaya koyduğu döneme rastlamıştır.

A. XIX. Yüzyılın Başında Azerbaycan'da Hâlidîlik

İslâm'la tanışmasından sonra kurulan mescit, medrese ve dergâhlar vasıtasıyla pek çok tasavvuf mektebine ve sûfiye ev sahipliği yapan Kafkasya, İslâm medeniyetinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Kafkas halkları İslâmî ilimleri tedris için yakın bölgelerden başlamak sûretiyle en uzak köşelere kadar gitmişler ve dinin hemen her alanında tahsil alıp dönmüşlerdir. Bölgede medreselerin yoğun şekilde faaliyet göstermesi ve halk tarafından rağbet görmesi İslâmî ilimlere karşı olan istek ve arzuyu göstermektedir.

Azerbaycan'da Nakşibendîliğin ikinci dönemi olarak sayılan XIX. yüzyıl aynı zamanda Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya'da yeni bir dönemin de başlangıcı olmuştur. Safevîler döneminde yoğun baskılara maruz kalan Nakşibendîlik ve Nakşibendî sûfileri oldukça azalmış veya hiç kalmamıştır. XIX. yüzyıla gelindiğinde bölgede bir Nakşibendî organizasyonunun olmadığını söyleyebiliriz. Fakat Safevî sonrası dönemde hem Nâdir Şah'la (1736-1747) başlayan süreçte hem de Kaçar hâkimiyeti döneminde Nakşibendî sûfileri bölgede tekrar varlık göstermeye başlamışlardır.

Kaçar Hanedanlığı'nın İran'da hâkimiyetini sağlamlaştırmaya çalıştığı yıllarda Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin ve halifelerinin irşad dairesi İran'ı ve Kafkasları etkilemeye başlamıştır. Önceleri İran'daki Sünnî Kürtler arasında yayılan Hâlidîlik kısa sürede Azerbaycan'ın güney sınırlarına dayanmıştır. Özellikle Kaçar hanlarından Feth Ali Şah (1797-1834) döneminde Ruslar'ın Kafkaslarda, İran'ın ise Güney Azerbaycan'da ve Hazar Denizi kıyısında uygulamış olduğu mücadelelerde Nakşibendî mensuplarının ağırlığı

hissedilmiştir. Osmanlı-Rus ve İran ilişkilerinde Nakşibendî dervişleri ve fonksiyonları her üç devletin de dikkate alıp önemseddiği bir durum olmuştur.¹⁴³

XIX. yüzyılda Azerbaycan'ın güneyinde bulunan Tâliš bölgesine ilk Nakşibendî şeyhlerinin varlığından bahsedilmektedir. Esasında Azerbaycan'ın güneyinde bulunan Tâliš bölgesi İran ve Irak gibi ilim merkezleriyle daima bağlantılı olduğundan bölge ilmî ve manevî açıdan oldukça münibittir.¹⁴⁴

Mevlânâ Hâlid'in ilk halifelerinden Şeyh Osman Siraceddîn el-Kürdî el-Tavîlî (ö. 1238/1822) ve ailesinin¹⁴⁵ yanı sıra Seyyid Abdullah Nehrî (Hakkarî) ve yeğeni Şeyh Tâhâ Hakkarî (ö. 1269/1853) İran ve Irak topraklarında Nakşibendîliği önemli ölçüde örgütlemişlerdir. Bu örgütlenme sayesinde Azerbaycan'ın güney kesimleri Hâlidîlikle tanışmıştır. Bununla birlikte Seyyid Tâhâ ve kardeşi Seyyid Sâlih Kafkaslardaki Müridizm hareketini destekleyerek yaşadıkları bölgelerde halkı Ruslara karşı uyandırmaya çalışmışlardır. Özellikle Seyyid Tâhâ'nın kardeşi Seyyid Sâlih Kırım savaşında Doğu Anadolu'da ve Azerbaycan'da Ruslara karşı bizzat savaşmıştır.¹⁴⁶

Mevlânâ Hâlid'in ilk halifesi olan Şeyh Osman Siraceddîn el-Kürdî el-Tavîlî'nin (ö. 1238/1822) Tâliš bölgesinden gelen bazı öğrencileri icâzet aldıktan sonra bölgeye geri dönmüşlerdir. Özellikle Tavîlî ailesinin Irak'ın kuzeyi, İran ve Güney Azerbaycan gibi bölgelere irşad vazifesiyle sûfiler göndermesi bu ailenin bölgede çok etkili bir irfanî gücü olduğunu göstermektedir.

Araştırmalar Tâliš'te Şeyh Osman Tavîlî'nin dört halifesinin görev yaptığını bildirmektedir. Bunların birincisi Hâc Mahmûd Kürdî isminde bir zattır. Siyasî faaliyetleri sebebiyle tutuklandığı rivayet edilmekle birlikte yerine Muhammed Sâdik isimli birini bırakmıştır. Tâliš'in Pûnil köyünden olan bu zat Hâc Mahmûd'la

¹⁴³ Abdülcebbar Kavak, "Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İran'da İrşat Faaliyetleri Yürüten Nakşibendî Hâlidî Şeyhleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2015): 78-102.

¹⁴⁴ Algar, *Nakşibedilik*, 316.

¹⁴⁵ Tavîlî ailesi Irak-İran sınırında Halepçe'ye bağlı Tavîle ve Biyâre köylerinde günümüzde de halen varlığını sürdüren, ilmî-tasavvufî kimlikleriyle tanınan bir ailedir. İbrâhim Fasîh Haydarî, *Mecdü't-tâlid*, trc. Eser Sazak (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 107.

¹⁴⁶ M. Şefik Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye Meşâyih-i Nakşibendî* (İstanbul: Pak Yayınları, 2010), 17,32.

birlikte tutuklansa da daha sonra kurtulup köyüne gelmiş ve burada Hâlidîliği yaymaya gayret göstermiştir.¹⁴⁷

Şeyh Osman Tavîlî'nin diğer halifesi de Şihabuddîn Tâlišî'dir. Bu zat da bölgede irşad faaliyetlerini sürdürdüğü sırada baskılara maruz kalarak Tâliš'i terketmiş ve Irak'ta kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Halepçe civarlarına dönmüş ve burada vefat etmiştir. Fakat bu zatın oğlu Seyyid Abdülkadir Hüseyinî Tâliš'te doğmuş olup belirli bir yaşa gelince babası gibi Tavîlî ailesinin bulunduğu bölgede ilmî ve manevî eğitimini tamamlayarak yine doğduğu yere gelerek burada irşad faaliyetlerine devam etmiştir.¹⁴⁸

Şihâbüddin Tâlišî'nin bir diğer önemli halifesi de Sûfî Baba isimli zattır. Nakşibendîliğe Tâliš bölgesinde intisap ettikten sonra o da diğerleri gibi Tavîlî ailesinin bulunduğu bölgede eğitiminin geri kalanını tamamlayarak Tâliš'e dönmüştür. Bu zatın hem Farsça hem de Arapça şiirleri olduğu da rivayet edilmiştir.¹⁴⁹

Şeyh Osman Tavîlî'nin bölgedeki son halifesi Hacı Halife isimli zat hakkında fazla bir malumat yoktur. Fakat oğlu Hâce Muhammed Celîlî'nin (ö. 1370/1951) babasından irşad vazifesini devraldığı ve vefatına kadar Tâliš bölgesinde kaldığı araştırmalarda kayıtlıdır.¹⁵⁰

Şeyh Osman Tavîlî'nin Tâliš bölgesine gönderdiği Hâlidî sûfilerinin rahat bir irşad ortamı içinde olduğunu söylemek zordur. Hacı Mahmûd el-Kürdî'nin siyasî faaliyetler yaptığı suçlamasıyla tutuklanıp Tahran'a gönderilmesi ortamın problemliliğini göstermektedir. el-Kürdî'nin talebesi Muhammed Sadık'ın ise bir süre hapis yattıktan sonra tekrar Tâliš bölgesine geri dönmesi, diğer bir halife Şeyh Şihabuddîn'in de Tâliš'ten sürülmesi¹⁵¹ bu görüşü desteklemektedir.

XIX. yüzyılın başlarında ise Azerbaycan'ın kuzey batısında Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Siraceddîn Şirvânî Kürdemirî ve onun

¹⁴⁷ Algar, *Nakşibendilik*, 316. Tavîlî'nin halifeleri için bk. Kavak, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Osman Siracüddin et-Tavîlî (ö. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 43 (2015): 260-285.

¹⁴⁸ Algar, *Nakşibendilik*, 316.

¹⁴⁹ Algar, *Nakşibendilik*, 316.

¹⁵⁰ Algar, *Nakşibendilik*, 317, 318.

¹⁵¹ Algar, *Nakşibendilik*, 317, 318.

öğrencilerinden Yahya Dağıstânî'nin (Kutkaşını) faaliyetleri ve yetiştirdiği talebeler neticesinde bölgede yeni bir tasavvufî iklim oluşmaya başlamıştır.¹⁵²

Bu silsileden gelen Hâlidî şeyhleri ve müntesipleri Ruslara karşı bağımsızlık savaşı olarak adlandırılan “Müridizm” hareketine hem katılmış hem de bu hareketin dinî bir karakter kazanmasına sebep olmuşlardır.¹⁵³ Bu tasavvufî hareket aynı zamanda o dönemde Ruslara karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde Müslüman Kafkas halklarının temel dayanağı olmuştur. Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf anlayışı bölge halkını manevî olarak ihya etmekle kalmamış aynı zamanda kimliklerini korumada onlara yardımcı olmuştur.¹⁵⁴

B. Bölgenin Siyasî ve Sosyal Durumu

Kafkaslarda İslâm adına yapılan faaliyetler asıl manada Osmanlı'nın buraya gönderdiği Kafkasya Soğucak Valisi Ferah Ali Paşa (ö. 1110/1785) ile başlamıştır. Burada evlenerek halkla akrabalık ilişkisi temin etmesi ve bölgenin en önemli şehri olan Anapa'nın kurucusu olması sebebiyle o Kafkasların manevî mimarı sayılmıştır. Ferah Ali Paşa'nın iyi bir devlet adamı olmasının yanı sıra iyi bir derviş olması ve tasavvufî alakasını kesmemiş olması da bölgede başarılı olmasını sağlayan etkenlerdendir.¹⁵⁵

Kafkaslarda “Müridizm” olarak anılan imamlar hareketi Rusların sıcak denizlere inmeye teşebbüs ettikleri döneme rastlamaktadır. Çarlık rejimi Kafkasların dağınık etnik yapısından istifade ederek ve askerî gücüne güvenerek Kafkasya'yı işgal etmek istemiş, halk ve hanlıklar arasını bozacak düşmanlık tohumları ekmiştir. O dönemde Çariçe II. Katerina Kuzey Kafkasya'daki generallerine; “*Dağ halkları arasında söz birliğinin, dayanışmanın olmayışı bizim işimizi kolaylaştırır. Bu yolda hiçbir masraftan kaçınmayınız.*” diye yazmıştır.¹⁵⁶

¹⁵² Bâkî, *Tabakât*, 409, 521; Hasan b. Muhammet Hilmî Dağıstânî, *Sirâcü's-sâdât fî siyeri's-sâdât* (Dağıstan: Dârü'r-risâle, 2011), 146; Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 8.

¹⁵³ Algar, *Nakşibendilik*, 110.

¹⁵⁴ Benningsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 92; Benningsen, *Stepte Ezan Sesleri*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: Selçuk yayınları, 1981), 8.

¹⁵⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1: 296; Hayati Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, 11; İrfan Gündüz, *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 226.

¹⁵⁶ Muhammed Tâhir el-Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, trc. Cafer Barlas (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, 88.

Rusların Müslüman olan Çeçenleri 1782’de yenmesi, 1783’de Kırım’ı alması bölgede İmam Mansûr isminin öne çıkmasına sebep olmuştur.¹⁵⁷

1783 sonrası İmam Mansûr bütün Kafkas kabilelerini Ruslara karşı birlik yapmaya ve onları İslâm dinine göre doğru yola çağırmaya başlamıştır. Camilerde verdiği vaazlarda Ruslarla evlenmeyi, onlarla alışveriş yapmayı, tütün ve alkol içilmesini kesin bir dille yasaklamıştır. İmam Mansûr’un güçlü hitabeti ve ikna kabiliyeti sebebiyle bölge halkı onun liderliğinde Ruslara karşı birleşmeye başlamıştır.¹⁵⁸

Başlangıçta İmam Mansûr’un etrafında Çeçenler ve İnguşlar toplanmışken sonraki dönemlerde Dağıstan beyleri de ona destek vermeye başlamışlardır. Bu sûretle İmam Mansûr, bölgedeki halkları birleştirme düşüncesini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Hatta Anadolu’dan bile Çeçenistan’a Mansûr’a yardım için gidenler olmuştur. Antep ulemâsından Seyyid Halil Efendi adlı bir zat iki yüz talebesiyle cihada katılmak için Mansûr’un yanına gitmiştir.¹⁵⁹

1785-1791 yılları arasında özellikle Çeçenlerin ve Dağıstanlıların dinî kimliği ön planda olan İmam Mansûr’a destek vermeleri Rusların dikkatini çekmiştir. Din unsurunun Ruslara karşı kazanılan zaferlerde etkili olması, bazı zaferlerin İmam Mansûr’un kerameti olarak değerlendirilmesi Rus idaresini din, dinî önderler ve tarikatlar hakkında daha dikkatli olmaya sevk etmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ahmed Cevdet, *Târîh-i Cevdet*, 1: 232; Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Kafkasya Siyâseti* (İstanbul: Şâmil Eğitim Kültür Vakfı Yayınları, 1979), 118.

¹⁵⁸ İmam Mansûr yaptığı bir konuşmasında “Bütün Kuzey Kafkasyalılar birleşmelidir. Birleşmedikleri takdirde bu halleri Kur’ân’a aykırı olur. Allah da o zaman bizi şu şekilde cezalandırır: Ruslar memleketimizi işgal eder, halkların özgürlükleri yok edilir ve onlar dinsiz, vatansız ve şerefsiz olarak yaşar.” demiştir. Benningsen-Quelquejay, *Stepte Ezan Sesleri*, 8; Gökçe, *Kafkasya*, 118; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 56; Ali Arslan, “Osmanlı Belgelerinde İmam Mansûr”, *Kafkasya’da İslâm Medeniyeti* içinde (İstanbul: Yıldız Yayınları, 2000), 161.

¹⁵⁹ Ahmed Cevdet, *Târîh-i Cevdet*, 3: 240; Gökçe, *Kafkasya*, 117, 118; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 58.

¹⁶⁰ *Tarih-i Cevdet*’in verdiği bilgiye göre 1786 yılında bin kişilik Rus ordusu saldırdığında İmam Mansûr yerden bir avuç toprak alarak Rusların üzerine saçmış ve ortalığı bir duman kaplamıştır. Bu duman sebebiyle Rus askerleri korkup kaçmış bazıları da yakındaki Sunç Irmağı’nda boğulmuştur. Bunun yanı sıra İmam Mansûr’un ahir zamanda gelecek olan mehdînin yardımcısı olduğuna dair inanç da halk arasında yayılmaya başlamıştır. Ahmed Cevdet, *Târîh-i Cevdet* 3: 231, 238; Gökçe, *Kafkasya*, 121; Ufuk Tavkul, “İslâmiyetin XIX. Yüzyılda Kafkas Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri”, *Kafkasya’da İslâm Medeniyeti* içinde (İstanbul, IRCICA, 2000), 241.

Genelde Kafkaslar özelde ise Azerbaycan XVIII. yüzyıla kadar Osmanlı-İran çekişmesine sahne olmuştur. Aynı dönemlerde Rusların bu bölgelerde hak iddia etmesi üzerine bu üç devlet mücadeleye başlamıştır. Bu mücadele neticesinde Osmanlı'nın ve İran'ın bölgeden çekilmesiyle birlikte Azerbaycan ve Kafkaslar Rusların eline geçmiştir.¹⁶¹

Şirvan ise 1820'li yıllara kadar hanlık usulü ile idare edilmekteydi. 1801 yılında Gürcistan'ın doğusu Ruslar tarafından ele geçirilmişti. Bu işgal Rusların Kafkasları ele geçirmesine zemin hazırlamıştır. Kafkasların kuzey doğusunda ve Dağıstan'ın güneyinde güçlü bir nüfusa sahip olan Mustafa Han 1805 yılında Ruslarla yapılan Çertme Anlaşması'ndan sonra etkinliğini yitirmiş bölge artık Rusların kontrolüne geçmiştir.¹⁶² 1813 yılında Rusların Kaçarlarla imzaladığı Gülistan Anlaşması'yla Azerbaycan hanlıklarından Şeki, Şirvan, Karabağ, Tâliş, Bakü, Kuba ve Derbent Ruslara bırakılmıştır. 1828'deki Türkmençay Anlaşmasıyla da Rusya'nın Azerbaycan hanlıkları üzerindeki hâkimiyeti pekişmiştir. Bu iki anlaşma sonucu Azerbaycan arazisi Kuzey ve Güney olmak üzere ikiye bölünmüş, kuzeydeki Müslümanlar ilk defa Müslüman olmayan bir devletin idaresi altında yaşamaya mecbur kalmışlardır.¹⁶³

Başlangıçta Kafkas halklarının iç işlerine karışmayan bir tavır sergileyen Ruslar kendilerini siyasî açıdan bölgede güçlü hissetmelerinden sonra hanlıklar için yeni politikalar üretmeye başlamıştır. Çar yönetimi, bir yandan idaresi altındaki milletlerin millî-manevî değerlerinden uzaklaşması için onların eğitimi olmaması gerektiğini düşünürken öte yandan da kendi politikalarını icra edecek kadroları yetiştirmenin zorunluluğunu idrak etmiştir. Bu sebeple Azerbaycan'da tedricen mescitler ve medreselerin sayısı azaltılmaya başlanmış ve halk asimilasyon politikasına maruz kalmaya başlamıştır.¹⁶⁴

¹⁶¹ Gökçe, *Kafkasya*, 33, 41; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 46, 52.

¹⁶² Tovfik Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi* (Bakü: 2011), 224.

¹⁶³ Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 1: 297; Memmedova, "Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitiminde Tarihsel Deneyimlere Başvurmanın Önemi (Azerbaycan Örneği)", 12; Ramin Gurbanov, *XIX. Asrın Birinci Yarısında Şimali Azerbaycan'da Azadlık Harekâtı* (Bakü: Azerbaycan Millî İlimler Akademiyası Yayınları, 2006), 18, 19.

¹⁶⁴ Abdullah Ehadov, *Azerbaycan'da Din ve Dinî Tesisatlar* (Bakü: 1991), 56; Nazım Caferov, *Millî-İctimaî Fikrî Tarihimizden* (Bakü: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1993), 79,80.

Bölgede şiddetini artıran Ruslar 1820 yılında Şirvan Han'ı Mustafa Han'ın ailesiyle birlikte İran'a kaçmasıyla birlikte Şamahı Hanlığı'na son vermiştir. Bölge Rusların kontrolüne geçtikten sonra Mustafa Han'ın memurlarına ve dönemin nüfuzlu din âlimlerine karşı baskılar yavaş yavaş artmış ve bölgedeki beylerin yetkileri sınırlandırılmıştır.¹⁶⁵

İmam Mansûr'un şehit edilmesinden sonra Rusların bölgeye gönderdiği en yetkili ismi olan General Yermolov¹⁶⁶ Çeçenistan'da başlayan direnişte din adamlarının aktif iştirakinin tehlikeli sonuçlar doğurduğunu görmüş bu nedenle Azerbaycan hanlıklarıyla mücadele ederken din adamlarına da fazlasıyla baskı yapmıştır. Bunun sonucu olarak bölgede süratli bir şekilde tanınan İsmâil Sirâceddin Şirvânî ve Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolu 1820 yılında Çarlık Rusya'sı tarafından tehlike olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁶⁷

Azerbaycan ve Dağıstan'da hâkimiyetini pekiştirmeye çalışan Ruslar bölgedeki Müslümanları Hristiyanlaştırma siyaseti yürütmeye başlamıştır. Fakat halk arasına yerleşmiş güçlü dinî gelenekler ve özellikle bölgede hızla yayılan Hâlidîlik bu siyasetin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur. Bu yeni tasavvuf hareketi, sadece Ruslar için değil aynı zamanda bölgede bulunan hanlar ve feodal beyler için de tehlikeli bir ortaya çıkarmıştır. Çünkü bu hareket Ruslara karşı tavizsiz bir cihat anlayışını savunurken eski adet ve geleneklere de karşı çıkmayı benimsemiştir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ İsmâil Berkok, *Tarihte Kafkasya* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958), 416-417. Mustafazade, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*, 224.

¹⁶⁶ Pek çok general Rusların Kafkaslarda hâkimiyetini sağlamak için hükümdar nâibi sıfatıyla, emrine tecrübeli şahıslar ve büyük askerî kuvvetler verilerek bölgeye gönderilmiştir. General Yermolov da bunlardan biridir. On altı yaşından beri farklı bölgelerde pek çok savaşa katılan Yermolov Kafkasya'nın işgalinde aktif görev yapmıştır. Hatta bu işgal dönemi Rus kaynaklarında Yermolov dönemi olarak isimlendirilir. Kafkaslılara karşı uyguladığı “hesaplı zalimlik” politikası ve “ne olursa olsun bütün Kafkasya en kısa zamanda Rusya'nın bir parçası olmalı” siyaseti bölgenin kaderini değiştirmiştir. John F Baddley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, trc. Sedat Özden (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985), 99; Berkok, *Tarihte Kafkasya*, 412; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 85.

¹⁶⁷ Baddley, *Şeyh Şâmil*, 284; Arif Beşirov, “Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir”, *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* (Amasya: 2012), 33-38.

¹⁶⁸ Bâkınî, *Tabakât*, 421; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 87; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 112; Mateusz Gralewski, *Wspomnienia z Dwunastoletniej Niewoli*, (Lwow: 1877), 190-193; Allahşükür Paşazâde, *Gafkaz'da İslâm: Tarih ve Muasırlık*, (Bakü: 1991), 93; Tavkul, “İslâmiyetin XIX. Yüzyılda Kafkas Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri”, 245.

Ruslar ayrıca kendi yönetimlerini benimseyen ve işbirliği yapan beylere, hanlara ve ağalara topraklarını iade edeceğini taahhüt ederek halk ile idarecileri birbirine düşürmeyi amaçlamıştır. XIX. yüzyılın başlarında Çar yönetimi çıkardığı fermanla çiftçilerin, beyin ve toprak sahibinin izni olmadan tarlada çalışamayacağı veya çalıştığı tarladan ayrılamayacağı kuralını getirmiştir. Öte yandan Kafkasya’da askerî rejimin sivil idareye dönüştürülmesi, Kafkas halkının Rusça konuşmaya, düşünmeye ve duymaya mecbur edilmesi siyaseti de o dönemde uygulanmaya başlanmıştır.¹⁶⁹

Durum Kafkaslarda bu şekilde sürerken aynı dönemde İran’da bulunan Kaçar Hanlığı yönetimi içinde de Nakşibendî sûfiler hem irşad faaliyetleriyle hem de Rusya karşıtı duruşlarıyla dikkat çekmeye başlamışlardır. Bu sûfiler bulundukları bölgelerde Sünnîliğin müdafii konumundaki Osmanlı lehinde duruşları ve çalışmaları Rusların ve İranlı idarecilerin tepkisini çekmiştir. İran’da Basra körfezinin güneyinde Sünnî Arapların yaşadığı bölgelerde Hâlidîliğin hızla yayılması ve hatm-i haccân yapılarak Osmanlı Devleti’ne dua edilmesi Nakşibendîlere şüpheyle yaklaşılması sonucunu doğurmuştur.¹⁷⁰

XIX. yüzyılın başlarında bölgede sürekli değişen düşman algısı sebebiyle Nakşibendîlerin konumu da farklılık arz etmektedir. İran’daki Kaçar Hanlığı’nın özellikle Feth Ali Han (ö.1139/1726) dönemindeki idarenin Ruslarla mücadelesinde Nakşibendîler zararsız olarak görülmüştür. Kaçarların üçüncü şahı Muhammed Han (1834-1848) döneminde sûfiler oldukça rahat hareket etmekteydiler. Hatta Muhammed Han’ın Hâlidî nüfuzundan yararlanmaya çalıştığı iddia edilmiştir.¹⁷¹

Fakat bir sonraki idareci Nasiruddin Şah’ın (1848-1896) idareyi ele almasından sonra çıkan Osmanlı Rus savaşında (1853) İran’daki Hâlidîler Ruslara karşı organize olmaya başlamışlardır. Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Seyyid Tâhâ ve Seyyid Muhammed Sâlih hem siyasî hem askerî açıdan Ruslara karşı bölgedeki Sünnîleri organize etmek sûretiyle Osmanlıya ve Kafkaslardaki Müridizm

¹⁶⁹ Hüseyin Baykara, *Azerbaycan’da Yenileşme Hareketi*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1996), 49.

¹⁷⁰ Korkusuz, *Meşâyihî Nakşibendî*, 17; Kavak, “İran’da Nakşî-Hâlidî Şeyhleri”, 12: 81.

¹⁷¹ Kavak, “İran’da Nakşî-Hâlidî Şeyhleri”, 12: 7.

hareketine açıktan destek vermişlerdir. O dönemde Ruslarla anlaşma halinde olan İran idaresi bu durumu kabul etmeyerek Sûfilere bazı engellemeler uygulamışlardır.¹⁷²

Yukarıdaki bilgiler ışığında Kafkaslara 1817’de gelmiş olan Hâlidîliğin Şirvan bölgesinde henüz siyasî baskıyla karşılaşmadığını fakat etrafındaki çemberin gitgide daraldığını söylemek isabetli olacaktır. Özellikle Çeçen bölgesinde başlayan özgürlük mücadelesi ve bu mücadelede İmam Mansûr’un dinî bir lider olarak halkı organize etmesi çar yönetiminin dinî oluşumlara ve akımlara karşı teyakkuza geçmesine sebep olmuştur.

Bütün Kafkas kabilelerini Ruslara karşı birleştiremeye bile böyle bir düşünceyi ilk kez dile getirip halkı cesaretlendiren İmam Mansûr’un halk arasında dinî lider sayılması, buna benzer nüfûza sahip şeyhlerin ve âlimlerin potansiyel tehlike olabileceğini göstermiştir. Nakşibendî-Hâlidî sûfilerin daha sonraları faaliyetlerine izin verilmemesi ve hapsedilip sürgüne gönderilmesi Rusların böyle bir tehlikeyi farkettiğini göstermektedir.

C. İsmâil Siraceddîn eş-Şirvânî el-Kürdemirî

Tam adı Mevlanâ İsmâil b. Ahmed olan Siraceddîn Kürdemirî eş-Şirvânî olan Şeyh İsmâil¹⁷³ Şirvan olarak adlandırılan bölgede Şamahı Hanlığı’nın Böluket Mahalı’na¹⁷⁴ bağlı Kürdemir¹⁷⁵ nahiyesinde 1197/1782-83 yılında doğmuştur.¹⁷⁶ Kürdemir’e nisbetle Kürdemirî, Şirvan’a nisbetle de Şirvânî nisbesi ile anılmıştır.¹⁷⁷

¹⁷² P.İ. Avaryanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010), 84; Kavak, “İran’da Nakşî-Hâlidî Şeyhleri”, 8.

¹⁷³ Azerbaycan’da eski dönemlerden günümüze kadar pek çok âlimin ve sūfinin Şirvânî lakabıyla anılması sebebiyle karışıklığa mahal vermemek için Şeyh İsmâil Sirâceddin’i ifade için çalışmamızda Kürdemirî nisbesini kullanacağız.

¹⁷⁴ Şamahı Hanlığı o tarihlerde Mahal adı verilen bölgelere ayrılmış olup bu mahallardan biri de Böluket’tir. 1820’lerde Şirvan hanlığını en büyük mahalı sayılan Böluket’e bağlı on kasaba olup bunlardan biri de Kürdemirdir.

¹⁷⁵ O dönemler Şamahı Hanlığı’nın Böluket Mahalına bağlı kasabalar şunlardır: Ağsu, Kürdemir, Garasakallı, Külüllü, Ağrı, Kengerli, Növsü, Binecik, Daraklı ve Aşhmezin. Geniş bilgi için bk. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*, 205.

¹⁷⁶ İbnü’l-Emîn Mahmûd Kemâl İnâl, *Son Sadrazamlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 1: 436.

¹⁷⁷ Nezîr Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân fî terâcîm-i ulemâ-i Dağıstân*, hzr. Ebû Bekir b. Şehâvet ed-Durkilî (Dağıstan: Dârü’l-asâri’l-‘ilmiyyeti’l-islâmiyye, t.y.), 478. Bazı kaynaklarda o, “Zebîhullâh” olarak da isimlendirilmiştir. Bâkinî, *Tabakât*, 409.

Uzun boylu, sağlam bir vücut yapısına sahip, siyah gözlü ve gür sesli olan İsmâil Siraceddîn'in babasının kim olduğuna dair bir malumat olmasa da son dönem bazı araştırmacılar babasının Şeyh Enver Şîrvânî olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷⁸

Vassâf, Kürdemirî'nin neslinin ilim erbabı olduğunu söylemiş ve Kürdemirî'nin de ecdadının yoluna tabi olarak küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başladığını iddia etmiştir.¹⁷⁹ İlk eğitimini Şamahî'da Mehmed Nuri Efendi'den¹⁸⁰ almış olup onunla Abdurrahman Camî'nin Arapça gramer kitabı olan Kâfiye şerhini okumuştur.¹⁸¹

Bundan sonra Kürdemirî 1215/1801 yılında Erzincan'a giderek dönemin meşhur âlimlerinden olan Evliyazâde Abdurrahman Efendi'nin derslerine iştirak etmiş ve ondan icâzet almıştır. Ardından Tokat'a gelerek burada da bir müddet ikamet etmiştir. Tokat'tan sonra Bağdat'a giderek burada Şeyh Yahya Mervezî el-İmâdî'den¹⁸² fıkıh dersleri ve Molla Muhammed b. Âdem'den felsefî ilimler okumuştur.¹⁸³

1220/1805 yılında Bağdat'tan Burdur'a giden Kürdemirî burada da fıkıh okumuştur. Vassâf ise Kürdemirî'nin Burdur'da mahallî öğrencilere ders verdiğini belirtmiştir.¹⁸⁴ Bir yıl sonra Şîrvan'a dönen Kürdemirî hacca gideceği yıl olan 1813'e kadar doğduğu yer olan Kürdemir'de yedi yıl aralıksız medrese eğitime devam etmiş olup 1813'te otuz iki yaşında Mekke, Medine ve Kudüs'ü ziyaret ettikten sonra İstanbul'a gelmiştir.¹⁸⁵

Kürdemirî'nin İstanbul'a geldiği dönemlerde tasavvufa ve manevî ilimlere merakının başladığı görülmektedir. Mevlânâ Abdullah Dîhlevî'yi (ö. 1240/1824)

¹⁷⁸ Rıhtım ve Halilli, İsmayıl Şîrvânî, 55; M. M Hacıyev, *Solnitse Nastavleniya Şeyh Mahmud Efendi ego Nastavniki i Premniki*, (Mohaçkale: 2011), 43.

¹⁷⁹ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 360.

¹⁸⁰ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361. Rıhtım bu ismin bölgede XVIII. asırda Baba efendi diye tanınan Şîrvanlı Baba olduğunu iddia etmektedir. Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 55. Ayrıca bk. Bakıhanov, *Gülistân-ı İrem*, 252.

¹⁸¹ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 55.

¹⁸² Fıkıh, Hadis ve Hadis usulü gibi ilimlerde âlim olan Yahya el-Mervezî el-İmadî manevî olarak da takva ehli bir âlim olup Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî ile tanışıp görüştüktan sonra ona intisap ederek tarikata girmiştir. İbrâhim Fasîh Haydarî, *Mecdü't-Ta'lîd*, 107.

¹⁸³ Vassâf bu ilimleri 'ulûm-i hikemiyye olarak ifade etmiştir. Bk. Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361.

¹⁸⁴ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361.

¹⁸⁵ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361, İnâl, *Son Sadrazamlar*, 1: 436.

ziyaret etmek ve manevî olarak ondan istifade etmek için Hindistan’a seyahat etmek istemesi buna işaret etmektedir.¹⁸⁶ O, yaya olarak çıktığı seyahatte Basra’ya kadar gelmiş fakat kaynaklara göre manevî bir işaretle Bağdat’a yönelerek Mevlânâ Hâlid’in makamına yönelmiştir.¹⁸⁷

1813’ten 1818 yılına kadar beş sene Mevlânâ Hâlid’in yanında kalan Kürdemirî seyr u sülûkünü burada tamamlamıştır.¹⁸⁸ Rivayete göre henüz hiçbir ders ve sohbet yapmadan ilk önce şeyhinin emriyle bir müddet halvete girmiştir. Halvet sonrası yine şeyhinin emriyle tuvaletleri temizlemeye başlamış ve bir müddet böyle devam etmiştir. Bu şekilde kendini diğerlerinden daha aşağı, hor ve hakir görmeye başlamıştır. Bundan sonra şeyhi Mevlânâ Hâlid artık ona “halleri ve makamları” öğretmeye başlamıştır.¹⁸⁹

İsmâil Siraceddîn’in Amasya’daki türbesinde bulunan levhada onun sülûkünden sonra kendi memleketinde zâhirî ve bâtinî ilimle halkı irşad için hilafet-i mutlaka aldığı kayıtlıdır. Fakat Şeyhi Mevlânâ Hâlid’in imzasının bulunduğu hilafetname İsmâil Siraceddîn’in Kürdemir’e döndüğü tarihten tam dört yıl sonra 1821’e tekabül etmektedir. Bu tarih Rusların Şamahı hanlığına son verip bölgeyi tamamen işgal ettiği dönem olması hasebiyle önemlidir.

Mevlânâ Hâlid’in verdiği hilâfetnâme Kürdemirî’nin onun halifesi olduğunun delillerinden biridir. Ayrıca kaynakların tamamı Mevlânâ Hâlid’in Kafkaslara gönderdiği tek halifesinin de Kürdemirî olduğunu belirtmektedirler.¹⁹⁰

Kaynaklar İsmâil Sirâceddin’in ilk başlarda fıkıh ilmine yöneldiğini belirtmektedir.¹⁹¹ Şirvan bölgesindeki halkın helaller ve haramlar karşısındaki tutumunun İsmâil Sirâceddin’in bu ilmi tahsil etmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Özellikle de Yahya el-Mervezî gibi hem şer’î hem de tasavvufî

¹⁸⁶ İnal, *Son Sadrazamlar*, 1: 436.

¹⁸⁷ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361, İnal, *Son Sadrazamlar*, 1: 436. Ayrıca bk. Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 57.

¹⁸⁸ Haydarî, *Mecdü’-t-Ta’lîd*, 137; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 247.

¹⁸⁹ Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 145.

¹⁹⁰ Haydarî, *Mecdü’-t-Ta’lîd*, 138. Bennigsen’in, Kürdemirî’nin Molla Muhammed Yeragî’nin talebesi Has Muhammed Şirvânî’den tarikatı aldığına dair verdiği bilgi doğru değildir. Kaynaklar Kürdemirî’nin Kafkaslarda ilk Hâlidî şeyhi olduğunu belirtmiş ve ayrıca Has Muhammed Şirvânî’nin hem Molla Muhammed Yeragî’nin talebesi hem de Kürdemirî’nin müridi olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Bâkînî, *Tabakât*, 412; Haydarî, *Mecdü’-t-Ta’lîd*, 137.

¹⁹¹ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 361; Haydarî, *Mecdü’-t-Ta’lîd*, 107.

ilimlerde önemli bir yere sahip olan âlimden ders alması da İsmâîl Sirâceddin'in fıkıhtan sonra tasavvufa yönelmesinde etkili olduğunu düşünebiliriz.

1. Kürdemirî'nin İrşat Faaliyetleri

Şam'dan döndükten sonra doğduğu yer olan Kürdemir'de yaşamaya devam eden Kürdemirî burada tarım ve hayvancılık yaparak geçimini temin etmiştir. Babasından kalan bahçede dut ağaçları olması sebebiyle ipek böceği yetiştiriciliği yapmıştır. Kürdemir'deki irşad faaliyeti yıllarında evlenmiş ve ilk oğlu Abdülhamid Efendi burada doğmuştur.¹⁹²

Pek çok sūfinin tarihten bu yana yaşamış olduğu bir yer olan Şirvan Kürdemirî'nin irşad faaliyetleri için oldukça uygun bir yerd. Miladî XII. yüzyıldan başlayarak bölgede pek çok âlim, fakih ve sūfî faaliyet göstermiştir. Bazı araştırmalar “Şirvânî” lakaplı yetmiş küsur âlimin ismi zikretmektedir.¹⁹³ Bu âlimlerin tamamına yakını Hanefî veya Şafiî mezhebine müntesip olup fıkıh, hadis ve tasavvuf alanında eser sahibidirler.¹⁹⁴

Mevlânâ Hâlid'den aldığı icâzetnâme gereği Şirvan'da Nakşibendî-Hâlidîliği yayan Kürdemirî artık dinî bir lider olarak tanınmaya başlanmıştır. Yakın bölgelerden pek çok zevat Kürdemirî'ye mürid olmaya başlamıştır. Böluket Mahalı'nın Kürdemir Nahiyesi'nden Hacı Mahmûd Baba, Külüllü Nahiyesi'nden Hacı Ahmed Efendi, Ceyli Nahiyesi'nden Hacı Muhammed Nâbi Efendi, Karasubar Mahalı'nın Zerdap Nahiyesi'nden Molla Ahmed bu müridlerin ilkleridir.¹⁹⁵

Kürdemirî'ye intisap edenlerin en önemlilerinden biri şüphesiz Has Muhammed Şirvânî (ö. 1274/1857)'dir. Aslen Şirvanlı¹⁹⁶ olan Has Muhammed

¹⁹² İnal, *Son Sadrazamlar*, 1: 437; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 69.

¹⁹³ Nasirov, *Osrtı Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 226-257.

¹⁹⁴ Bu şeyhlerin ziyaretgâhları, türbeleri ve hankâhları günümüzde de varlıklarını korumaktadır. Safevîler döneminde bölgede tasavvufî hayat zayıflamaya yüz tutmuş ise de tamamen kaybolmamıştır.

¹⁹⁵ Beşirov, “Mevlânâ İsmâîl Sirâceddin Şirvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir”, 36.

¹⁹⁶ Bazı Araştırmalar Has Muhammed'in Buharalı olduğunu söylese de Bâkînî gibi dönemin âlimlerini kaleme alan yazarların onu Şirvanlı olduğunu belirtmiştir. Bâkînî, *Tabakât*, 423; John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, trc. Sedat Özen (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995), 284; Meşhedî Hanım Nimet, “Azerbaycan'da 17. Yüzyıl Sonrası ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri”, *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (1997): 1183-1195.

Efendi Dağıstan'da Molla Muhammed Yeragî'den (1253/1830) medrese eğitimi almıştır. Bu esnada vatanına dönen Has Muhammed burada Kürdemirî ile tanışarak onun müridi olmuştur. Şeyhinin yanında bir müddet kalan Has Muhammed daha sonra Dağıstan'da irşad vazifesiyle görevlendirilir ve Kürin Hanlığı'nın Yerag Köyü'ne dönmüştür.¹⁹⁷ Bir müddet sonra ilk hocası Molla Muhammed Yeragî ile birlikte Şirvan'a gelip onun Kürdemirî'ye intisap etmesine vesile olmuştur.¹⁹⁸

Şirvan'da kaldığı yıllarda Kürdemirî'nin en önemli müridlerinden biri de Muhammed Sâlih Şirvânî'dir. Kendisi hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunan Muhammed Sâlih Şirvânî Azerbaycan'daki son dönem Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'ye göre Nakşibendî-Hâlidî yolunun büyüklerindendir.¹⁹⁹

Molla Muhammed Yeragî ile Hâlidîlik Dağıstan'a yayılırken Azerbaycan'ın diğer bölgelerinden de Kürdemirî'ye mürid olmak için gelenlerin sayısı bir hayli artmıştır. Bu dönemde Külüllü Hacı Ahmed Efendi, Hacı Mahmûd Baba Kürdemirî, Hacı Yahya Bey Kutkaşınî gibi zevat Hâlidîliğin esaslarını öğrenerek Kürdemirî'ye mürid olmuş ve tarikata girmişlerdir.²⁰⁰

Kürdemirî'nin Azerbaycan'daki halifesi Hacı Mahmûd Efendi'nin faaliyetleri neticesinde Karabağ, Borçalı ve Kazak bölgesinden pek çok insan tarikata girmiştir. Bunların büyük bir kısmı Kürdemirî'yle birlikte Türkiye'ye göç ederek Amasya ve etrafında yerleşmişlerdir.²⁰¹

Şirvan'da irşad faaliyetlerinde bulunduğu sırada Kürdemirî, müntesiplerine kendisine râbîta yapmalarını emretmiştir. Bu durumu öğrenen Mevlânâ Hâlid buna

¹⁹⁷ Cemâleddin b. Abdurrahman Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-Marziyye fi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*, Tıpkı Basım (Mohaçkale: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1905), 81; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 112.

¹⁹⁸ Konu "Kafkaslarda Hâlidîyye Kolları" başlığı altında detaylı incelenecektir.

¹⁹⁹ Bâkınî, *Tabakât*, 419; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 146.

²⁰⁰ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 71, 75; Beşirov, "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin", 38; Ahmed Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat, İlim, Medreseler* (Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2016), 43-55.

²⁰¹ Kürdemir Nahiyesi daha sonra birkaç köye ayrılmış olup bunlardan biri de "Şıhımlı" (şeyhimli) köyüdür. Bu köyde halen daha Memmedli nesli yaşamakta ve İsmâil Sirâceddin'in manevî mirasına sahip çıkmaktadırlar. İsmâil Sirâceddin'in tarlası bugün de Mevlânâ Bağ adıyla Memmedli nesli tarafından sahip çıkılan bir ziyaretgâhtır. Araştırmacılar M. Rıhtım ve Fariz Halilli bölgede bu aile mensuplarıyla görüşmüş ve İsmâil Sirâceddin'in neslinden olduğu düşündükleri Hacıbala adlı kişinin evinde onun eşyalarına rastlamışlardır. Kürdemir halkı bu insanları Mevlânâ İsmâil Kürdemirî'nin varisleri olarak günümüzde bile ziyaret edip hürmet göstermektedirler. Bk. Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 69, 70.

karşı çıkarak kendisine bir mektup göndermiştir. Bâkînî'nin naklettiği mektupta Mevlanâ Hâlid, Kürdemirî'ye bazı hususları tekrar hatırlattığı ve ikazlarda bulunduğu görülmektedir. Mektup şu şekildedir:

“Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Çok hakir ve zelil kuldan, kapısının hizmetçisi ve dostlarının önderi olan şeyhe. Allah onu ayıplanan şeylerden ve çirkin huylardan korusun. Âmin.

Her biri yıldızlar gibi hidayet rehberi olan ve Allah yolunda kendilerine tâbi olmada birer kandil sayılan büyüklerimiz; “Nankörlük, nimetlerle meşgul olmak sûretiyle nimet sahibini unutmaktır.” demişlerdir. Nakşibendî tarikatının hakikatine eren büyüklerimiz; “Vücudundan fena olmayan bir kimsenin râbitası, sâlik için fena halini temin etmez. Hatta çoğu sefer onu tehlikelere sokar.” demişlerdir.

Size gelince, bizden selâm ve kelâmınızı keseceğinizi ummuyordum. İnsanlığın kemâli ve vefâkarlığı gereği, bizim tarafımıza gelmenizi yönelmenizi bekliyoruz. Kendiniz gelmeseniz de en küçük işleriniz de bize müracaat etmelisiniz ve elçilerle mektuplar göndererek daima bizi hatırlamalısınız.

Yolumuza öyle hizmet edenler var ki sizin bulunduğunuz yerden daha uzakta, sizden daha çok zorluklar çekmekte, sohbetten sizden daha ileride ve hizmetleri sizden daha fazla olmalarına rağmen işaretimizi almadan hareket etmezler.

Sakın bu tarikatı, zamanımızda şeyhlik iddiasında bulunan aldatıcı, hilekârlığın batıl sözleriyle kıyas etme. Hakikat sahibi olan şeyh, Müridi ile Rabb'i arasında bir vasıtaadır. Vasıtadan yüz çevirmek Rabb'inden yüz çevirmek gibidir.

Müridlerin size râbita yapmalarına müsaade etmeyin ve kendi sûretinizin râbitasını kimseye telkin etmeyin. Sizin sûretiniz müride zâhir olsa bile bu, şeytanın hilesi ve aldatmasıdır.

Emrim olmadan kimseye halifelik vermeyiniz. Senin halifelik verdiğin kimseler nasıl olur da Erzincan ve Bitlis yörelerindeki halifelerle rekabete girişirler?

Şayet yaptığınız bu gafleti sürdürürseniz, sizden tamamen yüz çeviririm! Dikenli bir ağacı içimizden çekip çıkarmak bizim yüz çevirmemizden daha hafiftir.

*Önceden uyarar kimse sonradan özür dilemek zorunda kalmaz. Sizi uyarıyorum. Dikkatli olunuz!*²⁰²

Bu mektup üzerine Kürdemirî hatasından dönmüş ve müridlerine Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'ye râbîta yapmalarını emretmiştir. Bâkînî bu durumun Kürdemirî'nin zellesi olduğunu söyleyerek Kafkasların, Kazan'ın ve Dağıstan'ın onun sayesinde hidayete erdiğini vurgulamıştır. Özellikle de Gazi Muhammed ve İmam Şâmil'in yetişmesine sebep olması hasebiyle de Kürdemirî'nin yerinin asla doldurulamayacağına işaret etmiştir.²⁰³

2. Kürdemirî'nin Osmanlı Devleti'ne Göç Etmesi ve Vefatı

Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler döneminin uyguladığı temel emperyal siyaset sürgün politikası olmuştur. Sürgün politikası olmadan Rusların Kafkasya'ya tam anlamıyla yerleşmeleri mümkün olmadığından “Kafkassız Kafkaslar” siyaseti öne çıkmıştır.²⁰⁴

Sürgün siyaseti sonuç vermiş ve aynı zamanda hilafet makamı olan Osmanlı Devleti'ne göçler hızlanmıştır. Müslüman ahali, Rusların “Ya memleketini terk ederek Osmanlıya göç et ya da Rusya'nın herhangi bir mıntıkasına tehcir edilmeye razı ol” teklifleri karşısında mecburen Osmanlı'yı tercih etmiştir.²⁰⁵

Çar Rusyası 1820'li yıllardan sonra Şirvan arazisindeki baskılarını artırmış, Kürdemirî'nin ve müridlerinin faaliyetlerini bir tehlike olarak görmeye başlamıştır. Müridlerinden Bakülü Hacı Memmed Nebi'nin ve Zerdap Nahiyesi'nden Molla Ahmed'in Sibirya'ya sürgün edilmeleriyle başlayan süreç hız kesmeden devam etmiştir.²⁰⁶

1825 yılında Rus General Yermolov, Dağıstan Hanı Aslan Han'dan bölgede dinî faaliyet gösteren mürşidleri hapsedmesini ve onları Tiflis'e getirmesini

²⁰² Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Behcetü's-seniyye*, trc. Sirâceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 246; Abdülmecîd Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye*, trc. Mehmed Emin Fidan (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 883; Bâkînî, *et-Tabakât*, 412.

²⁰³ Bâkînî, *Tabakât*, 412; Muhammed Zâkir el-Çistâvî, *Tabsıratü'l-mürşidîn min meşâihi'l-Hâlidıyyîn* (Kazan: Daru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, bt), 18.

²⁰⁴ Hulûsi Üstün, *Geçmişten Günümüze Kafkaslar Trajedisi* (İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2006), 127.

²⁰⁵ Jülide Akyüz, Nebahat Oran ve Mustafa Tanrıverdi, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kafkas Göçleri* (Kars: Kafkas Üniversitesi Yayınları, 2011), 23.

²⁰⁶ Beşirov, “Mevlânâ İsmâil Sirâceddin”, 38.

istemıştır. Aslan Han bu isteği yerine getirerek Molla Muhammed Yeragî'yi hapsedmiştir. Şeyh daha sonra müridlerinin de yardımıyla hapisten kurtulmuştur.²⁰⁷

Tüm bu faaliyetlerin başında İsmâil Sirâceddin'in olduğunu anlayan Yermalov onu sürgüne göndermeye çalışmıştır. Fakat Kürdemirî Mustafa Han'ın hanımı, Şeki Han'ı Hüseyin Müştak'ın kızı olan Fatma Begüm'ün²⁰⁸ ricasıyla kurtulmuştur.²⁰⁹ Bu hadisenin akabinde Şirvan'ı terk etmesi için İsmâil Sirâceddin'e baskı yapılmaya devam edilince o da 1826'da Osmanlı sınırları içinde bulunan Ahıska'ya göç etmiştir.²¹⁰

Vassâf, Kürdemirî'nin, müridleriyle birlikte Ruslara karşı mücadele ettiğini bu sebeple yakalanıp hapsedildiğini, bölgeden ayrılması ve yerine halifelerinden Ahmed Efendi'yi rehin bırakması şartıyla salıverildiğini rivayet etmiştir.²¹¹ Şirvanlı müridlerin rivayetlerine göre 1826'da Kürdemirî göç ederken eşini ve oğlunu yanına almış fakat kız kardeşleri Kureyş Hanım ve Hacer Hanım'ı burada bırakmışlardır.²¹²

Bir süre Ahıska'da kalan Kürdemirî burada da irşad faaliyetlerine devam ederek Hâlidiliği yaymıştır. Ahıska'nın Şirvan'a ve Dağıstana'a yakın olması sebebiyle Kürdemirî faaliyetlerine devam edebilmiş, Ahıska bölgesinde de pek çok insanı tarikata kazandırmıştır. 1825'te Rusya'nın merkezine sürgün edilen Şirvanlı müridlerinden, Zerdab'lı Molla Ahmed Efendi de²¹³ şeyhine orada yetişmiştir.

1828 yılında Osmanlıların Ahıska'yı Ruslara bırakmasından sonra²¹⁴ İsmâil Sirâceddin de burayı terk edip Amasya'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Onunla beraber hem Şirvanlı müridler hem de Tiflisli müridler Amasya'ya göç

²⁰⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 421-422; Halilli-Rıhtım, *İsmayıl Şirvânî*, 73.

²⁰⁸ Yüz küsur ailenin yaşadığı Kürdemir o sırada Şirvan Hân'ı olan Mustafa Hân'ın hanımı Fatma Begüm'ün mülkü sayılmaktaydı. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıkları*, 220, 222; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 68.

²⁰⁹ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 68.

²¹⁰ İnal, *Son Sadrazamlar*, 436; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 50; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 73.

²¹¹ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 3: 361.

²¹² Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 69.

²¹³ Bu zat İsmâil Sirâceddin ile birlikte Türkiye'ye gelerek Nakşibendi şeyhi Hacı Ahmed Kıyâsî Efendi Şirvânî olarak tanınmıştır. Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 363; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 73; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, 46.

²¹⁴ Bu tarihten sonra Osmanlı Kafkaslardaki durumla ilgilenememiştir. Bu nedenle Kafkas halklarıyla Ruslar arasındaki mücadeleler daha vahşi ve kanlı olmuştur. Berkok, *Tarihte Kafkasya*, 416.

etmişlerdir.²¹⁵ 1832 yılında Amasya'dan Sivas'a gelen İsmâil Sirâceddin burada dokuz yıl kalmış ve irşad faaliyetlerine devam etmiştir.

Bu dönemde Azerbaycan'ın Karabağ eyaletinin Bergüşâd mahalının²¹⁶ Cicimli kasabasında doğan Seyyid Mir Hamza Nigârî şeyhe intisap etmiş ve onun hizmetinde bulunmuştur. Daha sonra birlikte Amasya'ya dönmüşlerdir.²¹⁷

1841'de Sivas'tan Amasya'ya dönen İsmâil Sirâceddin burada yedi yıl daha yaşadıktan sonra 1848 yılında veba hastalığından vefat etmiştir. Daha sonra oğlu Mehmed Rüştü Paşa tarafından şeyhe bir türbe yaptırılmıştır. Türbenin olduğu tepe önceleri “Şamlılar Üstü” olarak anılmaktayken türbeden sonra burası “Şirvanlı Türbesi” olarak adlandırılmıştır.²¹⁸

3. Kürdemirî'nin Çocukları

Kürdemirî'nin dördü erkek biri kız olmak üzere beş çocuğu olmuştur. En büyükleri Abdülhamid Efendi Kürdemir'de dünyaya gelmiş, babasıyla birlikte Ahıska'ya oradan da Amasya'ya göç etmiştir. Eğitim almak için Mısır'da bulunmuştur. Buradan dönerken bindiği geminin batması sebebiyle 1846 yılında boğularak vefat etmiştir.²¹⁹

İkinci oğlu Mehmed Rüştü Paşa 1828'de Amasya'da doğmuştur. Büyük kardeşi Abdülhamid Efendi'den ve babasından İslâmî ilimleri öğrenmiş, daha sonra İstanbul'a gelerek Vidinli Mustafa Efendi'nin ders halkasına katılarak ondan icâzet almıştır. Bir müddet Bayezid Camiinde kendisi ders vermiş olan ve 1853'te tekrar Amasya'ya dönen Mehmed Rüştü Paşa Amasya Evkâf Müdürlüğü görevine getirilmiştir. Osmanlı'da Maliye Nazırlığı görevinde de bulunan Mehmed Rüştü Paşa Şam ve Halep gibi Osmanlı Devleti'nin önemli vilayetlerinde valilik yapmıştır. Son olarak Hicaz Valiliği görevine getirilmiş ve 1874 yılında burada vefat etmiştir. İslâmî ilimlerin yanı sıra iyi bir Arapça bilgisine de sahip olan

²¹⁵ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 74.

²¹⁶ Mahal kelimesi 173. dipnotta izah edilmiştir.

²¹⁷ Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1942), 40, 41.

²¹⁸ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, sad. Ali Yılmaz ve Mehmed Akkuş, (Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1996), 1: 64.

²¹⁹ Pakalın, *Son Sadrazamlar*, 40.

Mehmed Rüştü Paşa Ebü'l-Hasen Maverdî'nin *Düstûrû'l-verâ* adlı eserini Arapça'dan Türkçe'ye tercüme etmiştir.²²⁰

Kaynaklarda Mehmed Rüştü Paşa'nın başka bir eserinin olduğuna dair bir kayıt yoktur. Fakat araştırmalarımızda Mehmed Rüştü Paşa'nın babası Kürdemirî'nin tasavvuf hakkındaki risalelerine bazı şerhler ve izahlar yaptığını tespit ettik. Vahdet-i Vücûd gibi tasavvufun anlaşılması zor meselelerine izahlar getirmesi, onun babasından son derece iyi bir tasavvuf eğitimi aldığını göstermektedir.²²¹

Üçüncü oğlu Ahmed Hulûsî Efendi 1833 yılında Sivas'ta doğmuştur. Müderris olarak göreve başlayan Ahmed Hulûsî Efendi sonraki yıllarda Anadolu Kazaskerliği, İstanbul Kadılığı, Mecelle Cemiyeti azası, Osmanlı sultanının şahsî elçisi gibi görevleri ifa etmiştir. Son olarak Diyarbakır kadılığı görevinde bulunan Ahmed Hulûsî Efendi daha sonra Amasya'ya dönmüş 1888 yılında burada vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.²²²

Dördüncü oğlu Mustafa Nuri Bey 1844'te Amasya'da dünyaya gelmiş 1897'de de vefat etmiştir. İstanbul Fatih Kabristanlığı'na defnedilmiştir.²²³

İsmâil Sirâceddin'in tek kızı Hacı Şerife Fatma Hanım'dır. Mecelle Cemiyeti azalarından olan aynı zamanda şer'î araştırma kurumunda üye olan Hacı İsa Ruhî Efendi ile evlenmiştir. Hacı İsa Ruhî Efendi'nin kabri Amasya'da İsmâil Sirâceddin'in türbesindedir.²²⁴

D. Kürdemirî'nin İcâzetnâmesi ve Onun Tahlili

XIX. yüzyılda Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile başlayan Nakşibendî-Hâlidî düşüncesi Sünniliğe vurgu yapmış, şeriat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olmaya, peygamberin sünnetine uygun yaşamaya ve bunlardan taviz vermemeye azamî

²²⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, hzr. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk ve Ramazan Tosun, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996), 2: 425; Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, 2: 3-10; İnal, *Son Sadrazamlar*, 1: 435-478; Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, sad. Harun Küçük, Kurtuluş Altunbaş (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 56; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 74.

²²¹ Kürdemirî'nin Eserleri başlığında konu detaylı şekilde ele alınacaktır.

²²² Pakalın, *Son Sadrazamlar*, 40; Olcay, *Amasya Şehri*, 56.

²²³ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 2: 724; Pakalın, *Son Sadrazamlar*, 41.

²²⁴ Pakalın, *Son Sadrazamlar*, *Osman Fevzi el-Amâsî, Menâkıb-ı Mir Hamza-i Nigârî* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, O.E.-Yz-000888/01), 41.

önem vermiştir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid, bir İslâm toprağı olan Kırım'ın elden çıkması, Mısır'ın Fransızlar tarafından işgal edilmesi ve Yunan İsyanları gibi Osmanlı'yı derinden sarsan olayların olduğı bir dönemde yaşamıştır. O, bu ve bunun gibi hadiseleri şeriattan ve sünnetten uzaklaşmanın neticesi olarak görmekteydi.²²⁵

Bu motivasyonun bir gereğı olarak Mevlânâ Hâlid, tarikatının öncelikle toplumun elit ve eğitimli kimseler arasında yayılmasını istemektedir. Buna yönelik olarak halifelerine, “*tarikata ulemâ dışında başkalarını bağlamama*” şartını getirmiştir.²²⁶ *Reddü'l-muhtâr* müellifi İbn Âbidin, *Rûhu'l-meânî* müellifi Mahmûd el-Alûsî (ö. 1270/1854) ve II. Mahmûd dönemi Şeyhülslâm'ı Mekkîzade Mustafa Asım Efendi gibi zevatın Mevlânâ Hâlid'e intisap etmiş olması, Hâlidîliğin bu konudaki hassasiyetine işaret etmektedir.²²⁷

Bunun yanı sıra Hâlidî halifelerinin hem âlim hem de sûfî kimliğinin her ikisine de sahip olmaları gerekli görülmüştür. Bundan dolayı medrese eğitimiyle belli bir seviyeye gelemeyen ve tasavvufî eğitimle de ruhî olgunluğa ulaşamayanlar halife olarak görevlendirilmemişlerdir. Bu hassasiyetten hareketle Kürdemirî'nin de iyi yetişmiş bir âlim olduğunu, Mevlânâ Hâlid'den istifade edebilecek seviyede olduğu anlaşılmaktadır.²²⁸

Kürdemirî'nin seyr u sülûkünden sonra zâhirî ve bâtinî ilimlerle halkı irşad edebileceğine dair ilk izin, şeyhi Mevlânâ Hâlid tarafından şifahî olarak verilmiştir. Bu şifahî izinle birlikte Şirvan'da irşad faaliyetlerine başlayan Kürdemirî'ye dört yıl sonra Mevlânâ Hâlid bizzat kendi imzasıyla 1821 yılında icâzetnâme vermiştir. Bu icâzetnâmenin müellif nüshası günümüze kadar gelmiş olup Kürdemirî'nin

²²⁵ Temizkan, “Kuzey Kafkasya Müridizm'i, Müridizm'in Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkisi”, 2: 186.

²²⁶ Butrus Abu Manneh, “19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddilik”, çev. Hür Mahmûd Yücer, *Tasavvuf Dergisi*, 12 (2004): 265-291.

²²⁷ Es'ad Sâhib, *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid*, hzr. Dilaver Selvi ve Kemâl Yıldız (İstanbul: Sey-Tâc Yayınevi, 2000), 38; Algar, *Nakşibendilik*, 575; Haydarî, *Mecdü't-Tâlîd*, 157; Selim Uğur, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 30-35.

²²⁸ Abdülcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 209.

sarık, tesbih ve benzeri özel eşyalarıyla birlikte türbesinde muhafaza edilmektedir.²²⁹

Bu icâzetnâmenin tercümesi şu şekildedir:

“Bismillahirrahmanirrahîm.

Hamd sadece Allah’a mahsustur. Salavat ve Selam vahyi için seçmiş olduğu Hz Muhammed’e, onun ailesine ve Ashâbına olsun.

Sonra; merhametli kardeşim, Nakşibendî Tarikatı’nın büyükleri tarafından desteklenmiş âriflerin ve faziletli insanların kaynağı âlim ve faziletli kibar dostumuz, pek kıymetli sevgilimiz Hacı İsmâil Efendi’ye icâzet verdim.

Allah Teâlâ bereketini, derecelerini ve hallerini ziyadeleştirsın ve Nakşibendî Tarikatı’nda zikir, teveccüh ve irşad telkiniyle talebelerine feyizlerini yağdırsın. Onun öğrencilerine nazar etmedeki (feyiz vermedeki), nûrları ortaya çıkarmadaki ve perdeleri kaldırmadaki yetkinliğini tecrübe ettim ve Peygamber’in sünneti olan istihareden ve yüce silsilenin büyüklerinden aldığım işaretten sonra ona icâzet verdim.

Evliyânın yolundan gitmek isteyenler onun sohbetini ganimet bilsinler. Ben, onun yolundan gidenlere ve hizmetinde bulunanlara akıllı insanların akıllarının alamayacağı şeyleri ihata edeceklerine kefilim.

Ayrıca ona Allah’ın Kitabı’na ve Hz. Peygamber’in sünnetine sımsıkı sarılmayı, Ehl-i sünnetin – ki onlar Fırka-i Naciye yoluna en uygun olan keşf ve vicdan ehli imamlardır- görüşlerine uygun şekilde akaidi tashih edip düzeltmeyi vasiyet ediyorum.

Ve yine ona Ehl-i Kur’ân’a, fakihlere ve dervişlere saygılı olmayı, kalp selametini, müsamahakâr olmayı, cömertliği, güler yüzlülüğü, eziyet etmekten çekinmeyi, din kardeşlerinin kusurlarını affetmeyi, büyüklere ve küçüklere nasihat etmeyi, düşmanlıkları ve dünyevî arzuları terk etmeyi, ihtiyaçları konusunda Allah Teâlâ’ya– ki O kendisine güvenenleri asla yarı yolda bırakmaz- güvenmeyi, kurtuluşu ancak doğrulukta aramayı ve Allah’a ulaşmanın yolunun ancak Hz. Muhammed (s.a.s)’e uymaktan geçtiğini vasiyet ediyorum. Kendini başkasından daha üstün görmemesini, bilakis herkesten daha aşağı görmesini, kendisine haset

²²⁹ Bu icâzetnâme İsmâil Sirâceddin’in Amasya’daki türbesinde aslıdır. İcâzetnamenin orijinali için bk.Ek-1.

edeni ve hakkına gireni Allah'a havale etmesini, başına gelen bela ve musibetleri def etmek hususunda kendisini zorlamamasını vasiyet ediyorum.

Zira bu yüce tarikatın öyle erleri vardır ki; himmetlerinden dağlar yerler bir olur, hatta isterseler Allah'ın kudretiyle anında fesadı kökünden yok ederler.

Kullarının ve razı olduğu nefslerin sayısınca, Arşı'nın ağırlığı ve kelimelerinin mürekkebi adedince Allah'ın salavat ve selamı Nebiyy-i Ümmîsi Hz. Muhammed'in aile ve ashabının üzerine olsun.

Ben Fakir ve miskin Hâlid en-Nakşibendî, el-Müceddidî, el-Mazharî.

Kerim olan Allah'ın büyük fazlına erişmiş."

Mühr-i Şerîf:

el-Hâlidî, el-Müceddidî, el-Kadirî, el-Kübrevî, es-Sühreverdî, el-Çişî

Tarih: 1237 / 1821

Bu icâzetnâme Kürdemirî'ye ait ilk yazılı belge olması bakımından önemli bir yere sahiptir. İcâzetnâme, tarihî bir vesika ve ispat olmasının yanı sıra Mevlânâ Hâlid'in, Şirvanlı Müridi Kürdemirî hakkında görüş ve düşüncelerini içermesi bakımından da oldukça mühimdir.

İcazetname klasik usûl olan Besmele, Hamdele ve Salvele ile başlamaktadır. Bunu müteakiben İsmâil Sirâceddin'in Mevlânâ Hâlid nazarındaki yeri ve değeri ifade olunmakta ve fazileti yazılmaktadır. Verilen icâzetnâmenin de bu faziletlerin sonucunda bir nevi kazanıldığı vurgulanmaktadır. Mevlânâ Hâlid'in Müridine "dostum, kardeşim ve sevgilimiz" demesi mürşid-mürid ilişkisinden öte aralarındaki muhabbeti izhar etmektedir.

İcâzetnâmede göze çarpan önemli hususlardan biri de Kürdemirî'ye tarikatın tüm faaliyetleri için izin verilmiş olmasıdır. Metinde geçen "zikir telkini, teveccüh ve irşad vazifesi" buna işaret etmektedir. Böyle büyük bir izni ve görevi vermesindeki sebep Mevlânâ Hâlid'in, öğrencisindeki gücü, kabiliyeti ve çalışkanlığını görmesidir. Şirvan'daki irşad faaliyetleri esnasında Kürdemirî'nin müritlerle olan ilişkisi gözlemlenmiş ve onları eğitmedeki becerisi takdir edilmiştir. Ayrıca talebelerin kendilerini keşfedip istidatlarını görmeleri, nefslerinin iyi ve kötü taraflarını keşfetmelerinde onun son derece etkili olduğu da icâzetnâmeden anlaşılmaktadır.

Metinde geçen “Onun öğrencilerine nazar etmedeki (feyiz vermedeki), nûrları ortaya çıkarmadaki ve perdeleri kaldırmadaki yetkinliğini tecrübe ettim.” ifadesi Mevlânâ Hâlid’in 1817 yılında Şirvan’da faaliyetlere başlayan Kürdemirî’ye icâzetnâmeysi niçin dört yıl sonra 1821’de gönderdiğini de izah eder mahiyettedir.

Bu özelliklerinden dolayı da Kürdemirî’nin vazife için döndüğü kendi memleketindeki insanlara da tavsiyede bulunulmuş ve böyle bir insanın hem sohbetinden istifade etmenin hem de hizmetinde bulunmanın önemi vurgulanmıştır. Onun yolundan gidenlerin ilmî ve irfanî olarak pek çok şeyi idrak edebileceğinin ve manevî hazlara ulaşabileceğinin garantisi verilmiştir.²³⁰

Sonraki kısımlarda Mevlânâ Hâlid’in müridi Kürdemirî’ye nasihatleri yer almaktadır. İlk olarak iman, itikat ve ibadet konularında tavsiyelerde bulunmuştur. Kur’ân ve Sünnet’e sıkıca bağlılık ilk tavsiyedir. Ehl-i sünnet akîdesini takip etmesi, bu akîdenin bozulduğu ve uygulanmadığı yerlerde bunun düzeltilmesi için uğraşılması, bu yolun aynı zamanda keşf ve vicdan ehli insanlar tarafından takip edildiği ve kurtuluşa erenlerin ancak bunlar olacağı da nasihatler arasındadır.

İkinci nasihat Kürdemirî’nin başkalarıyla olan ilişkileri hakkındadır. Kur’ân ehline, fakihlere ve dervişlere²³¹ karşı hürmet göstermesi istenmektedir. Diğer insanlara karşı kalbinde kin tutmaması, cömert olması, başkalarına asla eziyet vermemesi, güler yüzlü ve affedici olması tavsiye edilmiştir. Ayrıca irşad faaliyetlerinde büyük küçük gözetmeden herkese nasihatlerde bulunması da ondan istenilen hususlardandır.

Üçüncü nasihat da Kürdemirî’nin kendi şahsiyeti hakkındadır. Bu tavsiyeler aynı zamanda bir şeyhte olması gereken hususiyetleri de özetlemektedir. Dünyaya meyletmeyi terk ederek tüm ihtiyaçlarında yönelecek tek merciinin Yüce Allah olduğunu ancak ona itimat etmesi gerektiği hatırlatılmıştır. Allah’ın rızasına giden yolun ise Hz Muhammed’e tabii olmaktan geçtiği vurgulanmıştır. Bu yolda tevazunun olmazsa olmazlardan olduğu vasiyet edilerek, başına gelen şerlerden

²³⁰ Metinde geçen أضمن kelimesinden bizzat Mevlânâ Hâlid’in kefil olduğu anlaşılmaktadır.

²³¹ Metinde geçen فقراء kelimesi derviş olarak tercüme edilmiştir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 185.

dolayı halini Allah’a arz etmesi ve irşad faaliyetlerini bu belalardan dolayı aksatmaması belirtilmiştir.

Şirvan’da yaşadığı müddet zarfında insanlar üzerinde bıraktığı etkiye ve çevre şehir ve bölgelerden gelerek tarikata intisap edenlerin çokluğuna bakıldığında Kürdemirî’nin bu tavsiyelere gerçekten uyduğunu görmekteyiz. Özellikle Dağıstan’ın Yukarı Yerag Köyü’nde kendine ait bir medresesi bulunan Molla Muhammed Yeragî’yi ve öğrencisi Has Muhammed Şirvânî’yi tarikata kazandırması Kürdemirî’nin bölgedeki ilim ehli üzerinde etkili olduğuna işaret etmektedir.

E. Kürdemirî’nin Vasiyeti

Bâkinî ve Durkilî gibi tabakât müellifleri Kürdemirî’nin halifelerinden Yeragî’ye yazdığı mektubu zikrederek bunu Kürdemirî’nin vasiyeti olarak değerlendirmektedirler.²³² Vasiyet şu şekildedir:

“Bismillâh irrahmân irrahîm. Hamd Rabbu’l-âlemîne olsun. Sana Kur’ân’a, Sünnete sınıksız sarılmayı, keşif ve vicdan ehlinin ittifakla Fırka-i Nâciye olarak kabul ettiği Ehl-i sünnetin görüşlerine uygun olarak akîdeyi tashihe çalışmayı tavsiye ediyorum. Bununla birlikte hafızlara, fakihlere ve fakirlere saygılı davranmanı da tavsiye ediyorum. Ayrıca iyi niyetli, cömert, müsamahakâr, güler yüzlü olmayı, kimseye eza ve cefa vermemeyi, ihvanın kusurlarını affetmeyi, dünyevî arzu ve istekleri terketmeyi, ihtiyaçları giderme hususunda sadece Allah’a itimat etmeyi tavsiye ediyorum. Çünkü Allah Teâlâ kendine güveneni darda koymaz. Kurtuluşu ancak doğrulukta, Allah Teâlâ’ya vâsıl olmayı ancak Hz. Peygamber’e tabi olmakta ummanı tavsiye ediyorum. Kendini kimseden daha üstün görmemeni aksine zatında bir varlık emaresi görmemeni de tavsiye ediyorum. Sana haset edeni, hakkında gıybet edip iftira atanı Allah’a havale etmeni tavsiye ediyorum. Vesselâm.”²³³

²³² Bâkinî, *Tabakât*, 414; Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân*, 478, 479. Her iki müellifin naklettiği vasiyetname birbirine yakın olsa da aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Tercümemizde Bâkinî’nin rivayeti dikkate alınmıştır.

²³³ Bâkinî, *Tabakât*, 414, 415; Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân*, 479.

Vasiyet içerik olarak Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine sınırsız sarılmanın gerekliliğine, bu iki rehberin ehl-i keşf²³⁴ ve vicdan sahibi Müslümanların da hakiki rehberi olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca irşad vazifesi icra edilen bölgelerde âlimlere ve sâfilere kesinlikle hürmet göstermenin gerekli olduğu da belirtilerek her türlü ihtiyaç anında Allah'a itimat etmek gerektiğini, O'nun kendisine güvenenleri asla yolda bırakmadığının altı çizilmiştir. Vasiyet ayrıca tevazuunun asla elden bırakılmaması, kendini herkesten daha aşağıda görme ve varlık iddiasında bulunmama gibi hususları da muhatabına iletmektedir.

Bu yolda pek çok meşakkatle karşılaşılabilceği realitesini de göz önünde bulunduran Kürdemirî bu konuda da öğrencisine önemli nasihatler etmiştir. Buna göre; kendisine haset edildiğinde veya bir haksızlığa uğradığında dünyevî intikamlar uğruna düşmanlık beslememesi ve bu işi yapanları Allah'a havale etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in; "*Belaların en şiddetlisi Nebîlerin başına gelir*"²³⁵ hadisini de hatırlatmıştır.

Öğrencisi ve halifesi olan Molla Muhammed'i Dağıstan gibi zor bir bölgede irşad vazifesine hazırlayan Kürdemirî, başa gelebilecek sıkıntıların hem zâhirde hem de bâtında hayırlı sonuçlar doğuracağını, sıkıntıların çokluğu sebebiyle asla ümitsizliğe düşmemesi ve tebliği bırakmaması gerektiğini vurgulayarak "*Yanmayan lambadan istifade edilmez.*" buyurmuştur.²³⁶

Mektubunun sonuna eklediği şiir şu şekildedir:

"Allah'a âşık olan bu dünyada dertlidir

Artsa da kederi, ilacı kendi derdidir.

Aşk-ı Bârî 'nin (cc) peşine düşen

Onu görünceye kadar daim zikrindedir."²³⁷

²³⁴ Kalp gözü açık olup Hakk hakkında keşf ve ilham yoluyla bilgi sahibi olanlar mânasına gelmektedir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310-311

²³⁵ *et-Tirmizî*, "Zühd" (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 57; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3: 172.

²³⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 414; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 146. Bu iki kaynağın bildirdiği bu son mektup ifade tarzı ve konuları itibarıyla Mevlânâ Hâlid'in İsmâil Kürdemirî'ye verdiği icâzetnâmenin aynısı gibi gözükmemektedir. Kanaatimize göre İsmâil Sirâceddin, kendisine verilen icâzetnâmedeki önemli hususları aynı üslup ve dikkatle bazı eklemeler de yaparak halifelerine bildirmiştir.

²³⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 415.

Vasiyetin içeriği incelendiğinde Kürdemirî'nin, mürşidi Mevlânâ Hâlid'den aldığı icâzetnâmenin içeriğiyle hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Bu da Hâlidîliğin aslına uygun şekilde Kafkaslara ulaştığı ve geleneksel biçimde devam ettiğini, Kur'ân ve Sünnet'e yaptığı vurgunun bölgede devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca icâzetnâmeyle Kürdemirî'nin vasiyetnamesinin örtüşmesi Nakşibendîliğin organizasyon gücünü de göstermesi yönünden mühimdir. Bu mektup ve vasiyetnâme, râbitanın Mevlanâ Hâlid'e değil de kendisine yapılmasını istemesi sebebiyle eleştirilen Kürdemirî'nin, kendisine verilen manevî sorumluluk ve mesajları kendisinden sonrakilere olduğu gibi ulaştırdığına da işaret etmektedir.

F. Kürdemirî'nin Eserleri

İsmâil Siraceddîn Kürdemirî'nin Azerbaycan'da bulunduğu dönemde bir eser yazıp yazmadığına dair de elimizde bir bilgi mevcut değildir. Bu nedenle Kürdemirî'nin tasavvuf dünyası hakkında bilgilerimiz sınırlıdır. Fakat araştırmalarımızda Kürdemirî'nin muhtemelen Amasya'da olduğu dönemlerde yazılan irili ufaklı kırk iki risalesinin olduğunu tespit ettik.

Bu risaleler rik'a hattıyla el yazması şeklindedir. Risalelerin kenarlarında Kürdemirî'nin ifadelerini şerh eden bazı eklemeler mevcuttur. Kürdemirî'nin risalelerini kimin kaleme aldığı konusunda ise kesin bir malumata ulaşamadık. Bu risâleleri, Amasya'da bulunduğu dönemdeki müridlerinin kaleme alması muhtemel olabileceği gibi gençlik dönemini babasının yanında ve onun eğitiminde geçiren Mehmed Rüşdi Paşa'nın da yazması muhtemeldir.

Ayrıca risalelerin bulunduğu kitap içinde İbn Arabî'nin *Mirâtü'l-irfân*, Ahmed b. Muhammed Gazalî'nin *Tecrîd fî kelîmeti't-tevhîd* ve Ebû Saîd Mehmed el-Hâdimî'nin *Risâletü'n-Nakşibendiyye* adlı eserler yazma halinde mevcuttur. Eserler farklı olsa bile tümünün rik'a hattıyla aynı üslupla yazılmış olması müstensihinin aynı kişi olduğunu göstermektedir. el-Hâdimî'nin risalesinin

müstensihinin İsmâil Rüşdî olduğu bilindiğinden diğer eserlerin de onun tarafından istinsah edildiği sanılmaktadır.²³⁸

Kürdemirî'nin risalelerinin isimleri şunlardır: 1. *Hakikatü'l-âlem* 2. *el-İhtilâfu beyne's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn fî hakîkati'l-âlem* 3. *Vücûdü'l-hâs* 4. *Vahdetü'l-vücûd* 5. *Fî beyânî enne Esmâellâhi ve sıfâtîhi 'aynu zâtîhi ve beyân-i vahdeti'l-vücûd* 6. *el-Avâlim* 7. *et-Telvîn ve't-Temekkün* 8. *Hâlû'l-mukarrabîn ve hâlû'l-ebrâr* 9. *Usûlü't-Tarikati-n-Nakşibendiyye ve efdaliyyetüha min ğayriha* 10. *Tabakâtü'l-evliyâ* 11. *Mesâkinü'l-evliyâ, merâtibühüm ve vezâifühüm* 12. *Kevnü'l-evliyâ 'alâ vezaif-i min 'indillâh-i Teâlâ*²³⁹ 13. *Sıfati't-tecellî'z-zatî* 14. *Seyr ile'llah seyr fi'llah seyr ani'llah Seyr-i ani'l-eşya* 15. *Efdaliyyetü Tarikati'n-Nakşibendiyye 'alâ sâiri't-turuk* 16. *el-Mehabbetü ve fazîletü's-sûfî* 17. *er-Rûhu'l-mücerred ve'n-nefsü'l-hayvâniyye* 18. *el-Letâifü'l-hamse ve beyânü usûliha ve kevnîha min âlemi'l-emr* 19. *Merâtibü'l-kemâl bi hasebi'l-kemmiyyeti ve'l-keyfiyyeti ve bihimâ me'an* 20. *Usûl-i letâifi'l-hamse* 21. *Derecâtü etbâ'un-Nebî* 22. *Münasebetü'l-Hulefâi'l-erbe'a fî cânibi'l-velâye* 23. *Vad'u râşidi'l-Muhammedî el-kademe fî's-seyr usûli'l-letâif* 24. *Nihâyet-i silsileti'n-Nakşibendiyye ve fazîletüha* 25. *es-Seyrü'l-âfâki ve's-seyrü'l-enfusî ve müşâhadetü'l-envâr* 26. *İttibâü'l-kümmeli li'l-Enbiyâ li kemâli'l-mütâbe'a* 27. *Kat'u merâtibi't-tarîka bi îfâ-i hukûki'l-letâifi'l-hamse* 28. *el-Velâyetü 'ibaretün 'ani'l-fenâ ve'l-bekâ* 29. *Sûretü's-şerî'a ve tarîkatüha ve hakîkatüha* 30. *el-Kalemü'l-a'lâ ve hüve 'alâ selâseti vücûhin ma'neviyyetin külliyyetin* 31. *et-Tecellî'l-ef'âlî, ve'z-zâtî ve's-sıfâtî* 32. *el-Fenâü 'ani'l-vücûdü'z-zulmanî ve'n-nûrânî* 33. *İ'tibârü'l-letâifi'l-insaniyye li teshîli's-sülûk* 34. *Istilâhü's-sûfiyye* 35. *el-Vusûlü ile'llâhi bi'l-mevt-i kable'l-mevt* 36. *Ba'zü'l-kelimât Şâh-ı Nakşibendiyye* 37. *el-Kâ'idetü fî keyfiyyeti'n-nefl fî meratibi'z-zikr ve levâzimi* 38. *et-Terakkî ve'l-vusûl ilâ meratibi'l-velâye* 39. *Tasfiyetü'l-kalbi bi'z-zikr fî Tarîkati'n-Nakşibendiyye* 40. *eş-Şuğlü'l-bâtınî bi hamset-i eşyâ fî Tarikati'n-Nakşibendiyye* 41. *Tarîku'z-zikr fî Tarîkat-i Nakşibendiyye ve âdâbuhu* 42. *Enva'ü's-şuyûh*.²⁴⁰

²³⁸ Bk. Ramazan Muslu, "Ebu Saîd Mehmed el-Hadimî ve Nakşibendilik Risalesi", *SÜİFD*, 4 (2001): 197-220.

²³⁹ Orijinal nüshada bu risâlenin Kürdemirî'nin oğlu Mehmed Rüşdî'ye ait olduğu kaydedilmiştir.

²⁴⁰ İsmâil Sirâceddin Kürdemirî, *Risaleler*, İBB Atatürk kitaplığı Osman Ergin Yazmaları OE_Yz_0876_02297.7.

G. Kürdemirî'nin Tasavvufî Düşünceleri

Nakşibendîliğin Hâlidîye kolunun Kafkaslarda yayılmasını sağlayan Kürdemirî'nin tasavvufî görüşlerini risalelerinden öğrenmekteyiz. Ayrıca halifelerine yapmış olduğu nasihatlerden ve özellikle tarikatın Dağıstan'daki mimarlarından olan Molla Muhammed Yeragî'nin sohbet ve uygulamalarından Kürdemirî'nin tasavvufî düşünceleri hakkında kısa da olsa bilgi sahibi olmaktayız.

1. Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Kuşeyrî şeriatı, ubûdiyyete sarılmakla alakalı bir emir, hakikati ise rubûbiyyeti müşahade etmek olarak tarif etmiş ve hakikat tarafından teyid edilmeyen hiçbir şeriatın makbul olmayacağını belirtmiştir.²⁴¹ Kâşânî ise şeriatın, kulluğa bağlanmak anlamına geldiğini, hakikatin ise Hakk'ın her şeyde gerçen fâil olduğu manasına gelen “rubûbiyyeti müşahade” olduğunu belirtmiştir.²⁴²

İnsanın ibadetlerle ulaşabileceği makamları izah ederken Kürdemirî Hz. Peygamber'in şeriatının üç yönünün bulunduğunu söyler. Ona göre birinci basamak şeriatın sûret kısmıdır. Bu basamakta insan ahlak, ibadet ve adap hususunda üzerine düşen her şeyi eksiksiz yapmaya çalışır. Fakat yapmış olduğu ibadetlerin hakikatleri konusunda bilgi ve şuur sahibi değildir.

Kürdemirî, şeriatın sûreti kısmında ibadetlerini eksiksiz yerine getirenlerin kurtuluşa ereceklerini ve genel velayet mertebesine erişebileceklerini ifade ederek “Allah iman edenlerin velîsidir, onları karanlıktan aydınlığa çıkarır.”²⁴³ âyetini buna delil olarak gösterir. Ona göre bu basamak tamamlanmadan tarikat aşamasına geçilmesi mümkün değildir.²⁴⁴

Kürdemirî'ye göre şeriatın sûreti kısmında yapılacak ibadetler kalbin tezkiyesi hususunda önemli bir yere sahiptir. İnsanın yaşamış olduğu âlemu'l-

²⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risale*, 216.

²⁴² Abdürrezzak Kâşânî, *Letâîfü'l-a'lâm fî işaret-i ehli'-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 312, 313.

²⁴³ el-Bakara, 2/257.

²⁴⁴ Kürdemirî, 29. *Risale*, 76b.

halk²⁴⁵, âlem-i emir olarak adlandırılan melekût âlemi'nin²⁴⁶ daima hizmetinde olmalıdır. Yani hayatın her safhasını Allah'ın rızasını kazanmak için bir fırsat görmek Müslüman'ın öncelikli tercihi olmalıdır. Kürdemirî'ye göre ibadet hayatının sağlıklı ve samimi olması için de en önemli şart kulun rıza halinde olmasıdır. Tasavvufî bir ıstılah olarak rıza; tabiattaki ilâhî kanunlar hükmünü icra ederken itiraz etmeyip sızlanmamak, Rabb'in takdiri karşısında kalbin neşe içinde olması, Allah'tan Rabb olarak razı olunması manalarına gelmektedir.²⁴⁷

Kürdemirî'ye göre şeriatin sûreti kısmı insanın zâhirde ve bâtında şeriatin ahkâmıyla âmil olduktan sonra, ahlâkıyla da kâmil olmasıdır. Zira kişinin kalbinde olan şey onun hareketlerinde tezahür eder ki bu durumun tersi de olabilir. O sebeple tasavvuf kişinin hem dâhilini yani kalbini hem de zâhirini şeriatin ahkâmına ve adabına uygun hale getirmesidir.²⁴⁸

Şeriatın sûreti mertebesi geçildikten sonra bu basamağın bir sonucu olarak tarikat mertebesi gelir. Şeriat mertebesi bir nevi hazırlık aşamasıdır. Tarikat mertebesi kâmil bir mürşidin kontrolünde nefisle mücadele edildiği, insandaki melekî sıfatların kalbe hâkim olması için yapılan mücahadeleri ifade eden bir süreçtir. Bu süreçte nefsteki isyanlar ve ikilemler azalarak insanda bazı kemâl sıfatları ortaya çıkar ki bu aşamaya seyr ile'llah²⁴⁹ denilir. Kürdemirî'ye göre bu mertebede insan, avamla havas arasında bir perde olan Velâyet-i suğrâ makamına ulaşır.²⁵⁰

Kürdemirî'ye göre tarikat, Hz. Peygamber'in yolundan gidilmesi ve onun söz, fiil ve takrirlerini kişinin kendi hayatında uygulamasıdır.²⁵¹ Bu görüşüyle

²⁴⁵ Âlem-i halk, âlem-i hissî, âlem-i mülk, âlem-i şehadet ve duyular âlemi gibi adlarla da anılmaktadır. Bu isimler sebeplerle vücut bulan ve duyu organlarımızla idrak ettiğimiz âlemi ifade etmektedir. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (İstanbul: Kalem Yayınevi), 97.

²⁴⁶ Âlem-i melekût, âlem-i emr, âlem-i gayb ve âlem-i melekûtî gibi adlarla isimlendirilir. Sebepsiz olarak Hakk'tan vücut bulan âlem veya Hakk'ın emriyle madde ve zaman bakımından vasitasız olarak vücut bulan âlem manasında kullanılmıştır. Bk. Kâşânî, *Letâif*, 362; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 96.

²⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 335; Kâşânî, *Letâif*, 267; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 435.

²⁴⁸ Kürdemirî, 34. *Risale*, 78b.

²⁴⁹ Sülûkün dört aşamasından ilki olan bu yolculuk sâlikin zikirle Allah'a yaklaşmasını ifade eder. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 467; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 237.

²⁵⁰ Kürdemirî, 29. *Risale*, 75a.

²⁵¹ Kürdemirî, 34. *Risale*, 78b.

Kürdemirî tarikat terimini, şeriatın insan hayatında tatbikata dökülmüş bir hal ve durum olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın yanı sıra hikmeti de öğrettiği²⁵² gerçeğinden hareketle tarikat kelimesi aynı zamanda şeriatın hem de hikmetin kişinin hal ve hareketlerinde hayat bulmasıdır diyebiliriz.

Hakikat makamında ise sülûkün seyr fi'llah süreci yaşanır. Bu makamda insan İslâm'ın ve ibadetlerin hakikatiyle müşerref olur. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma söz konusu olduğu için nefis Rabbânî feyzler tarafından kuşatılır.

Aynı zamanda Hz. Peygamber'in yoluna bütünüyle tabii olunduğundan nebevî kemâlatlar da elde edilmiş olur. Böylece sâlik Allah'ta yok olup namazını ve diğer tüm ibadetleri hakkıyla yerine getirir. İnsanın kazandığı bu mertebe hakikat mertebesi olarak ifade edilir ki tarikat mertebesini geçmeyen bu mertebeye ulaşamaz. Ayrıca bu mertebede nefis itaatkâr, Müslüman mutmain ve ruh karşısında mağluptur.²⁵³

2. Şeyh -Mürşid

Kürdemirî şeyh kavramını terbiye ve eğitim usulleri açısından ele alıp inceler. Ona göre bazı şeyhler sadece “şeyhu'l-hırkadır.” Bu tür şeyhler sadece hırka giydirirler. Bunların mürid üzerindeki etkileri fazla olmadığından şeyhlikleri de mecazîdir.²⁵⁴

İkinci olarak “şeyh-i zıkr” tanımını kullanan Kürdemirî daha sonra zikrin kısımlarını açıklar. Buna göre şeyh Müridin durumuna göre hangi zikirleri telkin edeceğini bilir ve buna göre bir muamelede bulunur.

Son olarak “şeyh-i sohbet” kavramını zikreden Kürdemirî bu tür şeyhlerin hem özel hem de içtimaî olarak sohbet ettiklerini belirtmiştir.²⁵⁵

Kürdemirî hakiki mürşidlerin ruh doktorları olduğunu belirtmiştir. Bunu ifade ederken de “rûhanî tıp” kavramını ortaya atar. Ona göre rûhanî tıp kalbin olgunluk ve ahlak mertebelerini, hastalıklarını ve afetlerini ele alan bir ilimdir. Kalp bu hallerin tümüne maruz kalabileceği için ruhânî tıp kalbi koruma, iyileştirme ve

²⁵² el-Cum'a, 62/2.

²⁵³ Kürdemirî, 29. *Risale*, 76a.

²⁵⁴ Kürdemirî, 42. *Risale*, 84b; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 497; Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 50.

²⁵⁵ Kürdemirî, 42. *Risâle*, 84b.

onu mutedil hale getirme gibi süreçleri kontrol eden bir disiplindir. Kürdemirî bu noktada mürşid-i kâmilin ruhânî tıp alanında yetkin bir şahsiyet olduğunu belirterek aynı zamanda onu sâlikî irşad eden bir zat olarak değerlendirir.²⁵⁶

Kürdemirî'ye göre Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolunda talibin sülûkünün tamamlanabilmesi için bir şeyhin gözetiminde olması şarttır. Kendisine intisap edilecek şeyhin yakında veya uzakta olması fark etmez. Çünkü şeyh aynı zamanda manevî feyzi ileten bir vasıtaadır. Allah'ın şeyhe ikram ettiği tüm tecellîler müride geçmektedir. Bununla birlikte şeyh aynı zamanda müridin ahlakî ve manevî yapısında değişiklikler (tasarruf) yapabilme gücüne sahiptir.²⁵⁷

3. Zikir

Kürdemirî'ye göre kalbi tasfiye etmek zikirle mümkündür. Çünkü kalbin hem dili, hem gözü hem de kulağı vardır. Bu sebeple zikrin kalbe yerleşmesi manevî terakkî için elzemdir. O, nefsin istek ve arzularının azalması için ilk önce zikreden kimsenin bu işe ciddiyetle yaklaşması ve motivasyonunu sürdürmesi gerektiğini belirtmiştir. Kürdemirî zikrin önce kalbin dışında yani sûretinde devam ettiğini, zâkirin zikre devamı sebebiyle bu zikrin kalbin hakikatine temayüz ettiğini vurgular.²⁵⁸ Ona göre zikirdeki keyfiyetin artmasıyla kul ile Rabb'i arasındaki münasebetin hakikati de ihya olur. Bu da beraberinde kulun zâhirinde ve bâtınında bulunan kuvvetlerin ve sıfatların manevî bir dönüşüme uğraması sonucunu doğurur. Böylelikle zâkirin yeri başka bir yere onun seması da başka bir semaya çevrilir. Kürdemirî bu durumda olan bir zâkir için; “*Vâhid, Kahhâr olan Allah'ın huzuruna çıkarlar.*”²⁵⁹ âyetinin zuhur ettiği kanaatindedir.²⁶⁰

Kürdemirî kalpte yerleşen zikrin insanı “murakabe”²⁶¹ mertebesine ulaştıracağını söyler. O, ayrıca murakabeyi insanın Allah'ı kalp gözüyle hissetmesi olarak ifade eder.²⁶²

²⁵⁶ Kürdemirî, 24. *Risale*, 73b.

²⁵⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 413.

²⁵⁸ Kürdemirî, 39. *Risâle*, 82a.

²⁵⁹ İbrâhim, 14/48.

²⁶⁰ İsmâil Kürdemirî, 37. *Risâle*, 80b.

²⁶¹ Kalbin sürekli Allah ile birlikte ve ona karşı hazır hale gelmesidir. Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 498.

²⁶² Kürdemirî, 39. *Risâle*, 82a.

4. Marifet

Bâkînî'nin verdiği malumata göre İsmâil Sirâceddin Şîrvânî öğrencisi Molla Muhammed'e gönderdiği mektuplardan birinde tasavvufun özü ve amacı hakkında tavsiyelerde bulunmuştur.

Kürdemirî dünyadaki en yüce maksadın ve makamın şüphesiz “mârifetullah” olduğunu bildirmektedir. Mârifetullahın en yüce gaye oluşu âlimlerin tümü tarafından kabul edilmiştir. Mârifetullah ise Allah'ı sıfat ve isimleriyle hakkıyla tanımak ve ona karşı sıdk ve ihlas üzere davranmaktır.²⁶³ Çünkü Allah Kur'ân'da “*Allah'ı hakkıyla tanıyamadılar*”²⁶⁴ buyurmuştur.

Kürdemirî'ye göre marifetin ortaya çıkacağı yer kalptir. Çünkü idrak burada gerçekleşir. Bu düşüncesiyle Kürdemirî aslında mârifetullahı Allah'ın kötü sıfatlardan arındırılmış bir kalbe teveccühü²⁶⁵ ve ikramı olacağını ifade etmektedir. Bu nedenle öğrencisi Molla Muhammed'e gönderdiği mektubunda Kürdemirî'nin dikkat çektiği ikinci husus kalp ve onun tezkiyesidir.

Kürdemirî mârifetullahın araçları içinde en önemlisinin kalp ve onun eğitimi olduğunu vurgulamıştır. Bu noktada o, kalpte bulunan insanî ve hayvanî iki zıt temayüle dikkat çekmektedir. Ruhtaki insanî hasletlerin, hayvanî temayüllerden arındırılması gayreti mârifetullah için elzemdir. Bu nedenle ruhta bulunan nurları, onlara engel olan şeylerden kurtarmak icap eder.²⁶⁶

Kürdemirî'ye göre Nakşibendî Tarikatı'nda kalp ancak zikir yoluyla tasfiye edilir. Bu tasfiye Zat isminin (lafza-i celâl) ve nefy-ü isbât (kelime-i tevhid) zikrinin dil ve kalp ile telaffuzundan ibarettir. Kalp bu zikirler sayesinde kayıtlarından kurtulduğunda baştan sona lisan, duyma ve görme halini alarak idrak mertebesine gelir.²⁶⁷

Bu düşüncesiyle o, insanın bitkisel ve hayvansal öğelerden oluşan nefsiyle değil ruhuyla yükselebileceğine vurgu yapmıştır. Kalp, temizlenmeden, heva ve hevesin perdelerinden ve dünyevî aklın tesirinden kurtarılmadan mârifetullahın

²⁶³ Bâkînî, *Tabakât*, 413.

²⁶⁴ ez-Zümer, 39/67.

²⁶⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 488.

²⁶⁶ Bâkînî, *Tabakat*, 413.

²⁶⁷ İsmâil Kürdemirî, *39. Risâle*, 82a.

mekânı olamaz.²⁶⁸ Bu düşüncesiyle Kürdemirî'nin sâliklerin kalplerini rahmanî ve şeytanî orduların sürekli çatıştıkları bir alan olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

5. Vahdet-i Vücûd

Bu konuya özel bir risale yazan Kürdemirî sûfîlerin ve aynı zamanda kelimcilerin da görüşlerini kaydederek Vahdet-i vücûd meselesini İmam-ı Rabbânî'nin Vahdet-i şühûd görüşüyle te'vil etmiştir. Özellikle bu konuda Vahdet-i vücûd görüşünde olanların teşbihe düşmek gibi bir maksat ve durumlarının olmadığını vurgulamıştır.

Ona göre Vahdet-i vücûd görüşünde olanlar, âlemi ve varlığı Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgeleri olarak görürler. Bu gölgeler aslın aynısı değildir. Hiç kimse bir insanla gölgesinin aynı şey olduğunu iddia etmez. Gölgenin, aslından daha önce var olduğu da düşünülemez.

Âlem gölge olmakla birlikte gerçek bir varlığı da bulunmaktadır. Aksi düşünüldüğünde yani var olan iki şeyin bir ve aynı olması ancak hulûl ile mümkündür ki Allah bundan münezzehtir. Kürdemirî hulûl anlayışının Vacibü'l-vücûd olanı mümkün varlık olarak düşünmeye götürüleceğini ifade ederek bunun açık bir küfür olduğunu kaydeder.²⁶⁹

O, âlemin bir hayal ve vehim olduğundan daha ziyade onun bir gölge olduğunu söyler. Bu noktada kelimcilerin; “şayet âlem ve insan bir vehim ve hayal ise bu dünyada peygamberler ve kitaplar kimler için geldi ve Âhirette de hesap ve ceza kime olacaktır.”²⁷⁰ görüşünü zikreder.

Haklı olarak eşyanın bir varlığı olduğu, bu varlığın gölge mesabesinde olduğunu ifade eden Kürdemirî kelimcilerin ve sûfîlerin arasındaki ihtilafın sadece lafzî olduğunu söyler.²⁷¹

²⁶⁸ İsmâîl Kürdemirî, *16. Risâle*, 70a; Bâkînî, *Tabakât*, 413.

²⁶⁹ Kürdemirî, *4. Risâle*, 65b.

²⁷⁰ Necdet Tosun, “İmâm-ı Rabbânîye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd”, *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23 (2009): 181-192.

²⁷¹ Kürdemirî, *4. Risâle*, 65b.

IV. KAFKASLARDA HÂLİDİYYE KOLLARI ve HÂLİDİLİĞİN BÖLGEDE YAYILMA SÜRECİ

İsmâil Siraceddîn Kürdemirî henüz Şirvan'dayken kendisine farklı bölgelerden pek çok insanın gelip intisap ettiğini ve Hâlidîliğin esaslarını öğrendiğini ilgili bölümde belirtmiştik. Hâlidîlik öğretisi Kürdemir'e yakın olan bölgelerde yayılmaya başlamış daha sonra komşu kasabalar olan Zerdap ve İlisu'dan gelenler Hâlidîliği Azerbaycan'ın kuzeyi başta olmak üzere diğer bölgelere taşımışlardır.²⁷² Kürdemirî'den tarikatı yayma icâzeti aldıktan sonra Azerbaycan ve Dağıstan'ın farklı bölgelerine dağılan müstakil halifeler mevcuttur. Bunların bir kısmı Kürdemirî ile birlikte Osmanlı Devleti'ne göç etmiş bazıları ise Kafkaslarda kalmıştır.²⁷³

A. Kürdemirî'nin Müstakil Halifeleri

Kürdemirî'nin pek çok öğrencisi ve halifesi olduğundan bahsedilmektedir. Bunlardan bazıları Kürdemirî ile Osmanlı Devleti'ne göç etmiş, bazıları da bulundukları bölgede kalarak Hâlidîlik öğretileri üzerine öğrenci yetiştirmeye devam etmişlerdir. Kürdemirî'den icâzet alıp onun müstakil bir kol oluşturmayan veya haklarında fazla malumat bulunmayan halifelerini şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Muhammed Sâlih Şirvânî

Kaynaklar bu zat hakkında fazla bir malumat bulunmadığını belirtmişlerdir.²⁷⁴ Lâkin Hâlidîliğin Câr-Balaken kolunun şeyhlerinden Talalı

²⁷² Bâkînî, *Tabakât*, 419; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 146. Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, 43.

²⁷³ Kürdemirî'nin müridlerini ve halifelerini ele alan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Kazan sürgününde Hâşim el-Yemşânî isimli bir zattan da icâzet aldığı, kaynakların hemen hiçbirinde ismi zikredilmese bile bu kişinin Kürdemirî'nin hilâfet verdiği kimselerden olduğu göz önünde bulundurulduğunda Kürdemirî'nin kaynakların zikretmediği başka halifelerinin de olabileceği ihtimali güçlenmektedir. Zira Hâşim el-Yemşânî'nin kim olduğu ve tarikatı Kürdemirî'den ne zaman aldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Kürdemirî'nin bazı halifeleri için bk. Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*, nşr. Abdülcelîl Atâ (Beyrut: Dâru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 1996), 349.

²⁷⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 418; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 146.

Ahmed Efendi onun için; “Şeyhimiz Hâce Muhammed Sâlih Şîrvânî İsmâiliyye²⁷⁵ halifelerinin en büyüklerindendir.” diye bir ifade kullanmıştır.²⁷⁶

Dönemin Şîrvan ve Dağıstan sûfilere hakkında bilgi veren Şuayb Efendi Bakûnî de Kürdemirî'nin Muhammed Sâlih Şîrvânî'ye icâzet verdiğini belirtmiş, fakat o dönemdeki herhangi bir sûfinin onu tanımadığını söylemiştir. Şuayb Efendi, Muhammed Sâlih Şîrvânî hakkında malumat toplamak ve onun hayatı hakkında yazı yazmak istemesine rağmen yok denecek kadar az bir bilgiye ulaşabildiğini ifade etmiştir.²⁷⁷

2. Hacı Ahmed Külüllü

Şîrvan Hanlığı'nın Böluket Mahalı'nın bugünkü adı Ağsu olan Külüllü Nahiyesi'nde doğan bu zat Kürdemirî'nin halifelerindendir. Tasavvuf yolunda istikrarlı ve ibadet ehli olması onun bulunduğu bölgede mürşidi kâmil bir insan olarak tanınmasına sebep olmuştur. Hacı Ahmed Külüllü'nün bir diğer özelliği de İsmâil Şîrvânî'nin Osmanlı Devleti'ne göç etmesinden sonra etrafa dağılan müridleri toparlaması olmuştur. Hatta bu yönüyle Rus kaynaklarına göre XIX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan isyanların müsebbibi olarak gösterilerek hapse atılması ve sürgün edilmesi istenmiştir. O, 1856 yılında Rusya'nın Tambov bölgesine sürgüne gönderilmiş, aynı yıl orada vefat etmiştir.²⁷⁸

Hacı Ahmed Efendi'nin çevre bölgelerden pek çok öğrencisi olmuş ve bunlar daima Rusların takibi altında kalmışlardır. Şeki'den Hacı Halil Efendi, Şamahı'nın Adnalı köyünden Hacı Abbâs Ali Efendi, yine Şamahı'dan Ömer Bey ve Osman Bey Kasımhanlı kardeşler, Karakoyunlu Karaman bey²⁷⁹, Göyçay'dan Karakoyunlu Hüseyin Bey, Şamahı'nın Avahıl'dan Seyyidkulu Efendi vb. yirmiye yakın zevât şeyh Ahmed Efendi'nin öğrencileri olmuş ve Hâlidiliği bölgede yaymışlardır.²⁸⁰

²⁷⁵ Talalı Ahmed Efendi buradaki İsmâiliyye ifadesiyle kanaatimize göre Kürdemirî'nin halifelerini ve onunla Kafkaslarda yayılmaya başlayan Hâlidiliği kastetmiştir. Çünkü hem o dönemde hem de sonraki dönemlerde Nakşibendiliğe ait bir alt kolu ifade etmek için İsmâiliyye ifadesi kullanılmamıştır.

²⁷⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 418.

²⁷⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 419.

²⁷⁸ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 110-111.

²⁷⁹ Bu zat Hacı Ahmed Efendi'yle birlikte sürgün edilmiştir.

²⁸⁰ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, 49.

3. Hacı Mahmûd Baba Kürdemirî

İsmâil Siraceddîn Kürdemirî'nin müridleri içinde en genç olanıdır. Şeyhin Osmanlı Devleti'ne göç etmesinden önce kendisinden icâzet alıp daha o dönemde Kürdemir'de irşad faaliyetlerine başlamıştır. Kürdemirî göç ederken Şirvan'daki müritleriyle ve akrabalarıyla ilgilenme görevini bu zata vermiştir. Hacı Mahmûd Baba 1859 yılında polis nezaretinde olması için önce Bakü'ye gönderilmiş daha sonra Kürdemir'e dönmesine izin verilmiştir. 1864 yılında vefat etmiş ve Kürdemir'de Şahseven Kabristanlığına defnedilmiştir. Rıhtım ve Halilli onun Şirvan ve Şamahı bölgelerinden beş yüze yakın müridi olduğunu kaydetmiştir.²⁸¹

4. Hacı Ahmed Kıyâsî

Şirvan'da Molla Ahmed adıyla bilinen bu zat Kürdemirî'ye intisap eden ilk halifelerdendir. Şirvan Hanlığı'nın Karasubar mahalının şimdiki adıyla Zerdap kasabasında doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren zâhirî ve bâtinî ilimleri tahsil etmiş ve son olarak Kürdemirî'ye öğrenci olmuştur. 1825 yılında Rusya'nın bölgedeki generali Yermalov'un emri ile sürgüne gönderilen Hacı Ahmed, şeyhi Kürdemirî'nin Osmanlı Devleti'ne hicret haberini alınca sürgünden kaçarak Ahıska'da şeyhine yetişmiş onunla birlikte Amasya'ya gelmiştir. O, Amasya'da olduğu sıralarda Kürdemirî'den icâzet almıştır.²⁸²

Daha sonra İstanbul'a gelen Ahmed Kıyâsî burada Denizli müsellimi Tavaslı Osman Ağa (ö. 1269/1853) ile tanışmış, kendisine bir dergâh kurulması şartıyla irşad faaliyetleri için Denizli'ye gelmeyi kabul etmiştir. Burada âlim ve hattat olan Osman Afif Sivrihisarî (ö. 1298/1881) adıyla meşhur bir zat kendisinden sonra irşad vazifesini devam ettirmiştir.²⁸³

Sivrihisarî de Osman Abdülmennân Efendi'yi halife olarak yetiştirmiştir. Abdülmennân Efendi Afyonkarahisar'da doğmuş, ilim hayatına burada başlamış ve İstanbul'da devam etmiştir. Bu zatın mantık ve tasavvuf alanlarında eserleri

²⁸¹ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 121.

²⁸² Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 131.

²⁸³ Mahmûd Kemâl İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 276.

mevcuttur. Ahmed Kıyâsî'nin kızıyla evlenerek Denizli'de bu kolu sürdürmüştür.²⁸⁴

Kürdemirî'nin yukarıda sıraladığımız müstakil halifelerinin yanı sıra başka halifelerle birlikte bölgede Hâlidîliğin üç ana kolu teşekkül etmiştir. Bunlar Dağıstan kolu, Karabağ kolu ve Car-Balaken (Mahmûdiyye) koludur.

B. Dağıstan Kolu

Kürdemirî'ye intisap edenler arasında Dağıstan'dan gelenler de bulunmaktaydı. Buradan gelen müridler daha sonra Dağıstan halklarının Ruslara karşı verdikleri özgürlük mücadelesinin “Müridizm” olarak anılmasına sebep olmuşlardır. Bu kolun oluşmasına liderlik eden ilk şeyhleri şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Has Muhammed Şirvânî

Kafkasya'nın siyasî tarihi bakımından oldukça önemli olan Has Muhammed Şirvânî'nin asıl adı Muhammet babasının adı ise Şihâbüddin'dir. Şirvan doğumlu olan Has Muhammed tahsilini Dağıstan'ın Kürin Hanlığı'nın Yukarı Yerag köyünde Molla Muhammed'den almıştır. Yedi yıla yakın bir dinî eğitimden sonra 1823 yılında vatanına dönmüş ve burada Kürdemirî'nin şöhretini duyup onun müridi olmuş, seyr u sülûkünü onun yanında tamamlayarak ondan hilafet almıştır.²⁸⁵

Hâlidîliğin Dağıstan'a yayılmasında ve sistemleşip güçlü bir organizasyon haline dönüşmesinde etkin rol oynayan Molla Muhammed Yeragî'nin tarikata girmesine sebep olan zat Has Muhammed Şirvânî'dir.²⁸⁶

Has Muhammed Şirvan'da Kürdemirî'den icâzet aldıktan sonra şeyhi onu tekrar Dağıstan'a göndererek ona; “*Ey evladım, Dağıstan'da tarikata girmeye*

²⁸⁴ Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2: 262, 263; Seyyid Muhammed Efendi, *Tasavvuf ve Tarikatlar Silsileleri* (İstanbul: Ustaoğlu Kitabevi, 2005), 3: 24; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 131; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, 47.

²⁸⁵ Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-marziyye*, 81; Hasan el-Alkadarî, *Dîvânu'l-Memnûn*, (Timurhanşûra: Mirza Mavrayov Matbaası, 1913), 4; Bâkînî, *Tabakât*, 419; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 479; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 82.; Fariz Halilli, “XIX. Asırda Kafkas'da Tasavvufî Cereyanlar”, *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*, (Amasya: 2012), 76-90.

²⁸⁶ Alkadarî, *Dîvânu'l-memnûn*, 5; Bâkînî, *Tabakât*, 419.

*istekli, huzurumuza varmak için hazırlıklı insanlar görüyorum. Bunların en ekmel ve faziletlisi şüphesiz Molla Muhammed Yeragî'dir. Ona dön ve bir müddet daha öğrencisi olmaya devam et. Belki onun tarikata girmesine vesile olursun.” diye tavsiyede bulunmuştur.*²⁸⁷

Bazı araştırmalar Has Muhammed Şîrvânî'nin ömrünün sonuna kadar Dağıstan'da yaşadığını ve Alkadar kasabasında Hacı Abdullah'ın medresesinde zâhirî ve bâtinî ilimleri okuttuğunu ifade etmiştir.²⁸⁸ Fakat Durkilî, onun 1274/1857 yılında Şam'da vefat ettiğini ve kabrinin Mevlânâ Hâlid'in yanında olduğunu belirtmiştir.²⁸⁹

Has Muhammed Şîrvânî'nin günümüze kadar gelen bir eserinin olup olmadığı konusunda net bir bilgi yoktur. Fakat batılı araştırmacı Friedrich Bodensedt, 1855 yılında Kafkas halklarının özgürlük mücadelesini anlattığı eserinde Kürdemirî'nin tasavvufî görüşleri bölümünü Has Muhammed Şîrvânî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda yazdığını ifade etmiştir.²⁹⁰

2. Molla Muhammed Yeragî

Adı Muhammed olan bu zatın tam künyesi Muhammed b. Molla İsmâil b. Molla b. Şeyh Kemâl b. Nezir Yeragî Kürevî ed-Dağıstânî'dir. Kaynaklarda Molla Muhammed Yeragî lakabıyla meşhur olan bu zat 1777 yılında Kürin Hanlığı'nın Yukarı Yerag köyünde doğmuştur. Babasının adı Molla İsmâil'dir. Kendi döneminin zâhirî ilimlerini Muharrem Efendi el-Ahtî adlı bir âlimden okumuş, daha sonra dinî ilimlere yönelerek sekiz yıl boyunca pek çok Avar âlimle birlikte tahsil görerek Avarlar arasında saygı duyulan bir isim haline gelmiştir.²⁹¹

Dinî tahsilinden sonra Dağıstan'ın sınır kasabasıolan Yugal'a giden Yeragî bölgedeki tüm halkların dinî ve dünyevî işlerinde onlara rehberlik etmiştir. Kürin Hanlığı'nın Yukarı Yerag köyünde bulunan medresesinde XIX. yüzyılın başlarında tedris faaliyetlerini yürüten Yeragî'nin sadece Dağıstan'dan değil Şirvan gibi farklı

²⁸⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 419.

²⁸⁸ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 51; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 82; Halilli, “XIX. Asırda Kafkas'da Tasavvufî Cereyanlar”, 76.

²⁸⁹ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 479.

²⁹⁰ Bk. Halilli, “XIX. Asırda Kafkas'da Tasavvufî Cereyanlar”, 77.

²⁹¹ Alkadarî, *Dîvanu'l-memnûn*, 4; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 143; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 479;

hanlıklardan da pek çok talebesi olmuştur. Bu medreseden Has Muhammed Şîrvânî, Tâhircallı Emir Ali, Abdullah el-Alkadarî, Hasan el-Alkadarî, Gimrili İmam Gazi Muhammed ve Gimrili İmam Şâmil gibi isimler yetişmiştir.²⁹²

Yeragî'nin Şirvanlı talebesi Has Muhammed, Şirvan'a dönüp Kürdemirî vasıtasıyla tarikata girdikten sonra şeyhinin emriyle tekrar hocası Yeragî'ye gelmiş ve onun da Kürdemirî'ye intisap etmesine vesile olmuştur. Rivayete göre; aldığı emir üzere Yerag köyünde bulunan hocası Molla Muhammed'e dönen Has Muhammed Şîrvânî ilk önce herhangi bir şey söylememiş ve medresede öğrenci olmaya devam etmiştir. Fakat hocası Molla Muhammed Yeragî onun halinde bazı farklılıklar sezse de Has Muhammed Şîrvânî, tarikatı telkin etmeyi başaramamış ve tekrar Şirvan'a dönmüştür. Kürdemirî'nin ısrarı üzerine tekrar hocasına dönen Has Muhammed Şîrvânî rivayete göre hocası Yeragî'nin bulunduğu bir namazda imamlık yaptığı esnada Fatiha'dan sonra “قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مَلَأَكُمْ” (De ki; Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır. Sonra Gaybı da görünen âlemi de bilen Allah'a döndürüleceksiniz. O size yapmakta olduklarınız haber verecektir).²⁹³ âyetini okuduğu sırada öğrencisinin durumundan aşırı etkilenererek kendisindeki bu halin sebebinin sormuştur. Has Muhammed ise intisap ettiği şeyhin Kürdemirî olduğunu belirterek Molla Muhammed Yeragî'nin tarikata intisap etmesine vesile olmuştur.²⁹⁴

Bu esnada Şeyh Kürdemirî onlara bir mektup göndererek Has Muhammed Şîrvânî'nin kendisinden icâzetli olduğunu ve tarikatın her alanında tam bir salahiyyete sahip olduğunu belirtmiştir. Kürdemirî mektubunda Yeragî'ye hitaben; “Ey kardeşim Muhammed Yeragî, benden istediğin her şeyi ondan elde edebilirsin. Eğer ona güveniyorsan ve niyetin halis ise vuslata erersin. Gözlerin göremediği, kulakların duyamadığı, hiçbir beşerin kalbine düşmeyen şeylere nail olursun. Aramızdaki mesafeler uzak olsa da cismanî olarak ayrı olsak da ruhen birlikteyiz.”²⁹⁵

²⁹² Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 112; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 83-84.

²⁹³ el-Cum'a, 62/8.

²⁹⁴ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 4; Bâkînî, *Tabakât*, 420.

²⁹⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 421, 422.

Daha sonra ikisi birlikte Kürdemir'e Kürdemirî'ye gitmiş, Molla Muhammed Yeragî tarikatı bir de ondan almıştır. Bu görüşmeden sonra Molla Muhammed'in kalbinin mutmain olduğu ve Kürdemirî'yi mürşidi olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Ayrıca hilafetname olarak Hâlidîliğin Dağıstan'da yayılmasına önderlik etmiştir.²⁹⁶

Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Molla Muhammed Yeragî'nin kendisinin kaleme aldığı eserler de mevcuttur. Tasavvufa dair kaleme aldığı Arapça *Büyük Kaside* ve *Küçük Kaside* adlı şiirleri mevcuttur.²⁹⁷

O, 1253/1838 yılında Dağıstan'ın Sokratl kasabasında vefat etmiştir. Mezarı orada olmakla birlikte türbesi halen ziyaret edilmektedir. Hacı İsmâil Efendi (ö. 1322/1904) ve İshâk Efendi adında iki evladı vardır.²⁹⁸ el-Alkadarî Hacı İsmâil Efendi'nin Nakşibendî şeyhi ve büyük bir âlim olduğunu ifade ederek kendisini yetişmesinde de çok büyük emeği olduğunu belirtmiştir.²⁹⁹

Dağıstan'da İmam Mansûr'la başlayan özgürlük hareketi Molla Muhammed Yeragî ile Nakşibendî-Hâlidî bir karakter kazanmıştır. Ruslara karşı verilen özgürlük mücadelesinde “gazavat” kelimesini sürekli dillendirerek Kafkaslardaki mücahitlere destek olmuştur. O, sadece Ruslara karşı değil onlarla işbirliği yapan bölgenin zenginlerine karşı da cihat etmenin önemini halka anlatma gayreti içinde olmuştur. Yeragî, kâfirlerden çok münafıkların şeriata karşı kin ve nefretle dolu olduğunu belirterek halkı bunlara karşı dikkatli olması konusunda uyarmıştır.³⁰⁰

Mevlanâ Hâlid'in ilme ve âlimlere verdiği değeri ve halifelerine de bu konuda tavsiyelerini dikkate aldığımızda şariat-tarikat bütünlüğü içinde Kafkaslarda Hâlidîliğin çok önemli bir kaynaştırma ve kıyam aracı olduğu görülmektedir. Onun Kürdemirî'ye verdiği icâzetnâmedeki “*fakihlere ve Sûflere hürmet et*” tavsiyesi bölgedeki şeyhler üzerinde etkili olmuş ve Kafkaslarda kendilerine hilafet verilen Hâlidî şeyhleri aynı zamanda hatırı sayılır din âlimleri olmuşlardır.

²⁹⁶ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 84.

²⁹⁷ *el-Âsâr* adlı eseri 1910 yılında Timurhanşûra'da 192 sayfa olarak Arapça neşredilmiştir. Durkilî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, 481; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 84.

²⁹⁸ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 240; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 84.

²⁹⁹ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 240.

³⁰⁰ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 93.

Kürdemirî'nin âlim ve fakih bir zat olması, müridi Has Muhammet Şirvânî'nin de aynı şekilde din ilimlerinde ileri seviyede olması ve bu iki şeyhin Dağıstan bölgesinde yaşayan Molla Muhammed Yeragî'yi bu işe ehil görerek onu tarikata davet etmeleri Hâlidîliğin her şeyden önce gerçek ilim adamlarıyla yürüdüğüne işaret etmektedir. Adı geçen şeyhlerin aynı zamanda iyi bir mederese tahsili görmüş olmaları ve kendilerine ait medreselerinin bulunması da bölgede tasavvufun medrese merkezli ve şer'î ekseninde yürüdüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Hâlidî şeyhi olan Yeragî'nin Cemâleddin Gazikumukî ile birlikte bölgede Ruslara karşı cihadı yönetecek olan bir idareci atamaları da³⁰¹ tasavvufun ve şeyhlerin bölge halkı üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. “Gazavat” adıyla yürütülen özgürlük mücadelesini yöneten imamları ve askerlerini birleştiren şey din kardeşliği³⁰² olmuştur. Din kardeşliğinin tesisinde de en büyük rol görüldüğü üzere Nakşibendîliğin Hâlidîye koluna mensup şeyhlerdir. Bu şeyhlerin teşvik ve gayretleri, halkı imamlara tabi olmaya çağırarak onları desteklemeleri aynı zamanda bir kimlik mücadelesi olan bu savaşın adının “Müridizm” olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.³⁰³

Kaynaklara göre Yeragî'nin irşad faaliyetlerine devam ettiği yıllarda Dağıstan'da tasavvufa karşı olan bir kısım âlimler de mevcuttur. Bunların içinde Sâlih Efendi, Barka Kadı isimli iki Dağıstanlı âlim hem tasavvufa hem de Müridizme açıkça cephe almıştı. Onlara göre tarikat şeriata zıt ve ondan ayrı bir meslekti. Müridler de ‘ibâdü'l-meşâyih” (şeyhlerin kulları) idi. Hatta Barka Kadı³⁰⁴ dönemin idarecisi Aslan Han'a müracaat ederek Yeragî ve müridlerini mübarezeye çağırmıştır. Bu daveti kabul edip gelen Yeragî'nin yüzünü ve heybetini gören Aslan Han'ın fikirleri değişmiş ve onu her türlü tehlikeden koruyarak ve ona ihtiramda bulunarak vatanına dönmesini sağlamıştır.³⁰⁵

³⁰¹ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 96; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 86-87.

³⁰² Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 89.

³⁰³ Konu “Hâlidîlik ve Müridizm Hareketi” başlığında detaylı şekilde ele alınacaktır.

³⁰⁴ Sözü edilen dönemde Dağıstan'da yetişmiş, Kelam ve Mantık gibi ilimleri tahsil ederek halk nezdinde tasavvuf ve tarikatlara düşmanlığıyla tanınmış bir hafız ve âlimdir. İlmî sıfatlarından daha çok aceleci, asabi ve kavgacı bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Geniş bilgi için bk. Alkadârî, *Âsâr-i Dağıstan*, 147; Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulemâ-i Dağıstan*, Hız. Hasan Orazayev ve Tuba Işınsoy Durmuş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 65.

³⁰⁵ Kayayev, *Terâcim*, 65.

Hâlidîlik, Molla Muhammed Yerağî'nin yetiştirdiği talebeler sayesinde Dağıstan ve çevre bölgelerde yerleşmiştir. Yerağî'ye intisap edenler arasında Cemaleddîn Gazikumukî kendisinden sonra Dağıstan'ın Hâlidî şeyhi olmuştur. Şeyh Cemâleddin'in damadı ve öğrencisi olan İmam Şâmil, Dağıstan'ın hem üçüncü imamı hem de Müridizm hareketinin Hâlidî lideri olmuştur.

Kaynaklar Nakşibendîliğin Hâlidîye kolunun Dağıstan'da Has Muhammed Şîrvânî ile başladığını ifade etseler bile kanaatimize göre Hâlidîlik Molla Muhammed Yerağî ile başlamıştır. Has Muhammed Şîrvânî ise Kürdemirî'nin bir elçisi olarak onun tarikata girmesine sebep olmuştur. Yetiştirdiği talebeler, Müridizm hareketine maddî-manevî desteği ve halk üzerindeki nüfuzu dikkate alındığında Yerağî'nin Hâlidîliğin Dağıstan kolunun asıl şeyhi olduğu söylenebilir.

3. Cemâleddin Gazikumukî

Asıl adı Cemâleddin'dir. Dağıstan'ın Gazikumuk bölgesinde doğmuş bundan dolayı da Gazikumukî olarak meşhur olmuştur. Bazı araştırmalar onun Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini iddia etmektedir.³⁰⁶ Hayatının büyük bölümünü Sokratl kasabasında geçirmiştir. Dönemin âlimlerinden şariat ilimlerini tahsil etmiştir. Tahsilinden sonra Gazikumuk Hanı Aslan Han'ın sekreteri olarak çalışmıştır. Çalışkanlığı ve dürüstlüğünden dolayı Aslan Han Kürin bölgesinde üç köyün³⁰⁷ vergisini o gün ki Rus idaresinin de onayıyla ona bağışlayarak ödüllendirmiştir.³⁰⁸

Bir müddet kendisine hibe edilen bu köylerden aldığı vergilerle hayatını idame ettiren Şeyh Cemâleddin daha sonra alınan tüm vergileri bağışlayarak tövbe etmiş ve Hakk'a yönelmiştir.³⁰⁹ Aslan Han'ın hizmetinde iken işlediği bütün günahlara, “*zâlimler topluluğuyla münasebette olanlar – ilâhî rahmetin*

³⁰⁶ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 92; Benningsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 337.

³⁰⁷ Genel adı Astal olan bu köylerin sayısını Benningsen on beş köy olarak ifade etmiştir. Bk. Benninsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 337.

³⁰⁸ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 499; Benningsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 297.

³⁰⁹ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 499; Benningsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 297; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 86.

*korudukları hariç- hayatlarını günah içinde geçirirler.”*³¹⁰ mantığından hareketle tevbe eden Şeyh Cemâleddin kendisine bir mürşid aramaya koyulmuştur.

O günlerde Dağıstan’ın Yukarı Yerag köyünde yaşayan Molla Muhammed’in şöhreti tüm Kafkasya’ya yayılmıştı. Şeyh Cemâleddin Molla Muhammed Yeragî’nin huzuruna giderek Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir.³¹¹

Bir diğer rivayete göre Yeragî’nin şöhretinin Kafkasya’ya yayılması ve Kürin Hanlığı’ndaki pek çok insanın ona intisap etmesinden rahatsız olan Aslan Han, şeyhin bu işleri bırakması ve insanları etrafına toplamaması için o sırada sekreterliği vazifesinde bulunan Şeyh Cemâleddin’i ona göndermiştir. Aslan Han’ın emrini ona iletmek için Yeragî ile görüşmek için huzura giren Şeyh Cemâleddin ondan çok etkilenecek hemen orada tarikata intisap etmiştir.³¹²

Konu hakkındaki rivayetler farklı olsa bile Şeyh Cemâleddin’in daha memur iken dünyadan el-etek çektiği ve bir mürşid arayışı içinde olduğu görülmektedir. Tarikata intisabından sonra tüm vazifelerinden istifa etmesi³¹³, seyr u sülûkünü tamamlayıp kısa sürede Molla Muhammed’den hilafet alması Şeyh Cemâleddin Gazikumukî’nin manevî ilimlerde kararlı ve istidatlı olduğunu göstermektedir.

Molla Muhammed Yeragî Şeyh Cemâleddin’e insanları irşad etmesi ve tarikatı bulunduğu bölgede yayması için izin vermiştir. Yaşadığı yere geri dönen Şeyh Cemâleddin vakitlerini terk-i dünya içinde ibadet ve onu ziyarete gelenleri tarikata davetle geçirmiş, Dağıstan’ın hemen her yerinden pek çok insanın Halidîliğe girmesine vesîle olmuştur. Bunlar arasında Gimrili Gazi Muhammed ve İmam Şâmil de mevcuttur. Şeyh Cemâleddin Gazi Muhammed’e tarikatta icâzet vermiştir.³¹⁴ Böylece Dağıstan’da Ruslara karşı yapılan cihat Hâlidî şeyhlerinin ve müridlerinin organize ettiği bir harekât olarak Müridizm adını almıştır.

³¹⁰ Bu ifade Şeyh Cemâleddin Gazikumukî’nin *el-Âdâbu’l-marziyye fi’t-Tarikat-i Nakşibendiyye* adlı eserine kendi oğlu tarafından yazılan önsözünde yer almaktadır. Lâkin kitabın elimizdeki nüshasında bu ifade mevcut değildir. Benningsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 297.

³¹¹ Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân*, 499; Benningsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 297; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 86.

³¹² Bâkınî, *Tabakât*, 421; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 86.

³¹³ Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân*, 499.

³¹⁴ Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân*, 500; Benningsen- Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 300; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 91.

İlk başlarda bu duruma sessiz kalan Aslan Han Şeyh Cemâleddin'in ziyaretçilerinin arttığını görünce Müridizm'in Gazikumuk'a yayılmasından korkmuş ve onun inziva hayatını terk etmesi hususunda baskı yapmıştır. Bu baskı karşısında Şeyh Cemâleddin, kendisinin hiç kimseyi davet etmediğini fakat kendini görmeye gelenleri de geri çevirmeye niyeti olmadığını belirtmiştir.³¹⁵

Daha sonra düşmanca bir tutum sergileyen Aslan Han Şeyh Cemâleddin'den bu yoldan dönmesini istemiş, ancak başarılı olamayınca onu ölümle tehdit ederek kovmuştur.³¹⁶ Gazikumuk'u terk eden Şeyh Cemâleddin Sudahar kasabasına göçmek zorunda kalmış ve Aslan Han'ın vefatına kadar da geri dönememiştir. Aslan Han'ın ölümünden sonra Gazikumuk'a dönen Şeyh Cemâleddin, İmam Şâmil hareketine kadar burada yaşamıştır.³¹⁷

İmam Şâmil'in imameti döneminde (1834-1859) Dağıstanlıların ve Çeçenlerin çok büyük bir kısmı Şeyh Cemâleddin'i üstat olarak kabul etmişlerdir. İmam Şâmil şeyhinin kızı Zahide ile evlenmiş, kendi iki kızını da Şeyh Cemâleddin'in iki oğluna vermiştir.³¹⁸

1859 yılında İmam Şâmil'in Ruslara esir düşmesiyle sona eren Müridizm hareketi bitmiş, bunun sonucunda Şeyh Cemâleddin Osmanlı Devleti'ne göçmüş, bir müddet burada yaşadktan sonra 1869 yılında Üsküdar'da vefat etmiştir. İstanbul'a göç ettiğinde Sultan Abdülmecid hürmet göstererek onu "Kafkas'ın şeyhi" olarak adlandırmıştır.³¹⁹

³¹⁵ Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, 297.

³¹⁶ Rivayete göre Aslan Han bir defasında şeyhi yanına çağırıp ona: "Senin velî olduğunu ve kerametler gösterdiğini söylüyorlar. Bana bir keramet gösterirsen senin velî olduğunu kabul ederim." demiştir. Bunun üzerine Şeyh Cemâleddin; "Beni serbest bırak. Ben bir velî değilim. Fakat Allah'ın bir kuluyum. diye cevap vermiştir. Bundan sonra Aslan Han bir keramet göstermesini aksi halde onu öldüreceğini söylemiştir. Han'dan kurtulamayacağını anlayan Şeyh Cemâleddin Efendi kendisine bir nöbetçi vermesini ve ana caddeye çıkarmasını istedi. Yanında nöbetçiyle ana caddede bir müddet yürüyen şeyh birden durmuş ve yere dikdörtgen çizerek; burada kâfirlerle savaşırken şehit olmuş Hayhana adında bir kadın olduğunu, vücudunun kefeni içinde hiç bozulmadan durduğunu söylemiştir. Nöbetçi kendisine gülmüş ve bu caddede gübreden başka bir şey olmadığını, Aslan Han'ın onu öldüreceğini söyleyerek şeyhi alaya almıştır. O sırada oradan öküzüyle geçmekte olan şeyhin bir müridi, şayet burada bir mezar varsa öküzü hemen orada kurban edeceğini söyleyerek Şeyhe destek olmuştur. İşaret edilen yer kazıldığında söylenildiği gibi bozulmamış bir kadın cesedi bulunmuş bu olay üzerine Aslan Han da Şeyh Cemâleddin'i öldürmeyerek serbest bırakmıştır. Bk. Benningsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, 300.

³¹⁷ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 499; Bâkînî, *Tabakât*, 421, Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 86.

³¹⁸ Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 337.

³¹⁹ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 500.

a. Şeyh Cemâleddin'in Bölge Tasavvufundaki Önemi

Şeyh Cemâleddin pek çok özelliği sebebiyle bölgenin manevî hayatı üzerinde ve Hâlidiliğin Dağıstan halkıyla bütünleşmesinde etkili olmuştur. Âlim, zahit bir şahsiyet oluşunun yanı sıra son derece güzel bir ahlaka sahip olması hüsn-i hatt, hitabet ve şairlik gibi özellikleri cem etmesi onu bölge halkı arasında mümtaz bir şahsiyet haline getirmiştir. Ayrıca Avar olması sebebiyle halkın örf ve adetlerini bilmesi de onun Kafkas'ın şeyhi olarak anılmasında müessir bir amil olmuştur.

Bazı araştırmalar Şeyh Cemâleddin'in örnek şahsiyetine Rusların da vurgu yaptığını belirtmiştir. Çarlık idaresinin bölgedeki yöneticilerinden Orbeliani, Şeyh Cemâleddin Efendi hakkında şunları yazmaktadır. *“Dağıstan'da imamlığın ilk günlerinden bugüne kadar her an ve her yerde en büyük saygıyla anılan bir adam var ki sessiz ve münzevi hayatı, ahireti dünya menfaatlerine tercih etmesi, doğruluğu, adaleti, ilmi ve şeriat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olması halkın nazarında ona evliya şöhreti kazandırmıştır.”*³²⁰

Kendi döneminde bölgede pek çok ilim adamı ve molla olmasına rağmen Şeyh Cemâleddin Efendi, yaşadığı Kur'ân ve Sünnete uygun hayat tarzı ve samimiyeti sayesinde tercih edilen bir şeyh olmuştur. Kafkas Müridizmi'nin birinci imamı kabul edilen Gazi Muhammed'in, kendi hocası ve üstadı kabul ettiği Harakunili Saîd'i değil de Şeyh Cemâleddin Efendi'yi tercih etmesi ve ona intisap etmesi bunu göstermektedir. Hatta hocası Saîd'e yazdığı mektupta onun da Şeyh Cemâleddin'e intisap etmesi gerektiğini vurgulamıştır.³²¹

Kürdemirî'nin müridi Yerağî de kendisinden sonra tarikatı devam ettirmesi için Şeyh Cemâleddin'i görevlendirmiş ve ona bazı tavsiyelerde bulunarak yardımcı olmuştur. Durkilî'nin naklettiğine göre Yerağî, Şeyh Cemâleddin Efendi'ye şu mektubu göndermiştir:

“Bismillahirhamanirrahîm. ... Ey âlim ve değerli dost. Nerede, ne zaman ve ne şekilde olursan ol Allah'ın dinine sınıksız sarılmalısın ve bütün Müslümanlara

³²⁰ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 339; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 87.

³²¹ Gazi Muhammed hocası Harakunili Saîd'e yazdığı mektupta şeriatı tam bir şekilde uygulamak gerektiğini, halkın sapık bir şekilde yaşamasını engellemek için çalışılması gerektiği söylemiştir. O dönemde bölgedeki hocalar haram olduğunu bildikleri halde içki içmekteydiler. Harakunili Saîd Şeyh Cemâleddin'e intisap etmeyi reddetmiş ve şeriatı yaşamak için ona bağlanmanın gerekli olmadığını söylemiştir. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 91-92; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 83-84.

*nasihatte bulunmalısın. Kendin için istediğin şeyleri müminler için istemeli, kendin için sevmediğin şeyleri diğer müminler için de istememelisin. Tıpkı sağlam bir iman gibi. Kendinin ve sana tabii olanların işlerini elinizden geldiğince sessizce yapmaya çalışın ve halka karşı kibarlık ve nezaketten ayrılmayın. Bununla birlikte tarikata intisap edenlere gizli şekilde seyr u sülûklerini tamamlamayı öğretmelisin. Tarikata girmeyen Müslümanlara da açıktan vaaz ve nasihat etmeli ve onları uyarmalısın. Tüm işlerini Allah'a havale ederek ona tevekkül et ve ancak ondan kork, güçlü olsa bile başkasından korkma. Tüm benliğine Allah'a yönel, fakirliğe düşsen bile başkasından isteme. Esselamu Aleyküm...*³²²

Mektup ilk önce Şeyh Cemâleddin'in şahsî-manevî gelişimini konu edinmiş ve Kur'ân-Sünnet vurgusu yapmıştır. Bulunduğu makam itibariyle Müslümanların maddî-manevî menfaatlerinin kendi menfaatinde daha öncelikli olduğu ifade edilerek bu menfaatlerin en büyüğünün iman olduğu açıkça belirtilmiştir.

Bu mektup Hâlidîliğin bölge halkı üzerindeki eğitim metodunu da ortaya koyması açısından önemlidir. Mektupta Şeyh Cemâleddin'den tarikatı yayarken gayet dikkatli ve sade bir şekilde yayması istenmiştir. Yapılan zikirlerin hafi şekilde yapılması da kanaatimize göre bu uyarıya dâhildir. Nakşibendîliğin seyr u sülûkünün ancak tarikata girenlere öğretilmesi istenirken tarikata intisap etmeyen Müslümanlara mutlaka vaaz ve nasihat edilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir.

Mektup ayrıca Dağıstan'daki Hâlidî silsilesinin mürşid-mürîd ilişkisinin ne kadar sağlam yürüdüğünü göstermesi açısından da önemlidir. Yeragî'nin yazdığı mektupta vurguladığı hususları özellikle şeriata sıkıca bağlılık hususu, Mevlânâ Hâlid'in Kürdemirî'ye verdiği icâzetnâmede bulunan nasihatlerine oldukça benzemektedir.

Durkilî ayrıca Şeyh Cemaleddin'in, şeyhi molla Muhammed Yeragî'ye yazdığı mektubu da zikretmiş ve onun pek çok şiiri olduğunu da eklemiştir. Fakat şüphesiz Şeyh Cemaleddin Efendi'nin en önemli çalışması Hâlidîliğin esaslarını anlatan ve ayrıca kendisine kadar gelen silsileyi muhtasar bir şekilde zikrettiği el-

³²² Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 500-501.

Âdâbu 'l-marziyya fî 't-Tarikati 'n-Nakşibendiyye adlı eseridir.³²³ Eser Dağıstan'daki müridlere Hâlidîliğin esaslarını anlatmak için kaleme alınmıştır.

Bu eser ayrıca Nakşibendî tarikatının Hâlidîye kolunun Dağıstan'daki silsilesinin Şeyh Cemâleddin'e kadar ki isimlerini sıralaması yönünden de önemlidir. Şeyh Cemâleddin Dağıstan'da Hâlidîye kolunun kendisine gelinceye kadar ki silsilesini şu şekilde ifade etmektedir:

1. *Tüm beşerîyyetin tevessül ettiği, kâinatın efendisi, nebîlerin kutbu, asfîyanın kalbi, sahib-i tarikat Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s).*
2. *Hz. Peygamber bu yolu imamların en faziletlisi Hz Ebû Bekir Efendimiz'e nakletti.*
3. *O da bu yolu Hz. Peygamber'in ailesinden sayılan Selmân-ı Fârisî'ye nakletti.*
4. *O da bu yolu yüce imam Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'e nakletti.*
5. *O da bu yolu ancak hakkı söyleyen imamların imam Cafer-i Sâdık'a nakletti.*
6. *O da tarikatı ilâhî desteğe mazhar olan arifler sultanı Ebâ Yezîd (Bâyezîd) Bistâmî'ye nakletti.*
7. *O da tarikatı çok sevilen ve sâliklerin yardımcısı Ebû'l-Hasan el-Harakânî'ye nakletti.*
8. *O da tarikatı kutbu'l-aktâb olan Ebû Alî Fârmedî'ye nakletti.*
9. *Ebû Ali tarikatı Şeyh Yûsuf el-Hemedânî'ye nakletti.*
10. *O da tarikatı kutbu'r-Rabbânî Abdülhâlık-ı el-Gücdevânî'ye nakletti.*
11. *Abdülhâlık tarikatı insanî sıfatlardan arınmış imam, kutbu'l-evliya Şeyh Ârif-i Rîvgerî'ye nakletti.*
12. *Rîvgerî tarikatı dünyevî istek ve arzulardan nefsinin tezkiye etmiş şeyhlerin şeyhi Mahmûd el-Fağnevî'ye nakletti.*

³²³ Kitap 83 sayfa olup giriş, on bir bölüm ve son olarak da hatime kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında tasavvufun önemi ve Nakşibendî-Hâlidî mektebinin önemi üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde tövbe, ikinci bölümde nefis tezkiyesi, üçüncü bölümde Nakşibendî Tarikatı'nın edep ve usulleri, dördüncü bölümde tarikata giriş ve zikir telkinleri, beşinci bölümde zikrin diğer amellere üstünlüğü, altıncı bölümde râbîta ve keyfiyeti, yedinci bölümde zikirle meşgul olmanın keyfiyeti, sekizinci bölüm murakabe, dokuzuncu bölüm dil ile yapılan zikir ve nafile ibadetlerin önemi, onuncu bölüm şeyhin ve ona muhabbetin tarikattaki önemi ve müridlerin şeyh karşısındaki âdâbı, on birinci bölüm ise Nakşibendî tarikatında mutlaka uyulması gereken usulleri ele almaktadır.

13. *el-Fağnevî* tarikatı kendini Allah'a adayan imam Hazreti Azîzân adıyla maruf Ali er-Râmîtenî'ye nakletti.

14. O da tarikatı tamamıyla Allah'a yönelip gayrısını unutan kutbu'l-evliya Muhammed Baba es-Semmâsî'ye nakletti.

15. Muhammed Baba da tarikatı irfan kaynağı ve büyük insanların şahı imam seyyid Emir Külâl'e nakletti.

16. O da bu yolu tarikatın imamı, insanların sığınağı, büyük ilhamlara mazhar olmuş, Şâh Nakşibendî Bahâeddin adıyla maruf imanin süsü Muhammed Üveys el-Buhârî'ye nakletmiştir.

17. Şâh Nakşibend'de bu tarikatı sırlar hazinelerinin anahtarı kutbu'l-aktâb Alâuddin Attâr adıyla meşhur Şeyh Muhammed el-Buhârî'ye nakletmiştir.

18. O da tarikatı efendimiz Hisarlı İmam Yâkub el-Çerhî'ye nakletmiştir.

19. O, tarikatı irfan kaynağı ve güçlü bir imana sahip Hâce Ahrâr namıyla meşhur Semerkantlı Şeyh Abdullah'a nakletti.

20. O da tarikatı daim rükû ve secde de bulunan şeyhlerin şeyhi efendimiz Muhammed Zâhid'e nakletti.

21. O da kız kardeşinin oğlu şeyhlerin şeyhi Derviş Muhammed'e nakletti.

22. O da tarikatı muhterem oğlu efendimiz Hâce es-Semerkandî el-İmkenegî'ye nakletti.

23. O da tarikatı sırlarının kaynağı ve ilâhî tecellilere mazhar olan ve Müceddid-i elf-i sâni İmâm Rabbânî namıyla meşhur şeyh Ahmed Farûk es-Sirhindî'ye nakletti.

24. O da tarikatı oğlu, sırlar sahibi, şeyhlerin şeyhi Muhammed Ma'sûm'a nakletti.

25. O, hakikat denizine gark olmuş evliyaların şahı Şeyh Safiyyüddîn'e nakletti.

26. O da tarikatı ilahi müşahadeye ve Hakk'ı temâşâyâ nail olan seyyidü's-sultan Nûr Muhammed el-Bedvânî'ye nakletti.

27. O da büyük imam mazhar cân-ı cânân Habîbullah (Şemseddin)'a nakletti.

28. O da kutbu'l-evliya, temizlik örneği, zâhirî ve bâtinî üstünlük sahibi Delhili Şeyh Abdullah'a nakletti.

29. O da tarikatı imamu'l-irşâd, burhânü'l-asfiyâ, daim Allah yolunda hizmette secdede ve rûkûda olan, zü'l-cenâheyn Hz Mevlânâ Hâlid'e nakletti.

30. O da tarikatı halkın yardımına koşan, hakikat hazinelerin anahtarı Şeyh İsmâil Kürdemirî'ye nakletti.

31. O da tarikatı müridlerini ilahi emana ulaştıran şeyh Has Muhammed Şîrvânî'ye nakletti.

32. O da övgüye layık yüce şahsiyet efendimiz ve sultanımız Şeyh Muhammed Yeragî'ye nakletti.

33. O da tarikatı hakir ve günahkâr, aciz Cemâleddin'e nakletti. Allah onu kendi lütuflarına mazhar kılsın.³²⁴

b. Hâlidîliğin Dağıstan Kolunun Şeyh Cemâleddin'den Sonraki

Temsilcileri

Molla Muhammed Yeragî ve Cemaleddin Gazikumukî döneminde bir bütünlük arz eden ve derli toplu bir görüntü veren Dağıstan'daki Nakşibendî-Hâlidî organizasyonu 1859 yılında İmam Şâmil'in teslim olmasıyla dağılmıştır. Özellikle İmam Şâmil'in kayın pederi olan ve Müridizm hareketine maddî manevî destek vermeye çalışan Kafkas'ın şeyhi Şeyh Cemâleddin'nin Osmanlı Devleti'ne göç etmesinden sonra Hâlidîlik münferit şeyhler ve müridlerle varlığını sürdürmüştür.

Şeyh Cemâleddin'in hem tasavvufta hem de sosyal hayattaki konumu sebebiyle çok fazla talebesi olmuş ve çoğu da kendisinden icâzet almıştır. Bâkinî bunları önem ve ehliyet sırasına göre sıralamaya çalışmıştır.³²⁵ Ona göre, Şeyh Cemâleddin'e manevî liyakat olarak en yakın şahıs olarak Mamma Debir er-Rûçî'dir (ö. 1323/1905). Bâkinî, Şeyh Cemâleddin'in Debir Hacı için; “*Maşaallah, ne zaman baksam hem zâhir de hem de bâtında hep Rabb'in huzurundaymış gibi tek bir hal üzere sin.*” dediğini kaydetmiştir.³²⁶

³²⁴ Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-marziyye*, 77-81.

³²⁵ Bâkinî dönemin Hâlidî mürşidlerini sayarken bazı isimlerin icazetli olup olmadığı konusunda bilgisinin olmadığını vurgulamıştır. Bk. Bâkinî, *Tabakât*, 433; *Durkilî, Nüzhetü'l-ezhân*, 602.

³²⁶ Bâkinî, *Tabakât*, 423.

Bâkınî, Mammah Debir'in öğrencilerinden biri olan Hacı el-Müezzîn el-Hıcdî el-Karakî'nin adını zikreder. Fakat Mammah Debir'in kendinden sonra kimseye hilafet vermediğini vurgular.³²⁷

Şeyh Cemâleddin'den icâzet alan şeyhlerin en meşhurlarından biri Hacı Abdurrahman Efendi es-Sugûrî (1299/1882)'dir.³²⁸ Kuzey Batı Azerbaycan'da bazı köylerde bulunan orjinal silsilenamelerde Cemâleddin Gazikumugî'den sonra Ahmed es-Sugûrînin ilk halife Mammah Debir'in ise ondan sonraki halife olduğu kayıtlıdır.³²⁹

Kaynaklar es-Sugûrî'nin Dağıstan'ın mürşidi olduğunu belirttikten sonra onun hem Yeragî'den hem de Şeyh Cemâleddin'den icâzetli olduğunu belirtmişlerdir. Hatta Durkilî onun, hac dönüşü Kürdemirî ile de görüştüğünü ve tarikatı ondan da aldığını söylemiştir. Bâkınî de es-Sugûrî'nin keşif ve keramete çok fazla değer ve üstünlük vermesi sebebiyle Şeyh Cemâleddin ile aralarının açık olduğunu eklemiştir.³³⁰

Alkadarî *Âsâr-i Dağıstan* adlı eserinde Şeyh Cemâleddin'in Abdurrahman es-Sugûrî'ye hilafet verdiğini, aynı dönemlerde Usuhlu Hacı Abdurrahman Efendi'ye de icâzet verdiğini belirterek bunlara üçüncü olarak Hakalulu Muhammed Efendi'yi de eklemiştir.³³¹

Bâkınî'nin zikrettiği isimlerden biri de Hacı Halil Efendi el-Cinîgî (1290/1874)'dir. O, Cinîgî'nin Şeyh Cemâleddin tarafından yazılan icâzetnâmesini bizzat gördüğünü kaydetmiştir. Bu zat İmam Şâmil hareketinin bitmesinden sonra Ruslar tarafından Sibirya'ya sürgün edilmiştir. Burada birkaç yıl ikamete zorlanan Cinîgî'nin daha sonra Tiflis'e dönmesine izin verilmiştir. Bâkınî, onun Tifliste vefat ettiğini, mezarının bilinmediğini söylemiştir.³³²

Şeyh Cemâleddin sonrasında Dağıstan'da farklı Nakşibendî şeyhleri ve silsileleri oluşmuştur. Kanaatimize göre bunun birkaç sebebi mevcuttur. Birinci sebebi Kürdemirî, Molla Muhammed Yeragî ve Şeyh Cemâleddin gibi ilk dönem Hâlidî şeyhlerinin hemen hemen aynı dönemde ve yakın yerlerde yaşamış

³²⁷ Bâkınî, *Tabakât*, 423.

³²⁸ Bâkınî, *Tabakât*, 422; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 514; Rıhtım ve Halilli, *İsmâil Şirvânî*, 158.

³²⁹ Bk. Ek-2.

³³⁰ Bâkınî, *Tabakât*, 431; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 514.

³³¹ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 122. Ayrıca bk. Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 557, 558.

³³² Bâkınî, *Tabakât*, 454.

olmalarıdır. Bu sebeple bazı müridler bu şeyhlerin ikisine veya üçüne öğrenci olup onlardan tarikat icâzeti almıştır. Molla Muhammed Yeragî, tarikatı hem Has Muhammed Şirvânî'den hem de Kürdemirî'den almıştır. Dağıstan'ın birinci imamı sayılan Gazi Muhammed'in Şeyh Cemâleddin vasıtasıyla tasavvufa intisap etmesi, daha sonra Molla Muhammed'in yanına gidip tarikatı ondan da alması buna örnek gösterilebilir.

Bir diğer sebebi de icâzet almamış olan müridlerin daha sonra mürşidlik iddiasıyla ortaya çıkmalarıdır. Bölgede Nakşibendilik adına faaliyetlerini yürütenlerin fazlalığı ve silsilelerinin farklılığı, konu hakkında dönemin tabakâtını yazan Bâkînî ve Durkilî gibi âlimlerin de dikkatini çekmiştir. Özellikle Bâkînî konuya açıklık getirmek için Şeyh Cemâleddin'den sonra Dağıstan ve etrafında faaliyetlerini yürüten şeyhler için yaptığı değerlendirmede pek çok şeyhin aslında icâzetli olmadıklarını, bu halde her önüne gelene tarikat dersi verdiklerini ifade ederek durumun vahametini ifade etmiştir.³³³

Lemercier-Quelquejay Şeyh Cemâleddin'den sonra Dağıstan'da tarikatın Abdurrahman es-Sugûrî ile devam ettiğini sonra da oğlu Şeyh Muhammed'in yerine geçtiğini belirterek bu zatın da daha sonra Ruslara isyan ettiğini ve Ruslar tarafından idam edildiğini belirtmiştir. Lemercier- Quelquejay, Şeyh Muhammedin idamından sonra Nakşibendî-Hâlidî silsilelerinin küçük kollara ayrıldığını ve merkezî olma özelliğini kaybettiğini de eklemiştir. Dağıstan'da ve Çeçenistan'da aynı anda birden çok mürşidin ortaya çıktığını belirten Lemercier-Quelquejay o günkü şartlarda bu durumun tarikatın polis baskısından kurtulması için gerekli olduğunu da ifade etmiştir.³³⁴

Hâlidîliğin Dağıstan silsilesi farklı kollara ayrılarak hem bölgede hem de dünyanın farklı yerlerinde varlıklarını sürdürmektedirler. Bu silsileler ayrıca bir araştırmanın konusu olduğundan çalışmamızın kapsamı dışındadır.

³³³ Bâkînî, *Tabakât*, 435.

³³⁴ Chantal Lemercier-Quelquejay, "Kuzey Kafkasya'da Tarikatlar", trc. Osman Türer, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 11 (2010): 226-242.

C. Karabağ Kolu ve Hamza Nigârî

İsmâil Siraceddîn Şîrvânî Kürdemirî'ye dayanan ve kaynaklarda müstakil bir kol olarak adlandırılan farklı bir silsile de Mir Hamza Nigârî ile başlayan Karabağ koludur. Böyle bir kolun ortaya çıkışındaki en büyük amil şüphesiz Karabağlı sûfî Hamza Nigârî'nin hem bir şair hem de etkili bir sûfî olmasıdır.

Nigârî 1805 yılında Karabağ Hanlığı'nın Bergüşâd bölgesindeki Cicimli köyünde doğmuştur. Babası Mir Rükneddin Efendi annesi ise Kızhanım'dır.³³⁵ Soyu Hz Peygamber'e dayanan Hamza Nigârî³³⁶ daha dokuz aylık iken babası şehit edilmiş, yetim olarak annesiyle birlikte on beş yaşına kadar Cicimli köyünde yaşamıştır.³³⁷

Kaynaklarda ismi Seyyid Mir Hamza Nigârî olarak geçmektedir. Osmanlı belgelerinde ise Mir Hamza Efendi, Dağıstânî el-Hacı es-Seyyid Hamza, el-Hâc Mir Hamza, Mir Hacı Hamza Efendi, Şeyh Hamza Efendi, Şeyh Hamza, Mevlânâ el-Hâc Hoca Mir Hamza ve Seyyid Nigârî olarak geçmektedir.³³⁸

İnal, Hamza Nigârî'nin büyük babası Şeyh Seyyid Muhammed Şemseddin Akabalî'nin Medine'den göç ederek Karabağ'ın Cicimli köyüne yerleştiğini rivayet etmiştir.³³⁹ Ailesi ise kendilerinin Hz. Hüseyin'in vasiyeti üzerine önce Diyarbakır'a oradan da Azerbaycan'a geldiklerine inanmaktadırlar.³⁴⁰

Annesiyle yaşadığı dönemde ilim tahsili için mollaların yanına gönderilmişse de Nigârî daha çok av, silah ve atıcılık gibi işlerle meşgul olmuştur. Hamza Nigârî'nin torunlarından biri olan Mir Sâdi Ağa, şeyhin küçük yaşlarda babasının intikamını almak için atıcılığa ve silaha merak duyduğunu ifade etmiştir. O, ayrıca annesinin bu sebeple Nigârî'yi eleştirdiğini, böyle bir davranıştan dolayı onun ahirette büyük babalarının yüzüne bakamayacağını söylediğini

³³⁵ Mirzâde Mustafa Fahreddin Akabalî, *Hümâ-yı Arş, (Karabağlı Şeyh Mir Hamza Nigârî'nin Menâkıbnâmesi)*, nşr. Mehmet Rıhtım (Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015), 43; Mahmûd Kemâl İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, hzr. Hidayet Özcan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 3: 1627.

³³⁶ Nesebinin Hz Peygamber'e dayandığını gösteren silsile için bk. Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 333-341; Ahmed Özkılınç, *Seyyid Nigârî, Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* (İstanbul: 2013), 27.

³³⁷ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 28.

³³⁸ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 19.

³³⁹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1627.

³⁴⁰ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 19.

nakletmiştir.³⁴¹ Ancak silah ve atıcılık, şeyhin çocukluğu döneminde kendi yaşatları arasında en meşhur uğraşlar olduğu için bunlarla iştigal etmesi de mümkündür.³⁴²

Bazı araştırmalar³⁴³ onun küçük yaşlardan itibaren dinî ilimleri tahsil ettiğini ifade etse bile Akabalî'nin³⁴⁴ onun on beş yaşına kadar tahsilden uzak olduğu şeklindeki görüşü kanaatimizce daha doğrudur. Ayrıca Hamza Nigârî'nin annesinin onun bu durumuna çok kızdığı ve onu ilim yoluna teşvik ettiği kaydedilmiştir.³⁴⁵

On beş yaşından sonra Karakaş köyünde Mahmûd Efendi adındaki bir âlimden İslâmî ilimler, Arapça ve Farsça okumaya başlamıştır. Burada beş yıl kaldıktan sonra Şeki'nin Dehne kasabasında Şikest Abdullah Efendi'nin derslerine iştirak etmiştir. Şeki'de de üç yıl kadar kaldığı tahmin edilen Nigârî 1834 veya 1836 yılları arasında Osmanlı Devleti'ne göç ettiği bilinmektedir.³⁴⁶

Bazı Kaynaklar Nigârî'nin ders aldığı hocaları yeterli bulmadığı için ve kendisine bir mürşid bulmak için seyahat ettiğini belirtmişlerdir.³⁴⁷ Lâkin onun ilk yolculuğunu nereye yaptığı bilinmemektedir. Yolculuğu sırasında dönemin meşhur sûfilerinden Mevlânâ Hâlid'in ismini duyup ona öğrenci olmak için Şam'a doğru yola koyulduğu³⁴⁸ fakat Harput'a gelince burada şeyhin vefat ettiğini öğrenip geri döndüğü rivayet edilmiştir.³⁴⁹

³⁴¹ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 30.

³⁴² Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 101; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 30.

³⁴³ Yavuz Akpınar, *Azeri Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), 466; Muzaffer Akkuş, "Seyyid Mir Hamza Nigârî'nin Düşünceleri, *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*. (2012): 247-253.

³⁴⁴ Mustafa Fahrettin Akabalî Hamza Nigârî ile aynı soydan olup Nigârî'nin ölümünden üç yıl sonra 1889'da Amasya'da doğmuştur. Babası Seyyid Saadettin Efendi Hamza Nigârî ile birlikte Karabağ'dan Amasya'ya göç edenlerden biridir. Akabalî aynı zamanda Hamza Nigârî'nin müridlerinden biri olan Muhammed Bahâeddin Efendi'nin de öğrencisidir. Hamza Nigârî'nin müridlerinin ısrarı üzerine ve Nigârî hakkındaki malumatın kaybolacağı endişesiyle bir menakıbnâme yazma gereği hissetmiş ve eserini bu sebeple kaleme aldığını bizzat kendisi ifade etmiştir. Geniş bilgi için bk. Akabalî, *Hümâ-yı Arş*, 38; Mehmed Rıhtım, "Fahrettin Akabalî'nin Humâ-yı Arş Adlı Eserinde Mir Hamza Nigârî ile İlgili Bilgiler", *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* (2012), 166-174.

³⁴⁵ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 30.

³⁴⁶ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 49; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1627.

³⁴⁷ Akabalî, *Hümâ-yı Arş*, 50.

³⁴⁸ Bazı kaynaklarda Şam'a değil İsmâil Kürdemirî'ye intisap etmek üzere direk olarak Sivas'a gittiği ifade edilmiştir. Bk. Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 50; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 102.

³⁴⁹ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 51; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1627; Fariz Halilli, "XIX. Asırda Kafkas'ta Tasavvufî Cereyanlar", 84.

Nigârî daha sonra Harput'tan Sivas'a dönerek Kürdemirî'nin öğrencisi olmuş ve ondan ders almıştır.³⁵⁰ Bazı araştırmalar Kürdemirî'nin Hamza Nigârî'yi mektup yazarak yanına çağırdığını veya onun manevî işaretle şeyhinin yanına gittiğini kaydetmektedir. Bu sırada otuzlu yaşlarda olan Hamza Nigârî Kürdemirî'nin dergâhına gelerek Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir.³⁵¹

Özkılınç, Kürdemirî'nin Hamza Nigârî için; “Üzerindekileri soyun çıkarın, ayağına şalvar verin giysin.” dediğini belirtmiştir. O, ayrıca Kürdemirî'nin Hamza Nigârî'ye dönerek ahırdaki gübrelerin temizlemesini emrettiğini, dergâha odun getirme görevini de Hamza Nigârî'ye verdiğini söylemiştir.³⁵²

Nigârî hakkında dönemin en önemli menâkıbnâmesini yazan Fahreddin Akabalî, Nigârî'nin, Kürdemirî'nin terbiyesi altında medrese tâlimini tamamladığının kesin olmadığını ifade etmiştir. Fakat o, Nigârî'nin Kürdemirî ile görüştüktan sonra tarikata girdiğini, Sivas'ta Gümüşlü Saraçhane Medreselerinde nefis terbiyesi ve riyazetle meşgul olduğunu ve bundan sonra da tasavvufla alakasının hiç kesilmediğini ifade etmiştir.³⁵³

1839 yılına kadar mürşidi Kürdemirî ile kalan Nigârî, daha sonra onun emriyle hacca gitmiştir. 1841'de ise yine mürşidinin emriyle hem ailesini görmek hem de irşad faaliyetlerine devam etmesi için Karabağ'a gönderilmiştir.³⁵⁴ İnal, Nigârî'nin, şeyhinin izniyle Konya'ya gittiğini Mevlanâ'nın türbesinde erbain çıkardığını, aynı yıl hacca gidip Medine'de de erbaîn çıkarmaya muvaffak olduğunu, akabinde de Kürdemirî'den hilafet alıp Karabağ'a geri döndüğünü ifade etmiştir.³⁵⁵

³⁵⁰ Bazı araştırmalar Hamza Nigârî'nin, şeyhi İsmâil Kürdemirî'ye daha Azerbaycan'dayken intisap ettiğini ve onunla beraber önce Ahıska'ya ardından Sivas'a hicret ettiğini beyan etmektedir. Kendi döneminde Kürdemirî'nin bölgede tanınmış bir âlim olması sebebiyle Hamza Nigârî'nin onu daha Azerbaycan'da iken tanımış olması kuvvetle muhtemeldir. Ali Rıza Ayar ve Recep Orhan Özer, “Osman Fevzi Olcay'ın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014): 187-201.

³⁵¹ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 32. Özkılınç bu iki görüş konusunda bir tercih belirtmemiştir.

³⁵² Özkılınç ayrıca, Kürdemirî'nin “*dergâha odunu çok getir ama katırı incitme.*” sözü üzerine şeyhin katıra on odun yüklediği, fazlasını kendi taşıdığını ifade etmiştir. Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 33, 34.

³⁵³ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 50-51.

³⁵⁴ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 51; el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 4.

³⁵⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1627; el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 4; Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 465.

1841'den 1852 yılına kadar Bergüşâd, Berde ve Karabağ'da irşad faaliyetleriyle meşgul olan Nigârî özellikle günümüzde "Terekeme"³⁵⁶ adıyla anılan Karapapak Türkleri'nin Nakşibedilik-Hâlidilik ile tanışmalarına vesile olmuştur.³⁵⁷ O, irşad faaliyetleriyle birlikte bölgede Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olarak şöhret kazanmıştır.³⁵⁸ Olası bir Şîî-Sünnî çatışmasını engelleyecek çalışmalar yapan Hamza Nigârî³⁵⁹, XVII. yüzyıldan bu yana Ruslar tarafından bölgede icra edilen Hristiyanlaştırma siyasetiyle³⁶⁰ de mücadele etmiştir. bu nedenle o Rus hükümeti tarafından yakından takip edilmiş ve kendisine baskı uygulanmıştır.³⁶¹ Hatta Sovyetler Birliği döneminde bile Hamza Nigârî'nin şiirlerinin okunması ve yazılması yasaklanmıştır.³⁶²

Ayrıca Kürdemirî'nin Şirvan'daki müridleri de Hamza Nigârî'ye bağlanmıştır. Kış aylarında Bergüşâd köyündeki medresesinde tasavvuf dersleri vermeye başlayan Nigârî'nin ders halkası genişlemiştir. Bu dersler Ruslar ve onların bölgedeki muhbirleri tarafından sakıncalı bulunmuş ve Hamza Nigârî bu sebeple takibata uğramıştır.³⁶³

1842 yılında Hamza Nigârî Azîze isimli bir hanımla evlenmiş fakat bu hanım iki yıl sonra vefat etmiştir. Vefat eden eşinin kız kardeşiyle ikinci evliliğini yapmış çocuğu olmayınca da Aras Çayı kenarındaki Molamuharremli köyünden Allahverdi Efendi'nin kızı Âmine hanımla evlenmiş, oğlu Sirâceddin bu dönemde dünyaya gelmiştir.³⁶⁴

³⁵⁶ Terekemeler veya Karapapaklar, Kıpçak ve Oğuz karışımı Türk boylarıdır. Altınorda devletinin yıkılmasından sonra Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkmen toplulukları günümüzdeki İran, Gürcistan ve Azerbaycan bölgelerine yerleşmişlerdir. Osmanlı-Safevî mücadelesi sebebiyle bazı Oğuz ve Avşar boyları da Günümüzde Gürcistan'ın Kuzeyindeki Borçalı bölgesine göç etmişlerdir. Daha sonra Kıpçaklarla karışan Oğuz boyları Terekeme adıyla anılmıştır. Bk. Sâlih Yılmaz, "Borçalı Türkleri", *Yeni Türkiye Dergisi, Kafkaslar Özel Sayısı* 78 (2015): 164-178.

³⁵⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1627.

³⁵⁸ Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 465.

³⁵⁹ Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 465.

³⁶⁰ Geniş bilgi için bk. Mustafazade, *Azerbaycan Hanlıkları*, 72-138.

³⁶¹ Kurtuluş Altınbaş, "Mir Seyyid Hamza Nigârî'yi Anlatan Yazarı Bilinmeyen Bir Risale", *I. Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumu*, (2012): 137-146; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 40.

³⁶² Şahismayıl İsmayilov, "Tarikat Şairi Seyyid Hamza Nigârî", *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*, (2012): 385-390.

³⁶³ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 40.

³⁶⁴ Akabali, *Hümâ-yı Arş*, 69; el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 28.

Yaşadığı bölgede halka maddî ve manevî yardımcı olmaya çalışan Nigârî Osmanlıyla Rusya arasında yaklaşan Kırım savaşıdan önce bölgenin nüfuz sahibi insanlarıyla bir toplantı yapmıştır. Bu toplantıda Müslüman ahalinin Hristiyan idaresi altında yaşamasının câiz olmadığı kararı alınmıştır.³⁶⁵

Ayrıca Osmanlıyla Rusya arasında bir savaş çıkması durumunda Hamza Nigârî ve tanınmış diğer kanaat önderleri bulundukları bölgelerde Müslüman halkın Rusya'ya başkaldırmasını organize etme konusunda anlaşmışlardır. Bu anlaşmaya göre Hamza Nigârî Karabağ'da, Ahmed Efendi Şeki'de, Hasay Han ise Dağıstan'da halkı Hristiyan Rusya'ya karşı direnişe çağıracaktı.³⁶⁶

Bu bilginin Ruslar tarafından öğrenilmesi sonucu Hamza Nigârî Kırım harbinde pek çok mücahidiyle birlikte 1853'de gizli bir şekilde önce İran'a sonra da Erzurum tarafına geçerek Osmanlı ordusuna iltica etmiştir. Kırım Savaşı (1853-1856) boyunca IV. Ordu'ya bağlı Kafkasya soylularından meydana gelen Kafkasya Gönüllü Suvari Alayının komutanlığını yapmıştır.³⁶⁷

Hamza Nigârî ve beraberindekilerin Ruslarla mücadelesi Dağıstan'daki Hâlidî dervişlerinin Müridizm mücadelesinin devamı niteliğinde sayılabilir. Şeyhin şiirlerinde de ayrıca Ruslara karşı mücadele veren Kafkasya'nın yiğitleri övülmektedir:

*“Merd-i merdâne o kaplan sıfat Moskof ilen,
Eylemek ceng-ü cidâl şîr-i Dağıstân'a düşer.”*³⁶⁸

Hamza Nigârî bu yönüyle Kürdemirî, Molla Muhammed Yeragî ve Cemâleddin Gazikumugî gibi Kafkasyalı diğer sûfilere benzemektedir.

Erzurumda dört yıl kadar ikamet etmiş olan Hamza Nigârî 1858'de İstanbul'a gelerek Fatih'te Hırka-i Şerîf mahallesinde de iki yıl kalmıştır. Bu iki yıl

³⁶⁵ Rusların 1805 yılında Karabağ'ı ilhak etmesinden sonra bölgede çok hızlı bir Hristiyanlaştırma faaliyeti başlamıştır. Özellikle 1822 yılına kadar İran'dan binlerce Ermeni aile getirilerek Karabağ'a yerleştirilmiş, binlerce Müslüman aile de sürgün edilmiştir. Bk. Mustafazade, *Azerbaycan Hanlıkları*, 104.

³⁶⁶ Bk. Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 70; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 104; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 41.

³⁶⁷ el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 34.

³⁶⁸ Hamzâ Nigârî, *Dîvan*, hzr. Azmi Bilgin (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 201.

zarfında İstanbul'daki ilim irfan meclislerine katılmış ve kısa sürede tanınmıştır. Mustafa Reşit Paşa gibi dönemin devlet adamlarıyla görüşmüştür.³⁶⁹

Bir şiirinde Mustafa Reşid Paşa'dan övgüyle bahsetmiştir:

“*Mustafâ Reşîd Haydar feda eyler meded eyler,*
Padişâh-ı Kerbelâ şâh-ı Horasân çekme gâm.”³⁷⁰

Buradan Erzurum'a dönen Nigârî 1866 yılında tekrar Amasya'ya oradan 1883 yılında da Merzifon'a geçerek burada irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.³⁷¹

Amasya'da bulunduğu dönemlerde Kafkaslardan pek çok müridinin bölgeye gelmesi ve şöhretinin artması Hamza Nigârî'nin sadece sûfî olarak değil siyasî olarak da isminin ön plana çıkmasına sebep olmuştur.³⁷²

Başka sûfilerde de olduğu gibi Hamza Nigârî'nin görüş düşünce ve yorumları bazı çevrelerde tepki uyandırmış, devlet ve millet aleyhine isyan çıkarabileceği endişesi uyandırmıştır.³⁷³

Amasya Müftüsü iken istifa edip Hamza Nigârî'ye bağlanan Hacı İsa Efendi'nin daha sonra Hamza Nigârî ile aralarının açılması da muhaliflerin ve fitnenin büyümesine neden olan amillerden biridir. Ayrıca Hamza Nigârî'nin müridleri ile Amasyalıları arasında Ehl-i sünnete hakaret ettikleri gerekçesiyle anlaşmazlıklar çıkmıştır.³⁷⁴

Müftünün de içinde bulunduğu bir grup Hamza Nigârî hakkında “kasıtlı olarak ashâba küfrettiği, etrafına çok sayıda insanın toplanması sebebiyle isyan edebileceği, devlet ve millet aleyhine faaliyetler gösterdiği” şeklinde resmî şikâyetlerde bulunmuştur.³⁷⁵

Şikâyetler dikkate alınmış olup Hamza Nigârî'nin önce Merzifon'a sürülmesine dair bir karar çıkarılmış fakat daha sonra Harput'a sürgün edilmesine karar verilmiştir. 1885 yılında Harput'a sürülen Hamza Nigârî burada ayağında çıkan bir yara sebebiyle hastalanmıştır. 1886 yılında dönemin valisi Hacı Hasan

³⁶⁹ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 48.

³⁷⁰ Nigârî, *Dîvan*, 498.

³⁷¹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1628; Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 465.

³⁷² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1628; Olcay, *Amasya Şehri*, 130; Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 465.

³⁷³ Akabalî, *Humâ-yı Arş*, 220; Hamza Nigârî, *Dîvan*, 6.

³⁷⁴ el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 6-9.

³⁷⁵ Akabalî, *Humâ-yı arş*, 228; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 58.

Paşa'ya vefatından sonra Amasya'ya defnedilmek arzusunu bildirmiş, aynı yıl da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine naaşı oradan Amasya'ya getirilerek defnedilmiştir.³⁷⁶

1. Hamza Nigârî'nin İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti

Hamza Nigârî 1853 yılında Erzurum'da kaldığı dönemlerde Bakırcı Camii dershanesinde ders vermiş ve kaldığı dönemlerde kendisine devlet tarafından beş yüz kuruş aylık tahsis edilmiştir. 1865'li yıllarda Amasya'da bulunduğu sırada tefsir, hadis ve tasavvuf dersleri vermeye devam eden Hamza Nigârî, Harput'ta yaşadığı dönemlerde ise kendisine bin beş yüz kuruş maaş olarak verilmiştir.³⁷⁷

Çok sık mekân değiştirdiği için Hamza Nigârî, yolculuğa cumadan bir gün sonra çıkmayı adet edinmiştir. Yolculuk esnasında kitaplarının taşınmasına ve muhafazasına itina gösterdiği söylenmektedir. Hatta kitapların sandıklar halinde diğer eşyalardan daha önce yollandığı veya Hamza Nigârî'nin hürmet maksadıyla kitapların yüklü olduğu arabanın arkasından gittiği de ifade edilmiştir.³⁷⁸

Akabalî onun, sabahleyin medresede okutacağı dersleri yatsı namazından sonra hazırladığını rivayet etmiştir. O dönemde Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kelim kitabı olan Celaleddin Devvânî'nin *İsbât-ı vâcib* adlı eserini ilmî seviyesi yüksek olan öğrencilerine okutmuştur. İlmî seviyesi daha az olanlara ise mantıktan *Hüsâm-ı Kâtî*'yi okutmuştur. Ayrıca Sa'dî Şirâzî'nin eserlerini okuttuğu rivayetleri de mevcuttur.³⁷⁹

Kürdemirî'ye intisap ettikten sonra Hamza Nigârî, kendine has tasavvuf anlayışıyla dikkat çekmiştir. Sülûkünü tamamlarken sürekli mürşidin en yakınında bulunarak ona ve dergâha hâlisâne hizmet etmiştir. Mürşidi Kürdemirî'nin derslerini en arkada ayakta durarak son derece saygılı bir şekilde dinlediği de rivayet edilir. Akabalî onun, hocasının medreseye intikalinden az bir müddet önce ayağa kalktığı ve onu her defasında bu şekilde karşıladığını vurgulamaktadır.³⁸⁰

³⁷⁶ Akabalî; *Humâ-yı Arş*, 256; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1628; Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 465; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 60-61.

³⁷⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1628.

³⁷⁸ Akabalî, *Humâ-yı arş*, 181.

³⁷⁹ Akabalî, *Humâ-yı arş*, 87; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 105.

³⁸⁰ Akabalî, *Humâ-yı arş*, 53.

Mürşidi Kürdemirî için kendi Divan'ında bir şiir yazarak onun adının her bir harfi için bir beyit kaleme almıştır:

*“Vasfeyle dilâ heves sanadır
Yârân içre heves sanadır
Elfinde hezâr istikamet
Sîninde mukim bir selamet
Mîminde medâr-ı mihri zatî
Elfinde ifazâ-i sıfatî
‘Aynında ‘uyûn-i ‘ayn-ı ârif
Yâında yenabî-i ma ârif
Lâmda şarab-ı la’l-i şâhid
Perverde-i zat-ı pak-i Hâlid
Dîvane-i ülfet-i Hüdâ’dır
Sergeşte-i mihr-i Mustafâ’dır”³⁸¹*

Kürdemirî’ye intisabından sonra şiir de yazmaya başlayan Hamza Nigârî’nin Türkçe ve Farsça bir Dîvanı mevcuttur. Doğup büyüdüğü yörenin Şîî menşei olması hasebiyle kendisinde Ehl-i beyt sevgisinin ön planda olduğu görülmektedir. Hatta bu sebeple Alevî olmakla suçlanmıştır.³⁸²

*Allah’ı Muhammed’i Ali seven dosttanız,
Ne Sünnîyiz ne Şîî biz halis Müslümanız.
Muhammed’in Ali’nin hasmına Allah lanet,
Eyler biz de eyleriz düşmen-i mürtedânız.*³⁸³

Ayrıca kendisine Rafizî olduğuna dair suçlamalarda bulunulmuştur.³⁸⁴ O ise bu iddialara şu beyitle cevap vermiştir:

*Hâricîyim sevmesem damadını Peygamber’in,
Rafizîyim farkedersen Haydâr’ı Fâruk’tan.*³⁸⁵

³⁸¹ Nigârî, *Dîvan*, 628.

³⁸² Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 181.

³⁸³ Nigârî, *Dîvan*, 430.

³⁸⁴ Azerbaycan’da Kafkas Tasavvufu araştırmacılarının Hamza Nigârî’nin tasavvuf anlayışını izah sadedinde, “Alevî Nakşibendiliği” ifadesini şifahen kullandıkları tarafımızdan müşahade edilmiştir.

³⁸⁵ İnal, *Son dönem Türk Şairleri*, 3: 1628.

Gazelleri ve şiirleri sadece kendi müridleri arasında değil hem Türkiye hem de Azerbaycan’da halk arasında şöhret bulmuştur. Bazı şiir, koşma ve kasidelerin halk arasında tempo tutularak söylendiği de kaynaklarda kaydedilmiştir.³⁸⁶

Hamza Nigârî’nin şiirlerinde ve sohbetlerinde ilahî aşk her zaman en önemli temadır. Mürşidi Kürdemirî’nin onun hakkındaki “*Mir Hamza aşk-ı ilahî ile mahv-i vücûd etmiştir. Anın mürşidi aşktır.*” sözü, Hamza Nigârî’nin tasavvufî kişiliğini izah niteliğindedir.³⁸⁷

Ayrıca Hamza Nigârî’nin amcaoğlu Mir Hasan Efendi de onun hem zâhirî ilimlerde hem de tasavvuf ilmindeki seviyesini ifade etmek için “zülcenaheyn” sıfatını kullanmıştır. Mir Hasan Efendi’nin ayrıca “*ulemâyı zâhirin itiraz etmediği bir ehlullah yoktur.*” sözünden de Hamza Nigârî’ye karşı ulemâ tarafından bazı eleştirilerin yapıldığı anlaşılmaktadır.³⁸⁸

Onun, kendisiyle görüşmek isteyen herkesle görüştüğü, hiç kimseyi geri çevirmediği ifade edilmiştir. Ayrıca tarikata girmek isteyenlere kendi istidatlarına göre vird ve telkinler verdiği, bazılarına ise sadece ibadetleri yapması ve haramlardan kaçınması gibi tavsiyelerde bulunduğunu nakledilmiştir. Her daim abdestli olmayı ve yatarken edeben ayakların uzatılmamasını emretmiş, isteyen bazı müridleri için kırk gün erbaîn çıkarmayı tavsiye etmiş. Ayrıca her pazartesi ve cuma geceleri hatm-i hâce yaptırdığı da kaynaklarda mervidir.³⁸⁹

Akabalî, Hamza Nigârî’nin tasavvufu kitaplardan öğrenmediğini sahip olduğu her makamı ve hallerini yaşayarak kazandığını zikreder.³⁹⁰

Dört mezhebin düşüncelerini terk ettiği,³⁹¹ Sünnî veya Şîî değil halis Müslüman olduğunu³⁹² söyleyen Hamza Nigârî, bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olmakla beraber bu anlayışın dışında bir duruşu mevcuttur. Bazıları bu yönüyle onu

³⁸⁶ Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 466.

³⁸⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1629.

³⁸⁸ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1629.

³⁸⁹ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 362.

³⁹⁰ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 380.

³⁹¹ Nigârî, *Dîvan*, 305.

³⁹² Nigârî, *Dîvan*, 430.

İsmâîl Kürdemirî'nin bir halifesi görürken bazıları da “pîr” yani tarikat kurucusu olarak görmektedir.³⁹³

Her ne kadar Kürdemirî'ye intisap edip ondan feyz alsa da Hamza Nigârî'nin Nakşibendîliği kendine has özellikleri ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Hz. Muaviye hakkındaki olumsuz düşünceleri,³⁹⁴ Ehl-i beyt sevgisindeki şiddeti ve musikî eşliğinde zikir meclisleri onu diğer Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden ayıran en önemli hususlardandır.³⁹⁵ Hamza Nigârî'nin yetiştiği ortamın Şîî olması onun tasavvuf anlayışının şekillenmesindeki en büyük âmillerden biri olmuştur.

Hamza Nigârî, Hz. Ali ve Hz. Muaviye mücadelesinde Hz. Ali'yi haklı görmüş ve Emevîleri eleştirmekten çekinmemiştir. Fakat Şîî-Alevî temayüllere tepki olarak da dört halifeye ve sahâbeye olan sevgisini kuvvetle vurgulamıştır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Karabağ bölgesinde Hristiyan, Ermeni, Gürcü ve İranlıların birlikte yaşadığı bölgede yetişen ve farklı kültürlerin içinde bulunan Hamza Nigârî'nin Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin oluşması için gayret gösterdiği söylenebilir. Müslümanlar arasında sonradan ihdas edilen Sünnî-Alevî gibi kavramların terkedilmesini yerine halis Müslüman kavramının kullanılmasına çalıştığı da şiirlerinde görülmektedir.

Hamza Nigârî, genelde insanların özel de ise Müslümanların manevî hayatlarını etkileyen farklı kültür ve mezheplerin varlığını inkâr etmemiştir. Bununla birlikte tevhid inancının, Allah ve Peygamber sevgisinin tüm bu farklılıkların önünde olduğunu belirtmiştir.

2. Hamza Nigârî'nin Eserleri ve Halifeleri

Hamza Nigârî'nin Türkçe ve Farsça olmak üzere iki adet *Dîvan*'ı mevcuttur. Bunun haricinde *Çaynâme*, *Sâkinâme* ve *Nigârname* adlı üç adet manzum eseri de mevcuttur.³⁹⁶ İnal, Hamza Nigârî'nin, İbn-i Arabî'nin *Futuhâtü'l-Mekkiyye* adlı

³⁹³ A. Azmi Bilgin, “Nigârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.33 (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 85.

³⁹⁴ Bk. *Dîvan*, 262.

³⁹⁵ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 119.

³⁹⁶ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 272; Akpınar, *Azeri Edebiyatı*, 466.

eserine bir tavzihat yazdığını iddia etse bile böyle bir eser adına başka herhangi bir kaynakta rastlanmamaktadır.³⁹⁷

Akabalî'ye göre Hamza Nigârî sağlığında içinde gazeller olan bir eser kaleme almış fakat bunu yayınlamamıştır. Bu eser onun vefatından sonra yeğeni Saadettin Efendi ve Nigârîzâde Mahmûd Efendi tarafından kitap haline getirilip *Menâkıbnâme* olarak isimlendirilmiştir.³⁹⁸

Onun şiir ve gazellerinde tasavvuf ve ilâhî aşk temaları en çok işlenen konudur.³⁹⁹ Kâinattaki her şeyin aşkın mahsulü olduğu iddiasında olan Hamza Nigârî bu görüşünü şu beytiyle pekiştirir:

*Aşktandır cümle eşya innemâ,
Aşktandır aslî fer küllemâ...*⁴⁰⁰

Hamza Nigârî'nin şiirlerinde ayrıca Mevlânâ, Molla Camî ve Fuzulî'yi taklit ettiği görülmektedir. Nigârîname isimli eserinde seyr u sülûk, makâmât ve halvet gibi konular ele alınmıştır.⁴⁰¹

Kırım savaşıdan sonra tekrar Karabağ'a dönmeyen Hamza Nigârî'nin Amasya, İstanbul ve Erzurum ikametleri sırasında irşad halkası oldukça genişlemiştir. Karabağ bölgesindeki köy ve aşiretlerden çok sayıda insan Hamza Nigârî'nin yaşadığı yerlere göç etmişlerdir.⁴⁰²

Hamza Nigârî hakkında bir *Menâkıbnâme* kaleme alan Osman Fevzi el-Amâsî (Olca), Kafkaslardan, Tiflis'ten, Kars, Oltu, Batum, Erzurum, Trabzon, Rize, Samsun ve Harput gibi şehirlerden gelen binlerce müridinin olduğundan bahsetmiştir.⁴⁰³ Böylelikle hem Türkiye hem Azerbaycan bölgesinden Hamza Nigârî'nin pek çok müridi ve halifesi yetişmiştir.

Pek çok öğrencisi olmasına rağmen Hamza Nigârî'nin kimlere halifelik verdiği konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Torunu Mir Sadî Ağa'ya ve Karabağdaki takipçilerine göre Kafkaslarda üç kişiye hilafet vermiştir. Buna göre

³⁹⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1629, 1630.

³⁹⁸ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 284.

³⁹⁹ Firidun Bey Köçerli, *Klasik Azerbaycan Edebiyatı* (Bakü: Avrasya Press, 2005), 2: 151.

⁴⁰⁰ Hamza Nigârî, *Dîvan*, 19; Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 273.

⁴⁰¹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1628; Ayar ve Özel, "Osman Fevzi Olca'yın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi", 3: 197.

⁴⁰² el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 5.

⁴⁰³ Ayar ve Özel, "Osman Fevzi Olca'yın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi", 3: 195.

o, Karaman'dan Azerbaycan'a gelmiş Çelebiler adıyla meşhur bir sülaleden olan Şeyh Hacı Çelebi Karamanî'ye, Kazak bölgesinden Hacı Mahmûd Efendi'ye ve Şeki'de Muhammed Emin Efendi'ye hilafet vermiştir.⁴⁰⁴

Hamza Nigârî ile İsmâil Kürdemirî'den ayrılan kol yukarıda ismi zikredilen Hacı Çelebi Karamanî ile Azerbaycan'da varlığını sürdürmüştür. Çelebiler sülalesinin bir kısmı daha sonra Türkiye'ye geri dönmüştür. Aynı sülaleden Şeyh Hacı Kasım Çelebi irşad vazifesini 1937'ye kadar devam ettirmiş, daha sonra Ruslar tarafından sürgün edilmiştir. Yerine Hamza Nigârî'nin akrabalarından Mir Sadi Ağa gelmiş ve kolun en tanınmış şeyhlerinden biri olmuştur. Bu zat 1961 yılında vefat etmiş, sonrasında kardeşi Şeyh Mir Paşa, ondan sonra da Hacı Mir İkrâm Ziyadov irşad vazifesini yürütmüştür.⁴⁰⁵

Hamza Nigârî'nin Türkiye'de daha fazla halifesi bulunmaktadır. Fakat Hâlidîliğin Karabağ kolu onun aşağıda isimleri geçen hiçbir halifesiyle devam etmemiştir. Türkiyedeki halifeleri şunlardır:

a. Hacı Mahmûd Aslanbeyli: Hamza Nigârî'nin halifelerinden Hacı Mahmûd Aslanbeyli (ö. 1310/1892) Azerbaycan'ın Kazak bölgesindendir. Şeki'de Arapça ve diğer İslâmî ilimleri tâlim ettikten sonra 1874'lü yıllarda Amasya'da Hamza Nigârî'ye mürid olmuş⁴⁰⁶ ve bir müddet onun terbiyesi altında kaldıktan sonra hilafet alarak Azerbaycan'a dönmüş ve Hâlidîliği bölgede yaymıştır.⁴⁰⁷

Hacı Mahmûd Efendi Hamza Nigârî'nin Amasya'da türbesinin yapılmasına ve diğer müridlerin kabirlerinin imarına katkı sunmuştur. Amasya'da yapılan Şirvanlı Camii için Dağıstan'dan ve Karabağ'dan dört bin lira topladığı rivayet edilmiştir. Kendi kabri ise doğduğu yer olan Kazak şehrinde dir.⁴⁰⁸

Hacı Mahmûd Efendi bulunduğu bölgede Hâlidîliği yaymada oldukça etkili olmuştur. Bu etkisinden dolayı da vefatından az bir zaman önce Rus memurlar

⁴⁰⁴ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 125.

⁴⁰⁵ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 114.

⁴⁰⁶ Akabalî, Hacı Mahmûd Efendi'nin Hamza Nigârî'ye daha Azerbaycan'dayken intisap etmesinin muhtemel olduğunu ifade etmesine karşın Rıhtım, Rus belgelerine istinaden 1874'lü yıllarda Hacı Mahmûd Efendi'nin Tiflis Eyaletinden Osmanlı'ya göç ettiği belirtmiştir. Bk. Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 109.

⁴⁰⁷ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 294; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 125.

⁴⁰⁸ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 297; Ayar-Özel, "Osman Fevzi Olcay'ın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi", 3: 200; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 126.

tarafından Kazak bölgesini terk etmesi istenmiştir. Lâkin bu teklifi kabul etmeyerek ayrılmamış ve Kazak'ta vefat etmiştir. Torunları Sovyet işgali döneminden günümüze “Seyidovlar” veya “Molla Seyidler” lakaplarıyla tanınmaktadır.⁴⁰⁹

b. Gazi Osman Efendi: Aslen Maraşlı olan Osman efendi (ö. 1335/ 1916) zâhirî ilimleri Maraş'ta öğrendikten sonra tasavvufa intisap etmek maksadıyla Kayseri, Amasya, Sivas ve Amasya'ya seyahatler etmiştir. Hamza Nigârî'ye tam olarak nerede intisap ettiği bilinmemekle birlikte Amasya'da olduğu tahmin edilmektedir. 1852 yılında Osmanlı – Rus Kırım Savaşı sırasında boynundan yaralandığı için kendisi gazi olarak anılmıştır. Akabalî, Hamza Nigârî'nin onun hakkında; *Derviş, Osman Efendi gibi olur*”. dediğini rivayet etmiştir.⁴¹⁰

c. Hacı Zekerîya Efendi: Çerkez olduğu söylenen bu zatın nerede doğduğu hakkında kesin bir malumat yoktur. Onun 1883 yılında vefat ettiğini söyleyen Akabalî, Hamza Nigârî'nin ona yazılı hilafetname verdiğini söyler.⁴¹¹

d. Hoca Mustafa Efendi: Tokat'ın Erbaa kazasının Taşova köyündendir. Zahirî ilimleri Amasya'da Hacı İsa Efendi'den okumuştur. Erzurum yolculuğunda Hamza Nigârî'ye yoldaşlık yapmış olan bu zat diğer dervişler tarafından “*cezbesi sülûkünden öncedir*” denilerek anılmıştır. 1902 yılında vefat etmiş olup mezarı Amasya'da Şamlar Kabristanlığı'ndadır.⁴¹²

e. Hacı Tayyib Efendi: Aslen Rizeli olan bu zat hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Hamza Nigârî'ye intisabından sonra erbaîne girmiştir. Akabalî, Tayyib Efendi'nin, erbaînde iken aklına takılan bazı soruları sormak için erbaîni terk ettiğini ve Hamza Nigârî'nin kapısına geldiğini bu sırada soracağı soruları unuttuğunu, bu durumun birkaç kez tekrar ettiğini rivayet etmiştir.⁴¹³

f. Hacı Mustafa (Şaşı) Efendi: Aslen Erzurumlu olan bu zat Hamza Nigârî'ye Erzurum'da intisap etmiştir. Akabalî onun yaklaşık yirmi yıl ilim öğrenmek için medreselerde eğitim gördüğünü söyler. Ayrıca Lala Paşa Camii'nde kürsü şeyhliği yapmış, Caferiyye Mescidi'nde Kadı Beydâvî Tefsiri okutmuştur.

⁴⁰⁹ İlham Kasabova, “Kazak'da –İnce Deresinde- Nakşibendilik”, *III. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*, (2017): 140-145.

⁴¹⁰ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 294; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 125.

⁴¹¹ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 295.

⁴¹² Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 295.

⁴¹³ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 297.

Çok zikretmesi sebebiyle kendisinde ilâhî cezbelere görüldüğü de rivayet edilmiştir. 1886 yılında Erzurum’da vefat etmiştir.⁴¹⁴

g. Mir Hasan Efendi: Bu zat Hamza Nigârî’nin ölümünden sonra onun müridlik dışındaki faaliyetlerini yürütmüştür. Ayrıca Amasya’da bulunan Şirvanlılara rehberlik etmiştir. Bu rehberlik müridlik tarzında değil bilakis Hamza Nigârî’ye olan yakınlığı sebebiyle öne çıkmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca Osmanlı tarafından da bu zat Hamza Nigârî’nin halefi şeklinde resmî olarak tanınmıştır.⁴¹⁵

h. Hacı Maksut Çelebi: Aslen Azerbaycan’ın Cebrayıl şehrindedir. Akabalî bu zatın soyunun Hz. Mevlânâ’ya dayandığını tahmin ettiğini söylemiştir. Hamza Nigârî daha Cicimli’deyken ona intisap ettiğini iddia etmektedir.⁴¹⁶

Bu isimlerin haricinde Akabalî Çerkez Hacı Ahmed Efendi, Lezgi Hacı İsmâil efendi, Hacı Muhammed Ali Efendi gibi isimleri de saymıştır.⁴¹⁷ Amâsî ise Hamza Nigârî’ye intisap eden ve şair olan sûfilere sıralamıştır. Bunlar; Seyyid Sirâceddin Efendi⁴¹⁸, Kafkasyalı Ömer Keşfi Efendi ve oğlu Muhammed Kâşif, Erzurumlu Mehmed Zâkir, Amasya eşrafından Payaslıoğlu Hacı Hakkı Efendilerdir.⁴¹⁹

Günümüzde Seyyid Hamza Nigârî yoluyla Nakşibendî-Hâlidî kolunu devam ettirenler Karabağ’ın Cicimli köyünde meskûn olan akrabalarıdır. Pek çok müridi ve halifesi olmasına rağmen tarikatın âdâb ve erkânını Hamza Nigârî’nin ölümünden sonra akrabaları olan Çelebiler yürütmüşlerdir. Çelebilerle akraba olan Mir Sadî Ağa ve kardeşi Mir Paşa Ağa tarikatın irşad vazifesini yerine getirmeye devam etmişlerdir.⁴²⁰

⁴¹⁴ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 297; Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 127.

⁴¹⁵ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 127.

⁴¹⁶ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 304.

⁴¹⁷ Akabalî, *Hümâ-yı arş*, 300-306.

⁴¹⁸ Bu zat Hamza Nigârî’nin oğludur. Yirmili yaşlarda vefat etmiş olup aynı zamanda şairdir. Bk. Ayar-Özel, “Osman Fevzi Olcay’ın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi”, 3: 197.

⁴¹⁹ el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza*, 13; Ayar-Özel, “Osman Fevzi Olcay’ın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi”, 3: 197.

⁴²⁰ Özkılınç, *Seyyid Nigârî*, 76.

D. Car-Balaken Kolu

İsmâil Sirâceddin Kürdemirî ile Kafkaslarda başlayan Hâlidîlik hareketi Has Muhammed Şirvânî ve Molla Muhammed Yeragî ile birlikte Dağıstan'da, Hamza Nigârî ile birlikte Karabağ, Güney Azerbaycan ve Anadolu'da yayılırken üçüncü bir kol da Kuzey Azerbaycan'da Câr-Balaken (Zakatala, Balaken, Gah) bölgesinde yayılmaya başlamıştır. Hâlidîliğin bölgede ikinci büyük kolu aslında Hacı Yahya Bey Kutkaşınî ile başlayıp Yûnus Efendi Lelelî ile devam eden ve Almalılı Mahmûd Efendi ile zirveye ulaşan Câr-Balaken Koludur.

Bu kol Azerbaycan'da Sovyet işgali boyunca yakın döneme kadar varlığını sürdürmüş olması bakımından son derece önem arz etmektedir. Bu kola mensup dervişler ve müridler sayesinde İslâmî adetler, gelenekler ve ibadetler bölgede varlığını sürdürmüştür.⁴²¹ Aslına bakıldığında Rusların dinsizleştirme politikasının karşısında halkın İslâmî kimliğini, örf ve adetlerini korumada en önemli unsurun Nakşibendîlik- Hâlidîlik olduğunu iddia etmek mümkündür. Çalışmamızın da ana konusunu teşkil eden Hâlidîliğin Câr-Balaken kolu, Hacı Yahya Bey Kutkaşınî'nin Kürdemirî'ye intisap etmesiyle başlamıştır.

1. Hacı Yahya Bey Kutkaşınî

Kürdemirî'nin hilafet verdiği müridlerinden biri de Hacı Yahya Bey Kutkaşınî'dir. Kendisi o günkü Şeki Hanlığı'na bağlı Kutkaşın⁴²² bölgesine nisbetle Kutkaşınî olarak anılmıştır. Babası Kabele şehrinin idarecilerinden biri olan Hacı Nasrullah Efendi, kardeşi ise dönemin en meşhur edebiyatçılarından İsmâil Bey Kutkaşınî'dir. (ö. 1285/1869)⁴²³ Bey ailesine mensup olmasından ve kardeşi İsmâil

⁴²¹ Algar, *Nakşibendilik*, 111.

⁴²² Günümüzde Azerbaycan'ın Gabele ve Oğuz bölgeleri 1800'lü yıllarda "Kutkaşın" ismiyle Şeki Hanlığı'nın içinde yer almaktaydı. Bk. Mustafazâde, *Azerbaycan Hanlıkları*, 140.

⁴²³ İsmâil Bey Kutkaşınî Rus askerî okullarında okumuş ve orduda subaylık yapmış olmanın yanı sıra aynı zamanda "*Reşit Bey ve Saadet Hanım*" adlı Fransızca roman yazabilecek kadar edebî bir kişiliğe sahiptir. Dedeleri bey ailesi olduğu için çok iyi derecede eğitim almış ve gençliğinde Arapça ve Farsça'yı iyi derece öğrenmiştir. Rus ordusunda hizmet ettiği devirde Kafkasya tarihi ve coğrafyası hakkında araştırmalar yapmıştır. Bir müddet sonra Rus ordusunda görev yapmanın pişmanlığını yaşayarak 1850'de ordudan istifa etmiş ve memleketine dönmüştür. Kendisini Azerbaycan halkını aydınlatmak için dine ve ilme vermiştir. 1852'de eşi ile birlikte Hacca gitmiş ve burada Yahya Efendi'nin yanında kalmıştır. Eski bir Rus generali olan İsmâil bey'in din ile meşguliyeti ve Hacca gitmesi Rus yöneticilerin rahatsızlık duymalarına neden olmuştur. 1869'da Gebele'de hanımı ile aynı gün şüpheli bir şekilde vefat etmiştir. Bk. Feyzulla Gasımzâde, *XIX. Asır Azerbaycan Edebiyatı Tarihi* (Bakû: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi

Kutkaşını'nın çok iyi bir eğitim almasından hareketle kendisinin de gençliğinde iyi bir eğitim aldığını söyleyebiliriz. Zira o dönemde adı Kutkaşın olan Oğuz bölgesinde bazı medreselerin olduğu ve burada çok iyi Arapça öğretildiği bilinmektedir.⁴²⁴

Yahya Efendi Azerbaycan'dayken Kürdemirî'ye intisap etmiş ve ondan hilafet alarak Hâlidîliğin Câr-Balaken bölgesinde yayılmasına sebep olmuştur. Dönemin tabakatı hakkında bilgi veren kaynaklar Kutkaşını'nın Hâlidî şeyhi olduğunu belirtmelerine rağmen onun kimden hilafet aldığı hususunda bazı ihtilaflar olduğunu ifade etmişlerdir. Bâkinî, Yahya Bey Kutkaşını'nın hem Kürdemirî'den ve onun halifelerinden Has Muhammed Şirvânî'den hem de Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî'den hilafet aldığını söylemiştir.⁴²⁵ Hasan Hilmî Dağıstânî (ö. 1356/1937) ise hilafet alanın Yahya Bey değil oğlu İbrahim Kutkaşını⁴²⁶ olduğunu söylemektedir.⁴²⁷

Câr-Balaken bölgesinde bazı evlerde bulunan ve Bâkinî'nin rehberliğinde hazırlanmış olan Nakşibendî-Hâlidî silsilesinde Has Muhammed Şirvânî'den sonra Yahya Bey Kutkaşını'nın adı zikredilmektedir. Aynı silsilede Yahya Kutkaşını'nın iki oğlu İbrâhim ve Halil Paşa Kutkaşını'nın de isimleri verilmiş ve bu ikisinin Yahya Bey Kutkaşını'den icâzet aldıkları belirtilmiştir.⁴²⁸

Bâkinî ve Hilmî gibi *Tabakât* sahibi sûfiler şeyhin oğlu İbrâhim Kutkaşını'yi önemine binaen eserlerinde zikretmişlerdir.⁴²⁹ Ayrıca elimizdeki orijinal silsilede Yahya Kutkaşını'nın iki oğlu İbrâhim Kutkaşını ve Halil Paşa onun icâzetli müridi olarak gösterilmiştir.⁴³⁰

Yine Azerbaycan'a ulaşan Nakşibendî-Hâlidî silsilesini manzum bir eser şeklinde düzenleyen Bâkinî İsmâil Kürdemirî'den sonra Muhammed Sâlih

Yayınları, 1960), 2: 23-24; Akpınar, *Azeri edebiyatı*, 49; Mahmud İsmayılov, *Azerbaycan Tarihi* (Bakü: İlim Neşriyyatı, 2007), 127.

⁴²⁴ Könül Ayvazova, "Orta Asrın son Devirlerinden XX. Asrın Evvellerine Kadar Azerbaycan'da Arap Dilciliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası* 20 (2013): 223-229.

⁴²⁵ Bâkinî, *Tabakât*, 409.

⁴²⁶ Bu zat Yahya Bey Kutkaşını'nın oğlu olup babasından icazet almıştır. Bk. Bakunî, *Tabakât*, 521.

⁴²⁷ Hilmî Dağıstânî, *Sirac*, 146; Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcû'l-müşeyyede*, 8.

⁴²⁸ Bk. Ek-2.

⁴²⁹ Bâkinî, *Tabakât*, 520, 523; Hilmî Dağıstânî, *Sirac*, 146-147.

⁴³⁰ Bk. Ek-2.

Şirvânî'yi ondan sonra da İbrâhim Bey Kutkaşınî'yi zikretmiştir. Aynı müellif *Tabakât* adlı eserinin başka bir yerinde ise İbrâhim Kutkaşınî'nin yerine babası Yahya beyi zikretmiştir.⁴³¹ Bâkınî'den iki farklı rivayetin gelmesi bu hususta kendilerinin de kesin bir bilgiye ulaşamadıklarını göstermektedir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Yahya Bey Kutkaşınî'nin tarikata ilk intisabının Azerbaycan'da Kürdemirî ile gerçekleştiği Hicaz'a hicretinden sonra da Mekke'ye intisap ettiğini söyleyebiliriz. Hem Bâkınî hem de Hilmî Dağıstânî dikkate alındığında Yahya Bey Kutkaşınî ve oğulları Halil Paşa ile İbrâhim Paşa'nın da yine Azerbaycan'da tarikata girdikleri anlaşılmaktadır.

Muhammed Murâd el-Kazânî (ö. 1352/1934) el-Kâşifi'nin (ö. 910/1559) "*Reşahât 'ayni'l-hayât*" adlı eserine yazdığı *Zeyl'de* Yahya Bey Kutkaşınî'nin Mekke'ye gidip orada yaşadığını, oğlu Halil Paşa'nın da daha sonra kendisine katıldığını ve her ikisinin de Abdullah el-Mekke'den icâzet aldığını bildirmiştir.⁴³² Modern araştırmalar ise Yahya Kutkaşınî'nin Osmanlı Devleti'ne hicret ederek önce Çorum'da sonra da İstanbul'da bir müddet kaldığını daha sonra Mekke'ye göç ederek hayatının sonuna dek burada ikamet ettiğini ve burada Abdullah el-Mekke'den hilâfet aldığını belirtmişlerdir.⁴³³

Yahya Bey Kutkaşınî'nin hangi sebeplerden dolayı bulunduğu bölgeyi terk edip Hicaz'a hicret ettiğini tam olarak bilememekteyiz. Lâkin dönemin Hâlidî şeyhlerine karşı Rus baskısı göz önünde bulundurulduğunda pek çok sûfinin bölgeden hicret ettiği gerçeğinden hareketle, Kutkaşınî'nin de bu sebeple ayrıldığını söyleyebiliriz.⁴³⁴ Ayrıca Şimşek, Osmanlı arşivlerine istinaden Yahya Kutkaşınî ve ailesinin Oğuz-Gabele bölgesinin idarecileri olmaları sebebiyle Rus baskısına uğradıklarını, bu sebeple her şeyi bırakarak Şirvan'dan ayrıldıklarını belirtmiştir.⁴³⁵

⁴³¹ Bâkınî, *Tabakât*, 599, 633.

⁴³² Muhammed Murâd el-Kazânî, *Zeylî kitâbi'r-Reşahât 'ayni'l-hayât*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2008), 538.

⁴³³ Mehmed Fatsa, *Tasavvufta Mekke Kolu* (İstanbul: Mavi Yayınları, 2000), 114; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 124; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 54.

⁴³⁴ Kafkasya'dan Anadolu'ya göçler için bk. Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*; Fatsa, *Tasavvufta Mekke Kolu*, 114.

⁴³⁵ H. İbrâhim Şimşek, *Halil Hamdi Dağıstânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2015), 28'den naklen Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MVL, 16344.

Kafkaslılar tarafından Yahya Bey Kutkaşını olarak anılan bu zat bölgeden ayrılp Osmanlı Devleti'ne oradan da Mekke'ye gittikten sonra Yahya Dağıstânî adıyla anılmaya başlanmıştır. Burada Abdullah el-Mekkî el-Erzincânî'nin manevî terbiyesine girmiştir. Yahya Bey bu sırada şeyhi Abdullah el-Mekkî'yi kendi kızıyla evlendirmiştir. Şeyhinin ölümünden sonra da Mekke'de irşad faaliyetlerine devam ederek Abdullah el-Mekkî'nin diğer halifesi Şeyh Süleyman Kırîmî'ye yardım etmiştir.⁴³⁶ Yahya Bey'in çevresiyle güzel ünsiyet kurması sebebiyle sevilip sayıldığı da kaynaklarda geçmektedir.⁴³⁷

Hem Osmanlı topraklarında hem de Mekke'de kendisine ait bir dergâhın olup olmadığı konusunda kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak Abdullah el-Mekkî'nin ölümünden sonra Mekke'nin diğer halifesi Şeyh Süleyman Kırîmî ile birlikte irşad faaliyetlerini yürüttüğü bilinmektedir.⁴³⁸

Yahya Kutkaşını'nın tasavvufun esaslarında dair yazmış olduğu *Meksâdü't-tâlibîn* ve *Hüsnü'l-huluk* adlı iki eseri mevcuttur. Nakşibendîliğin Mekke kolu Anadolu'ya Yahya Kutkaşını'nın (Dağıstânî) halifesi Mustafa Çorumî (Şîrânî) vasıtasıyla İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak'a geçmiş ve onun müridleri sayesinde günümüze kadar gelmiştir.⁴³⁹

Bâkîni, Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Hacı Cebraîl Efendi'nin, Yahya Kutkaşını'yi 1866 yılında Hicaz'da ziyaret ettiğini belirterek o sırada Yahya Bey'in yüz otuz yaşlarında olduğunu nakletmiştir. Yine o, Yahya Bey'in vefat tarihinin 1285/1869 olduğunu da belirtmiştir.⁴⁴⁰ Bâkîni'nin rivayetleri dikkata alındığında Yahya Bey'in Mekke'de 1869 yılında 136 yaşında vefat ettiği anlaşılmaktadır.

⁴³⁶ Kazânî, *Zeyl*, 537; Bâkîni, *Tabakât*, 523; Fatsa, *Tasavvufta Mekke Kolu*, 114.

⁴³⁷ Kazânî, *Zeyl*, 537. Ayrıca bk. Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 55.

⁴³⁸ Fatsa, *Tasavvufta Mekke Kolu*, 114

⁴³⁹ Fatsa, *Tasavvufta Mekke Kolu*, 207; İhramcızâde İsmâil Altuntaş, *Kitab-ı Gül*, (2001), 41; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 124.

⁴⁴⁰ Bâkîni, *Tabakât*, 523.

2. Hacı Yûnus Efendi Leleli

Hacı Yûnus Efendi 1803 yılında Gah (Gax) şehrinin Leleli köyünde doğmuştur. Doğduğu ve irşad faaliyetlerinde bulunduğu bölgeye nisbetle Leleli veya el-Carî gibi künyeleri mevcuttur.⁴⁴¹ Bulunduğu bölgede zâhirî ilimleri öğrendikten sonra manevî ilimlere yönelmiştir. Bâkînî onun dünyaya meyletmeyen, zahidâne hayat yaşayan ve sürekli şeyhinin yanında olmayı isteyen biri olduğunu söyler. Manevî eğitiminden sonra şeyhinden hilafet alıp bölgede irşad faaliyetiyle vazifelendirilmiştir.⁴⁴²

Yûnus Efendi'nin mürşidinin kim olduğu konusunda bazı ihtilaflar mevcuttur. Muhammet Zakir Efendi el-Çistâvî (ö. 1310/1892) ve Durkilî, Hacı Yûnus Efendi'nin icâzetnâmesini Şeyh Abdullah el-Mekkî'den aldığını rivayet etmektedir.⁴⁴³ Kanaatimize göre bu doğru değildir. Çünkü Abdullah el-Mekkî'nin müridleri arasında Yahya Bey Kutkaşınî'den başka Kafkasyalı bulunmamaktadır.⁴⁴⁴

Rıhtım'a göre Yahya Bey Kutkaşınî daha Kafkasya'da iken Kürdemirî'den icâzetnâme almış Mekke'ye daha sonra hicret etmiştir. Yûnus Efendi'nin Abdullah el-Mekkî'den haberdar olmaması da onun Yahya Kutkaşınî'den icâzet aldığı ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁴⁵

Bâkînî kendi şeyhi Talalı Hacı Ahmed Efendi'nin (ö. 1322/1904) Yûnus Efendi'nin icâzetnâmesini Yahya Bey'in oğlu İbrâhim Kutkaşınî'den aldığını söylediğini rivayet etmiştir. Yine Bâkînî, Yûnus Efendi'nin manevî eğitimini Yahya Bey Kutkaşınî'den aldığını icâzetnâmesinin ise yine şeyhinin emri ile oğlu İbrâhim Kutkaşınî'nin el yazısıyla yazıldığı görüşünü zikrederek kendisinin de bu kanaatte olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁶ Sakhûrî de Nakşibendî-Hâlidî- Mahmûdî silsileyi sıralarken aynı ihtilafı değerlendirmiş, Yûnus Efendi'nin sülûkünü Yahya

⁴⁴¹ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 496.

⁴⁴² Bâkînî, *Tabakât*, 524; Seyyid Muhammed, *Tasavvuf ve Tarikatlar Silsileleri*, 3: 27.

⁴⁴³ Bâkînî, *Tabakât*, 521; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 596; Hâlid Seyfullah b. Hüseyin en-Nakşibendî en-Nojbekrî, *Mektûbât-u Hâlid Seyfullah ilâ fukarâ-i ehlillâh* (Mohaçkale: Dârü'r-risâle, 2014), 28.

⁴⁴⁴ Haydarî, *Mecdü't-tâlîd*, 130, 157; Fatsa, *Tasavvufta Mekkî Kolu*, 93.

⁴⁴⁵ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 124.

⁴⁴⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 522.

Bey'in yanında tamamladığını, icâzetnâmesini ise şeyhinin emriyle İbrâhim Kutkaşını'nın tertip ettiğini kaydetmiştir.⁴⁴⁷

Yûnus Efendi'nin bölge halkından pek çok talebesi olmuştur. Özellikle çalışmamızın ana konusu olan “Mahmûdiye” kolunun üstadı Almalılı Mahmûd Efendi de bu dönemde Yûnus Efendi'ye intisap etmiştir.⁴⁴⁸

İbadete çok düşkün olan Yûnus Efendi'nin aynı zamanda derin feraseti sayesinde öğrencilerinin manevî hallerini ve gelişimlerini takip edebildiği rivayetlerde görülmektedir. Almalılı Mahmûd Efendi'nin manevî olgunluğunu tespit ve takip etmesi onun aynı zamanda iyi bir eğitimci olduğunu göstermektedir.

Rivayete göre; Almalılı Mahmûd Efendi ve arkadaşı Hacı Bayram Efendi⁴⁴⁹ şeyhleri Yûnus Efendi'yi sürekli ziyaret edip onun sohbetinde bulunmaktaydılar. O dönemlerde tütün içen Mahmûd Efendi şeyhinin evine yaklaştığında her defasında tütünü bir kenara gizler ve Kanık çayında abdest alarak şeyhinin evine bu şekilde gelirlerdi. Bir ziyaretleri esnasında Hacı Bayram Efendi, Mahmûd Efendi'nin tütün içtiğini, bırakmak istediğini fakat bunu başaramadığını Yûnus Efendi'ye söylemiştir. Bunun üzerine Yûnus Efendi ona cevaben: “*Ey oğlum Bayram! Şüphesiz Molla Mahmûd anlayamayacağımız çok yüce bir makama sahip. Onu kendi hali üzere bırak. Zahirde bizim terbiyemiz altında gözüксе bile hakikatte biz onun terbiyesinin altındayız.*”⁴⁵⁰

Bazı kaynaklarda Yûnus Efendi'nin kerametlerinden bahsedilmektedir. Örneğin, Yûnus Efendi genişliği bazı yerlerde üç yüz metreyi bulan Kanık Çayı üzerinden tıpkı karada yürüdüğü gibi yürümüştür.⁴⁵¹

Yûnus Efendi'nin eşinin de son derece zahide bir hanım olduğu, şeyhin yiyeceğinin, içeceğinin ve giydiği elbiselerin temiz olmasına önem verecek kadar titiz bir hanım olduğu ifade edilmiştir. Anlatıldığına göre şeyhin hanımı ona hiçbir

⁴⁴⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 522; Osman Efendi es-Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye fî şerhi'l-kasîdetü'l-Mahmûdiyye* (Temirhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1914), 147.

⁴⁴⁸ Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 147.

⁴⁴⁹ Sakhûrî bu şahsın Hacı Baba el-Gahî olduğunu söylemektedir. Kaynaklarda Hacı Bayram Efendi diye bir şahsa rastlayamadık. Hacı Baba el-Gahî'nin gençliğinden beri Mahmûd Efendi'yle birlikte olduğunu düşünürsek Hacı Bayram isimli zatın o olduğunu söylemek mümkündür. Bk. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 169.

⁴⁵⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 525; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 149.

⁴⁵¹ Bâkînî, *Tabakât*, 525; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 151.

zaman abdestsiz yemek hazırlamamıştır. Hatta bir keresinde hanımı bu durumu Yûnus Efendi'ye hatırlatarak, kendisine ikram ettiği her şeyi abdestli olarak hazırladığını belirtmiştir.⁴⁵²

Şuayb Efendi Bâkînî'nin rehberliğinde hazırlanan silsilenamede ve dönemin tabakat kitaplarında Yûnus Efendi, Almalılı Mahmûd Efendi'nin şeyhi olarak kaydedilmiştir. Kürdemirî ile Kafkaslarda başlayan Hâlidî tasavvuf düşüncesi Yûnus Efendi'nin talebesi Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra "Mahmûdiyye" kolu olarak anılmaya başlanmıştır.

Hâlidîlik Kürdemirî'nin Dağıstan'daki müridleri sayesinde orada yayılırken Yahya Bey Kutkaşınî, Yûnus Efendi Leleli ve müridi Mahmûd Efendi sayesinde Azerbaycan'ın kuzeyinde yayılmaya başlamıştır.

Yûnus Efendi 1276/1860 yılında vefat etmiş ve Leleli köyünde irşad faaliyetlerini yürüttüğü mescidin yanında Kanık çayının yakınında defnedilmiştir. Sovyetler döneminde bu mescit yıkılmış ve burada bulunan ve Yûnus Efendi'ye ait olan kitaplar halkın gözü önünde yakılmıştır.⁴⁵³

⁴⁵² Bâkînî, *Tabakât*, 525; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 149.

⁴⁵³ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 58-59.

İKİNCİ BÖLÜM

HÂLİDİLİĞİN MAHMÛDİYYE KOLU

İsmâil Sirâceddin eş-Şîrvânî el-Kürdemirî ile Kafkaslarda yayılmaya başlayan Hâlidîliğin sonraki dönemlerde oluşturduğu kollardan biri de Mahmûdiyye'dir. Bu kol Azerbaycan topraklarında doğmuş Astarahan ve Kazan gibi Rusya'nın muhtelif bölgelerine de yayılmıştır.

I. ALMALILI MAHMÛD EFENDİ ve MAHMÛDİYYE KOLUNUN TEŞEKKÜLÜ

Hâlidîlik Kafkaslarda ilim ehli insanlar tarafından yayılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Almalılı Mahmûd Efendi'nin irşad faaliyetleri neticesinde bu tarikat Mahmûdiyye olarak anılmaya başlamıştır. Bu başlık altında Almalılı Mahmûd Efendi'nin hayatı ve Mahmûdiyye kolunun teşekkül süreci ele alınacaktır.

A. Almalılı Mahmûd Efendi, Hayatı, Silsilesi, Şahsiyeti ve Kerametleri

XIX. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle Çarlık Rusya'sının tüm baskılarına rağmen Hâlidî sûfiler muhtelif kollar oluşturmak sûretiyle Azerbaycan, Dağıstan ve Rusya'nın bazı bölgelerine yayılmışlardır. Hâlidîliğin Kafkaslarda yerleşmesinde ve halkın nazarında bir hayat tarzı olmasındaki en büyük etkenlerden biri Almalılı Mahmûd Efendi olmuştur. Kürdemirî ile Kafkaslara gelen Hâlidîlik Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra onun güçlü tasavvufî şahsiyeti sebebiyle Mahmûdiyye olarak anılmaya başlanmıştır.

1. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Hayatı

Asıl adı Mahmûd b. Muhammed olan Mahmûd Efendi XIX. yüzyılda Car-Balaken bölgesinin bir parçası olan Gah vilayetinin Almalı kasabasında doğmuştur.⁴⁵⁴ Bu sebeple Mahmûd Efendi, Almalılı veya Almâlî künyeleriyle

⁴⁵⁴ Bu kasaba Azerbaycanın kuzeyinde İlisu ve Sarıbaş Vadisi'nden devam eden Kürmük çayının alt taraflarında ormanlar arasında yerleşen bir beldedir. Bk. es-Sâkhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 2, 128; Muhammed Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, (Bakü: Azerbaycan Milli Ansiklopedi Neşriyyatı, 2001), 24.

tanınmıştır. Bâkînî ve Hâlid Seyfullah gibi Hâlidîyye'nin Kafkaslardaki sonraki temsilcileri Mahmûd Efendi'nin Dağıstânî olarak da anıldığını kaydetmişlerdir.⁴⁵⁵ Car-Balaken bölgesi o dönemde Dağıstan'ın bir parçası olarak kabul edildiğinden oraya nispetle böyle bir künye verilmiş olabileceği kanaatindeyiz. Osman Efendi Sakhûrî de onun hakkında Almâlî, Dağıstânî, Hacıturhânî⁴⁵⁶, Fe'âl ve Hanefî gibi künyeleri sıralamıştır.⁴⁵⁷ Kaynaklar kesin olmadığını söylemekle birlikte Mahmûd Efendi'nin 1255/1809 yılında doğduğunu belirtmektedirler.⁴⁵⁸

Kaynaklarda babasının adının Almalı kasabası sakinlerinden Hacı Muhammed olduğu kaydedilmiştir. Lâkin bazı araştırmalarda babasının adının Sâdık dedesinin ise Mustafa olduğu belirtilmiştir.⁴⁵⁹ Mahmûd Efendi'nin etnik mensubiyeti hususunda da farklı görüşler vardır. Hanefî mezhebine bağlı olması ve Türkçe konuşması onun Türk olduğuna işaret etmektedir.

Çocukluğunda ve gençliğinde değişik medreselerde farklı hocalardan tahsil aldığı rivayet edilse de⁴⁶⁰ elimizde nerede ve kimlerden ders aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Çok iyi derecede Arapça ve Farsça bilmesi ve bu dillerde şiir yazabilmesi, onun Car-Balaken bölgesindeki medreselerde klasik usulde ders aldığını göstermektedir.⁴⁶¹ Ayrıca İlisu Sultanı Dânyâl Bey'in yazışmalarını ve tercümelerini yaptığı⁴⁶² düşünüldüğünde sadece Arapça değil birkaç dil bilmesi olası gözükmektedir. Kimya ilmine özel ilgisi olduğunu bunun yanında hitabette ve

⁴⁵⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 526; Nojbekrî, *Mektûbât*, 350.

⁴⁵⁶ Günümüzde Rusya sınırları içinde kalan Astrahan şehri o dönemin Kafkas Müslümanları tarafından Hacı Turhan veya Hacı Terhan adıyla anılmaktaydı. Hacı Turhan kelimesi zaman içinde telaffuz değişimine uğrayarak önce Heşterhan veya Eşterhan halini almıştır. Osmanlı arşivlerinde Ejderhan olarak kaydedilen bu isim Ruslar tarafından günümüzde Astrahan olarak kullanılmaktadır. Astrahan Kafkas halkı tarafından sürgün şehri olarak tanınmıştır. Fakat XVI. Asrın ikinci yarısından bu yana Astrahan, içinde sûfilerin ve âlimlerin yaşadığı bir şehir olarak ön plana çıkmıştır. Kaynaklar ve araştırmalar, Astrahan'da XX. yüzyılda iki yüzün üzerinde mescit olduğunu ifade etmektedirler. Bâkînî, *Tabakât*, 538; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 163; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 130, 131.

⁴⁵⁷ Astrahan ismi konusundaki tartışmalar konusunda krş. Togan, "Allan", *MEB. İslâm Ansikolpedisi*, c. 2 (İstanbul, MEB. Yayınları, 1965), 376-378; Fatih Ünal, "Geçmişten Günümüze As-Tarhan (Astrahan/Hacı Tarhan), *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 38 (2008): 227-252.

⁴⁵⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 526; Nojbekrî, *Mektûbât*, 350; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151.

⁴⁵⁹ A.B. Sizranov, "Astrahansko-Kavkazie Sûfiskie Sbyezi", *Kavkaz Sbornik*, 8: (2014), 339.

⁴⁶⁰ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 69

⁴⁶¹ Azerbaycan'da günümüzde halen varlığını sürdüren tek hücreli evinde bulduğumuz Arapça gramer kitapları görüşümüzü güçlendirmektedir.

⁴⁶² Nojbekrî, *Mektûbât*, 350-351.

yazma hususunda çok yetenekli olduğunu kaydeden kaynaklar ayrıca onun anlama ve ezberleme kabiliyetlerinin de üst düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶³

Almalılı Mahmûd Efendi iyi eğitimi, anlama ve kavrama becerileri sebebiyle Car-Balaken bölgesinin bir parçası sayılan İlisu Hanlığı'nın idarecisi Dânyâl Bey'in sekreterliği görevine getirilmiştir. Hem Dânyâl Bey'in hem de onun yardımcısı ve aynı zamanda akrabası olan Hacı Ağabey el-İlisuvî'nin (Rutullu) kâtipliğini yapan Almalılı Mahmûd Efendi, bu iki idareci tarafından oldukça sevilip takdir edilmiştir. Mahmûd Efendi'nin sosyal ilişkilerdeki pratik zekâsı ve çözüm önerileri onun İlisu Hanlığı idaresinde tanınmasına yol açmıştır. Şabanov, Mahmûd Efendi'nin bu görevi ifa ederken maddî açıdan oldukça iyi durumda olduğunu eklemiştir.⁴⁶⁴

Bazı kaynaklar Mahmûd Efendi'nin kimya ilmine olan özel ilgisinin de Dânyâl Bey'in yanında kâtiplik vazifesindeyken başladığını ifade etmektedir. Hatta aynı kaynaklar Mahmûd Efendi'nin Ruslar tarafından sakıncalı bulunup sürgün edilmesine kimya ilmiyle meşgul olmasını sebep göstermişlerdir.⁴⁶⁵

Mahmûd Efendi'nin gençlik yılları aynı zamanda Dağıstan'da Müridizm hareketinin başladığı yıllara rastlamaktadır. Dağıstan'la eş zamanlı olarak Car-Balaken bölgesinde de 1826, 1828 ve 1830'da periyodik isyanlar baş göstermiştir. İlisu Hanı Dânyâl Bey'in daha sonraları İmam Şâmil'le birlikte olup Ruslara karşı savaştığı dönemlerde (1831-1844)⁴⁶⁶ Mahmûd Efendi'nin bölgede olduğu ve

⁴⁶³ Bâkınî, *Tabakât*, 526; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151; Meşhedî Hanım, *Azerbaycan'da Pirler*, 170.

⁴⁶⁴ Bâkınî, *Tabakât*, 527; es-Sâkhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 4, 41, 128; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25; Reşat Öngören, "Mahmûd Elmâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1 (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 404.

⁴⁶⁵ Bâkınî, *Tabakât*, 527; es-Sâkhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 7; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151; Meşhedî Hanım, *Azerbaycan'da Pirler*, 170.

⁴⁶⁶ Dânyâl Bey'in ilk başlarda Ruslarla iyi ilişkiler içinde olsa bile sonraki dönemlerde İmam Şâmil'in daveti üzerine Müridizm hareketine katılmıştır. Son dönem araştırmacıları Dânyâl Bey'i Müridizm hareketine destek vermesi için ikna edenlerin bölgedeki din adamları olduğu iddia etmişlerdir. Çevre kasabalardan Şeyh Ahmed Efendi ve oğlu Molla Muhtar Efendi bu âlimlerden bazılarıdır. Bk. Rasul Tahirzade, *Sarıbaş ve Sarıbaşlılar* (Bakü: Elm ve Tahsil, 2013), 216; Gurbanov, *Şiamli Azerbaycan'da Azadlık Harekatı*, 160-162. Ayrıca bk. Alkadârî, *Âsâr-i Dağıstan*, 122. Baddeley ise bölgedeki Rus generallerin Dânyâl Bey'in yetkilerini kısıtladıklarını ve onun idaresini tamamen ortadan kaldırmaya çalıştıklarını söyleyerek onun bu sebeple İmam Şâmil'in tarafını seçtiğini belirtmiştir. Bk. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas*, 359.

Dânyâl Sultan’a destek verdiği bilinmektedir.⁴⁶⁷ Hacıyev, Mahmûd Efendi’nin dua ederken bir elini fazla kaldıramamasını onun Ruslara karşı savaş esnasında aldığı yaradan kaynaklandığını belirtir.⁴⁶⁸ Bu durum, Mahmûd Efendi’nin aktif olarak cephe görev yaptığını ve gazi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁴⁶⁹

Aynı yıllarda Mahmûd Efendi yakın köylerden biri olan Leleli’de meskûn Yûnus Efendi’yle tanışarak onun manevî sohbetlerine devam etmiştir. Mahmûd Efendi’nin bu dönemde tarikata girdiği ve kısa zamanda velâyet-i suğrâ makamına ulaştığı kaynaklarda geçmektedir.⁴⁷⁰

Almalılı Mahmûd Efendi’nin kesin olarak hangi tarihlerde Yûnus Efendi’den tarikatta icâzet aldığını söylemek zordur. Ancak Dânyâl Bey’in 1844’te İmam Şâmil’in yanında yer alıp Ruslarla irtibatı tamamen kopardığı göz önünde bulundurulduğunda Mahmûd Efendi’nin 1840 ila 1850’li yıllar arasında Yûnus Efendi’den icâzet aldığını söylemek mümkündür.

Yûnus efendiden icâzet aldıktan sonra irşad faaliyetlerini Almalı’da sürdüren Mahmûd Efendi hem Câr-Balaken hem de Dağıstan bölgesinde halk arasında Şeyh Mahmûd Efendi namıyla meşhur olmuştur.⁴⁷¹ Zakatala, Balaken, Gah ve Şeki gibi çevre vilayetlerden insanlar onu ziyaret etmeye başlamışlardır.

⁴⁶⁷ 1844 yılında Dânyâl Bey İlisu, Almalı ve Sarıbaş gibi kasabaların bulunduğu arazide Senger adı verilen yerde Ruslarla savaşarak ağır yenilgiye uğramış daha sonra İmam Şâmil’e sığınmıştır. Bu tarihten sonra İmam Şâmil’in nâibi vazifesini yerine getirmeye çalışmış, bölgede siyasî ve askerî bir güç olarak Ruslara karşı mücadeleye devam etmiştir. Bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 317, 319; Tahirzade, *Şarıbaşlılar*, 90; Gurbanov, *Şimali Azerbaycan’da Azadlık Harekâtı*, 162.

⁴⁶⁸ Hacıyev bu bilgiyi Mahmûd Efendi’nin Kazandaki torunlarından Elfiyye Sabitova’dan aldığını söylemektedir. Bk. Hacıyev, *Şeyh Mahmûd Efendi*, 129.

⁴⁶⁹ Mahmûd Efendi’nin Müridizm hareketine aktif destek verdiği, İmam Şâmil ve Dânyâl Bey’le yakın ilişki içinde olduğunu gösteren bir diğer kanıt da onun Hacı Molla Baba isimli zatla arkadaş olmasıdır. Bu kişi tarikata Mahmûd Efendi’yle veya ondan daha önce girmiştir. Osmanlı arşivlerine göre Molla Baba Ruslarla savaş esnasında İmam Şâmil’in ve Dânyâl Bey’in haberciliğini yapmış, İstanbul’a gönderilen mektupları bizzat kendi getirip götürmüştür. Ayrıca bu zat daha sonra Mahmûd Efendi’ye intisap etmiş sülûkünü tamamlayıp ondan irşad izni almıştır. Bk. Bâkinî, *Tabakât*, 551; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 163; Komisyon, *Osmanlı Devleti İle Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)*, (Ankara: TC. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayınları 3, 1992), 80.

⁴⁷⁰ Bâkinî, *Tabakât*, 527; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151-152.

⁴⁷¹ Mahmûd Efendi’nin halifelerinden Hacı İsmâil Suvagili’nin, Mahmûd Efendi’nin adını Dağıstan’dan duyup Câr-Balaken’e gelmesini buna örnek olarak verebiliriz. Bâkinî, *Tabakât*, 542.

Kaynaklar, Mahmûd Efendi'nin gün geçtikçe artan nüfuzunun Rus idarecilerini rahatsız ettiğini belirtmiştir.⁴⁷²

Mahmûd Efendi Çarlık Rusyası tarafından tehlikeli görülüp sürgün edilmiştir. Onun sürgün edilme sebepleri arasında pek çok şey sayılabilir. XIX. yüzyılda dinî-manevî liderlerin tamamını potansiyel tehlike olarak gören Rus idareciler Mahmûd Efendi'ye de ihtiyatla yaklaşmışlardır. 1844 yılında Dânyâl Bey'in İmam Şâmil'in tarafına geçmesi ve Müridizm hareketine katılmasıyla Mahmûd Efendi de Ruslara karşı mücadeleye aktif iştirak etmiş ve gazi olmuştur. Bunun yanı sıra Dânyâl Bey'in Osmanlı'dan silah, mühimmat, madencilik konusunda yardım istemesi⁴⁷³, Mahmûd Efendi'nin de hususen kimya ile meşgul olması sebebiyle sürgün edilmiş olabileceğine de kaynaklar⁴⁷⁴ işaret etmişlerdir.

Rus idaresi tarafından pek çok baskıya maruz kalan Mahmûd Efendi'nin evinde sık sık aramalar yapıldığı, kitaplarının toplatıldığı ve sohbetlerinin yasaklandığı belirtilmiştir.⁴⁷⁵ Bu aşamadan sonra Almalılı Mahmûd Efendi'nin sürgüne gönderildiği kesin olmakla birlikte hangi tarihte ve nereye sürgün olduğu tartışmalıdır. Şabanov, Mahmûd Efendi'nin ilk sürgününün İmam Şâmil'in teslim oluşundan hemen sonra olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁶ Kafkasların son imamı İmam Şâmil'in 1859'da teslim oluşundan sonra Müridizm hareketi bazı ferdi hareketlerin dışında sona ermiştir. Şâmil'in nâiblerinden olan Dânyâl Bey de Osmanlı Devleti'ne sığınarak bölgeden ayrılınca Mahmûd Efendi'nin de tehlikeli görülüp sürgün edildiği görüşü mantıklıdır. Bu durumda ilk sürgün tarihinin 1860 veya 1861 olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁷² Nojbekri, *Mektûbât*, 325; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25

⁴⁷³ İlisu Sultanı Dânyâl Bey, dostu Hacı Yûsuf Bey'e İstanbul'dan kendisine kitaplar getirmesini ve bunları güvenilir insanlarla kendisine ulaştırmasını söylemiştir. Bununla birlikte silah top ve mermi yapmayı bilen ve maden çıkarıp onu işleyebilen ustalarında para verilerek Car-Balaken bölgesine getirilmesini emretmiştir. Ayrıca belli bir müddet sonra Osmanlı'ya iltica talebinde bulunmuş lâkin bu talep, Kafkaslardaki cihat azmini kırabileceği ihtimali sebebiyle Osmanlı tarafından kabul görmemiştir. Bk. Sultanov, "Zakatala'nın Tarihi-Siyasî Hayatında İslâm'ın Rolü", 3: 176; T. M. Aytberov ve Ş. M. Hapizov, *İlisu i Gornî Magal XII-XIX bb*, (Mohaçkale: 2011), 5-6; Tahirzade, *Sarıbaşlılar*, 90, 91.

⁴⁷⁴ Bâkinî, *Tabakât*, 527; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 151.

⁴⁷⁵ Hanımağa İsmaylova, "Şeyh Mahmûd Efendi XIX. Asrın Evvellerinde Görkemli Şahsiyet Gibi", *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde, (Bakü, Nurlar Neşriyyat, 2013), 110.

⁴⁷⁶ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25

Bâkînî, Nojbekrî (Başlarov) (ö. 1338/1920) ve Hilmî Dağıstânî gibi kaynaklar sürgün yeri olarak Sibirya'yı ifade etseler de modern araştırmacılar Mahmûd Efendi'nin ilk önce Tiflis'in Meteks Kalesi'ne sürgün edildiğini iddia etmişlerdir.⁴⁷⁷ Burada iyi halinden dolayı kendi isteğiyle halkı Müslüman olan bir şehirde yaşama isteği idareciler tarafından kabul görmüş ve Müslüman Tatarların yaşadığı Rusya'nın Kazan şehrine sürgün edilmiştir.⁴⁷⁸

Bazı kaynaklar ise Mahmûd Efendi'nin Rusya'nın Perm şehrine sürgün edilmesi kararı alındığını fakat daha sonra Kazan'a gitmesine izin verildiğini belirtmişlerdir.⁴⁷⁹ Ancak Kazan Hanlığı'nın o dönemde Tataristan, Çavuşistan, Udmurt, Mari, Simbir, Penza, Saratov, Kuybişev, Perm, Tambov ve Ryazan gibi geniş bir bölgeyi ihata ettiği⁴⁸⁰ düşünüldüğünde Mahmûd Efendi'nin ilk sürgün yerinin Kazan olduğu anlaşılmaktadır.

Rusya'nın Kazan vilayetine gönderilmesi Mahmûd Efendi'nin oradaki Nakşibendî şeyhlerinden Hâşim Yemşânî Efendi ile tanışmasına sebep olmuştur. Almalılı Mahmûd Efendi, Yûnus Efendi'yle başladığı tasavvuf hayatına burada Hâşim Yemşânî ile devam etmiş ve onun kızıyla evlenmiştir. Kaynaklar Mahmûd Efendi'nin Hâşim Yemşânî'ye de intisap ettiğini, onun yanında halvete girdiğini ve belli bir süre manevî terbiyesine kalarak ondan icâzet aldığını belirtmişlerdir.⁴⁸¹

Mahmûd Efendi'nin 1862-63 yıllarında Almalı'ya tekrar döndüğünü görmekteyiz.⁴⁸² Sakhûrî Mahmûd Efendi'nin Mevlânâ Hâlid'den almış olduğu manevî işaret üzerine memleketine döndüğünü rivayet etmiştir.⁴⁸³ Fakat onun Almalı'ya dönme sebebinin ne olduğu hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Müridizm hareketi bitmiş olduğundan bölge kısmen de olsa

⁴⁷⁷ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 129; İsmayılova, “Şeyh Mahmûd Efendi XIX. Asrın Evvellerinde Görkemli Şahsiyet Gibi”, 109.

⁴⁷⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 527; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151

⁴⁷⁹ Muhammed Murâd el-Kazanî, *Telfîku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsâr fî vekâi'i Kazân ve Bulğâr ve Mulûki't-Tatâr*, nşr. İbrahim Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1323/2002), 2: 409; *Durkili, Nüzhetü'l-ezhân* 596.

⁴⁸⁰ İsmâil Türkoğlu, “Kazan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 136.

⁴⁸¹ Bâkînî, *Tabakât*, 528; Nojbekrî, *Mektûbât*, 354.

⁴⁸² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 130; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 26; Hacıyev, Şeyh Mahmûd Efendi, 80; Sizranov, “Astrakhansko-Kavkazkie Sûfiskie Svyazi”, 8: 341.

⁴⁸³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 123.

sakinleşmiştir. Mahmûd Efendi'nin bunu fırsat bilerek memleketine döndüğü iddia edilebilir.

1860 yılında Mahmûd Efendi'nin şeyhi Yûnus Efendi'nin öldüğü düşünüldüğünde Kuzey Batı Azerbaycan'da icâzetli Nakşibendî-Hâlidî şeyhinin kalmadığı söylenilebilir. Bunun da Mahmûd Efendi'nin dönmesinde etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bâkînî, Mahmûd Efendi'nin Kazan sürgünü sırasında Câr-Balaken bölgesindeki Hâlidî dervişlerle Almalılı Ahmed Efendi adındaki bir zatın ilgilendiğini rivayet etmiştir. Bu zatın, Mahmûd Efendi Kazan'dan döndüğünde üç yüze yakın müridiyle birlikte Mahmûd Efendi'ye intisap ettiği de rivayet edilmiştir.⁴⁸⁴ Bu rivâyetler dikkate alındığında Almalılı Ahmed Efendi'nin Mahmûd Efendi tarafından vazifelendirildiği düşünülebilir.

Hacıyev, Mahmûd Efendi'nin gelişinin bölgede büyük heyecan uyandırdığını, halkın bayram edip bu gelişi kutladığını belirterek Almalı kasabasının bir irşad merkezi gibi faaliyet gösterdiğini belirtmiştir.⁴⁸⁵ Car-Balaken bölgesinde hem halktan hem de medrese talebelerinden pek çok kişi Mahmûd Efendi sayesinde tarikata intisap etmiştir. Bunlardan bazıları icâzet almış ve tarikatı bir sonraki nesle aktarmıştır.

Mahmûd Efendi'nin Car-Balaken bölgesinde ikamet ettiği yıllarda üç yüzün üzerinde öğrencisi olduğu belirtilmiştir.⁴⁸⁶ Halkın hem maddî hem de manevî işlerde kendisine müracaat ettiği ifade edilmiştir. Halkın bu teveccühü Rus idarecilerin Mahmûd Efendi hakkındaki rahatsızlığını tekrar artırmıştır. Öte yandan Car-Balaken halkı Ruslara karşı tekrar ayaklanma sürecine girmiştir. 1863-1864 yıllarında Zakatala ahalisinden Hacı Murtuz, Kebelobalı Zengi Efendi ve Gabakçöllü Burca Ali isimli zevat liderliğinde tarihte “Zakatala isyanları” olarak anılan kalkışma başlamıştır. Bu isyanlar kanlı şekilde bastırılmış bin kişi sürgün edilmiş, on sekiz kişi idam edilmiştir. Bu olaylardan sonra bölgede daha fazla kalamayan Mahmûd Efendi önce bir müddet gizlenmiş daha sonra da Rusya'nın Astrahan şehrine hicret etmiştir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 539.

⁴⁸⁵ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 80.

⁴⁸⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 539.

⁴⁸⁷ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 132; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 26; Sultanov, “Zakatala'nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm'ın Rolu”, 3: 183.

Mahmûd Efendi'nin 1863-64 Zakatala isyanları sebebiyle doğrudan suçlandığını gösteren bir bilgi yoktur. Sürgün edilip edilmediği veya kendi isteğiyle hicret ettiği görüşü tartışmalıdır. Eski tecrübelerden ve baskılardan hareketle Mahmûd Efendi'nin böyle karar alması ihtimal dâhilinde gözükmemektedir. Bâkînî de Mahmûd Efendi'nin hapsedilme korkusu taşıdığını ve özellikle de etrafında Ruslara söz taşıyan kovucuların çokluğundan çekindiğini belirtmiştir. Bu sebeple Mahmûd Efendi'nin müridlerine şöyle dediğini rivayet etmiştir:

Ey oğullarım. Allah'a yakınlaşmak ve ona ulaşmak için acele edin ve çalışın. Zira benim burada çok az bir vaktim ve rızkım kaldı ve ayrılma vaktim yaklaştı.”⁴⁸⁸

Zakatala isyanlarından sonra bölgeden ayrılmak zorunda kalan Almalılı Mahmûd Efendi Astrahan'a göç etmiş 1866-1876 yılları arasında, vefatına dek burada yaşamıştır. Astrahan'da Almalılı Mahmûd Efendi'nin halktan ve bölgenin seçkin şahsiyetleri tarafından teveccühe mazhar olduğu kaydedilmiştir. Bununla birlikte sevenleri Astrahan'da rahat yaşayabilmesi için ona iki katlı ev yapmışlardır.⁴⁸⁹

Mahmûd Efendi'nin Astrahan'daki hayatını polis kayıtları ve arşiv belgeleri bir nebze aydınlatmaktadır. Bu belgeler ışığında onun 1866-1868 yılları arasında Astrahan'da serbestçe dolaşabildiği ve faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. 1868 yılından sonra onun ev hapsine alınıp polis nezaretinde yaşadığı, Müslüman halkla görüşmesine izin verildiği ve onları irşad ettiği de ifade edilmiştir. Ancak polis idaresi ve Astrahan valisi arasında geçen yazışmaların tümünde Mahmûd Efendi'nin Müslüman halka etkisi sorgulanmış ve onun irşad faaliyetleri tehlikeli olarak görülmüştür. Bu yazışmalar Mahmûd Efendi'nin Astrahan'da da Nakşibendîliği yaydığını ve halkı etkilediğini göstermektedir. 1870 yılında hastalığa yakalandığını ve gitgide durumunun ağırlaştığını bu sebeple artık ev hapsinden çıkarıldığını arşiv belgelerinden öğrenmekteyiz. Hastalığı sebebiyle de Müslüman halkla fazla görüşemediği, bunun dışında davranışlarının normal olduğu

⁴⁸⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 538.

⁴⁸⁹ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 26; Meşhedî Hanım, *Azerbaycan'da Pirler*, 168.

bu sebeple Astrahan'da ikamet etmesine izin verilmesi gerektiğine dair polis departmanının valilikten ricası da belgelerde mevcuttur.⁴⁹⁰

Mahmûd Efendi Gah'ta bulunan müridi ve dostu Hacı Molla Baba'ya yazdığı mektupta burada çektiği acıları anlatmıştır. Mektuba yazdığına göre, sürekli sürgün yaşamaktan ve seyahat etmekten vücudunun bitkin düştüğü iki gün arka arkaya rahat etmediğini belirtmiştir. Vatanını çok özlediğini, hatırlarını ara sıra yâd ettiğini, kalbinin ağladığını ve dostlarını çok özlediğini de eklemiştir.⁴⁹¹ Kazan'daki halifelerinden Muhammed Zakir el-Çistâvî'ye ise kalbinde problem olduğunu ve kendisini çok yorgun ve bitkin hissettiğini yazmıştır.⁴⁹²

Mahmûd Efendi'nin ölümünden bir süre önce Astrahan'daki "Zamanü'l-Buhârî" adıyla meşhur olan Necmeddîn-i Kübrâ⁴⁹³ isimli bir zatın mezarını ziyaret ettiği de kaynaklarda geçmektedir. Bu ziyaret esnasında mezarın başında uzun bir müddet başını asasının üzerine koyarak oturduğu ve o şekilde beklediği oradaki müridlerinden Hacı Abdülkadir es-Sakhûrî tarafından nakledilmiştir. Mahmûd Efendi'nin daha sonra ayağa kalkıp; "*Mezarım inşallah burası olacak. Beni buraya defnediniz.*" dediği de yine aynı zat tarafından rivayet edilmiştir.⁴⁹⁴

Kaynaklar ve araştırmalar Almalılı Mahmûd Efendi'nin ölüm tarihinin 1294/1876 olduğu konusunda hem fikirdirler. Buna göre o 67 yaşında vefat etmiştir. Son on yılını hasta olarak geçirdiği son günlerinde ise ağırlaştığı rivayet edilmiştir. Hilmî Dağıstânî de Mahmûd Efendi'nin kış mevsiminde 15 Muharrem 1294/1876 tarihinde vefat ettiğini belirtmiştir.⁴⁹⁵

Son günlerinde öğrencilerinden olan ve *el-Kasîdetü'l-Mahmûdiyye* adlı eserin müellifi Osman Efendi es-Sakhurî, Mahmûd Efendi'yi hasta yatağında ziyaret ettiğini söylemiştir. O, Mahmûd Efendi'nin son ana kadar öğrencileriyle ilgilendiğini, ölümünden yedi gün önce iyice ağırlaştığını ve kimseyle ilgilenemeyecek hale geldiğini belirtmiştir. Bu ziyaretten kısa bir müddet sonra

⁴⁹⁰ Polis kayıtları için bk. Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 132-136.

⁴⁹¹ Bâkînî, *Tabakât*, 554.

⁴⁹² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 102.

⁴⁹³ Bu zat Kübreviyye Tarikatının kurucusu Necmüddîn-i Kübrâ ile aynı kimse değildir.

⁴⁹⁴ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 76.

⁴⁹⁵ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 163; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 123.

Mahmûd Efendi'nin vefat ettiğini belirten Osman Efendi, cenazesinin aşırı kalabalık olduğunu, bu kalabalık nedeniyle tabuta yaklaşmanın mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁴⁹⁶

Mahmûd Efendi Astrahan'a yaya olarak iki saatlik mesafede bulunan Leninsk kasabasındaki Meşâyih Kabristanlığı'na defnedilmiştir. Daha sonra dikildiği bilinen mezar taşında Avar dilinde “*Meleklerin sinesini yarıp içini temizleyip hazır ettiği Kutbü'l-Gavs Mahmûd Efendi*” yazısı mevcuttur.⁴⁹⁷

Hasan el-Alkadarî de 1300/1883 yılında Mahmûd Efendi'nin mezarını ziyaret ettiğini söylemiş ve girişteki kitâbeyi nakletmiştir:

“İki cihânın Hâliki'nin has kulu, Şey-i zamandır nâmı onun asrında.

Asî kul Mûsâ ümit etmekte, Şeyhten şefaât Rûz-i mahşerde.

Başını kaldırıp bir rahmet istersen, Nakşibendiyye'yi yol tut kendine”.

Mahmûd Efendi'nin son ana kadar Kelime-i tevhîd zikrini hiç dilinden bırakmadığını aktaran Nojbekrî de atlı ve yaya, büyük küçük herkesin cenazeye katıldığını bu sebeple cenazenin aşırı kalabalık olduğunu rivayet etmiştir.⁴⁹⁸

Mahmûd Efendi'nin ailesi hakkında da malumatımız sınırlıdır. Onun Almalı kasabasında iken evli olduğu bilinmekle birlikte haklarında hemen hiç malumat olmasa da Molla Abdullah⁴⁹⁹ ve Abdurrahman Hacıturhânî isimli iki oğlu olduğu söylenmektedir. Ayrıca Muhammed Ârif adıyla bir evladının da olduğu kaynaklarda ifade edilmekle birlikte bunun Abdurrahman Hacıturhanî isimli oğluyla aynı kişi oldukları rivayet edilmiştir. Muhammed Ârif'in mezarı günümüzde Gah şehrindeki Almalı kasabasındadır. Mahmûd Efendi'nin Abdullah isimli torununun ise İkinci Dünya Savaşı'na katılıp geri dönmediği araştırmalarda kayıtlıdır. Hacıyev Astrahan'da Mahmûd Efendi'nin Arafat adında bir kız çocuğunun olduğunu, mezarının Mahmûd Efendi'nin bulunduğu kabristanlıkta

⁴⁹⁶ Sakhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 72; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 27; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 339.

⁴⁹⁷ Durkilî, *Nüzhethü'l-ezhân*, 597; Nojbekrî, *Mektûbât*, 320; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 76; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dini Hayat*, 64.

⁴⁹⁸ Nojbekrî, *Mektûbât*, 320.

⁴⁹⁹ Sakûrî, Molla Abdullah'ın, babasının yolundan devam ettiği, bölgedeki sûfilerle beraber hareket ettiğini rivayet etmiştir. Bk. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 166.

olduğunu söylemiştir.⁵⁰⁰ Azerbaycan'daki akrabalarının bazen Astrahan'a gidip oradaki akrabalarını ziyaret ettiklerini kendileri ifade etmektedir.⁵⁰¹

Bazı kaynaklar Mahmûd Efendi'nin Kazan'da Hâşim el-Yemşânî'nin kızıyla evlendiğini bildirmektedirler. Hacıyev'de Mahmûd Efendi'nin Astrahan'da Fatihat isimli bir hanımı, Arafat adında bir kızı olduğunu belirtmiştir.⁵⁰² Fakat yine Hacıyev'in işaret ettiği dönemin 18 Kasım 1868 tarihli polis kayıtlarında Mahmûd Efendi'nin evli olmadığı kayıtlıdır.⁵⁰³ Bu bilgiler ışığında polis nezaretinde kaldığı iki yıl boyunca ailesini Kazan'dan Astrahan'a getirememiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte şeyhin Azerbaycan'da bulunan ailesinin de yine Almalı'da yaşamaya devam ettiği ve mektuplar sayesinde haberleştikleri bilinmektedir.⁵⁰⁴

Mahmûd Efendi'nin günümüzde Gah vilayetinin Almalı kasabasında tek odalı evi halen mevcuttur. Soyundan gelen akrabaları Mahmûd Efendi'nin mirasına sahip çıkmakta ve ziyaretçileri ağırlamaktadırlar. Bu ev içinde Mahmûd Efendi'nin cübbesi, sarığı ve bazı özel eşyalarının yanı sıra yeşil renkli Türk bayrağı mevcuttur. Bunların yanı sıra kullanılmayacak derecede eski bazı kitaplar da mevcuttur. Bu kitaplar arasında Arap dilinin gramerine dair el yazma pek çok eser mevcuttur.

Hacıyev Astrahan'da bazı sûfilerin Mahmûd Efendi hakkında halen araştırma yaptıklarını belirterek bunlardan birinin de bölgenin liman müdürü yardımcısı A.S. Şeyhzâde olduğunu belirtir. Bu zat şehirdeki arşiv belgelerine dayanarak Mahmûd Efendi hakkında bazı bilgiler elde etmiştir. Buna göre Astrahan'da Ak Mescit sokağında 43 numarada bulunan iki katlı evin Mahmûd Efendiyev'in şahsî mülkü olduğunu belirlemiştir.⁵⁰⁵ Bu belgelere istinaden Mahmûd Efendi'nin soyadının o dönemde Efendiyev olduğu da anlaşılmaktadır.

⁵⁰⁰ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân fî zikr-i kelâm-i Abdurrahmân*, thk. Abdülcélîl el-Atâ el-Bekrî, (Dimaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 2003), 10; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 125; İsmaylova, "Görkemli Şahsiyet Mahmûd Efendi", 110.

⁵⁰¹ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 27; Hacıyev, *Şeyh Mahmûd Efendi*, 124; Meşhedî Hanım, *Azerbaycan'da Pirlar*, 170; İsmaylova, "Görkemli Şahsiyet Mahmûd Efendi", 109-110.

⁵⁰² Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 125.

⁵⁰³ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 132-133.

⁵⁰⁴ Bâkinî, *Tabakât*, 554.

⁵⁰⁵ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 130.

Bazı araştırmalar Mahmûd Efendi'nin Astrahan'da halk tarafından Mahmûd Baba veya Mahmûd işân olarak anıldığını zikretmiştir.⁵⁰⁶

Kaynaklarda Mahmûd Efendi'nin zâhirî görünüşü hakkında da malumatlar vardır.⁵⁰⁷ Buna göre o, uzun boylu, ince ve parlak yüzlü, buğday tenli, siyah gözlü ve hoş bir görünüme sahip biridir. Gür olmayan uzun sakalları ve yüzünde çiçek hastalığından kalan küçük bir iz olduğu da ifade edilmiştir. Yeşil bir aba giydiği başında da kırmızı renkli bir fes olduğu, bu fesin ortasına beyaz bir sarık sardığı rivayet edilmiştir.⁵⁰⁸

2. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Tarikatı ve Silsilesi

Almalılı Mahmûd Efendi, İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kürdemirî ile Kafkaslarda başlayan Nakşibendî-Hâlidî tarikatının Car-Balaken kolunun müridlerinden biridir. Bölgedeki Nakşibendî-Hâlidî tarikatını ele alan kaynakların tamamı bu konuda ittifak halindedir. Fakat sürgün dönemlerinde bulunduğu farklı yerlerde muhtelif şeyhlerle görüştüğünden dolayı Almalılı Mahmûd Efendi'nin tarikatta kimden hilafet aldığı meselesi üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bâkînî ve Sakhûrî, Mahmûd Efendi'nin Dânyâl Bey'in yanında olduğu dönemde Yûnus Efendi'den tarikatı aldığını söylemektedir. Yûnus Efendi'nin Mahmûd Efendi'nin tarikata intisabına vesile olduğu, ondaki ahlakî üstünlükleri görüp belli usullerle onu yetiştirdiğini belirten Bâkînî, Mahmûd Efendi'nin bazı manevî makamları ilk defa burada elde ettiğini belirtmiştir.⁵⁰⁹

Yahya Bey Kutkaşınî'nin halifesi olan Yûnus Efendi, Almalılı Mahmûd Efendi'de bulunan ahlakı takdir edip övmüştür. Rivayete göre Almalılı Mahmûd Efendi şeyhini her ziyaret edişinde, dergâha yakın bir dereye mutlaka abdest alır, cebinde bulunan sigara ve tabakasını burada bırakır ve öyle gelirdi. Böyle bir ziyaret öncesi arkadaşı Hacı Molla Baba isimli zatla şeyhi Yûnus Efendi'yi ziyarete giderken âdeti olduğu üzere dereye abdest almış, tütününü bırakmış ve bu alışkanlıktan kurtulmak için arkadaşından durumu şeyhine anlatıp ondan dua

⁵⁰⁶ Meşhedî Hanım, *Azerbaycan'da Pirler*, 169.

⁵⁰⁷ Resmi için bk. Ek. 4.

⁵⁰⁸ Nojbekrî, *Mektûbât*, 361. Ayrıca bk. Ek. 4.

⁵⁰⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 527; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 128.

istemesi ricasında bulunmuştu. Hacı Molla Baba durumu Yûnus Efendi'ye anlatınca Şeyh Efendi şöyle demiştir:

“İkinize de mâşâallah ey Molla Baba oğlum. Allah bu hususta onu başarılı kılacaktır inşaallah. Mahmûd'un bizim gibilerin duasına ihtiyacı yoktur. Ona ne zaman baksam makamını bizim makamımızdan çok yukarılarda görüyorum. Şüphesizki sen Mahmûd'un dercesinin yüceliğini idrak edemezsin. Elinden geldiğince ona ihtiramda bulun. Onu bulunduğu hal üzere bırak ki manevî gelişimi devam etsin. Zahirde bizim terbiyemiz altında gözükse bile hakikatte biz onun terbiyesi altındayız.”⁵¹⁰

Ziyaretten sonra Hacı Molla Baba Şeyh Efendi'nin sözlerini Mahmûd Efendi'ye söylediği onun da bunun üzerine tütün içmeyi bıraktığı rivayet edilmiştir. Sonraki sohbetlerinde Şeyh Yûnus Efendi'nin ilmî ve manevî açıdan ona verebileceği bir şeyinin kalmadığını, dilediği bir şeyhe intisab edebileceğini söylediği de kaynaklarda mevcuttur.⁵¹¹

Mahmûd Efendi'deki ahlakî özelliklerin ve manevî istidadın büyüklüğü sebebiyle şeyhi Yûnus Efendi kendisine verebilecek başka bir şeyinin olmadığını, isterse başka bir mürşidin manevî eğitimine girebileceğini söylemesi de kaynaklarda geçmektedir.⁵¹² Mahmûd Efendi'nin bizzat kendisi de manevî terakkisininde Yûnus Efendi'nin çok etkili olduğunu vurgulamıştır.⁵¹³ Böylece Yûnus Efendi, Mahmûd Efendi'ye icâzet vererek kendisinden sonra halkı irşad etmekle onu vazifelendirmiştir.

Nojbekrî, Mahmûd Efendi'nin icâzet aldığı haberinin bölgede hızla yayıldığını ve halkın onun etrafında toplanmaya başladığını ifade etmiştir.⁵¹⁴ Hilmî Dağıstânî ise daha önceleri Dağıstân'da Şeyh Cemâleddin'nin müridi olan Hacı İsmâil Efendi Suvagilî ve Şeyh Gasey Efendi gibi meşhur zevâtın Almalı'ya gelerek Mahmûd Efendi'nin öğrencileri olduğunu rivayet etmiştir. İnsanların Mahmûd

⁵¹⁰ Nojbekrî, *Mektûbât*, 324-325; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 73

⁵¹¹ Nojbekrî, *Mektûbât*, 325.

⁵¹² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 128; Nojbekrî, *Mektûbât*, 325.

⁵¹³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 119.

⁵¹⁴ Nojbekrî, *Mektûbât*, 325.

Efendi'ye intisap etme sebeplerinin başında onun, dönemin kutbu olduğu inancının geldiğini de belirtmiştir.⁵¹⁵

Mahmûd Efendi'nin Dağıstan'ın kuzey kesimlerinde tanınmasına yol açan diğer bir unsur da Kazan'a sürgün edildikten sonra orada Nakşibendî şeyhlerinden Hâşim el-Yemşânî ile tanışıp uzun bir müddet onun manevî terbiyesi altına girmesi ve ondan da icâzet almasıdır.⁵¹⁶ Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan'da Leleli Yûnus Efendi'nin yanında manevî olarak terakkisinin belirli miktardan öteye gidemediğini rivayet eden Sakhûrî, onun Ruslar tarafından Kazan'a sürgün edilmesinin ve burada Hâşim el-Yemşânî ile görüşmesinin Mahmûd Efendi'nin kaldığı yerden sülûküne devam etmesi sonucunu doğurduğunu beyan etmiştir. Bu sürgünün görünürde Mahmûd Efendi'nin aleyhine olduğu düşünülse bile orada Hâşim el-Yemşânî sayesinde manevî terakkisinin artması ve bölgede iştihar etmesi, onun lehine olmuştur.⁵¹⁷

Kaynaklar adını zikretmiş olsa bile Hâşim el-Yemşânî'nin kim olduğu, icâzetini kimden aldığına dair elimizde yeterli bilgi mevcut değildir. Hilmî Dağıstânî, onun Nakşibendî-Hâlidî olduğunu ve Kürdemirî'nin kendisine hilafet verdiğini rivayet etmiştir. O ayrıca Hâşim el-Yemşânî'nin silsilesinin Mahmûd Efendi'yle devam ettiğini de belirtmiştir.⁵¹⁸

Bâkînî, Mevlânâ Hâlid ile devam eden ve Mahmûd Efendi'ye ulaşan silsileyi şu şekilde vermiştir: Şâh Muhammed Hâlid el-Bağdadî, İsmâîl Şîrvânî Kürdemirî, Hacı Yahya Bey Kutkaşî el-Mekkî, Hacı Yûnus Efendi el-Leleli, Şeyh Almalılı Mahmûd Efendi.⁵¹⁹

Hilmî Dağıstânî'nin verdiği silsile ise şu şekildedir: Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, Kürdemirî, Hâşim el-Yemşânî, Almalılı Mahmûd Efendi...⁵²⁰

⁵¹⁵ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 164-166.

⁵¹⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 530; Nojbekrî, *Mektûbât*, 352.

⁵¹⁷ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 128.

⁵¹⁸ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 348.

⁵¹⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 409, 527.

⁵²⁰ Hilmî Dağıstânî, *Burûcü'l-müşeyyede*, 351.

Muhammed Murâd el- Kazânî ise Mahmûd Efendi'nin icâzet aldığı her iki koluda zikretmiştir. Buna göre Azerbaycan'da Yûnus Efendi'den, Kazan'da ise Hâşim el-Yemşânî'den icâzet almıştır.⁵²¹

Nojbekrî, Almalılı Mahmûd Efendi'nin Molla Muhammed Yerağî ile görüştüğü ve ondan ders aldığını zikretmektedir.⁵²² Hacıyev ise yukarıdaki silsileleri özetleyerek Mahmûd Efendi'nin tarikatta zikir telkinlerini Molla Muhammed Yerağî'den aldığını iddia etmiştir.⁵²³ Yerağî'nin İmam Gazi Muhammed döneminde Ruslardan ve Avar Hanı Aslan Han'dan kaçıp 1830'lu yıllarda bir müddet Azerbaycan'ın Balaken vilayetinde ikâmet etmesi⁵²⁴ Mahmûd Efendi'nin onunla görüştüğü iddiasını destekler mahiyettedir. Fakat Mahmûd Efendi kendisinden manevî ilimleri aldığı üstadları sıralarken Yerağî'nin adını zikretmemiştir.⁵²⁵

Yukarıdaki bilgiler ışığında Kürdemirî ile Kafkaslara gelen Hâlidîliğin hem Car-Balaken kolunun hem de Dağıstan'daki kolun bir kısmının Mahmûd Efendi'de birleştiği görülmektedir. Kürdemirî'den Mahmûd Efendi'ye kadar ulaşan silsilede çok büyük farklılıklar olmasa bile rivayetlerde değişik isimlerin olması kanaatimize göre bölgesel ayrılıklardan kaynaklanmaktadır. Astrahan ve Kazan'daki Hâlidîler, Mahmûd Efendi'nin ders aldığı şeyhleri sıralarken her iki kolu da zikretmişlerdir. Bâkinî'nin Mahmûd Efendi'nin üstadları arasında Hâşim el-Yemşânî'yi zikretmesi de Azerbaycan'daki Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin her iki koldan haberdar olduklarını göstermektedir.

3. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Tasavvufî Şahsiyeti ve Sosyal Yönü

Almalılı Mahmûd Efendi gerek Azerbaycan'da olduğu yıllarda gerekse de sürgüne gönderildiği yerlerde halkın ve âlimlerin saygısını kazanmıştır. Hilmi

⁵²¹ Kazânî, *Zeyl*, 538.

⁵²² Nojbekrî, *Mektûbât*, 28.

⁵²³ Hacıyev, *Şehy Mahmûd Efendi*, 74. Ayrıca bk. Öngören, "Mahmûd Elmâlî", 405.

⁵²⁴ Fahreddin Kırzioğlu, *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), 11. (Bu eserin aslı Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıt Cevdet Paşa, No. 141'de bulunmaktadır. Eserin müellfinin kim olduğu bilinmemekle birlikte, anlatılan olaylara bizzat tanık oldukları kendi ifadelerinden anlaşıldığından bunların İmam Şâmil'in bir veya birkaç nâibi olabileceği düşünülebilir.)

⁵²⁵ Bâkinî, *Tabakât*, 530; Sakhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 119; Hâlid Seyfullah, *Mektûbât*, 352; Hilmi Dağıstânî, *Burûcü'l-müşeyyede*, 154; Hacıyev, *Şehy Mahmud Efendi*, 80.

Dağıstânî gibi dönemin tabakâtını yazan kaynaklar Mahmûd Efendi'nin üst seviyede bir ahlaka sahip olduğunu beyan ederek şeyhi Yûnus Efendi'nin onun için; “*Her ne kadar bizim terbiyemiz aldtında gözükse bile Allah Teâlâ bizi onunla terbiyelendiriyor.*” dediğini nakletmiştir.⁵²⁶ Mahmûd Efendi de edebe ve ahlaka verdiği üstülüğü, “*Tasavvufun tamamı ahlaktır.*” diyerek vurgulamıştır.⁵²⁷

Mahmûd Efendi ilk tasavvufî tecrübelerini şeyhi Yûnus Efendi sayesinde elde ettiğini ifade ederek onun terbiyesi altında ilk defa “fenâ” halini tecrübe ettiğini belirtmiştir.⁵²⁸ Bâkînî ve diğerleri de onun, şeyhi Hacı Yûnus Efendi sayesinde “velayet-i suğrâ” makamını elde ettiğini vurgulamışlardır.⁵²⁹

Rivayete göre Kazan vilayetinde görüştüğü Hâlidî şeyhi Hâşim el-Yemşânî de Mahmûd Efendi'deki tasavvufî istidâdın büyüklüğünü ve kalbinin bu mesleğe meyilli oluşunu görmüş⁵³⁰ ve ona; “*Ey Molla Mahmûd! Sen henüz istidadının gerektirdiği ve Allah Telanın sana takdir ettiği makamalara ulaşmadın. Şayet terbiyemiz altında bulunursan bu makamlara ulaşacağını ümit ederiz.*” demiştir.⁵³¹

el-Yemşânî'nin teklifini kabul eden Mahmûd Efendi Kazan'da kırk gün halvete girmiştir. Halvet öncesi el-Yemşânî'nin Mahmûd Efendi'ye kırk hurma verdiği, her sabah Hz Peygamber'e yüz salavât getirdikten sonra bunlardan birini yemesini istemiştir. Böylece halvetini tamamlayan Mahmûd Efendi'ye el-Yemşânî icâzet vermiştir.⁵³²

Halvette kaldığı dönemde yaşadığı manevî tecrübeleri daha sonra Mahmûd Efendi talebelerine şöyle anlatmıştır:

⁵²⁶ Hilmî Dağıstânî, *Burûcî'l-müşeyyede*, 325.

⁵²⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 500.

⁵²⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 529; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 119.

⁵²⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 527; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151.

⁵³⁰ Rivayete göre Mahmûd Efendi geldiğinde Şeyh Hâşim el-Yemşânî onun için bir sofraya hazırlatıp üzerinde örtü olan bir yemek getirtti. Mahmûd Efendi'ye dönerek bu örtünün altındaki yemeğin ne olduğunu sordu. Mahmûd Efendi bu örtüye birkaç kez baktı ve her seferinde manevî olarak bir kazın büyük bir denizde kanatlarını suya vurarak yüzdüğünü gördü. Şeyh Yemşânî sorunca da bunu söyledi. Örtü kaldırılınca yemeğin kaz yumurtası olduğu anlaşıldı. Bunun üzerine Şeyh Yemşânî Mahmûd Efendi'nin keşf ve ilham sahibi birisi olduğunu anlamış ve ona halvete girmeyi teklif etmiştir. Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 125.

⁵³¹ Bâkînî, *Tabakât*, 528; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 129.

⁵³² Bâkînî ve Hilmî Dağıstânî, Mahmûd Efendi'nin Sürgünden Almalı'ya dönüşünde Kazan'da geçirdiği halvet tecrübesini talebelerinden Zakatala'nın Güllük kasabasından Hacı Şerif Efendi'ye anlattığını ifade ederek bu rivayetleri ona dayandırmaktadır. Bk. Bâkînî, *Tabakât*, 528; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 129; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 153.

“Kırk gün boyunca halvette kaldıktan sonra Şeyh Hâşim el-Yemşânî gelerek bana teveccüh⁵³³ etti ve sana manevî haller ve feyzler gelmeye başladığında sakın korkma ve Hz. Peygamber’e râbıtan sakın ayrılma diye tavsiyede bulundu. Şeyh gittikten sonra hücremde tek başıma kaldım. Bu sırada üzerime tam bir fenâ hali geldi ve Allah’tan gayrisini düşünemez oldum. Meleklerden ve ruhanîlerden bir grup insan beni büyük bir sedirin üzerine oturttu ve beni önce dünya semasına oradan da diğer semalara yükselttiler. Bana Cennet’i gösterdiler. Korktum ve beni döndürmelerini istedim. Döndürdüler. İnsanların bilemeyeceği çok şeyler gördüm. Lâkin döndüğümde aklımda Allah’tan başka birşey kalmamıştı. Sübhânellah.”⁵³⁴

Mahmûd Efendi’nin Kazan’da Hâşim el-Yemşânî’nin nezaretinde halvete girmesinin onun ilk halvet tecrübesi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Car-Balaken’de olduğu dönemlerde bölgedeki savaş halinin halvet gibi uzlet gerektiren bir uygulamanın gerçekleşmesine müsaade etmeyeceği açıktır.

Kazandaki halifelerinden Muhammed Zakir el-Çistâvî ve Osman Sakhûrî yukarıda geçen rivayete ek olarak Mahmûd Efendi’nin uyku ile uyanıklık arasında bir halde Mevlânâ Hâlid ile manevî yolculuğunu da zikretmiştir. Bu yolculukta Mevlânâ Hâlid ile Hz. Peygamber’in huzuruna vardıklarını ifade eden Mahmûd Efendi onu tıpkı şemâlinde anlatıldığı gibi gördüğünü nakletmiş, Hz. Peygamber’den “*Lâ İlâhe İllallah*” zikrini aldığını belirtmiştir. Daha sonra aynı hal üzere Mevlânâ Hâlid’in, kendisini Hızır ile tanıştırdığını söyleyen Mahmûd Efendi Hızır’ın kendisine; “*Sen benim göz bebeğimsin.*” dediğini ve Hz. Peygamber’e daima “*اللهم صل على محمد وعلى آله*” şeklinde salavât getirmeyi tavsiye ettiğini de eklemiştir. O bu aşamadan sonra Esmâü’l-hüsna’dan “el-Hakk” ismini üç kez zikrettiğini ve zamanın kutbu’l-aktabına ulaştığını ve aralarında üç adım kadar az bir mesafe olduğunu belirtmiştir. Bu sırada Hz. İsrâfîl ile karşılaştıklarını da söyleyen Mahmûd Efendi anlattığı bu halini bir şiirle sonlandırmıştır:

كلُّ أصحابِ كهفٍ كم من الإمام - خاضض بالأثر صار محمودا

⁵³³ Teveccüh, Şeyhin manevî gücünü müridine yoğunlaştırması ve ruhaniyetini onun kalbine yönlendirip feyz almasına yardımcı olması demektir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 531.

⁵³⁴ Bâkinî, *Tabakât*, 528; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 129; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 153-154.

خَضْتُ أَثْرَهُمْ بِحَسَنِ رَجَاءٍ - حَاشَ لِلَّهِ أَنْ أَكُونَ مُرْدُودًا⁵³⁵

“Nice imamlar varki Ashâb-ı Kehf’in köpeği gibi, Takip edip izleri oldu övülenlerden. Ben de hüsnü niyetle takip ettim izleri, Allah sığınırım kovulanlardan olmaktan”.

Bâkinî, halvetten sonra Mahmûd Efendi’de büyük manevî hallerin zuhûr ettiğini ve bunların başkaları tarafından hissedildiğini belirtmiştir. Çok etkili nazarının olduğunu söyleyen Bâkinî, Mahmûd Efendi’nin ister Müslüman ister kâfir bir yönetici olsun kime bakarsa o insanın etkilendiğini rivayet etmiştir. Sohbetinde bulunanların ise Mahmûd Efendi’nin heybeti karşısında edeplerini muhafaza ettikleri de kaynaklarda mevcuttur.⁵³⁶ Almalılı Mahmûd Efendi’yi yaşadığı yerde bilen ve tanıyan râviler, onu inkâr edenlerin veya kendisinden nefret edenlerin iflah olmadıklarını ve başlarına kötü olayların geldiklerini söylemişlerdir. Ayrıca onu görenlerin ve sohbetinde bulunanların hidayete erdikleri de rivayet edilmiştir.⁵³⁷

Mahmûd Efendi, müridlerinden Muhammed Zakir Çistâvî’ye göndermiş olduğu bazı mektuplarında tasavvufa intisabından sonra kendisinde bazı hallerin zuhûr ettiğini yazarak bu hallerini şöyle anlatmıştır: “İlk günlerimin birinde uyku ve uyanıklık halleri arasından ve tefekkür halinde otururken insan sûretinde iki melek geldi. Kalbim o ikisine çok ısınmıştı. Onlardan biri sağ omuzumun hizasında durdu. Diğeri ise içimde bir sağa bir sola, bir kemiğimden diğerine, bir latîfeden öteki latîfeye⁵³⁸ hareket ederek bütün bedenimi dolaşıyordu. Sanki o ev veya bir makam hazırlar gibi değerli bir şahsın gelişi için benim içimi temizlemek ve boşaltmak istiyor gibiydi. Batınımdan aldığı kötü şeyleri ayakta durana veriyordu. Sıra ruha gelince altında bulunan ve sağ uyluk kemiğine bitişen sinirlere ve avret mahalline kadar uzanan manevî boşluktan bazı yazılı şeyler çıkarıp onları kayıt

⁵³⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 84; Sakhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 119.

⁵³⁶ Bâkinî, *Tabakât*, 529; es-Sâkhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 130.

⁵³⁷ Bâkinî, *Tabakât*, 529; es-Sâkhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 57.

⁵³⁸ Letâîf, latîfe kelimesinin çoğulu olup ıstilahî manada insanın hakikatini oluşturan katmanları ifade eder. Bununla ruhun mertebeleri veya boyutları olarak da isimlendirilir. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî’ye göre insan on latîfeden oluşmaktadır. Bunlardan beşi Âlem-i Emr’e (Ruhlar âlemine), diğer beşi de Âlem-i Halk’a (yaratılış âlemi) tealluk etmektedir. Âlem-i Emr, Kalp, Ruh, Sır, Hafi, Ahfâdan oluşmaktadır. Âlem-i Halk ise nefis ve Anâsır-ı erbaa denilen dört unsurdan (Toprak, Hava, Su, Ateş) oluşmaktadır. Bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 55-63.

defteri gibi dürdü. Bu yazılı kâğıtlara baktım fakat hiçbir harfî okuyamadım. Sonra bu yazılı şeyleri rûh ile kalbin arasından sırrın üzerine doğru sağ omuzum ile boynum arasından katlanmış şekilde çıkardı. Bu katlanmış yazıları ayakta duran diğerine verdi ve gözden kayboldular. Bundan sonra kendimde farklı haller zuhur etti. Bu haller sebebiyle ne deliydim ne akıllı, ne uykudaydım ne uyanık ve de ne ölüyüdüm ne de diri. Diğer insanlar gibi yiyeceğe, uykuya ve istirahatı ihtiyacım yoktu. Bu hal üzere yedi gün geçti. Bu yedi gün içinde kendi sûretimi de olduğundan çok farklı hallerde görmeye başladım. Sanki etrafımda cereyan eden olaylar benden kaynaklanıyordu. Fakat benim hiçbir dahlim yoktu. Yedi gün sonra ise normale dönmeye başladım.”⁵³⁹

Mahmûd Efendi kendisindeki bu halleri kimseye söyleyemediğini, kimsenin de kendisindeki halleri idrak edemediğini ifade etmiştir. Bir gün Kazan’da bulunan ve Nakşibendî tarikatında hal ehli birisinin kendisini gördüğünü ve bu durumunu anladığını belirterek bu kişinin kendisine; “*Niçin Ene’l-Hakk demiyorsun? Ben de tıpkı senin gibi hallerimin karşısında mağlubum.*” dediğini ifade etmiştir.⁵⁴⁰

Bâkînî başlangıçta Mahmûd Efendi’nin bu manevî haller karşısında aciz ve onlara mağlup olduğunu ifade ederek onun bir nevi “sekr”⁵⁴¹ hali içinde olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra Mahmûd Efendi’nin bu hallerini kontrol altına alıp kendine geldiğini belirtmiş ve onun “sahv”⁵⁴² haline işaret etmiştir. Mahmûd Efendi’nin buna benzer hallerinin çok olduğunu ifade eden Bâkînî, tasavvufî hayata giren sâlikin neticede onun gibi doğru yola erişeceğini de eklemiştir.⁵⁴³

Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî şeyh ve sûfîlerinin tamamı Mahmûd Efendi’nin tasavvufta ve tarikatta çok seçkin bir makama sahip olduğu kanaatindedirler. Zahirî ve manevî ilimleri bilmesi, seyr u sülûkü ve halveti neticesinde kendisinde ortaya çıkan hallerin o dönemde öğrencileri tarafından bilinip merakla takip edildiği ve sonraki nesillere aktarıldığı da anlaşılmaktadır. Bu

⁵³⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 530-531; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 115; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 154-155.

⁵⁴⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 531; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 156.

⁵⁴¹ Sâlikin manevî tecrübeler yaşarken kendinden geçip idrakini yitirmesi. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 201-202; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 450.

⁵⁴² Kendinden geçen sâlikin manevî tecrübelerden sonra kendine gelip şuur ve idrak haline geri dönmesi. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 201-202; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 450.

⁵⁴³ Bâkînî, *Tabakât*, 533.

nedenle Mahmûd Efendi'ye tarikatta “kutb”, “ğavs”, “zamanın şeyhi”, “ârifler sultanı”, “zü'l-cenâhayn” gibi lakablar verilmiştir.⁵⁴⁴

Bâkînî ve Sakhûrî, Mahmûd Efendi'nin ulaştığı makamlar neticesinde onu “faziletliilerin babası ve şerefliilerin atası” olarak adlandırmışlardır. Tasavvuf yolunda manevî derecelere ulaşan pek çok kimsenin Mahmûd Efendi'nin ulaştığı derecelere ulaşamayacağını da zikretmişlerdir. Bu iki âlim, Mahmûd Efendi'ye feyzlerin Hz. Peygamber vasıtasıyla geldiğini söyleyerek onu “Muhammedî meşrep” olarak adlandırmışlardır.⁵⁴⁵ Halifelerinden Hacı Hamzat Efendi de onun ricâlû'l-gayb'dan olduğunu beyan etmiştir.⁵⁴⁶

Mahmûd Efendi bazı mektuplarında hem manevî hem de maddî anlamda yardımını gördüğü zevatı ifade etmiştir. Bunlardan ilkinin Hz. Peygamber olduğunu söyleyerek onu bizzat müşahade ettiğini ve kendisinden “لا إله إلا الله” zikrini aldığını beyan etmiştir. Sonra Hızır ile görüştüğünü, Hızır'ın kendisine Kelime-i tevhid ve Hz. Peygamber'e “اللهم صل على محمد وعلى آله” şeklinde salavât getirmesini tavsiye ettiğini ifade etmiştir. Sülûkünün başlarında şeyhi Hacı Yûnus Efendi vesilesiyle İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) ve oğlu Muhammed Ma'sûm'u (1079/1668), Abdülkadir Geylânî'yi, Bahâeddîn Nakşibendî'yi ve Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'yi tanıdığını ve bunların tasavvuftaki yerlerini ve manevî hallerini öğrendiğini belirtmiştir. Sülûkü boyunca devamlı olarak bu şahsiyetlerden manevî olarak istifade ettiğini de eklemiştir.⁵⁴⁷

Başka bir rivâyette Mahmûd Efendi Hızır'dan özel bir salavât şekli öğrendiğini ve bu salavâtın bütün hazinelerin anahtarı olduğunu söylemiştir. Kalbinde ilâhî muhabbetin arttığı vakitlerde bu salavâtın gayr-i ihtiyarî dilinden döküldüğünü de belirtmiştir.⁵⁴⁸

Mahmûd Efendi'nin en dikkat çekici özelliğinin ahlakı olduğu hususunda hemen tüm kaynaklar müttefiktirler. Bulunduğu ortamlarda gerek konuşması gerekse de hal ve hareketleri güzel ahlak üzerine olmuştur. Bâkînî, Mahmûd

⁵⁴⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 526; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 151; Nojbekrî, *Mektûbât*, 350.

⁵⁴⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 530; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 120.

⁵⁴⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 77.

⁵⁴⁷ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 119; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 154; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 80.

⁵⁴⁸ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 119.

Efendi'nin tasavvufta ulaştığı makamları, ahlakını sürekli muhafaza etmesi sebebiyle kazandığını belirtmiştir. Halifelerinden Hacı Haspolat el-Kostaki'nin de⁵⁴⁹ Mahmûd Efendi hakkında “daima doğru sözlü” ifadesini kullandığı kaynaklarda mevcuttur.⁵⁵⁰

Ondaki güzel ahlak sebebiyle Car-Balaken, Kazan ve Astrahan'da halkın teveccühüne mazhar olduğunu söylemek mümkündür. Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Cebrâil Efendi'nin (ö. 1307/1889) Müridi Abdurrahman el-Asevî'ye (ö. 1320/1902) verdiği nasihatlerin birinde kalplerin diri bir kalple dirileceğini söylemiş ve kendi kalbinin, şeyhi Mahmûd Efendi'nin kalbiyle birlikte olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Mahmûd Efendi'nin hayatının ve ahlakının kendileri için örnek olduğunu ve mutlaka öğrenilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁵¹

Mahmûd Efendi'nin ahlakını ifade etmek sadedinde anlatılan bazı menkıbeler mevcuttur. Talebeleri Mahmûd Efendi'nin boğazına her balgam geldiğinde onun bir saate yakın tüküremediğini rivayet etmişlerdir. Buna şaşırdıklarını söyleyen müridleri bu hareketinin hikmetini sorduklarında Mahmûd Efendi onlara; “*Ey ihvân! Tükürecek bir yer bulamıyorum. Karşımda Hz. Peygamberimiz'in ruhaniyetini, sağ tarafımda Şeyh Hâlid'in ruhaniyetini, sol tarafımda Şâh-ı Nakşibendî'nin ruhaniyetini görmekteyim. Her yanımda evliyaullahın ruhaniyeti mevcutken nasıl tüküreyim.*” demiştir. Mahmûd Efendi böyle dedikten sonra sol ayağını hafifçe kaldırıp altına tükürdüğü ve ayağını hemen üzerine kapattığı söylenmiştir.⁵⁵²

Şabanov, Mahmûd Efendi'ye gelen hediyeler ve öğrencilerine verilen sadakaların miktarının günlük yüz manattan daha fazla olduğunu bildirmektedir.⁵⁵³ Bu meblağın o dönemde çok büyük bir miktar olduğunu söyleyen Şabanov, Mahmûd Efendi'nin kanaatkâr olduğunu, bu paranın tamamını fakirlere ve

⁵⁴⁹ Mahmûd Efendi'nin Astrahan'daki halifelerinden biri olduğu bilinmekle birlikte kaynaklarda hakkında bir bilgiye rastlayamadık. Nezir Durkili ölüm tarihinin hicrî 1302/ 1884 olduğu bilgisini vermektedir. Bk. *Durkilî, Nüzhetü'l-ezhân* 598.

⁵⁵⁰ Bâkınî, *Tabakât*, 535; Hilmî Dağıstânî, *Telhîsu'l-meârif fî terğîb-i Muhammed Ârif*, thk. Abdülcelîl el-Atâ el-Bekrî, (Dımaşk: Dârü'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 2003), 155.

⁵⁵¹ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 4.

⁵⁵² Bâkınî, *Tabakât*, 535; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 131.

⁵⁵³ XIX. yüzyılda manatın değerini de bildiren Şabanov bir koçun üç manat civarında olduğunu bildirmektedir. Bk. Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25.

yoksullara dağıttığını söylemiştir. Hatta bazı günlerde Mahmûd Efendi'nin temel gıda ihtiyaçlarını pazardan alacak imkânının bulunmadığını, dostlarından borç aldığını ifade etmiştir.⁵⁵⁴ Bunun yanı sıra halkla sürekli içi içe olması ve insanların sadece dini meselelerde değil dünya işlerinde de onun fikirlerini alması sebebiyle dönemin sûfîleri atkîf manasında Mahmûd Efendi'ye “fî'âl veya Fe'âl” lakabı vermişlerdir.⁵⁵⁵

Onun Azerbaycan'da bulunduğu dönemlerde sürekli dostlarını evlerinde ziyaret ettiği, yakın bölgelerdeki kabirleri ziyarete gittiği ve yüzlerce insanı da yanında götürdüğü rivayet edilmiştir. Özellikle de Zakatala, Balaken, Gah ve Şeki gibi bölgelerin tamamında davetlere icabet etmiş, dostlarını ziyarete gitmiş ve kabir ziyaretlerinde bulunmuştur. Bu bölgelerde halvete veya itikâfa giren müridlerini bizzat evlerinde ziyaret etmiştir. Onun her yıl hacca gidenleri uğurlamak için dua merasimleri düzenleyip halkla birlikte hacıları yolcu etme programı düzenlediği de rivayet edilmiştir.⁵⁵⁶ Mahmûd Efendi'nin mescidin içinde olduğu gibi halk arasında da çok aktif olması bu sayede kitleleri harekete geçirebilme ve organize edebilme özelliği onu benzerlerinden ayırdetmektedir. Bu sebeple dönemin Rus idarecileri tarafından tehlikeli görünüp sürgün edildiğini söylemek isabetli olacaktır.

Mahmûd Efendi'nin gayet cesur bir şahsiyet olduğunu söyleyen kaynaklar idarecilere sözünü söylemekten çekinmediğini ifade etmişlerdir. Zenginlere de boyun eğmediği, “Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker” hususunda kınayanın kınamasından korkmadığı rivayet edilmiştir.⁵⁵⁷

İnsanların kendisine rağbetinin arttığı dönemlerde Kazan'da yaşayan Müslümanlar maddî manevî işlerinde ondan yardım istemeye başlayınca Mahmûd Efendi kendisinde herhangi bir özellik olmadığını her şeyin Allah'ın takdirinde olduğunu söylemiştir. Manevî derecesini ifade eden lakaplar kendisine verildiğinde; “*Ben öyle dediğiniz gibi büyük bir adam olsaydım vatanıma dönmeyi becerirdim.*” diyerek karşılık vermiştir.⁵⁵⁸ Bu halleri Mahmûd Efendi'nin tevazusunu göstermesi açısından önemlidir.

⁵⁵⁴ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25. Ayrıca bk. Nojbekrî, *Mektûbât*, 359.

⁵⁵⁵ Nojbekrî, *Mektûbât*, 350, 359; Şabanov, *Talanın Yassı Yolu*, 25; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 69.

⁵⁵⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 162.

⁵⁵⁷ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 131; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 158.

⁵⁵⁸ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 122-124.

4. Almalılı Mahmûd Efendi'nin Kerametleri

Kaynaklarda Mahmûd Efendi'nin pek çok kerameti kaydedilmiştir. Onun hakkında anlatılan kerametlerin çoğunun Kazan'da Hâşim el-Yemşânî ile halvete girmesinden sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Almalı'ya döndüğünde ve Astrahan'da kaldığı dönemlere ait kerametleri de yakınında bulunanlar tarafından nakledilmiştir. Bâkînî, Mahmûd Efendi'de ortaya çıkan kerametlerin güvenilir râviler tarafından rivayet edildiğini söyleyerek bu kerametlerin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁵⁵⁹ Bu kerametlerin bazıları Mahmûd Efendi'den bahseden hemen tüm kaynaklarda yer alırken bazıları da tek bir kaynakta veya sonradan yazılan eserlerde mevcuttur.

Bâkînî ve diğerleri, Mahmûd Efendi'de ortaya çıkan manevî hallerin ilkinin onun bakışlarının muhatabı üzerindeki tesiri olduğunu vurgulamışlardır. Râvilere göre ister inanan isterse de inanmayan kime bakarsa baksın Mahmûd Efendi'nin karşısındakini etkilediğini söylemektedirler. Bunun yanı sıra onun nefesinin de güçlü olduğunu, kendisini inkâr edenlere üflediğinde bazılarının baygınlık geçirdiklerini rivayet etmişlerdir.⁵⁶⁰ Hilmî Dağıstânî bu rivayetin tevatür derecesine ulaştığını bildirmiştir.⁵⁶¹

Kazan'da olduğu yıllara ait kerametlerine örnek olabilecek bazı rivayetler de mevcuttur. Bunlar arasında Mahmûd Efendi vasıtasıyla tarikata girerek daha sonra Mahmûdiyye kolunun mürşidleri arasına giren Muhammed Zakir el-Çistâvî ile aralarında geçen olayı zikredebiliriz. Rivayete göre Çistâvî dönemin büyük âlimlerinden biri olmakla birlikte Mahmûd Efendi'ye kötü gözle bakıp ona karşı kibirli davranmaktaydı. Bir gece uyuduğu esnada Mahmûd Efendi'nin gelip kendisine vurduğunu ve onu uyardığını bunun üzerine uyandığını, sonra tekrar uyuduğunu ve aynı durumun yedi kez tekrar ettiğini yine kendisi anlatmıştır. Uykudan kalkıp Mahmûd Efendi'nin dergâhına giderek bir kenarda sessizce oturduğunu, Mahmûd Efendi'nin gelip Çistâvî henüz başına gelenleri anlatmadan önce uykusunda olanları kendisine haber verip durumu izah ettiğini belirtmiştir. Bu

⁵⁵⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 529.

⁵⁶⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 529; Nojbekrî, *Mektûbât*, 354.

⁵⁶¹ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 158.

olaydan sonra Çistâvî'nin pişman olduğu bir daha onun hakkında konuşmadığı, tarikata girip ders aldığı da rivayet edilmiştir.⁵⁶²

Buna benzer bir durum da Mahmûd Efendi'yle kendisinden sonra Azerbaycan'da tarikatı devam ettiren Talalı Ahmed Efendi arasında vuku bulmuştur. Tarikata girmeden önce Mahmûd Efendi'nin kendisini uykusunda sürekli ayağıyla dürtüp uyandırdığını yine Ahmed Efendi'nin kendisi haber vermiştir.⁵⁶³

Bir diğer rivayet de Mahmûd Efendi'nin Almalı'dan Astrahan'a gitmesinden hemen önce Şeki'de bulunan Babaratma⁵⁶⁴ adıyla meşhur bir Allah dostunun kabrini ziyaret etmesiyle alakalıdır. Rivayete göre Mahmûd Efendi halktan ve müridlerinden sayıları bine ulaşan bir grupla Şeki'de bulunan Babartma Türbesi'ni ziyate gitmiş ve orada konaklamıştır. Cuma gecesini bu türbede Kur'ân ve dualar okuyarak ayrıca mezarın etrafında halka oluşturularak halvete girdiklerinde okudukları salavâtı zikrederek geçirmişlerdir. Dualar ve zikirler bittikten sonra Mahmûd Efendi orada bulunan halka seslenerek, Babartma hazretleriyle konuşmak istediğini söylemiş ve halktan sessiz olmalarını istemiştir. Bu şekilde derin bir nefes alıp verdikten sonra kabirden bazı sesler işitilmeye başlanmıştır. Yaklaşık bir saat bu hal devam etmiş ve sonunda Mahmûd Efendi'nin halka dönerek Babartma Hazretleri'nin herkese selam söylediğini ve kendilerinden razı olduğunu bildirmiştir. Bu duruma şahit olanlardan bazılarının korkudan bayıldıkları da rivayet edilmiştir.⁵⁶⁵

Mahmûd Efendi'nin Almalı'da olduğu döneme ait kerametlerinden birinin de Makhov köyüne ziyafete çağrıldıklarında yaşandığı söylenmektedir. O ve müridleri Makhov köyüne bir davet üzerine yola çıktıklarında oraya yakın bir yerde mola verdikleri sırada müridlerinden birinin oradaki bir meyve ağacından meyve

⁵⁶² Bâkînî, *Tabakât*, 407; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 163. Hilmî Dağıstânî olayı anlatmakla birlikte buradaki zatın kim olduğunu belirtmemiştir.

⁵⁶³ Bâkînî, *Tabakât*, 572.

⁵⁶⁴ Araştırmalar Azerbaycan'ın Şeki şehrinde Hicrî XI. yüzyılda yaşadığı düşünülen Şeyh Hacı Dede Mürsel (ö. 1005/1597) adında bir zatın bu mezarlıkta medfun olduğunu bildirmektedir. Şeki şehri Babaratma köyündeki pir sahasında türbe, camiler ve mezarlık bulunmaktadır. "Babarta" "Baba ribat" sözünün tahrif edilmiş biçimidir ve "Hanegah şeyhi" anlamına gelmektedir. Bk. Cemile Seferova, "Şeki Türbeleri", *Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi* 15: (2012), 31-38.

⁵⁶⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 537; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 161.

toplayıp yediği, bunu gören Mahmûd Efendi'nin ona dönerek; *"Senin bu halini şimdi Gah'ta halvette bulunan Talalı Molla Ahmed görüyor sana başkasının meyvesini toplayıp yediğini ve şeyhinin huzurunda niçin edebini terk ettiğini soruyor."* dediği rivayet edilmiştir. Bu durma şaşırان mürid, aralarında bunca mesafe varken Ahmed Efendi'nin kendisini göremeyeceğini söylemesi üzerine Mahmûd Efendi o meyveyi alıp Gah tarafında doğru fırlatmış ve müridlerine dönüp meyvenin Ahmed Efendi'nin yüzüne çarpıp burunu kızarttığını söylemiştir. Ziyafetten döndüklerinde bu durumun gerçek olup olmadığını merak eden müridlerin Ahmed Efendi'nin kaldığı hücreye gittiği ve gerçekten Ahmed Efendi'nin burnunun kızardığı ve atılan meyvenin de yanında olduğunu gördüğü kaynaklarda geçmektedir.⁵⁶⁶

Yine Almalı'da geçen bir kerameti de talebesi ve aynı zamanda halifelerinden biri olan Hacı Cebrâil Efendi anlatmıştır. Bu zat akâid derslerinden kendisini azad etmesi için Mahmûd Efendi'ye gittiğini, onu diğer talebeleriyle otururken bulduğunu nakletmiştir. Daha bir şey söylemeden Mahmûd Efendi'nin kendisine dönüp; *"Öyle kimseler vardır ki bunları ne ticaret ne de kazanma hırsı Allah'ı anmaktan, namaza devamlı ve duyarlı olmaktan ve zekât vermekten alıkoyabilir. Onlar kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu o günden korkarlar."*⁵⁶⁷ âyetini okuduğunu duyunca çok şaşırp bunun kendisine bir cevap olarak yettiğini ifade etmiştir. Dışarı çıktığında Mahmûd Efendi'nin kendisine gelip; *"Dilediğin zaman akâid kitaplarını getir de okuyalım."* dediğini nakleden Cebrâil Efendi onun kalbinden geçenleri bildiğini de belirtmiştir.⁵⁶⁸

Osman Efendi Sakhûrî'nin Talalı Ahmed Efendi'den rivâyet ettiği bazı kerametleri de mevcuttur. Talalı Ahmed Efendi, Mahmûd Efendi'nin İlisu'da bulunduğu günlerin birinde Hacı Baba Efendi el-Hanefî ile birlikte kendisini Gah Kabristanlığı'na getirdiğini ve burada bir müddet oturduklarını zikretmiştir. Mahmûd Efendi'nin kendisine falanca mezarın başında oturmasını emrettiğini, bunun üzerinde o mezarın başında bir müddet sessizce tefekkür halinde oturduğunu belirten Talalı Ahmed Efendi, o mezarda bulunan kimsenin halinin kendisine âşikâr

⁵⁶⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 535,536; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*,159.

⁵⁶⁷ en-Nûr, 24/37.

⁵⁶⁸ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 10.

olduğunu söylemiştir. Orada medfun bulunan zatın hınzır kılığında olduğunu ve kendisine hücum edecek gibi durduğunu ifade eden Talalı Ahmed Efendi akabinde birden korkuyla ayıldığını belirtmiştir. Yine Mahmûd Efendi'nin emri üzerine başka bir mezarın yanına gidip oturduğunu, bir müddet tefekkürden sonra o mezarda bulunan kimsenin çok güzel bir halde olduğunu ve onun Rabbi katında hüsn-i kabul gördüğünü anlatmıştır. Mahmûd Efendi'nin kendisine emir vermediği halde Gah Mezarlığı'nda medfun bulunan herkesin kabir ahvâline Allah'ın yardımıyla muttalî olduğunu söyleyen Talalı Ahmed Efendi sonrasını şöyle anlatmıştır: “ *Kendime gelince Mahmûd Efendi beni yanına çağırdı ve ne gördüğümü sordu. Ben de; ‘sizin işaret ettiğiniz kabirlerdeki iki şahsın berzah hayatındaki durumlarını gördüm. Ayrıca diğer mevtâlarında durumlarını müşahade ettim.’ dedim. Mahmûd Efendi sağ elini kaldırarak sadece sorduğu sorulara cevap vermemi söyledi. Sonra görmüş olduğum o iki kişinin durumlarını bana anlatarak şöyle dedi: ‘Hınzır şeklinde gördüğün şahıs dünya hayatında zinâ etmek, içki içmek, hırsızlık yapmak ve namazı terketmek gibi pis ve çirkin işlerle meşgul olduğundan Allah’da ona bu şekilde muamele etmektedir. Diğer kabirdeki kişi ise dünya hayatında takvâ ve sâlih amel sahibiydi. Allah Teâlâ’da ona güzel muamelede bulunmaktadır. Çünkü insanın, kabrinde sâlih amel ve takvadan başka fayda vereni yoktur. Hem kabir hayatında hem de mahşer yerinde insanoğlu ancak ameline göre karşılık bulur.* ”⁵⁶⁹

Talalı Ahmed Efendi, Mahmûd Efendi'yle Zakatala'nın Gandakh köyüne bir davete gittiklerini, davet eden kişinin ise velâyeti inkâr ettiğini ve gelenleri imtihana tabi tutma niyetinde olduğunu rivayet etmiştir. Mahmûd Efendi'yle beraberindekiler eve girdikleri esnada Talalı Ahmed Efendi, evin tam ortasında büyük bir ateş gördüğünü ve bundan korkup eve giremediğini söylemiştir. Mahmûd Efendi'nin emrine itaat ederek eve girdiğini, gördüğü ateşin de kaybolduğunu anlatmıştır. Daha sonra Mahmûd Efendi'nin; “*Şimdi ne görüyorsun?*” diye sorması üzerine odada bir ineğin kafasının dolaştığını söyleyen Ahmed Efendi bu ineği detaylı şekilde tasvir etmiştir. Bu olayın te'vilini müridlerine soran Mahmûd Efendi bir cevap alamayınca onlardan halıyı kaldırmalarını istemiştir. Halı ve altındaki

⁵⁶⁹ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 121-122.

tahtalar kaldırıldığında altında bir çukur olduğu, bu çukurun içinde de davet sahibi tarafından çalınıp kesilen ve oraya atılan bir inek olduğu görülmüştür. Bu olaydan sonra Mahmûd Efendi'nin ev sahibine dönüp; *“Ey kişi! Sen bizim bu makama layık olup olmadığımızı imtihan için böyle yaptın. Böyle çirkin ve ayıp bir iş hiç sana yakışıyor mu?”* diyerek orayı terk ettikleri rivayet edilmiştir.⁵⁷⁰

Sakhûrî, Mahmûd Efendi'ye ait kerametleri kendi şeyhi ve aynı zamanda Mahmûd Efendi'nin birinci halifesi Talalı Ahmed Efendi'den naklettiği rivâyetlerin sağlam olduğunu söylemiştir. Bu kerametlerin sohbetlerde, öğrencilerinin yanında veya insanların bulunduğu mekânlarda olduğunu da belirtmiştir.⁵⁷¹

Sadece Hilmî Dağıstânî'nin rivayet ettiği ve Astrahan'da gerçekleşen olayların biri Mahmûd Efendi'nin hacca giden bir genci gemi yolculuğunda tehlikeden korumasıyla alakalıdır. Rivayete göre Mahmûd Efendi güzel bir kıyafetle zenginlerin yaşadığı bir mahalleden geçtiği sırada, oğlu hacca giden biri o sırada dışarıda bulunan insanları evine davet etmiş ve onlara; *“Bugün Hacca gidenlerin gemiyle denize açılacağı gündür. Gelin birlikte dua edelim.”* diye ricada bulunmuştur. Davetliler arasında bulunan Mahmûd Efendi de orada bulunanlarla birlikte duaya katılmıştır. Bu genç hacdan döndüğünde, babası, bu dua eden grubu kendilerine ikramda bulunmak için çağırmış, Mahmûd Efendi de bu grupta birlikte davete icabet edip geldiğinde onu gören genç şeyhin boynuna sarılıp elini öpmüştür. Daha önce Mahmûd Efendi'yi tanımayan bu gencin niçin şeyhe hürmet gösterdiği sorulunca genç; Gemiyle yolculuk esnasında suda dev bir balığın belirdiğini ve hacıları taşıyan kayığa zarar verdiğini, bu sırada Mahmûd Efendi'nin gelip o balığı uzaklaştırarak hacıları kurtardığını söylemiştir. Orada bulunanlar bunun ne zaman olduğunu incelediklerinde Mahmûd Efendi'nin dua ettiği güne rastladığı sonucuna ulaştıkları bildirilmiştir.⁵⁷²

Eski kaynakların belirtmediği, fakat bazı araştırmaların bahsettiği Mahmûd Efendi'ye ait kerametler de mevcuttur. Bu rivayetleri derleyen Hacıyev, Mahmûd Efendi'nin Astrahan'da bulunduğu dönemlere ait pek çok kerametinin bölge halkı tarafından bilinmekte ve anlatıla gelmekte olduğunu bildirmiştir. Bu rivayetlerin

⁵⁷⁰ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 122.

⁵⁷¹ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 123.

⁵⁷² Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 162.

birinde; Mahmûd Efendi Astrahan valisinin Müslüman kâtibi Abdülvehhâb Efendi'yi ziyaret için evine gittiğinde onun felçli kızını görmüş bunun üzerine Nakşibendiyye şeyhlerinin şeceresinin yazılı olduğu kâğıdı bu hasta kızın boynuna asmıştır. Bu olaydan sonra felçli kız şifa bulmuş bu sebeple Abdülbehhâb Efendi de Mahmûd Efendi'nin müridi olmuştur.⁵⁷³ Hacıyev sözü edilen Abdülvehhâb Efendi'nin daha sonra Gilan Mescidi'nin imamı olduğu ve kendisinden sonra pek çok sûfinin yetişmesine vesile olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁴

Kayıpları bulma hususunda da insanların Mahmûd Efendi'ye müracaat ettikleri, onun da insanlara yardım ettiği ve bu yardımların keramet sayıldığı gibi rivayetlere rastlamak da mümkündür. Mahmûd Efendi'nin Almalı'dayken müridlerine, mezarının burada olmadığını gördüğünü bildirmesi de kerametleri arasında zikredilebilir. Ölümünden kısa süre önce de Astrahan'daki müridleriyle Leninsk kasabasındaki Meşayih Mezarlığı'na gitmiş ve burada kabri bulunan Şeyh Zamanü'l-Buhârî isimli âlimin mezarını ziyate etmiştir. Şeyhin kabri başında bir müddet durmuş ve; *"Öldüğümde beni buraya defnedin, şeyh efendi benim ona komşu olmamdan razı oldu."* diye vasiyette bulunmuştur. Bu olay da kerametlerine örnek olarak verilmektedir.⁵⁷⁵

Mahmûd Efendi'nin bazı yangınları söndürdüğü, kaybolan insanların yerini bilebildiği, bazı beldelerin ve de insanların gelecekteki akıbetlerinin ne olacağını söylediği ve cinlerle görüşüp onları azarladığı gibi kerametleri de mevcuttur. Hacıyev'in naklettiğine göre Astrahan'da iken insanların bir kabir etrafında toplandığını gören Mahmûd Efendi bunun sebebini sormuş, oradakiler de bu kabrin, Allah dostu olan bir kadına ait olduğunu bu sebeple orayı ziyaret ettiklerini söylemişlerdir. Mahmûd Efendi bunun üzerine o kadının gerçekten evliya olduğunu tasdiklemiş fakat mezarının orada değil de başka yerde olduğunu bildirmiştir. Bu bilgiye inanmayanlar Mahmûd Efendi'nin işaret ettiği yeri kazmış ve o kadının çürümeyen cesedinin orada olduğunu görmüşlerdir.⁵⁷⁶

Almalı Mahmûd Efendi'nin kerametlerini ele alan Bâkînî ve Hilmî Dağıstânî gibi Nakşibendî sûfiler bu rivayetlerin sağlam olduğunu söylemişlerdir.

⁵⁷³ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 101, 102

⁵⁷⁴ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 102.

⁵⁷⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 556; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 104, 105.

⁵⁷⁶ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 104.

İddialarını desteklemek için bu kerametleri rivayet edenlerin “sikâ” olduklarını veya herkes tarafından müşahade edildiğini yer yer belirtmişlerdir. Kerametlerin anlatıldığı bölümlerde müelliflerin, tarikata müntesip olanlara veya olmak isteyenlere nasihatlerde bulundukları da görülmektedir.⁵⁷⁷

Hâlidî sûfiler ve müellifler kaleme aldıkları eserlerinde Mahmûd Efendi’ye nisbet edilen kerametlere o dönemde fazlaca yer vermiştir. Kaynaklarda kerametlere yapılan vurguların akabinde Hâlidîye yolunun üstünlüğüne vurgu yapılmıştır. Bu sebeple kerametlerin o dönemde bölgede insanları tasavvufa ve tarikata ısındırma gibi bir fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkündür.

Dönemin sûfî tabakâtını ele alan kaynaklar Mahmûd Efendi’nin halvet tecrübesine de sık sık vurgu yapılmakla birlikte bu tür kerametlerin ve özel hallerin zuhûru için manevî hayatın bir düzen içinde olması gerektiği güçlü şekilde vurgulanmıştır. Manevî hayatın düzeni için de bir şeyhe ihtiyaç duyulduğu, o dönemde tercihin Mahmûd Efendi ve onun halifelerinin olduğu veya olması gerektiği anlatılmaya çalışılmıştır.

B. Almalılı Mahmûd Efendi’nin Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı

Almalılı Mahmûd Efendi’nin hayatını ele alan kaynaklar onun yazılı bir eserinin olup olmadığı konusunda ihtilaf halindedirler. Bâkînî gibi Mahmûdiyye müntesipleri Mahmûd Efendi’nin yazılı bir eserinin olup olmadığı konusunda bir bilgi vermemektedirler. Bununla birlikte bazı kaynaklar onun müridlerine özellikle de Kazan ve Astrahan’da bulunduğu dönemlerde Muhammed Zakir el-Çistâvî’ye ve Gah’ta bulunan halifelerinden Hacı Molla Baba’ya yazdığı mektuplarının bulunduğunu bildirmektedirler.⁵⁷⁸ Kanaatimize göre Çistâvî’nin toplayıp bir araya getirdiği Mahmûd Efendi’nin mektupları sûfiler arasında “Mektûbât” olarak anılmaya başlanmıştır.

Şabanov da Mahmûd Efendi’nin tasavvufa dair yazılı bir eserinin bulunmadığını lâkin Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerinin olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 530; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 120, 126.

⁵⁷⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 408, 553.

⁵⁷⁹ Şabanov, *Tala’nın Yassı Yolu*, 28.

Günümüz araştırmacılarından ve de Mahmûd Efendi'nin akrabalarından olan Hanımağa İsmayılova'ya göre şeyhin şiirlerinin yanı sıra *Bin Bir Derdin Dermanı* isimli bir eseri mevcuttur. Bu eserinde Mahmûd Efendi insanlarda bulunan maddî-manevî hastalıkların sebepleri ve tedavi yolları hakkında hakkında bilgi vermiştir. Bu eserin Mahmûd Efendi'nin torunu Abdullah Efendi tarafından İkinci Dünya Savaşı'nda cepheye götürüldüğünü ve bu zatın geri dönmediğini de belirterek eserin kaybolduğuna işaret etmiştir.⁵⁸⁰

Mahmûd Efendi'nin yazılı bir eserinin elimizde olmayışı sebebiyle onun tasavvufî görüşlerini yazdığı mektuplardan, talebelerine verdiği öğütlerden ve diğer rivayetlerden öğrenmekteyiz. O, mektuplarında ele aldığı tasavvufî konular hakkında öncelikle tasavvuf büyüklerinin sözlerini ve yorumlarını dile getirmekte, bu yorumları âyetler ve hadislerle desteklemektedir. Arkasından da “أقول” diye başlayarak kendi görüşlerini serdetmektedir. Tasavvufî bir meseleyi açıklarken bazen kişisel yorumunu eklemeksizin âlimin veya sûfinin sadece adını vererek bazen de eserinin ismini zikrederek konuyu izah etmeye çalışmıştır. Mektuplar incelendiğinde Mahmûd Efendi'nin tasavvuf anlayışının İmâm-ı Rabbânî ve Hâlid-i Bağdadî çizgisindeki Nakşibendî tefekkürü sınırları içinde olduğu görülmektedir. İbn-i Arabî'yi “efendim” diyerek anması ondan etkilendiğini göstermektedir. Âyetlerin izahında Bursevî'nin tefsirine atıflar yapması bu eseri çok iyi derecede bildiğini göstermektedir.⁵⁸¹

Mahmûd Efendi'nin vaaz, mektup ve risalalarında sık sık alıntılar yaptığı ve örnekler verdiği kaynaklar da mevcuttur. Bu kaynakların onun tasavvufî duruşunun anlaşılmasında büyük etkisinin olduğu söylenebilir. Bâkînî ve diğerlerinin ifadelerine göre Mahmûd Efendi sohbet ve vaazlarında sık sık Ehl-i sünnet geleneğine bağlı tasavvuf eserlerine vurgu yaparak bunlardan alıntılar yapmıştır. Şihabüddîn Sühreverdî'nin Avârifü'l-Meârif adlı eseri bunların başında gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye'si*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'ulûmiddîn'i*, İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektubât'ı* ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiri gibi eserler Mahmûd

⁵⁸⁰ İsmayılova, “Şeyh Mahmûd Efendi”, 109.

⁵⁸¹ Mahmûd Efendi'nin iktibasları için bk. Bâkînî, *Tabakât*, 500, 507; Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 34, 36.

Efendi'nin en sık kullandığı kaynaklar olduğu görülmektedir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin *Risaleler'i* ve Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi Tarikati'l-Muhammediyye* adlı eserinden de sık sık alıntılar yaptığı görülmektedir.⁵⁸²

Mahmûd Efendi kendisine gelen sorular üzerine bazen kısa ve öz, bazen de tafsilatlı şekilde tasavvufî konuları izah etmeye çalışmıştır. O kısaca anlattığı konulardan sonra bazen meselenin daha kapsamlı şekilde hangi kaynaktan bulunabileceğini de arz ederek muhatabını ilgili kaynağa yönlendirmiştir.⁵⁸³ Bazen de kendisinden önceki sûfî âlimlerin konu hakkında her şeyi söylediklerini kendisinin de ancak bu üstadların sözlerini açıklamaya çalışacağını ifade etmiş, fazla yorum yapmanın gevezelik ve sûî edep olduğunu zikretmiştir.⁵⁸⁴

Mahmûd Efendi konuları izah ettikten sonra kendi yaşadığı döneme ve çevreye uygun izahlar getirmiştir. Özellikle kendi döneminde ortaya çıkan pek çok uydurma şeyhe ve tarikatlara karşı müridlerini sürekli uyardığı görülmektedir.⁵⁸⁵ Onun tasavvufa ait meselelere yaklaşımının ve yorumlarının geleneksel Müceddidî ve Hâlidî tefekküründen farklı olmadığı görülmektedir. Buna ek olarak Kafkaslarda tasavvuf terminolojisinin oluşmasına katkıda bulunan Sühreverdiyye ve Halvetiyye tefekküründen de yer yer etkilendiği anlaşılmaktadır.

1. Şeriat – Tarikat

Nakşibendîliğin temel hususiyetlerinin başında Kur'ân ve Sünnet çerçevesinden ayrılmaması ve bid'atlara karşı hassas tutumu gelmektedir. Mahmûd Efendi'nin sohbetlerinde ve mektuplarında bu hususu vurgulamaları Kafkaslarda da durumun değişmediğinin önemli bir göstergesidir.

Çistâvî, Mahmûd Efendi'nin kendisine; “*zâhirde ve bâtında, evvelde ve âhirde son sözümdür.*” diyerek başladığı bir mektup gönderdiğini rivayet etmiştir. Buna göre Mahmûd Efendi bu mektubunda halifesi Çistâvî'ye, yapılan amellerin selef-i sâlihînin yoluna uygun olması gerektiğini, bid'atlerden kesinlikle

⁵⁸² Bâkînî, *Tabakât*, 500, 507; Çistâvî, *Tabsıra*, 34, 36; Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ fî reddi'l-bid'i ve'l-ehvâ*, thk. Abdülcelîl el-Atâ el-Bekrî, (Mohaçkale, Dârü'r-risâle, t.y.), 117.

⁵⁸³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 105.

⁵⁸⁴ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 48.

⁵⁸⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 49, 50.

kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sünnetine her zaman ve her yerde mutlaka uyulması gerektiğini bildirmiştir. Ardından insanın tekrar tekrar istikamet üzere olması gerektiğini söyleyen Mahmûd Efendi, Müslüman'ın ruhsatlardan çok azimetlere sarılması gerektiğini de belirtmiştir.⁵⁸⁶

Mahmûd Efendi azimet ve ruhsat kavramını avam ve havas açısından ele almıştır. Ona göre avam tüm şer'î hükümlerde ruhsatı tercih eder. Fakat havas olarak adlandırdığı sûfilerin her zaman bu yolu tercih etmemeleri gerektiğini bildirmiştir. Fıkıh kitaplarında geçen ve avam olanların sünnet saydıkları hükümlerin havas olanlar için vâcib derecesinde olduğunu belirten Mahmûd Efendi aynı kitaplarda mekruh sayılan şeylerin havassın nazarında harama yakın olduğunu vurgulamıştır. Mahmûd Efendi bu görüşünü desteklemek için “ حسنات الأبرار سيئات المقربين ” *“İyi insanların iyilikleri Allah'a yakın olanların kötülükleri gibidir.”*⁵⁸⁷ sözünü zikretmiştir.⁵⁸⁸

Müslüman'ın, içinde yaşadığı toplumun şeriata uymayan hareketlerine ve geleneklerine uymama hususunda hassasiyet göstermesi gerektiğini de dile getiren Mahmûd Efendi, tüm olumsuzluklara rağmen sûfinin yine de o toplumun bir parçası olmaya devam etmesi gerektiğini belirterek “halk içinde Hakk ile beraber olma” düsturunu vurgulamıştır.⁵⁸⁹

Mahmûd Efendi'nin bu görüşü, şeriatın halk içinde insan unsuruyla var olduğuna dolayısıyla insanların ahlakının ve onlar arasındaki ilişkilerin ıslahı neticesinde hakiki dinî yaşantının bir bütünlük içinde şeriat-tarikat ortaklığıyla zuhûr edeceğine işaret etmektedir.

Kafkaslardaki Nakşibendî-Hâlidî sûfileri ilmi ve ameli, bir müridde mutlaka olması gerek iki âmil olarak görmüşlerdir. Mahmûdiyye mürşidlerinden Bâkînî

⁵⁸⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 106.

⁵⁸⁷ İbn Asâkir bu sözün Ebû Saîd el-Harrâz'a ait olduğunu ve hadis olmadığını belirtmiştir. İsmâîl b. Muhammed el-'Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs*, tsh. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 1: 318.

⁵⁸⁸ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 106.

⁵⁸⁹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 1076-107.

ilmin daha önce geldiğinin amelin ise tamamlayıcı bir öge olduğunun altını çizerek Mahmûd Efendi'nin şeriat-tarikat bütünlüğüne vurgu yaptığını belirtmiştir.⁵⁹⁰

Mahmûd Efendi Allah'ın rızasını kazandırmaya yönelik yolların az olduğunu lakin O'nun rızasını kazanma ve kazandırma iddiasında olanların çok olduğunu ifade etmiştir. Bu aşamada Müslüman'ın ancak iki şey sayesinde kurtuluşa erilebileceğini vurgulamıştır: İlk olarak kişinin amellerine dikkati çeken Mahmûd Efendi, insanın kendi tercihte olan amellerinde mutlaka şeriat çizgisinde olmasını zikretmiştir. İkinci olarak da insanın kalbinin her daim Allah ile birlikte olması gerektiğini ifade etmiştir. Zira ancak bu şekilde iman ve amelin lezzetinin ortaya çıkacağını belirtmiştir. Mahmûd Efendi ayrıca makamı ne olursa olsun bir Müslüman'ın üzerindeki amel mükellefiyetinin hiçbir şekilde kalkmayacağını da eklemiştir.⁵⁹¹

Nakşibendîlikteki şeriat-tarikat bütünlüğü Mahmûdiyye sûfilerinin de üzerinde durdukları bir mesele olmuştur. Nitekim Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Çistâvî tarikata intisabın, ehlinden diğerine geçen özel bir eğitim olduğunu vurgulayarak müctehitlerin ve fakihlerin bu sebeple tasavvufa ait meseleleri işlemediklerini belirtmiştir. Şeriat-tarikat ilişkisini anlatmak için “rûh ve beden” ifadesinin de yine o dönem de sûfiler tarafından sıkça kullanıldığı görülmektedir. Tarikatın bir kalp eğitimi olduğu ve insandaki ihlasın kemâl mertebesine ulaşmasını amaçladığını ifade eden Mahmûd Efendi'nin halifesi Çistâvî, şeriatî ise dinin ahkâmını öğrenmek ve uzuvlarla ibadet etmek olarak değerlendirmiştir. O, ruhun bedenle, beden de ruhla bir anlam kazanacağını belirterek şeriat ile tarikatın ayrılmaz bir bütün olduğunun da altını çizmiştir.⁵⁹²

Mahmûd Efendi'nin, halifelerinden Çistâvîye nasihatlerine bakıldığında tarikatın kendine has gelenekleri olan bir eğitim kurumu olduğunu belirtmeye çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte onun, tarikatın amaç olmadığını ve tarikat hizipçiliğinin yapılmaması gerektiğine dair düşüncelerinin olduğu da anlaşılmaktadır. Kendisine bir tarikattan diğerine geçilip geçilemeyeceği sorulduğunda Mahmûd Efendi, tarikatların da tıpkı hak mezhepler gibi olduğunu

⁵⁹⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 507.

⁵⁹¹ Bâkînî, *Tabakât*, 507-508.

⁵⁹² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 3.

ve selef-i sâlihînin manevî yolunun bu usulde silsileler sayesinde nesilden nesile aktarıldığını söylemiştir. Mezhepler arasında geçiş nasıl mümkünse tarikatlar arasında da geçişin mümkün olduğunu vurgulamıştır. Fakat bu hususta bazı şartları gerekli gören Mahmûd Efendi'ye göre, kişi intisap ettiği yeni tarikatin usûl ve edeplerine vefa göstermelidir. Ayrıca kişi tarikatını değiştirdiğinde, gireceği yeni tarikatin bid'atlerden uzak olmasının gerektiğinin de altını çizmiştir.⁵⁹³

Kanaatimize göre mektubunun başında şariat vurgusu yapması ve bunun ilk dönem İslâm düşüncesine uygun olmasını şart koşan Mahmûd Efendi şariatın asıl ve öncelikli olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. XIX. yüzyıl itibariyle Kafkas halklarının iman, ibadet ve ahlak yönünden yozlaşmış olmaları sebebiyle Mahmûd Efendi'nin bu tavsiyeleri o dönem için hayati niteliktedir. İslâm âlimlerinin bile içki içip eğlencelere katıldığı, ibadet hayatının olmadığı veya süreklilik arz etmediği bir dönemde Mahmûd Efendi gibi ilmiyle ve ahlakıyla temayüz etmiş insanlar manevî hayatın tekrar canlanmasına sebep olmuşlardır.

Mahmûd Efendi'nin yetiştirdiği öğrencilerine akâid, tefsir, Arapça gibi ilimleri okutmasının yanı sıra onlarla *Avârifü'l-me'ârif*, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, *Rûhu'l-beyân* gibi tasavvufî eserleri tedris etmiştir. İlmin seviyesinin ve değerinin kalbin Allah ile birlikte oluşuyla bir anlamı olacağını beyan eden Mahmûd Efendi bu görüşüyle tasavvufun şariatın bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır.

2. İlim

Mahmûd Efendi başarı ve kurtuluşun ancak ilim- amel birlikteliğiyle ortaya çıkacağı hususunda icmâ olduğunu belirtmiştir. Hatta bazılarının ilmin amelden daha üstün olduğunu, amelin de onun tamamlayıcısı olduğunu söylediklerini belirtmiştir.⁵⁹⁴

Mahmûd Efendi ilmin önemini anlatırken İsmâil Hakkı Bursevî'nin ve Hâlid-i Bağdâdî'nin ifadelerine yer vermiştir. Tasavvufî hayatın asla ilimsiz olamayacağını ifade etme sadedinde Bursevî'nin; *“En büyük ölüm cehalettir.”*⁵⁹⁵

⁵⁹³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 19-20.

⁵⁹⁴ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 45.

⁵⁹⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân Tefsîru'l-Kur'ân*, trc. Ali Namlı ve Süleyman Güzel (İstanbul: Erkam yayınları, 2017), 12: 440.

sözünü zikretmektedir. İlim ise sahibine şerefli bir hayat yaşatır görüşünü savunan Mahmûd Efendi, şeyh olduğunu iddia edenlerin mutlaka ilim sahibi olmaları gerektiğini belirtmektedir. İlmin nebevî bir rütbe olduğunu ve mirasçılarının da âlimler olduğu görüşünü serd etmiştir.⁵⁹⁶

Mahmûd Efendi her âlimin öğrencilerini terbiye edip eğitemeyeceğini bildirerek gerçek bir âlimin nasıl olması gerektiği konusunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre, kendisine uyulması gereken bir âlimin ilk önce Hz. Peygamber'in yolundan gitmesi gerekmektedir. İkinci olarak da eğitimci olma iddiasındaki bir âlimin dünya hayatına karşı zahid olması gerektiğinin altını çizmiştir. O bu görüşlerini Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-veled* isimli eserinden aldığını da eklemiştir.⁵⁹⁷

Bu meselede ilim yolcusuna nasihatlerde bulunan Mahmûd Efendi tasavvuf büyüklerinin; “Ancak bir âlime mürid ol. Müridi olduğun âlimin kalbi diri ve ilâhî feyizlerin kaynağı olsun ki onun sohbetinden fayda göresin.” dediklerini nakletmiştir.⁵⁹⁸ Ayrıca o, ilmiyle âmil olmayan âlim ile ilim sahibi olmayan cahilin Allah indinde aynı seviyede olduklarını beyan etmiştir ve bu bilgiyi Bursevî'nin Rûhu'l-beyân adlı tefsirinden aldığını bildirmiştir.⁵⁹⁹

Mahmûd Efendi, “O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir.”⁶⁰⁰ âyetinde Hz. Peygamber'in hem bir öğretici hem de bir temizleyici olmasına işaret etmiştir. Sûfî âlimlerin de tıpkı Hz. Peygamber gibi insanları tezkiye ettiklerini, bu vazifeyi de veraset yoluyla kendilerinden önceki âlimlerden aldıklarını ifade etmiştir. Manevî yolda ilerleyen öğrencinin de tıpkı bu âlimler gibi olmayı hedeflemeleri gerektiğinin altını çizmiş ve bunun en üstün gaye olduğunu beyan etmiştir. Bu gayenin de ilimle elde edileceğini, insanın toprak oluncaya kadar ilim yolundan ayrılmaması gerektiğini eklemiştir.⁶⁰¹

⁵⁹⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 39.

⁵⁹⁷ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 34.

⁵⁹⁸ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 35.

⁵⁹⁹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 36.

⁶⁰⁰ el-Cum'a, 62/2.

⁶⁰¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 35.

3.Tasavvuf

Mahmûd Efendi tasavvufun bir kalp eğitimi olduğunu bildirerek kendine has usulleri olduğunu bildirmiştir. Bu usullerin ancak işin ehli birinden diğerine aktarılacak sûretiyle öğrenilebileceğine vurgu yaparak tasavvufa doğru bir başlangıç yapmanın önemini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra tasavvufun tamamının âdâb olduğu görüşünü çok sık tekrar eden Mahmûd Efendi aynı zamanda halifelerinden “müridlerinin önce ahlaklarını düzeltmelerini” istemiştir.⁶⁰²

Mahmûd Efendi tasavvufun kendi dönemi itibarıyla on iki fırkaya ayrıldığını söylemiş fakat konu hakkında tafsilat vermemiştir. Ulemânın nazarında sahih olanın Ehl-i sünnet çizgisindeki tasavvuf olduğunu zikreden Mahmûd Efendi diğerlerini ise bid‘atçiler olarak adlandırmıştır. Bu görüşlerini el-Hâdimî’nin *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye* adlı eserinden iktibasla söylediğini de eklemiştir.⁶⁰³

Mahmûd Efendi tasavvufta sahih bir silsilenin istenilen manevî terakkî için gerekli olduğunu belirtmiştir. Tasavvufî terbiyenin hâsıl olabilmesi için Hz. Peygamber’e kadar uzanan manevî bir silsilenin olması ve bu yola giren herkesin bu silsiledeki manevî babalarını ve ecdadını bilmeleri gerektiğini söylemiştir. Tarikatta silsilelerdeki şahısların manevî babalar mesabesinde olduğunu, babalarını bilmeyenlerin ise kör sayılacaklarını ifade etmiştir. Ayrıca selef-i sâlihînin müridler için belirlenen eğitim metodlarının içerisinde silsilelerdeki manevî babaların edeplerini ve neseplerini öğretme hususunu koyduklarını da belirtmiştir.⁶⁰⁴

Mahmûd Efendi’nin tasavvufa girişin nasıl olacağına dair yazılı bir eseri veya mektubu mevcut değildir. Fakat onun görüşlerini halifesi Çistâvî’den öğrenmekteyiz. Ayrıca Nakşibendîlik’te silsilesini Mahmûd Efendi’ye dayandıran Hilmî Dağıstânî, Kafkaslardaki Nakşibendî geleneğini ve sâlikin tasavvuf yoluna nasıl gireceğini el-Hadimî’ye atıflar yaparak beyan etmiştir. Buna göre şeyh müridi olmaya aday kişiye istihare yapmasını emreder ve kendisi de istihare yapar. İstihareler uygun olursa şeyh müridine gusûl abdesti aldırır ve iki rekât tövbe namazı kılmasını söyler. Daha sonra bir miktar sadaka vererek şeyhinin yanına gelen mürid dizlerini şeyhinin dizlerine dokunduracak şekilde oturur. Şeyh müridin

⁶⁰² Bâkînî, *Tabakât*, 502; Çistâvî, *Tabşiratü’l-mürşidîn*, 3.

⁶⁰³ Bâkînî, *Tabakât*, 502; Çistâvî, *Tabşiratü’l-mürşidîn*, 37.

⁶⁰⁴ Çistâvî, *Tabşiratü’l-mürşidîn*, 36-37.

sağ elini musafaha eder gibi tutarak onu geçmiş günahlarına tevbe etmeye davet eder. Bunun yanı sıra şeyh müridinden Kur'ân ve Sünnet'e uyma, azimetlerle amel etmeye çalışma ve insanlara karşı husûmet beslememe gibi hususlarda söz alır. Son olarak da mürid şeyhiyle birlikte tövbe ve istiğfar eder.⁶⁰⁵

Hilmî Dağıstânî, Mahmûd Efendi'ye göre tasavvufun bir gurur, kibir ve üstünlük vasıtası olmadığı görüşünde olduğunu söyler. Hatta sûfnin kendisini kâfirden üstün gördüğü takdirde mârifeti elde edemeyeceğini belirtmiştir.⁶⁰⁶

4. Nefs

Lügatte can, rûh, kan, bir şeyin özü ve cevheri, azamet, izzet ve gayb gibi manalara gelmektedir.⁶⁰⁷ Kuşeyrî, sûfilerin nefis kelimesiyle bir şeyin varlığını veya cismini kastetmediklerini, aksine bu kelimeyi kulun kötü vasıflarını, yerilen huy ve fiileri ifade etmekte kullandıklarını söylemiştir.⁶⁰⁸

Mahmûd Efendi de diğer birçok sûfî gibi nefsin kötülüğü ve fesadı emreden bir cevher olduğuna vurgu yaparak ona dikkat çekmiştir. O, nefsin insanı dünya hayatıyla aldattığını, tûl-i emellerle insana sâlih amel yapmayı sürekli ertelettiğini, dünya hayatını sevmeyi ve tamamen dünyevîleşmeyi emrettiğini ifade etmiştir. Nefsin, en sonunda bireyi ve toplumları helaka sürüklediğinin altını çizen Mahmûd Efendi, ez-Zümer sûresinin 23. âyetine⁶⁰⁹ dikkat çekerek nefse karşı önlemin zikir olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁰

Mahmûd Efendi, Gazzâlî'nin kalp, rûh, nefis ve aklın farklı manalara gelse bile ilâhî latifeleri ifade etme konusunda aynı manaya geldikleri⁶¹¹ görüşüne katıldığını söylemektedir. Onun halifesi Çistâvî de Mahmûd Efendi'nin nefis, kalp ve aklın, rûhun çocukları olduğunu anlatmaya çalıştığını belirtmiştir.⁶¹²

⁶⁰⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 4; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn ilâğurûri'l-müteşeyyihîn* (Mohaçkale: Dâru'r-risâle, ts), 333.

⁶⁰⁶ Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn*, 49.

⁶⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 289; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 745.

⁶⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 222.

⁶⁰⁹ Allah sözün en güzelini; ayetleri birbirine benzeyen ve tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur'ân Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur. (ez-Zümer, 39/23)

⁶¹⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 553.

⁶¹¹ Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, trc. Mehmed A. Müftüoğlu, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 3: 120.

⁶¹² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 103.

Mahmûd Efendi kendisine sorulan sorular üzerine nefis ve mertebeleri hakkında bilgi vermenin zorunlu hale geldiğini ifade etmiştir. Ona göre aynalar mesabesinde olan nefsin iki boyutu mevcuttur:

Birinci boyutu beşeriyete yönelik olanıdır ki; mülk âleminde mevcuttur. Nefsin bu boyutta olan kısımları emmâre, levvâme, ve mutmainne olarak adlandırılır. Nefs-i emmâre mutlak olarak küfrü ve inkârı emreder. Bu nefis kötüyü iyiden ayırdedemez. Nefs-i levvâme ise kötüyü iyiden ayırır ve kötülüğü daima lanetler. Mahmûd Efendi nefis-i levvâme makamında nefsin ibadetler üzerinde hâkimiyetinin başladığı görüşündedir. Lâkin yine de bu makamın, yapılan amel ve ibadetlerle gurur duyma gibi aldatıcı taraflarının olduğunu da belirtir.⁶¹³

Bazı sûfîler nefis-i levvâme makamında sâlikin kalbinin ilâhî ve insanî perdelere iliştiğini ve bu perdelerin çoğunlukla ilmî olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bu makamda sâlik sâlih amellere, zühd ve takvaya sarılır. Bu sarılış sâlik ile onun ruhanî amelleri arasına girer.⁶¹⁴ Mahmûd Efendi de nefis-i levvâmenin bu özelliğine dikkat çekerek bu aşamada sâlikin sâlih amel sahibi olmasına rağmen kendisini tehlikelerden tamamen kurtaramayacağını ifade etmiştir.

Mahmûd Efendi bu mertebede bulunan kimseye nefsinden ve şeytandan bol bol havatır ve vesveseler geleceğini belirtmiştir. O, levvâme ile mutmainne arasındaki dönemde nefsin eğitilmiş bir av köpeğine benzediğini ifade etmiştir. Her ne kadar bu eğitilmiş av köpeği itaat edip av yapsa da sahibinin ona bakmadığı veya ondan gafil olduğu dönemlerde isyan edip aksi şeyler yapabilir. Çünkü bir cevher olarak nefis-i emmâre hala mevcuttur ve içinde barındırdığı kötülük istidadı halen aktiftir. Ayrıca o, nefis-i levvâmede insanın bazen kendini nefsiyle iki ayrı varlık olarak gördüğünü bazen de nefsini köpek şeklinde, günahkâr bir insan halinde veya delirmiş biri şeklinde görebileceğini söylemiştir.⁶¹⁵

Mutmainne makamı ise levvâme gibi kötüyü iyiden ayırdederek onu uzaklaştırır. Güzeli severek ona yönelir. Mahmûd Efendi nefis-i mutmainne ve nefis-i levvâme aşamalarının çalışmayla elde edileceğini belirtmiştir. Fakat nefis-i mutmainne makamının kalpte tam yerleşmesine kadar sâlikin yine de dikkatli

⁶¹³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 103.

⁶¹⁴ Ahmed Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 89.

⁶¹⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 103-104.

olması gerektiğini eklemiştir. Çünkü kalpteki itminanın ilk başlarda tam sabit olamayabileceğini belirtmiştir. İtminanın kalbe tam yerleşmesiyle ikinci aşamanın başladığını ifade eden Mahmûd Efendi artık mutmain nefsin rûha tesir ettiğini ve onun âlemine ulaşarak râziye makamına yükseldiğini beyan etmiştir.⁶¹⁶

Mutmainne makamının seyrinin her insanda aynı olmayacağını söyleyen Mahmûd Efendi sâlikin istidadına ve tabiatına göre farklılaşacağını söylemiştir. O ayrıca nefsin bu makamında rûhun nefsten iyice soyutlanacağını bu sebeple sâlikin bazen nefsin kendi şahsından ayrı görebileceğini vurgulamıştır.⁶¹⁷ Bu mertebeye gelmenin kâmil bir mürşidin sadık sohbetleriyle mümkün olabileceğini de eklemiştir.⁶¹⁸

Mutmainne makamında sâlik ilerledikçe kendisinde fenâ gibi manevî hallerin görüleceğini söyleyen Mahmûd Efendi ayrıca sâlikin kendi nefsinin pençeleri olan bir arslan şeklinde görebileceğini ifade etmiştir. Kendi sûretinde olan bu yırtıcının, istikamet üzere olduğu müddetçe sâlike ilişmeyeceğini belirtmiştir. Fakat dinen sakıncalı bir fiil işlediğinde bu yırtıcı arslanın, pençelerini sâlikin günah işlediği organına saplayacağı tahayyülünün oluştuğunu söylemektedir. Mahmûd Efendi bu noktada nefs-i mutmainne makamında da sâlikin indinde dünya sevgisi, ibadetlerde gevşeklik, vakitleri değerlendirememesi gibi bazı kötü davranışların tekrar ortaya çıkabileceğini iddia etmiştir. Ona göre mutmainne mertebesinde olan nefse bile güvenilmemeli ve onun günaha meyledebileceği ihtimali her an göz önünde bulundurulmalıdır. O, bu görüşünü desteklemek üzere Hz. Peygamberin; *Ey Allahım! Senin rahmetini umuyorum. Göz açıp kapayınca kadar bile beni kendi nefsimle başbaşa bırakma. Halimi tümüyle düzelt. Senden başka ilah yoktur.*”⁶¹⁹ diye dua ettiğinin altını çizmiştir.⁶²⁰

Bu makamdan sonra râziye, marziyye mertebelerinin isimlerini belirten Mahmûd Efendi en son makamın selîme veya kutsiyye olduğunu eklemektedir. O, bu üç mertebenin mutmainneden daha ileri bir seviye olduğunu söylemiştir. Bu

⁶¹⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 103.

⁶¹⁷ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 104. Mahmûd Efendi aynı durumun nefs-i levvâme seviyesinde de görülebileceğini fakat bunun her zaman değil arasıra olabileceğini ifade etmiştir.

⁶¹⁸ Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ*, 41.

⁶¹⁹ *Ebû Dâvûd*, “Edeb”, 110.

⁶²⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 105.

seviyelere gelen kimselerde nefs-i râziye artık rûhla aynîleşmiş ve bir nevî melekîyyet noktasına varmıştır. Sâlik bu mertebede nefsine baktığında onda dünyaya meyil ve istek olmadığını görür ki bu artık nefsin kemâl dercesidir. Bu seviyede kalp, ruh, akıl ve nefs-i nâtika artık birleşmiştir.⁶²¹

Mahmûd Efendi'nin nefs konusunu daha hususî olarak sâlikin manevî gelişimi çerçevesinde ele almaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre sâlik manevî dereceler elde etmek için nefsiyle mücadeleye girişmelidir. Bu yolda nefsin sâlike, kendi ibadet ve amellerini sevdirebileceğini belirten Mahmûd Efendi, sâlikin, ibadetlerini kusurlu görmedikçe manevî dereceler elde edemeyeceği görüşünü savunmaktadır. O, "*Nefsini bilen Rabbini tanır.*"⁶²² sözünü, sâlikin manevî derecelere yükselmesi için nefsinin tehlikelerinin farkında olması şeklinde yorumlamaktadır.⁶²³

Mahmûd Efendi nefs ve muadillerini sıralayarak onlarla mücadele esaslarını zikretmeye çalışmıştır:

1. Hulk: İnsan gözle görülen cisimden ve basîretle görülen nefs ve rûhtan müteşekkildir. Gazzâlî rûh ve nefsten kastolunanın aynı şey olduğunu beyan etmektedir. Ona göre hulk nefste bulunur ve insanın fiilleri oradan çıkar. Sadır olan fiil aklen ve şer'an güzel ise ona güzel ahlak denilir. Kötü ise buna kötü ahlak denilir.⁶²⁴ Mahmûd Efendi de Gazzâlî gibi hulkun ıslah edilmesi gerektiğini, ıslahının kolay olduğunu söylemiş ve bunun için halvet eğitimini gerekli görmüştür.⁶²⁵

2. Şeytan: İnsanın önündeki en büyük engellerden bir olarak şeytanı zikreden Mahmud Efendi onun hilesinin zayıf, ondan kurtulmanın da kolay olduğunu bildirmiştir. Bunun için iradenin güçlendirilmesinin ve niyetlerin doğruluk üzerine kurulmasının gerekli olduğunu belirtmiştir.⁶²⁶

⁶²¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 105.

⁶²² Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 234. Ebû Saîd el-Harrâz'ın, "*Nefsinde olanı bilmeyen rabbini nasıl tanır.*" Sözü sonraki dönemlerde tasavvufî bir vecizeye dönüşerek zamanla hadis olarak literatüre geçmiştir. Bk. Süleyman Uludağ, "Ma'rîfet-i Nefs", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 56, 57.

⁶²³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 41.

⁶²⁴ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 120.

⁶²⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 96; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 63.

⁶²⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 96.

3. Dünya: Tıpkı diğerleri gibi dünyanın da insanın manevîyatının önündeki en büyük engellerden biri olduğunu zikreden Mahmûd Efendi manevî derecelere nail olmak isteyenlerin dünya ve içindekilere karşı dikkatli olması gerektiğini ifade etmiştir. Müslüman'ın dünya sevgisi engelini aşması için elinden geldiğince ibadet ve sâlih amel yapması gerektiğini de eklemiştir.⁶²⁷

Seyr u sülûk usullerine göre tarikatlar ruhânî ve nefsânî olarak iki gruba ayrılmakta olup Nakşibendîlik ruhânî tarikatlar sınıfında yer almaktadır. Bu usulde ruh, evrâd ve ezkârla güçlendirilmek suretiyle nefis etkisiz hale getirilmeye çalışılır. Bununla birlikte Mahmûd Efendi nefsi, nefsânî tarikatlar gibi ele almış fakat onlardan farklı olarak nefis-i mülhimeye değinmemiştir. Nefsi yedili değil altılı biçimde kategorize etmiştir. Bunu da kendi içinde iki aşamaya ayırmıştır.

Mahmûd Efendi'nin nefis hakkındaki düşüncelerinin tasavvuftaki geleneksel nefis telakkilerine benzediği görülmekle birlikte kendi tecrübelerine ve yaşadığı ortama göre de bazı yeni yorumlar getirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle nefis-i mutmainne ve sonraki mertebelerde dahi insanın günah işleme istidadının nefste mevcut olduğunu, nefsin hangi mertebesi olursa olsun insanın iradesinin önemli olduğunu ısrarla vurgulamıştır.

5. Mürşid-Mürid

Mahmûd Efendi'nin gerek sohbetlerinde gerekse de mektuplarında üzerinden en çok durduğu meselelerden biri mürşidin müridleriyle olan ilişkisidir. Ona göre mürşid, tasavvufi hayata doğru bir başlangıç yapmanın ilk ve en önemli adımlarından biridir. Tasavvufi hayata doğru şekilde başlayan müridin sülûkünün de doğru olacağını ifade eden Mahmûd Efendi, tarikatta şeyh olma iddiasında bulunan kimsenin bu işe ehil ve icâzetli olması gerektiğini vurgulamıştır.⁶²⁸

Mürid yetiştirme iddiasında olan şeyhlerin tam ihlaslı olmalarını şart gören Mahmûd Efendi'ye göre ahlakını ve hallerini ihlasla tamamlamayan bir mürşid müridini yetiştiremez. Hallerin insandan insana sirayet etme hususiyetine sahip olmasından hareketle kâmil olmayan mürşidin, müridinin ahlakını bozacağını ve

⁶²⁷ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 96.

⁶²⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 502; Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 36.

onu ifsat edeceğini bildirir. Mahmûd Efendi bu durumda olan insanların mürşid değil meczup olduğunu da ifade etmiştir.⁶²⁹

Mahmûd Efendi mürşid ile şeyh kavramlarını birbirinin yerine kullanmıştır. Bâkînî ve Hilmî Dağıstânî, Mahmûd Efendi'nin kendisine şeyh ismi verilen insanları üç kısma ayırdığını iddia etmektedir. Birinci grup elinde manevî tasarrufu⁶³⁰ olmayan ve müridi etkileyemeyen şeyhlerdir ki bunlar şeyh olmayıp avam insanlardır. Hatta bunlar sadece ismen ve şeklen şeyh göründükleri için bir nevi aldatan kimseler olmaları sebebiyle hayvandan daha aşağı mertebededirler. Mahmûd Efendi kendi döneminde pek çok kimsenin bu durumda olduğunu teessüfle bildirmektedir.⁶³¹

İkinci grupta ise müridlerini sohbetleriyle etkileyebilen, ehl-i keramet olan fakat bazen günaha girip şeriatin ve tarikatın zıddına hareketler yapan şeyhleri zikreder. Bu türlü şeyhler samimi olsalar bile kendilerine tabi olan müridleri doğru yola ulaştıramaz ve onların hallerini düzeltemez. Çünkü bu tür şeyhlerin en büyük eksikliği istikamet sahibi olmamalarıdır. Mahmûd Efendi; “*edebi olmayan kişi insanlara edep öğretmez.*” fikrini dile getirerek edebi, istikameti tamamlayan bir unsur olarak belirtmiştir.⁶³²

Mahmûd Efendi üçüncü olarak gerçek şeyhleri zikrederek onlara gerçek mürşid manasında “el-mürşidü'l-mürebbi” ismini vermektedir.⁶³³ Ona göre gerçek şeyh tasarruf sahibidir ve müridlerine her şekilde güzel örnektir. Aynı zamanda gerçek mürşidin İslâm'ın ahkâmını bilen ve onunla amel eden kimse olduğunu da belirtir. Müridine güzel örnek olup dinin ahkâmını bilen ve onunla amel eden mürşidin tarikat yolunda gerçek manada öğrenci yetiştireceğini belirten Mahmûd

⁶²⁹ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 236.

⁶³⁰ Tasavvufî istilahta “manevî tasarruf”, velînin Allah tarafından kendisine verilen, insanları etkileme gücünü, keramet göstermesini veya eşyaya hükmetmesini ifade etmektedir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 512.

⁶³¹ Bâkînî, *Tabakât*, 499; Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ*, 8.

⁶³² Bâkînî, *Tabakât*, 499, 500.

⁶³³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 96.

Efendi, böyle bir mürşidin “Kibrî-i ahmer”⁶³⁴ mesabesinde olduğunu da ifade etmiştir.⁶³⁵

Mahmûd Efendi, mürşidü’l-mürebî adını verdiği hakiki şeyhlerin tasavvuf büyüklerinin indinde bazı şartlara sahip olması gerektiğini söylemiştir. Buna göre müridini terbiye iddiasındaki şeyhlerin onlar üzerinde tesirli olabilmesi için belli bir yaşa ermeleri gerekmektedir. Ayrıca bu türlü şeyhlerin belirli bir miktar malî gücünün de olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre hal ve konuşma olarak da yeterli seviyede olan şeyh, mürid yetiştirmede başarıya ulaşabilir. Mahmûd Efendi bu şartları taşıyan şeyhlerin zarureten ve ihtiyaçtan dolayı kapı kapı dolaşmayacağını, aksine müridlerin böyle bir şeyhi ziyaret edeceklerini belirtmiştir.⁶³⁶

Yukarıdaki şartlara ilave olarak Mahmûd Efendi hakiki bir şeyhin az yeme, az içme, az uyuma, az konuşma, çok namaz kılma ve çokça sadaka verip oruç tutma gibi nefsî riyâzetleri yapan birisi olması gerektiğini söylemiştir.⁶³⁷

Mürşidlere de nasihat eden Mahmûd Efendi, onlara Allah’ın emirleri doğrultusunda çalışmalarını öğütlemiştir. Allah’ın insanların hidayetine vesile olacak çok şey yarattığını, bunlardan birinin de ilim ve manevîyat sahiplerinin konuşmaları olduğunu söyleyen Mahmûd Efendi, bazı kulların dillerinin Hakk’ın kalemleri olduğunu belirtmiştir. Zira Allah Teâlâ, hakkın hak, batılın batıl olduğunu kullarının dilleri sayesinde bildirdiğini öğütlemiştir.⁶³⁸

Mahmûd Efendi, halifelerinden Çistâvî’ye irşad faaliyetlerinde karşılaştıkları problemleri ne olursa olsun kendisine yazılı olarak bildirmeleri gerektiğini bildirmiştir. Kendisi de halifesine, yapması gereken şeyleri ve dikkat etmesi gereken hususları sıralamıştır. Buna göre irşad faaliyetinde ilk sırada vaaz

⁶³⁴ Lügatte kırmızı kükürt mânasına gelen kibrî-i ahmer tasavvufî istilahta değişik manalara gelmektedir. Bu kavram, velinin ulaştığı manevî derecenin yüksekliğini, mârifetullaha sahip olup onun gerektirdiği şekilde yaşamayı, Allah dostlarının eşi benzeri olmayan şahıslar olması durumunu izah için kullanılmıştır. Abdülkadir Geylanî de bu kelimeyi kolay bulunmayan, eşine az rastlanır değerli insan manasında kullanmıştır. Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Mektebü tahkîki’t-turâs fî müesseseti’r-risâle (Bayrut: Müessesetü’r-risâle, 1986), 203; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 376.

⁶³⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 500; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 22.

⁶³⁶ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 96.

⁶³⁷ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 34.

⁶³⁸ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 106.

ve nasihatlerin sürekli yapılması gerektiğini vurgulayan Mahmûd Efendi, ayrıca tarikata giren insanların ahlakını güzelleştirmeye gayret etmelerini istemiştir. Mürşidin helal ve haramları son derece iyi anlatması, müridlerin zikirlerinin kontrol edilip devamlılığının sağlanması da istenmiştir.⁶³⁹

Kendi zamanındaki İslâm toplumunun içinde bulunduğu zayıflıkları ve günahları da sıralayan Mahmûd Efendi gerçek mürşidin bu günahlara karşı Müslümanları uyarması ve onları bu günahlardan sakındırması gerektiğini vurgulamıştır. Halifesi Çistâvî'ye de toplumdaki gıybet, dedikodu ve iftira gibi yaygın günahlara karşı Müslümanlar'ı uyması gerektiğini söyleyen Mahmûd Efendi, hakikî mürşidin özellikle gözlerini haramlardan sakınması ve kadınlara bakmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁴⁰

Mahmûd Efendi'ye göre şeyh olduğunu iddia eden kimsenin elinde şeyh olduğuna dair sahih bir icâzetnâme belgesinin olması gerekmektedir. Bu icâzetnâme yazılı olabileceği gibi adil bir grubun şehadeti şeklinde de olabilir. O, bu durumdaki şeyhlerin kemâl derecesine ulaşmasa bile zikir telkininde bulunmasının ve tarikatı öğretmesinin câiz olduğunu ifade etmiştir. Bu tür şeyhleri “nâkıs el” olarak değerlendiren Mahmûd Efendi bunların kemâl derecesine ulaşmasa bile, kemâl derecesine ulaşan kâmil elden izin aldıklarını belirtmiştir. Bu sebeple bu türlü şeyhlerin sâlik ile hakiki şeyh arasında bir aracı olduklarını söylemiştir.⁶⁴¹

Mahmûd Efendi'nin görüşlerini aktaran Hilmî Dağıstânî onun bu düşüncesinin İmâm-ı Rabbânî ile aynı olduğunu belirtmiştir. İmâm-ı Rabbânî de bazı tasavvuf büyüklerinin manevî terbiyede sona gelmeyen bazı müridlerine irşad izni verdiklerini beyan etmiştir. Bahaeddîn Nakşibendî'nin Ya'kûb-i Çerhî'ye tarikatı öğrettikten ve o, bu yolda biraz ilerledikten sonra tarikatı başkalarına da iletmesini emretmiştir.⁶⁴²

⁶³⁹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 108.

⁶⁴⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 108.

⁶⁴¹ Bâkînî, *Tabakât*, 502; Nojbekrî, *Mektûbât*, 66; Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ*, 16.

⁶⁴² İmâm-ı Rabbânî, Ahmed es-Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Taha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmed Hamdi Yıldırım (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 1: 456; Çistâvî, *Tabsıra*, 56.

Mahmûd Efendi mektuplarında mürid kelimesinin yerine daha çok tâlib veya sâlik kelimelerini kullanmıştır. Sâlikleri de takip ettikleri yol ve kullandıkları metod açısından sınıflandırmıştır. O burada Sühreverdî'nin “mücerred sâlik” ve “mücerred meczûb” kavramlarını⁶⁴³ dikkate aldığını beyan etmiştir. Mahmûd Efendi gerek mücerred sâlikin gerekse de mücerred meczûbun Allah'tan bir rahmet olarak ve de nasipleri miktarınca bazı makamlar ve haller elde edebileceğini fakat tarikatta sülûkünü tamamlamadıkça şeyhlik makamına ulaşamayacaklarını iddia etmiştir. Fakat bu iki gruptaki kimselerin sülûkünü tamamlamaları ve sâlih kimselerin amellerini yapmaya devam etmeleri halinde kendilerinde tarikatın bereketinin ortaya çıkacağını ve de onlardan ilim alınabileceğini söylemiştir. O, müridleri istidatlarına ve meşreplerine göre “meczûb-i sâlik, sâlik-i meczûb ve sâlik-i gayr-i meczûb” olarak üç kısma ayırmıştır. Birinci grup cezbesi sülûkünden daha önce gelenlerdir. Yani bunlar önce cezbeyle nâil olup ardından sülûke başlamış kimselerdir. Bunun yanı sıra bazıları da tarikatın sülûk kurallarına uyarak ilerlemekte, cezbelere ise daha sonra gelmektedir. Cezbe halini muhafaza etmeye çalışarak sülûkünü tamamlayanın en etkili yol olduğunu vurgulayan Mahmûd Efendi bu durumda olan sâlikin “meczûb-i sâlik” olduğunu, bu kimselerin kalplerindeki perdelerin kalkacağını ve nurları keşfedeceklerini, gönüllerinin huzur bulacağını beyan etmiştir. Böyle kimselerin gaflet zincirlerinin kırılacağını, yaşadığı manevî hallerin zâhirlerine de sirayet edeceğini, karşılaştığı sıkıntılar sebebiyle tevekkülünün bozulmayacağını ve kalbinin Rabb'in sevgisiyle dolacağını bildirmiştir. Bu insanların “Muhammedî meşrep” olduklarını ve mürid değil murâd olduklarını yani isteyen değil Allah tarafından istenen olduklarının altını çizmiştir. Bu makamdaki sâlikin kalbinin yumuşayacağını ifade eden Mahmûd Efendi, bu sebeple o kimsenin cildinin de yumuşayacağını iddia etmiştir. Hem kalbin hem de cildin yumuşamasının insanın bedeniyle ve kalbiyle Allah'ın zikrine ve de ibadetlerine karşı bir eğilim olduğunu söyleyen Mahmûd Efendi bu noktada; *“Rablerinden korkanların derileri ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de*

⁶⁴³ Geniş bilgi için bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, 102-112.

kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar."⁶⁴⁴ âyetini zikrederek konuyu izah etmeye çalışmıştır.⁶⁴⁵

Mahmûd Efendi sâlik-i meczûb ve sâlik-i gayr-i meczûb olanların velâyet mertebelerinde diğer paygamberlerin velâyetlerine ulaşacağını söylemiştir. Bu iki kısımdaki sâlikler terbiye ve kemâl derecelerinde aynıdır. Fakat sâlik-i meczûblar zatî tecellî hariç diğer tecellîlerde, keşf ve ilham hususunda daha öndedir. Bu gruptakiler hem kendi hallerinin hem de talebelerinin hallerinden haberdardırlar. Çünkü bu tür kimseler sabır, tevekkül ve zühd gibi makamları birer birer aştığından bunları tafsilatıyla bilirler ve müridlerine de öğretebilirler.⁶⁴⁶

Mahmûd Efendi, üçüncü olarak sâlik-i gayr-i meczûb olanların da kemâl mertebesine erişebileceklerini ve sıfat tecellîlerine mazhar olabileceklerini ifade etmiştir. Fakat bu gruptakilerin kendi hallerini ve manevî terbiyesinde bulunan müridlerinin hallerini bilemeyeceklerini eklemiştir. Bu sebeple kendilerinde zuhûr eden tecellîleri anlamada eksik kalacaklarını vurgulamıştır.⁶⁴⁷

Mahmûd Efendi'nin seyr u sülûk, sâlik ve meczûb gibi kavramların izahında Sühreverdî'nin *Avârifu'l-me'ârif* adlı iktibaslar yaptığı görülmektedir. Bu durum Kafkas Nakşibendiliği'nin Sühreverdiyye ekolünden etkilendiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Rivayetleri incelediğimizde Mahmûd Efendi'nin mürşidle şeyh kavramını aynı anlamlarda kullandığını görmekteyiz. O bazen de kâmil bir mürşidi ifade etmek için, eğitici mürşid manasında "el-mürşidü'l-müebbî" kavramını kullanmaktadır. Tasavvufa girişin bir mürşidle mümkün olacağını belirten Mahmûd Efendi sâlik için bu yolda en doğru ve en etkili sonucun hakiki mürşidin gözetimi ve terbiyesi altında ortaya çıkacağı fikrini benimsemiştir. Hakiki mürşidi ise ihlas, istikamet, ilim, ahlak ve amel bütünlüğü içinde yaşayan ve müntesiplerini terbiye edebilen kimse olarak tanımladığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Mahmûd Efendi'nin hakiki mürşidleri bulunmaz bir fırsat olarak değerlendirmesi onun,

⁶⁴⁴ ez-Zümer, 39/23.

⁶⁴⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 39, 41, 56, 57; Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ*, 117-118; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîh*, 96.

⁶⁴⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 59-60.

⁶⁴⁷ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 60.

içinde yaşadığı dönemin sıkıntılarını çözmede ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamada tasavvufu bir sosyal hizmet aracı olarak gördüğüne işaret etmektedir.

6. Zühhd

Lügatte istememek ve rağbet etmemek gibi manalara gelen⁶⁴⁸ zühhd kelimesi ıstilahî olarak dünyadan uzaklaşmak maksadıyla Âhirete yönelmek, eşyaya dair istek ve arzuları dikkate almamak gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴⁹

Mahmûd Efendi de dünyanın ve nimetlerinin çekiciliğinin sadece sâlik için değil tüm insanlar için bir tehlike ve imtihan olduğunu belirtmiştir. Ona göre insanın temel ihtiyaçlarının dışında dünyaya fazladan bir muhabbet beslemesi haramdır. Bu noktada Mahmûd Efendi dünyanın bir tahâret taşı olduğunu, işi bitince atılması gerektiğini vurgulamıştır. O, ayrıca dünya sevgisinin terkinin tüm hayırların başlangıç noktası olduğunu da ifade etmiştir. Bir kimse dünyanın nimetlerini şer'î bir şekilde çalışıp elde etse ve de usûlüne uygun bir şekilde yine onu ailesine veya başkalarına dağıtsa bile bu durum o kimse için büyük bir imtihan ve belâdır. O bu görüşünde Ebû Zerr el-Ğıfârî'yi örnek aldığını da belirtmiştir.⁶⁵⁰

Mahmûd Efendi tasavvuf mesleğinde olanların nazarında dünya malını çoğaltmak için çalışmanın onaylanmayan bir davranış olduğunu belirterek Tekâsür Sûresi'nin bu manayı ihtiva ettiğini savunmuştur. Ona göre dünya ve nimetleri her hatanın ve hilenin başıdır. Bu nimetler, onların peşinden gidenleri sarhoş ettiği için bu kimseler kendi hatalarını ve dünyanın hilelerini göremezler. Ayrıca dünya sevgisinin amelleri bozan ve kalpleri tahrip eden bir özelliğinin olduğunu belirten Mahmûd Efendi bu durumun tüm semavî dinler tarafından bu şekilde kabul edildiğini de eklemiştir.⁶⁵¹

Dünya sevgisinin kalp ve ahlak üzerindeki yıkıcı etkisini vurgulayan Mahmûd Efendi bu sevginin insan psikolojisine ve davranışlarına etkisini de açıklamaya çalışmıştır. Ona göre dünya sevgisi bazen imanın gitmesine bile sebep olabilir. Çünkü dünyayı sevip ona âşık olanlar tüm tavır, davranış ve sözlerini ona

⁶⁴⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 365.

⁶⁴⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 157; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 252; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 282; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 593.

⁶⁵⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 96, 98.

⁶⁵¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 98-99.

göre ayarladığı için kendilerinde münafıklık alametlerinin ortaya çıkması muhtemeldir. Bununla birlikte kalpleri sürekli dünya sevgisiyle meşgul olanların psikolojik olarak mutlu olamayacaklarını, olsalar bile bunun geçici ve kısa süreli olacağını söylemiştir.⁶⁵²

Dünya sevgisini bir ağaca benzeten Mahmûd Efendi bu ağacın meyvelerinin hırs, haset, cimrilik, sinir-stres, yalan-dolan, koltuk sevdası, dedikodu, kusurları teşhir etme, tevekkül ve kanaatin yok olması olduğunu ifade etmiştir. Bu ağacın, imanın lezzetini alan kalplerde yetişmesinin zor olduğunu ifade eden Mahmûd Efendi selef âlimlerinin de talebelerini dünyaya karşı zâhid olmaları yönünde uyardıklarını vurgulamıştır. Kalbi dünyaya bağlı bir sâlikin ibadetlerden zevk almasının gerçekçi olamayacağını da altını çizmiştir.⁶⁵³

Dünya sevgisiyle duyguların bozulacağını, hal ve hareketlerin yapmacık hale geleceğini bildiren Mahmûd Efendi bu tip insanların sadaka veremeyeceklerini, iyilikte bulunamayacaklarını ve empati yoksunu olduklarından insanlara iyilik yapamayacaklarını iddia etmiştir. O ayrıca insanlarda mal-mülk ve dünya sevgisiyle bozulan duygu durumunun kişiyi anlamsız bir gurura ve kibire, insanların iyiliği hak etmediklerine dair suî zanna ve yaptığı iyilikleri de ancak bir karşılık beklemek maksadıyla yapmaya sevk edeceği tesbitinde bulunmuştur.⁶⁵⁴

7. Muhasebe

Klasik tasavvuf kaynakları “muhasebeyi” bir makam olarak görmüşlerdir. Bu makamda kul geçmişte yapmış olduğu fiilleri sebebiyle kendisini hesaba çeker ve durumunu düzeltir. Kendisiyle Allah arasındaki ilişkiyi içinde bulunduğu haller bağlamında değerlendirerek kalbini denetler. Böylece bütün hallerinde ve her nefes alış verişte Allah’ın rızasını düşünür. Kuşeyrî, bunun aynı zamanda murakabenin bir parçası olduğunu söylemektedir.⁶⁵⁵

Mahmûd Efendi de tarikata girenlerden kendilerini sürekli muhasebeye tabi tutmalarını istemiştir. Kendisinin de devamlı şekilde nefsinin muhasebeye çektiğini

⁶⁵² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 99.

⁶⁵³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 99.

⁶⁵⁴ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 99.

⁶⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 331; Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, 617; Ayrıca bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 375; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 690.

belirtmiştir. Tarikata giren sâliklere amellerini, sözlerini ve ahlakını devamlı sûrette sâlih insanların amelleriyle karşılaştırmalarını tavsiye etmiştir. Mahmûd Efendi burada kastettiği sâlih kimselerin kendi dönemlerinde yaşayan insanlar, şeyhler ve müşidler olmadığını özellikle ifade etmiştir.⁶⁵⁶

Şeriatı tamamlayan şeyin güzel ahlak olduğunu beyan sadedinde Mahmûd Efendi'nin üzerinde durduğu mesele muhasebedir. Mahmûd Efendi insanın yapacağı işten önce ve yaptığı işten sonra mutlaka kendini hesaba çekmesi gerektiğinin altını çizerek amel-i sâlihten güzel ahlaka geçiş yapmıştır. Allah'ın rızası gereği O'nun yarattıklarına karşı şefkatli olmak, imkânı ve istidadı nisbetinde yaratılanlara karşı merhametli olmak ve onlar için Allah'tan merhamet dilemek, halktan gelen eza ve cefalara katlanmak da Mahmûd Efendi'nin tavsiyeleri arasındadır.⁶⁵⁷

Mahmûd Efendi muhasebenin sûret ve mana olmak üzere iki boyutu olduğunu belirterek bunları tanımlamıştır. Sûret yani maddî muhasebe müridin söz, fiil ve ahlakını sâlih insanların hayatı ile kıyaslaması ve onlara benzemeye çalışmasıdır. Manevî muhasebe ise kulun Rabbi'ne karşı itaatkâr olup onun emirlerine koşulsuz teslim olmasıdır. Bu muhasebe çeşidinde kul kendi durumuyla Rabbi'nin kendisi üzerinde olan haklarını muhasebe ederek bir sonuca ulaşır. Yani kulluğunun bilincinde olur. Bunu yaparken de, işlediği amellerinin Rabbi'nin rızasına uygun olup olmadığını devamlı sûrette sorgular. Kulun kendi amellerini sorgulaması, kıyamette bunların hesabını verip veremeyeceği şeklinde olmalıdır.⁶⁵⁸

Mahmûd Efendi gerek maddî gerekse de manevî muhasebeyi ifade ederken her ikisinde de aklın önemine vurgu yapmaktadır. İnsanın kendini sürekli sorgulamasını istemesi onun aklî tefekküre verdiği öneme de işaret etmektedir.

8. Zikir, Letâif

Nakşibendîlik tarihî süreçte bazı istisnaları olmakla birlikte genelde hafî zikri tercih etmiştir. Hafî zikir uygulaması bu tarikatta Abdülhâlik Gucdüvânî ile başlamıştır. Gucdüvânî'den sonra halifeleri de bu uygulamaya devam etmiş fakat

⁶⁵⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 100, 101.

⁶⁵⁷ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 106.

⁶⁵⁸ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 101.

daha sonra Mahmûd Encîrfağnevî gibi bazı Nakşibendî sûfîler cehrî zikre yönelmişlerdir. Araştırmacılar ilk dönem Nakşibendî kaynaklarındaki hafî zikrin alçak sesle yapılan zikir değil hiçbir ses olmaksızın yapılan zikir olduğunu da ifade etmektedirler. Ayrıca bazı Nakşibendî şeyhlerinin nefesi tutarak zikretmeyi tavsiye ettikleri de bu araştırmalarda mevcuttur.⁶⁵⁹

Muhammed Zakir el-Çistâvî zikrin cehrî olması veya tasavvufta semâ gibi hususları şeyhi Mahmûd Efendi'ye sormuş ve aldığı cevaplardan bazılarını nakletmiştir. Buna göre Mahmûd Efendi Nakşibendilikte raks ve semâ gibi zikir usûllerinin câiz olmadığını bildirmiş ancak kişinin parmaklarını hareket ettirerek zikretmesinin câiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁰

Hilmî Dağıstânî ise Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Haspolat Efendi el-Kostakî'ye, Nakşibendî tarikatına mesup bir kişinin başka tarikata mensup kişilerle, onların zikir halkasına katılıp cehrî zikir yapıp yapamayacağı hususunu sorduğunu bildirmiştir. Kostakî'nin de aynı soruyu Mahmûd Efendi'ye bizzat kendisinin sorduğunu bildirerek onun, müridin kendi evrâd ve ezkârını yapması halinde şeyhinin de izniyle başka zikir halkalarında oturabileceğini söylediğini rivayet etmiştir.⁶⁶¹

Mahmûd Efendi kalbi manevî terakkinin merkezi olarak görmüş ve zikir telkinlerini buna göre vermiştir. Halifelerinden Çistâvî'ye gönderdiği mektubunda kalbin içindeki bir merkezden bahsetmiştir. O, bütün fezyelerin, manevî fetihlerin, basîretin, gerçek mutluluğun ve tevhidin merkezinin burası olduğunu bildirerek bu merkezi “kalbin kalbi” olarak nitelendirmiştir. Bu merkezin açılıp manevî tecellîlere mazhar olabilmesi için kademeli olarak zikrin artırılması gerektiğini de aktarmıştır.⁶⁶² Ayrıca zikrin kalplerde işe yaraması için kulun gözlerini haramdan sakınması, dilinin de gıybet dedikodu ve iftira gibi günahlardan uzak durmasını elzem görmüştür. Mahmûd Efendi harama bakan gözden dolayı kalbin katılaşacağını ve günah işlemeye açık hale geleceğini ifade etmiştir.⁶⁶³

⁶⁵⁹ Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 301-302; Ahmed Câhit Haksever, *Ya'kûb-i Çerhî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 132.

⁶⁶⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 19-20.

⁶⁶¹ Hilmî Dağıstânî, *Telhîs*, 155.

⁶⁶² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 11, 12.

⁶⁶³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 109.

Mahmûd Efendi zikir meselesini insan bedeninde bulunan ve letâîf adı verilen manevî merkezleri⁶⁶⁴ dikkate alarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre insan bedenindeki latîfeler ancak zikir ve murakabe sayesinde kemâle erer. Her latîfeye zikrin yerleştirilmesi böylece tüm beden zikre iştirakinin sağlanması asıl gayedir. Bu latîfeler her insanda var olmakla birlikte kişinin istidadına göre manevî gelişim farklılık arz eder.⁶⁶⁵ Muhammed Zâkir el-Çistâvî, müridlerinin manevî gelişimlerine yönelik izlediği zikir metodunu özetlemiştir. Buna göre zikirle ilk hedeflenen kalp ve onun huzuru olduğu için mürid, virdine başlamadan önce kalbine yönelmeli ve oradan Allah’tan gayrisini çıkarmalıdır. Yine virde başlamak üzere olan sâlik “râbîta-i mevt” yaparak bir müddet kendisini kefeneye sarılarak kabre konulmuş bir ölü olarak düşünüp hayal etmeli ve Allah’tan başka hiçbir sığınağı olmadığını idrak etmelidir.⁶⁶⁶

Çistâvî insan bedenindeki latîfeleri ve bunlara ait zikirleri Mahmûd Efendi’den öğrendiğini ve aynı şekilde tarikata girenlere öğrettiğini söylemiştir. Hilmî Dağıstânî de latîfelerin yerlerini Mahmûd Efendi’den manevî işaretlerle öğrendiğini ifade etmiştir. Buna göre kalp latîfesi sol memenin hemen altında, rûh latîfesi sağ memenin altında, sırrın yeri kalp latîfesinin hemen üstünde, hafâ rûh latîfesinin üzerinde, ahfâ ise sır ile hafânın arasında ve üstünde olarak bulunmaktadır.⁶⁶⁷

Âlem-i suğrâ olan insanda bulunan hasletler âlem-i kübrâda bulunan hasletlerin birer örneğidir. Bu sebeple insanda bulunan beş latîfenin asılları yine âlem-i kübrâda mevcuttur. Bu bağlamda kalp latîfesi küçük âlemde bu beş latîfenin başlangıç noktasıdır. Bundan dolayı sâlike ilk önce kalbî zikir verilerek başlanır. Hilmî Dağıstânî, Mahmûd Efendi’nin kalp zikrine çok önem verdiğini belirterek halifesi el-Aselî’nin, kalp zikrinin tüm Dağıstan’a yeteceği görüşünü beyan

⁶⁶⁴ İnsanın hakikati, ruhun idrak mertebeleri ve farklı boyutları, akılda beliren, zihinde parlayan ve kelimelere sığmayan bir işaret manalarına gelen “latîfe/letâîf” kavramı eskiden beri sûfiler arasında bilinmektedir. Önceleri “kalp” ve “sır” olarak ifade edilirken sonraları İmâm-ı Rabbânî ile bu kavram beşi emir âlemi, beşi de halk âleminde olmak üzere onlu tasnife uğramıştır. Emir âleminde olan latîfeler kalp, rûh, sır, hafâ ve ahfâ olmak üzere beş tanedir. İkinci beş latîfe ise nefis, hava, su, toprak ve ateştir. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 475; Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 310; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 580.

⁶⁶⁵ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 7; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîh*, 474.

⁶⁶⁶ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 7, 8.

⁶⁶⁷ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 8; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîh*, 483.

etmiştir. Bunun yanı sıra Mahmûd Efendi'nin manevî açıdan diri bir kalbin kesilmiş tırnağının dünya ve içindekilerden daha hayırlı olduğunu söylediğini de eklemiştir.⁶⁶⁸

Mahmûd Efendi kalp latîfesinin kemâle ulaşmasını kalbin fenâsı olarak değerlendirmiştir. Bu kemâl ise tecellî-i ef'âl ile sonuçlanır ki bu durumda sâlik, tüm mahlûkatın fiillerinin yaratıcısı olarak Allah'tan başkasını görmez. Mahmûd Efendi'ye göre bu aynı zamanda kalbin velâyetidir ki Hz. Âdem'in velayeti bu tür bir velayettir. Bu velayet mertebesine ulaşan kimseye “Âdemî-meşrep” denilir.⁶⁶⁹

Sâlikin kalp latîfesine yönelik zikre başlaması Mahmûd Efendi'ye göre “vukûf-u kalbî” adı verilen manevî zikir ve râbîta sürecinin de başlamasını gerektirir. Halifelerinden Çistâvî'ye göre vukûf-u kalbî her zaman her yerde, halvette, celvette ve tüm hallerde Allah'ı düşünmek ve onu mülâhaza etmektir. Sâlik kendini her türlü havâtır ve hayallerden soyutlayıp Allah'ı düşünmek sûretiyle kendi kalbine nazar ederse bu durumda onun zikrettiği şey kalbine hâkim olur. Bu durumda sâlikin zikri lisanîden hakikîye döner. Ayrıca o vukûf-u kalbînin sadece kalp latîfesinde değil tüm latîfelerde gerekli olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁰

Mahmûd Efendi ikinci olarak rûh latîfesini zikrederek bu latîfenin kemâl mertebesinin ve fenâsının Allah'ın subûtî sıfatlarının kulda tecellî etmesi olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda sâlik, kendine ve halk âlemine ait tüm sıfatları yok hükmünde görerek bunları Hakk Teâlâ'ya izafe eder. Rûh bu mertebeye ulaşınca da buna “velâyet-i rûh” denilir. Mahmûd Efendi velâyetin bu mertebesinin Hz. Nûh'un ve Hz. İbrâhim'in velâyeti olduğunu belirtmiştir. Bu velâyete ulaşan sâlike ise “İbrâhimî-meşreb” denildiğini ifade etmiştir.⁶⁷¹

Mahmûd Efendi üçüncü olarak “sır” latîfesini zikrederek bu latîfenin kemâl derecesinin “zatî şûunların tecellîsi” olduğunu beyan etmiştir. Tecellî-i sâni olarak isimlendirilen bu tecellîye ikinci taayyün, ilim mertebesi ve mânalar alemi de

⁶⁶⁸ Hilmi Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 21.

⁶⁶⁹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 57; Hilmi Dağıstânî, *Tenbîh*, 471.

⁶⁷⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 8; Hilmi Dağıstânî, *Tenbîh*, 473.

⁶⁷¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 57; Hilmi Dağıstânî, *Tenbîh*, 471.

denilmiştir.⁶⁷² Sır latîfesi zikir sayesinde kemâl bulup fenâ mertebesine ulaşınca sâlikin benliği ve şuuru Hakk'ın zatında kaybolur. Bu duruma “sırrın velâyeti” denir. Bu Hz. Musâ'nın velâyetidir ki bu seviyedeki sâlike “Mûsevî-meşrep” denir.⁶⁷³

Mahmûd Efendi son iki latîfe olarak “hafî ve ahfâ” isimlerini zikreder. Hafî latifesinde Allah'ın selbî sıfatlarının tecellîsi zuhur eder ve sâlik Allah'ın selbî sıfatlarının tecellîsinde fenâ haline ulaşır. Bu haldeki sâlik Allah'ın birliğini ve eşsizliğini müşahade eder. Hafî latîfesi Hz. İsmâ'il'in velâyetidir ki bu makama erişen sâlike “İsevî-meşrep” denir.⁶⁷⁴

Ahfâ ise bu latîfelerin altıncısı ve sonuncusudur. Bu latîfede sâlikte Allah'ın ahlakı görülmeye başlanır. Hz Muhammed'in velâyeti bu mertebede bir velâyettir ki sâlik bu aşamada “Muhammedî-meşrep” olarak isimlendirilir. Mahmûd Efendi son iki latîfenin manevî derecesinin diğerlerinden üstün olduğunu beyan etmiştir. Sâlikin her latîfede ilâhî tecellîlerden birine mazhar olacağını söyleyen Mahmûd Efendi bu tecellîlerin kulun istidadına göre değişkenlik arz edeceğini de eklemiştir. O, ahfâ mertebesinin zatî tecellînin mahalli olduğunu da belirtmiştir.⁶⁷⁵

Mahmûd Efendi'ye göre ilâhî feyzler sözü edilen bu latîfelerin zikirle harekete geçirilmesi sonucu insana lutfedilir. Bu latîfeler ayrıca bazı peygamberlerle de ilintilidir. Sâlikin meşrebi hangi peygambere daha yakınsa o kişi manevî sülûkünü o peygambere ait latîfeyle yapar. Latîfelerin birinin diğerinden daha üstün olmadığını ifade eden Mahmûd Efendi gerçek üstünlüğün sâlikin içinde bulunduğu latîfenin aslına uygun yatkınlığa ulaşması ve bu yolda mesafe kat etmesi olduğunu belirtmiştir. Mesela kalp latîfesini idrak eden birinin ahfâ latîfesinde olan birinden daha üstün olacağını da belirtmiştir. Buna ilave olarak o, tüm latifeleri sırasıyla geçmenin ancak Muhammedî-meşrep olan birine ait bir üstünlük olacağını da eklemiştir.⁶⁷⁶

⁶⁷² Bu mertebeye nefis-i rahmanî, hakikatlerin şekillendiği mertebe, ezeli ilim mertebesi, insanın hakikati ve imkân mertebesi gibi adlar da verilmektedir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 371-377.

⁶⁷³ Hilmi Dağıstânî, *Tenbîh*, 471.

⁶⁷⁴ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 58; Hilmi Dağıstânî, *Tenbîh*, 471.

⁶⁷⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, . 58-59

⁶⁷⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 58.

Mahmûd Efendi'nin yapmış olduğu ve öğrencilere telkin ettiği zikirler mevzusunu onun mektuplarından ve tavsiyelerinden anlamaktayız. Buna göre Azerbaycan'daki halifelerinden Hacı İsmâil Suvagilî'nin ifadesine göre tarikata girdiğinde Mahmûd Efendi kendisine kalp zikri (zikr-i kalbî) vermiş ve tarikatın edeblerini de öğretmeye başlamıştır. Bu zikir kelime-i tevhid olup nefy-ü ispat olarak da isimlendirilir.⁶⁷⁷ O, ayrıca belirli dönemlerde zikirlerin adedini çoğalttığını da eklemiştir.⁶⁷⁸

Bu bilgiler ışığında Mahmûd Efendi'nin Nakşibendiliğin geleneksel zikir anlayışını benimsediği ve bu usullerin dışına çıkmadığı görülmektedir. Yaşadığı dönemde farklı tarikatların ve zikir usullerinin bölgede bulunması ve Nakşibendî dervişlerin bu zikir halkalarına katılması konusunda bazı kıstaslar getirmesi de onun zikir hususunda sosyal dengeyi gözettiğini göstermektedir. Mahmûd Efendi'nin “اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله” şeklinde Hızır'dan aldığı salavat zikrini halifelerine öğretmesi ve kendisinden sonra gelenlerin bu salavata devam etmesi de onun bu husustaki yeniliklerine örnek gösterilebilir.

9. Râbîta, Murakabe ve Teveccüh

Râbîta lügatte iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ ve güçlendirme gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanında toprağa ekilerek üzeri sulanmış hurma fidesine de aynı kökten gelen rabîta adı verilmiştir.⁶⁷⁹ Bu kavram ıstılahî olarak müridin, şeyhini sûret ve sîret olarak zihninde tasavvur ederek hatırlaması, manevî terbiyesi için gerekli olan feyzi alabilmesi için kendini şeyhinin huzurundaymış gibi tasavvur etmesi manalarına gelmektedir.⁶⁸⁰ Aynı kökten türemiş olan ve Kur'ân'da geçen “ribât ve murâbata” kelimeleri, sınırlarda düşmanı gözetlemek, nöbet tutmak ve verilen emirlere uymak manalarında kullanılmıştır.⁶⁸¹

Tasavvuf tarihinde bu kavram şeyhi sevmek, kalbi ona bağlamak ve bu sayede ondan feyz almak şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁸² Râbîtanın günümüzdeki şeklini

⁶⁷⁷ *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1271.

⁶⁷⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 543.

⁶⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 2: 1108; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü 'l-muhît*, 861.

⁶⁸⁰ Haydarî, *Mecdü 't-tâlid*, 54; Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, 425; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 788.

⁶⁸¹ Âl-i İmrân, 2/200; el-Enfâl, 80/60.

⁶⁸² Sühreverdî, *Avârifü 'l-me'ârif*, 261; Hânî, *Behcetü 's-seniyye*, 180, 181.

Bahâeddîn Nakşibend döneminde almaya başladığını tahmin edilmektedir. Nakşibend'in, öğrencisi Muhammed Pârsâ'ya (ö. 822/1420) Hicaz yolunda kendisini düşünmesini tavsiye etmesi, yine müridlerinden Yakûb-i Çerhî'ye (ö. 851/1447) kendisini hatırlaması niyetiyle sarığını hediye etmesi, ayrıca kendisine intisap etmiş lâkin evradını aksatan Horasan ulularından birine “*Bizi rüyanda görmüşsen bu yeter.*”⁶⁸³ demesi de bu görüşü doğrulamaktadır.

Nakşibendî-Hâlidî tarikatını diğer tarikatlardan ayıran en önemli özelliklerinden biri râbıtaadır. Hatta bazı araştırmalar Mevlânâ Hâlid'le devam Nakşibendî silsilesinin Hâlidîyye adıyla bir alt kol olarak anılma sebeplerinden en önemlisinin râbıta olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁸⁴ Mevlânâ Hâlid risalelerinde râbıtayı feyiz ve manevî terakkinin en önemli sebebi olarak nitelendirmiştir. O, râbıtası olmayan müridin manevî dereceleri ve marifeti elde etmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek⁶⁸⁵ kendi geliştirmiş olduğu sistemde râbıtayı müstesna bir yere koymuştur.

Mevlânâ Hâlid'in tâlim ettiği bu râbıta şekli Kürdemirî'yle aynen Kafkaslara yayılmış ve varlığını sürdürmüştür. Râbıta hususunda Mevlânâ Hâlid'in, Kafkas halifesi Kürdemirî'ye mektuplar yazıp onu uyarması Hâlidîliğin bu hususta ciddiyetini göstermektedir. Daha sonra gelen müellif Hâlidî dervişlerinin konuyu sürekli gündemde tutmaları da râbıta usulünün aralıksız devam ettiğini göstermektedir.⁶⁸⁶

Dağıstan'a Hâlidîliği yayan Molla Muhammed Yeragî'nin halifesi, aynı zamanda İmam Şâmil'in kayınpederi olan Cemâleddin Gazikumukî *el-Âdâbu'l-marziyye* adlı eserinde râbıtaya özel bir bölüm ayırmıştır. Ona göre râbıta; müridin sevgi, muhabbet ve teslimiyet açısından kalbini şeyhinin kalbine benzetmesi ve bu nazarla şeyhine bakmasıdır. Gazikumukî râbıtanın iki türlü olabileceğini vurgulayarak şöyle demiştir: “*Mürid, şeyhinin yanında olur ve kalbini onun kalbine muhabbet niyetiyle bağlar ve hâlis bir niyetle ona yönelerek kendisini onun*

⁶⁸³ Yakûb-i Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, trc. Mehmed Ali Özkan, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 83; Camî, *Nefehât*, 510, 511; Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 315.

⁶⁸⁴ Algar, *Nakşibendilik*, 364.

⁶⁸⁵ Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle-i Halidiyye Tercümesi*, trc. Ali Kara (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017), 10.

⁶⁸⁶ Bâkinî, *Tabakât*, 412.

terbiyesine bırakır. Şeyhin yanında olmadığı durumlarda ise mürid şeyhinin tasavvurunu gözünün önüne getirerek onu düşünür ve bu şekilde feyzler elde eder.⁶⁸⁷ Gazikumukî'nin bu açıklamaları XIX. yüzyılda Azerbaycan ve Dağıstan'da yaşayan Nakşibendî-Hâlidî sûfîlerin râbîta anlayışlarını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Mahmûd Efendi'nin râbîtaya önem verdiği ve manevî terbiyede onu bir araç olarak kullandığını halifelerinden Çistâvî'nin ifadelerinden anlamaktayız. Çistâvî, Mahmûd Efendi'nin sâlikin sülûkü esnasında motivasyonunun azalması, vesveselere takılması ve aklına kötü şeyler gelmesi durumunda râbîta yapması tavsiyesinde bulunduğunu ifade etmiştir. Râbîtaya yardımcı olması için de kelime-i tayyibe olarak adlandırdığı “إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي” zikrini tekrarlamasını istediğini belirtmiştir.⁶⁸⁸

Çistâvî, şeyhi Mahmûd Efendi'den iktibasla râbîtanın hem cismânî hem de ruhanî olabileceğinin altını çizerek cismânî olan râbîtanın daha etkili olduğunu belirtmiştir. O, kâmil bir mürşidin cismen yakınında olmanın da râbîta olduğunu söylemiş ve tarikata yeni girenler için bunun daha etkili olduğunu ifade etmiştir. Sülûkünü tamamlamak üzere olanların veya tamamlayanların ise cismânî veya ruhanî olarak râbîta yapmasının eşit olduğu görüşünü de belirtmiştir.⁶⁸⁹

Mahmûd Efendi de râbîtanın keyfiyetini izah ederken müridin şeyhiyle diz dize ve yüz yüze olmasının hal etkileşimi açısından önemine vurgu yapmıştır. O, bu şekilde müridin kalben, ahlâken ve mânen mürşidine benzeyebilecek bir kıvama gelebileceğini iddia etmiştir. Bu sayede sâlikin Rabb'inin rızasını kazanması ve manevî dereceler elde etmesi hususunda tıpkı râbîta yaptığı şeyhine benzeyeceğinin de altını çizmiştir.⁶⁹⁰

Sakhûrî'ye göre Mahmûd Efendi, râbîta esnasında müridlerin sadece kendisini değil aynı anda Hz. Peygamber'i ve Mevlânâ Hâlid'i de tefekkür etmelerini tavsiye etmiştir.⁶⁹¹

⁶⁸⁷ Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-marziyye*, 34.

⁶⁸⁸ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 18, 19.

⁶⁸⁹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 19.

⁶⁹⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 19, 20.

⁶⁹¹ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 128-129.

Mahmûd Efendi her nerede olurlarsa olsunlar müridlerinin kendisine râbıtada bulunmalarını tavsiye etmiştir. Kendisine râbıta yapıldığında şeytandan ve onun vesveselerinden kurtulmanın mümkün olabileceğini bildirerek de bu tavsiyesinin sebebini izah etmiştir.⁶⁹² Bu tavsiye üzerine kendisinden sonra gelen halifelerinin ve müridlerinin de Mahmûd Efendi'ye özellikle günaha düşme korkusuna kapıldıklarında râbıta yaptıkları kaynaklarda mezkûrdur.

Bu hususta onun halifelerinden Hacı Cebrâil Efendi de kadınlarla aynı ortamda bulunulduğunda veya günaha bakma arzusunun nefste ortaya çıkması durumunda hatta kâfir Rus askerlerle karşılaşılması durumunda bile müridlerin hemen Mahmûd Efendi'yi hatırlaması ve ona râbıta yapması gerektiğini söylemiştir. Hilmî Dağıstânî de Hacı Cebrâil Efendi'nin bu tavsiyesini bizzat kendisinin tecrübe ettiğini ve pek çok defa faydasını gördüğünü belirtmiştir.⁶⁹³ Sonraki halifelerden Hacı Abdurrahman el-Aselî de (ö. 1320/1902) Dağıstan'da kadınların erkeklerle bir arada olmasının normal karşılandığını ve bu gibi durumlarda Mahmûd Efendi'yi düşünerek günahattan uzak kalmaya çalıştıklarını söylemiştir.⁶⁹⁴

Çistâvî'nin ve Hacı Cebrâil Efendi'nin rivayetlerini incelediğimizde Kafkas Hâlidîlerinde râbıtanın İslâm beldelerindeki benzerlerinden daha farklı görevler icra ettiğini söylememiz mümkündür. İslâm beldelerinde genel mânada manevî terakkî için müridin şeyhini tasavvur edip düşünmesi anlamına gelen râbıta Kafkaslarda da aynı manayı ihtiva etmekle birlikte günahkâr ve tehlikeli bir ortamda günahlara karşı bir ihvan dayanışmasını ifade etmektedir. XIX. yüzyıl Kafkasyası'nda râbıtanın, şeytanın vesvesesine maruz kalan, günahı yapıp yapmama da tereddüt eden veya düşman askerlerinden korkup çekinen bir müridin; “Ne yaparak bu durumdan kurtulurum.” sorusunun cevabı olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁹² Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn*, 399.

⁶⁹³ Mahmûd Efendi'ye râbıta yapılması halinde müridlerin fayda buldukları ve korkularının gittiği hususundaki rivayetler Hilmî Dağıstânî tarafından mervîdir. Özellikle Hacı Cebrâil Efendi ve halifesi Muhammed el-Aselî zor ve problemleri durumlarda Mahmûd Efendi'yi düşünüp ona râbıta yapılması durumunda sıkıntılardan kurtulmanın gerçekleştiğini müteaddid defalar tecrübe ettiklerini nakletmektedirler. Hilmî Dağıstânî de kendisinin bu hususta tecrübelerinin bulunduğunu eklemiştir. Bk. Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn*, 458; Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 3, 10, 12.

⁶⁹⁴ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 171.

Nakşibendî sülûkünde râbıtayla yakın anlam taşıyan diğer iki kavram da “murakabe ve teveccühtür.” Sözlükte kontrol etme, denetleme ve gözetleme manalarına gelen murakabe kelimesi⁶⁹⁵ ıstılahta kulun, Allah’ın her şeyi bildiğinin farkında olması, yapılan her işte Allah’ın rızasının gözetilmesi anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁹⁶ Zünnûn-i Mısrî, murakabenin alâmetinin, Allah’ın sevdiğini sevmek, onun tercih ettiğini tercih etmek, büyük gördüğünü büyük, küçük gördüğünü de küçük görmek olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁷

Nakşibendî düşüncesinde murakabeye önem verildiği bilinmektedir. Ya’kûb-i Çerhî, insanın kötü şeylerden kaçınıp kendi durumunu, söz ve davranışlarını sürekli kontrol etmesi gerektiğini söyleyerek murakabeye işaret etmiştir.⁶⁹⁸ Ubeydullâh Ahrâr ise sülûkün nihayete ulaşması için murakabenin elzem olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁹

Kafkas Hâlidîleri için eser telif edenlerden biri olan Bâkînî de murakabenin kalbi tehlikelerden korumak, sâlikin, her amelinin Allah’ın nezareti altında olduğunu tefekkür etmesi mânalarına geldiğini söylemiştir. Murakabenin Kur’ânî bir öğreti olduğunun altını çizen Bâkînî’ye göre Allah pek çok âyette “kullarına çok yakın olduğunu”⁷⁰⁰ ve “yaptıklarından haberdar olduğunu”⁷⁰¹ söylemektedir. Murakabesi tam olan sâlikin büyük bir nimete erişeceğini söyleyen Bâkînî, bu tefekkürü terk edenin ise zararının büyük olacağını vurgulamıştır.⁷⁰²

Sâlikin kemâle ermesi için bir diğer uygulama da “teveccühtür.” Nakşibendî büyüklerinden Muhammed Pârsâ teveccühü, müridin geçmiş, günümüz ve gelecekle alâkalı hâtıra ve temennileri terk edip kendi durumunu tefekkür etmesi olarak açıklamıştır. Ayrıca teveccüh usulünün gönüldeki perdeleri kaldırmada çok

⁶⁹⁵ Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *el-Okyanus’ul basît fî tercümeti’l-Kamûsü’l-Muhît*, (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1905), 1: 283.

⁶⁹⁶ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 458; es-Seyyid eş-Şerîf Ebü’l-Hüseyn Ali b. Muhammed Ali el-Hüseynî el-Cürcânî, *Ta’rîfât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût, Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2000), 208; Âsım Efendi, *el-Okyanûs*, 1: 283.

⁶⁹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 333.

⁶⁹⁸ Hasksever, *Çerhî*, 142.

⁶⁹⁹ Hâce Ubeydullâh Ahrâr, *Fıkarât*, trc. Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 168.

⁷⁰⁰ el-Kâf, 50/16; el-Vâkıa, 56/85; el-Hadîd, 57/4.

⁷⁰¹ Âl-i İmrân, 3/29; Yûnus, 10/61.

⁷⁰² Bâkînî, *Tabakât*, 611,612.

güçlü ve etkili bir yol olduğunu beyan etmiştir.⁷⁰³ Çerhî ise kalbin mâsivâdan arındırılarak Allah’a teveccüh edilmesini ibadetlerin kabulüne bir işaret saymıştır.⁷⁰⁴ Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Sâfi (ö. 939/1533) ise teveccühün gönülden bütün fikirleri çıkartıp sadece Hakk’ı düşünmek olduğunu söylemiştir. Teveccüh neticesinde kötü düşüncelerin gönülden azalacağını yerlerine ise “zat-ı baht” denilen Allah tefekkürü yerleşeceğini de eklemiştir.⁷⁰⁵ Günümüz araştırmaları Nakşibendî kaynaklarında Allah’a teveccüh, kalbe teveccüh, Müridin şeyhine teveccühü ve şeyhin Müridine teveccühü olmakla dört farklı teveccüh türünün olduğunu belirtmektedirler.⁷⁰⁶

Çistâvî, Mahmûd Efendi’nin özellikle müridin zikre başlarken motivasyonunu murakabeyle sağlayabileceğini beyan etmiştir. Buna göre mürid, tam bir teveccühle kalbine yönelmeli ve kalbindeki ıstırapın farkına varmalıdır. Tam bir huzurla kendini Allah Teâlâ’nın karşısındaymış gibi hissetme gayretinde olan mürid bu çabasını “إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي” zikriyle de dillendirmelidir. Murakabenin sonucunda mürid kendisini içinde Allah’tan başka hiç kimsenin bulunmadığı bir eve girmiş gibi hisseder. Tüm mevcudatı unutup sadece O’na teveccühde bulunur. Bu murakabe ve teveccüh ilk başlarda müridin iradesi ve duyguları sayesinde olurken daha sonraları zikrin gücüyle oluşur. En sonunda ise murakabe ve teveccüh kalpte bir meleke halini alır.⁷⁰⁷

Bâkînî ve Çistâvî gibi Mahmûd Efendi’nin görüşlerini derleyen müellif halifeler “ahadiyyet ve maiyyet” olmak üzere murakabenin iki aşamasına dikkat çekmişlerdir. Ahadiyyet murakabesinde sâlik sadece tüm kemâl sıfatlarıyla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezzeh olan Zat-ı ilâhî’yi tefekkür eder. Bu tefekkür çalışmasında mürşidinden de yardım alır. Bu murakabe sayesinde sâlik Allah’ın zatı ile huzur bulur. Maiyyet murakabesi ise sâlikin, âlemin her zerresinden haberi olan ve o cümleden her nerede olursa olsun kendisinden de haberdar olan

⁷⁰³ Camî, *Nefehât*, 522.

⁷⁰⁴ Çerhî, *Risâle-i ünsiyye*, 82.

⁷⁰⁵ Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Sâfi, *Reşehât*, nşr. Nâci Bayraktaroğlu, Nizâmettin Arslan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 125.

⁷⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri sözlüğü*, 531; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 312.

⁷⁰⁷ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 11, 12.

Allah Teâlâ'yı tefekkür etmesidir. Bu murakabede sâlik dil ile “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” derken kalp ile de bu zikre yönelmelidir. “ي” harfıyla kendi varlığı da dâhil olmak üzere tüm mevcudatı nefyederken “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ifadesiyle de Hakk Teâlâ'yı tasdik etmelidir.⁷⁰⁸

Hilmî Dağıstânî, bu murakabe anlayışının Kafkaslardaki tüm müridler tarafından bildiğini söylemiştir. Yine o, Mahmûd Efendi'nin bu murakabelerden daha üstün bir murakabe olmadığını söylediğini Talalı Ahmed Efendi'nin dilinden nakletmiştir.⁷⁰⁹ Bu ifadeler dikkate alındığında Kafkaslarda Mahmûd Efendi'yle devam eden murakabe ve teveccüh anlayışının geleneksel Nakşibendî düşüncesiyle aynı olduğu görülmektedir.

XIX. yüzyıl Kafkas Hâlidîlerinde murakabe ve teveccüh kavramlarının şeyh ve mürid arasında manevî etkileşim ve iletişimi açıklayan bir durum olduğu da görülmektedir. Rivâyetlere göre Mahmûd Efendi'nin meclislerinde bulunan müridlerinin sayısı çoğu zaman yüz kişiden fazla olduğu halde onlarla karşılıklı oturduğu, sükûnet içinde birbirlerinin gözlerine baktıklarını bu şekilde bir feyz ortamı oluşturdıkları rivayet edilmiştir. Onun ısrarla ve sabırla hem gece hem de gündüz müridlerinin yüzlerine bakarak teveccüh etmeyi alışkanlık haline getirdiği de bu rivayetlerde kayıtlıdır. Kaynaklar onun bazen işleri icabı evine gittiğinde müridlerine; tıpkı kendisi mihraptaymış gibi huzur ve teennî içinde oturmalarını söylediğini belirtmiştir. Mescitte fazla mürid bulunduğu zamanlarda da onun, yüzer kişilik gruplar halinde müridlerine teveccühte bulunduğu da mervîdir. Bâkînî, bu teveccüh ve murakabe uygulamaları esnasında müridlerin kalplerinin feyzlerle dolduğunu, bazı müridlerin ise teveccühün şiddetinden, Mahmûd Efendi'nin tesirinden ve haşmetinden ötürü yüksek sesler çıkarıp cezbeye geldiklerini ifade etmiştir.⁷¹⁰

Nakşibendîliğin sistematize ettiği râbitanın ve onunla yakın anlamlarda olan murakabe ve teveccüh kavramlarının XIX. yüzyıl Kafkas Nakşibendîlerinde de önemini muhafaza ettiği görülmektedir. Kafkas Nakşibendîliği'nde râbita,

⁷⁰⁸ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 11-13; Bâkînî, *Tabakât*, 612, 613.

⁷⁰⁹ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcû'l-müşeyyede*, 357.

⁷¹⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 536; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 132; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 160; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 128.

murakabe ve teveccüh, sâlikin Allah ile ilişkisini tefekkür edip sorguladığı kavramlar olmasının yanı sıra aynı zamanda bu kavramlar mürşid ile mürid arasındaki bağı da ifade etmektedir. Mahmûd Efendi'nin, her durumda müridlerinden kendine râbîta yapmalarını istemesi Kafkaslarda kendisine bağlı veya daha sonra gelmiş sûfî, mürid ve mürşidlerin Mahmûdî olarak isimlendirilmesine yol açmıştır. Özellikle Mahmûd Efendi ile başlayan yeni süreçte hayatın tüm alanlarında gerçekleşebilecek olumsuz durumlarda sûfilerden şeyhlerine râbîta yapmalarının istenmesi onların psikolojilerini düzeltmeye ve mâneviyatlarını üst seviyede tutmaya matuf olduğunu söylememiz mümkündür. Rusların dinî, sosyal ve askerî alanda süren ve gitgide artan baskıları karşısında Kafkaslarda faaliyetlerini sürdüren Nakşibendî-Hâlidî sûfiler râbîta, murâkabe ve teveccühü bir organizasyon aracı olarak kullandıkları da görülmektedir.

10. Fenâ

Tasavvufî manada fenâ; nefsin sıfatının yok olması ve kötü özelliklerin insandan gitmesi, kulun, fiilleri konusunda bütün hal ve hareketlerine hâkim olanın Allah Teâlâ olduğunu görmesi, kulun Allah'ın dışındaki her şeyi unutması ve kendini Allah'ın varlığında kaybetmesi anlamlarına gelmektedir.⁷¹¹

Mahmûd Efendi fenâ konusuna geçmeden önce bu konunun büyük sûfiler tarafından yeteri kadar açıklandığını beyan etmiştir. Lâkin gelen sorulara cevap verme lüzumu hâsıl olduğundan meseleyi izah etmeye çalışacağını ifade etmiştir. O, fenâ kavramını mutlak fenâ ve mukayyet fenâ olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Mutlak fenâ Allah Teâlâ'nın emrinin kulu istilâ etmesidir. Başka bir ifadeyle Allah'ın rabblığının, kulun kulluğu üzerinde tamamen hâkim olmasıdır. Onan göre bu hal Allah'ın mümin kullarına has kıldığı bir lütuftur. Sözü edilen bu mümin kullar tamamen Allah'a yönelirler ve hayatlarını onun rızasına göre tanzim ederler. Bu hal üzere olan sâlike Allah'ın subutî sıfatları ayna haline gelir ve orada Allah Teâlâ müşahade edilir. Bu hal üzere olan sâlik zevken bu sıfatlarla muttasıf olanın Allah Teâlâ olduğunu bilecektir. Bu şekilde kulda kötü sıfatlar yok olur ve

⁷¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 196; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 395; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 244-245.

güzel sıfatlar kalır. Yok olan şey kulun zatı değil sıfatlarıdır. Mahmûd Efendi mutlak fenânın böyle anlaşılması gerektiğini vurgulamış aksi takdirde ittihad ve hulûl gibi batıl bir anlayışa düşüleceğini belirtmiştir.⁷¹²

Mahmûd Efendi fenâ kavramının izahı sadedinde kulun Allah'ın sıfatlarının aynası mesabesinde olması hususunda; "...Kulum bana nafîle ibadetlerle yaklaşımaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum..."⁷¹³ hadisini delil getirmiştir.

Mahmûd Efendi, fenânın ikinci türü olarak mukayyet fenâyı zikretmiştir. Ona göre mukayyet fenâ insandaki yerilen vasıfların ve günahların yok olmasıdır. Bu da ancak fiilî tecellîlerle⁷¹⁴ kalbin fenasından ibarettir. Bu tür fenâda kişi nefsini ve günahlarını devamlı kontrol altında tutar. Kalbini, ibadetlerini ve kulluğunu da denetleyerek gözetim altına alır. Bu da bekâ makamıdır. Mahmûd Efendi fenâ kavramının kişinin günahkârlığı veya gûnahtan korunmuşluğuyla alakalı olmadığını bildirmiştir. Çünkü günah işlemeye sebep olan gerekçeleri engelleyen bir mâni ve sebep olmadıkça günahın ortaya çıkması her zaman olasıdır. Yani insan fenâ haliyle kötü vasıflarını bertaraf edip bekâ haliyle de övülen sıfatları kötülerinin yerine geçirmediğçe geriye dönüş olabilir. İnsan nefs-i mutmainne makamında olması veya olmaması herhangi bir şeyi değıştirmez. Çünkü hiçbir mertebesinde nefse itimat edilmez ve ondan emin olunmaz.⁷¹⁵

Mahmûd Efendi mutlak fenâyı, fenânın kemâl mertebesi olarak değıerlendirmektedir. Ayrıca o, fenânın daha farklı şekilleri olduğunu, sâlikin tabiatına ve istidadına göre veya Allah'ın rızasına olan rağıbetine ve azmine göre de fenâ halinin değıişkenlik göstereceğini de eklemiştir.

Fenâ makamının bir kemâl mertebesi olduğunu bildiren Mahmûd Efendi bu mertebenin nefsin fenâsı olduğunu ve bunun, fâninin ruh makamına ulaşmasıyla mümkün olacağını zikretmiştir. Nefsin fenâsının kalbin fenâsıyla birlikte olduğunu

⁷¹² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 50-51.

⁷¹³ *Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî*, "Rikâk", (İstanbul: Çağı Yayınları, 1413/1992), 38.

⁷¹⁴ Tecellî-i ef'âl olarak da zikredilen bu kavram Allah'ın fiillerinden bir fiilin kulun kalbinde ortaya çıkması veya kulun kalbine açılması manasındadır. Bu açılma sebebiyle sâlik, kulların fiillerini bu fiilin gölgesi olarak görür. Allah'ın fiilini, kulların fiillerin aslı olarak bulur. Tüm fiillerin o tek fiille kâim olduğuna inanır. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 371; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 515.

⁷¹⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 52.

söyleyen Mahmûd Efendi nefis ile kalp arasında tam bir kardeşlik olduğunu, ikisinin de fânî olup ruh makamına ulaşmasıyla kemâl mertebesinin oluşacağını beyan etmiştir. Bu nokta aynı zamanda sıfat tecellîsinin de son noktasıdır. Bu seviyede Allah'ın sıfatları kulun kalbini istilâ eder. İstilâ ise nefis ve kalbin ruh makamına ulaşması ve zatî tecellînin bunlar üzerine zuhur etmesi demektir. Mutlak fenâ olarak isimlendirdiği bu makamda Mahmûd Efendi sâlikin kendisini, nefsini ve nefsinin isteklerini unutacağını sadece Rabb'ine yönelip onun emir ve nehiyleri doğrultusunda hayatını idame ettireceğini belirtmiştir.⁷¹⁶

Mahmûd Efendi'nin fenâ konusunu İmâm-ı Rabbânî doğrultusunda ele alıp incelediği görülmektedir. Fenâ makamının her insanda aynı olmayacağını, sâlikin istidadına ve azmine göre değişiklik arzedeceğini söylemesi İmâm-ı Rabbânî'yle örtüşmektedir. Ayrıca onun meseleyi tecellîler bağlamında ele almış olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Fenâ ve kısımlarının sonuçları itibariyle sıfat tecellîlerine tekabül ettiğini, bu makamın kemâl mertbesinin ise zatî tecellî ile olduğunu söylemesi onun bu konuda İmâm-ı Rabbânî'den etkilendiğini ortaya koymaktadır.

11. Tecellî ve Rü'yetullah

Sözlükte belirlemek, ortaya çıkmak, görüntü gibi manalara gelen tecellî kelimesi⁷¹⁷ tasavvufî bir kavram olarak kalbin keşf makamına ulaşması, kalp gözünün açılması, kulun Allah'ın kendisine verdiği nimetleri görme hali, gaybten gelen ve kalpte zuhûr eden nurlar gibi anlamları hâizdir.⁷¹⁸

Mahmûd Efendi'nin zikir konusunu insan bedenindeki manevî merkezleri dikkate alarak incelediğini ilgili başlıkta ifade etmiştik. Kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdaki manevî yolculuğu sırasında sâlik bu latîfelerin her birine ait haller ve vecdler elde eder. İmâm-ı Rabbânî bu manevî yolculuğun Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının gölgesinde bir yolculuk olduğunu ifade etmiş ve sülûkte kazanılan tüm kemâlatın Allah'ın “ez-Zâhir” ismiyle alakalı olduğunu beyan etmiştir.⁷¹⁹

⁷¹⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 55.

⁷¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 492; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1461.

⁷¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Buhârî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, hzr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 198; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 205; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 515.

⁷¹⁹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2: 28.

Bununla birlikte latîfelerin her birinde sâlik bazı tecellîlere mazhar olur. Mahmûd Efendi kalp latîfesinde fiil tecellîsinin sâlikte belireceğini ifade etmiştir. Fiil tecellîsinin bu makamın kemâline erişen kimsenin kâinattaki tüm fiilleri Allah Teâlâ’dan bilmesi veya Hak Teâlâ’nın fiilinin sâlikin kalbinde zuhûr etmesi gibi tanımları yapılmıştır. Bu tecellîde Allah Teâlâ tüm eşyaya yayılan ve etkisi varlıklarda ortaya çıkan birlik özelliği açısından farklı sûretler aynasında tecellî eder. Bu sebeple her oluştaki fiil güzelliğini görmek ve zikirle ve boş düşüncelerden uzaklaşmakla insanı engelleyen perdelerin kalkması ve çokluğun kaybolması bu tecellînin bir tezahürüdür. Nefste çokluğun etkisi zayıflayıp birin etkisi ortaya çıkmaya başladığında bu özellikle birlikte kalpte “Bir’in” boyasıyla boyanmış gözü ve kulağı da ortaya çıkar. Böylece sâlik bu gözle baktığında her şeyi güzel ve iyi diye duyar.⁷²⁰

Ruh latîfesinde Mahmûd Efendi sıfatların tecellîsinin sâlikte ortaya çıkacağını belirtmiştir. Sıfat tecellîsinde İmâm-ı Rabbânî’nin görüşlerini esas alan Mahmûd Efendi bu tür bir tecellînin Allah Teâlâ’nın sıfatlarının sâlike ve sâlikte zuhûr etmesi şeklinde olacağını ifade etmiştir.⁷²¹ Bu durumda sâlik kulların sıfatlarını Allah Teâlâ’nın sıfatlarının gölgesi olarak görür. Bu sıfatların Hakk Teâlâ’daki asıllarıyla kâim olduğunu müşahade eder. Mümkün varlıkların ilmini Allah Teâlâ’nın ilminin gölgesi olarak bulur ve onunla kaim olduğunu tasavvur eder. İmâm-ı Rabbânî bu tecellînin kemâlinin, gölge mesabesinde olan sıfatların sâlikin nazarında tamamen silinmesi ve asıllarına katılması olduğunu belirtir.⁷²²

Mahmûd Efendi’nin üzerinde en çok durduğu tecellî ise zatî tecellîdir. O, konu hakkında İbn Arabî ile İmâm-ı Rabbânî’nin görüşlerini değerlendirerek Allah’ın görülmesi meselesini de açıklamaya çalışmıştır. Mahmûd Efendi tüm tecellîlerin o cümleden sıfat tecellîsinin de zatî tecellîden bir parça olduğunu bildirmektedir.⁷²³ Yine o Hakk’ın tecellîlerini en mükemmele doğru bir ilerleyiş olarak yorumlamakta ve bir sonraki tecellînin bir öncekini kapsadığını ifade

⁷²⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 123; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 371.

⁷²¹ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 57; Hilmi Dağıstânî, *Tenbîh*, 471.

⁷²² İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 372.

⁷²³ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 60.

etmektedir. Bu görüşünü⁷²⁴ İmâm-ı Rabbânî'den aldığını ifade eden Mahmûd Efendi onun, sıfat tecellîsinin son noktasının fenâ olduğunu ve bu tecellînin de zat tecellîsinin şuâlarından meydana geldiğini belirtmiştir.⁷²⁵

İbn Arabî'nin, Zat'tan gelen tecellînin ancak tecellî edilenin yani tecellî mahallinin sûretiyle olacağı görüşünü dile getiren Mahmûd Efendi onun, sâlikin Hakk'ı göremeyeceği görüşünde olduğunu zikreder. Bununla birlikte İbn Arabî'nin bu konuda mecazî bir üslup kullandığının altını çizen Mahmûd Efendi adı geçen sûret ifadesiyle sâlikin acizliğinin kastedildiğini ifade etmiştir. Ona göre İbn Arabî, tecellî eden Zat'ın tecellî edilenin kalbini ele geçirdiğini, böylece kendisine tecellî edilene de kendi acziyetini idrak etmekten başka bir şey kalmadığını söylemeye çalışmaktadır.⁷²⁶ Bu yaklaşımıyla o, İbn Arabî'nin Zat'ın tecellîsi konusundaki sözlerinin, Allah'ın zatının görülebileceği anlamına gelmediğini aksine onun, Zat'ın görülemeyeceğini söylemeye çalıştığını ifade etmektedir.

Mahmûd Efendi Zat'ın tecellîsi konusunda İmâm Rabbânî'nin görüşlerinin daha açık ve anlaşılır olduğunu belirtmiştir. Buna göre fiil ve sıfat tecellîlerinde fenâ devletine erişen sâlikte Zat tecellîsi meydana gelebilir. Lâkin tecellînin kendisiyle şuâları arasında fark sabahın ilk ışıklarıyla güneşin doğuşu arasındaki fark gibidir.⁷²⁷ Bu noktada Mahmûd Efendi, Kelâbâzî (ö. 380/990), Sühreverdî (ö. 632/1234) ve İmâm-ı Rabbânî gibi muhakkik sûfîlerin zatî tecellîyi müşahade olarak zikrettiklerini beyan etmiştir. Bu sebeple o, müşahade yerinin de kalp olduğunu ve Allah Teâlâ'nın bu dünyada ancak "kalbî îkan" yani kesin kanaatle müşahade edilebileceğini belirtmiştir. İmâm-ı Rabbânî, misal âleminde zatların değil mânaların sûretleri bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu âlemde Allah'ın zatına dair bir şey bulunmaz. Bu sebeple o, sâlikin, misal aynasında gördüğü tecellîleri arada bir ayna olduğunu unutup gerçek zannettiğini belirtmiştir. Bu şekilde dünyada gerçek rû'yeti elde ettiği vehmine kapılır. Oysa sâlikin gördüğü

⁷²⁴ Sâlik manevî yolculuğunda fiil ve sıfat tecellîlerine nâil olur. Lâkin Allah'ın fiil ve sıfatları onun zatından ayrı olmadığından bu tecellîlerin zat tecellîsinden nasibi vardır. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 52.

⁷²⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 60- 61.

⁷²⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 64.

⁷²⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 374.

şey aslında kendi kesin kanaatinin sûretidir.⁷²⁸ Bu sebeple İmâm-ı Rabbânî'nin kalbe izafe ettiği fiil rü'yet değil ikandır. İkan ise ona göre Allah Teâlâ'nın misal âlemindeki sûretini görmek değil, sâlikin misal âlemindeki kesin kanaat seviyesindeki keşifleridir.⁷²⁹

Mahmûd Efendi fenâ halinin kalpte yerleşmesinin ve burada daimî olmasının sâlikin manevî idrakini artıracakını belirtir. Bu manevî idrak sâlikin vecd ve manevî terakkisi ile birlikte hareket eder. Bunun sonucunda kişi matlûbuna karşı kendisinde bir muhabbet, rikkat ve soyutlanma hisseder. O, bu hali, tuhaf bir şey gören lâkin gördüğünün ne olduğunu idrak etme gücü olmayan kimsenin haline benzetmektedir. Bu manevî tecelliden sâlike kalan şey ise yaşadığı bu tecellînin zevki ve şevkidir.⁷³⁰

Mahmûd Efendi Zat tecellîsinin kişinin aklında ister istemez Allah'ın dünyada ve âhirette görülüp görülmeyeceği sorusunu ortaya çıkardığını söylemiştir. Ayrıca Dağıstan ve Azerbaycan'daki sûfilerin de tereddütlerini gidermek için Rü'yetullah meselesini izah etme gereği hissettiğini belirtmiştir.⁷³¹ Rü'yetullah konusunu açıklarken de İmâm-ı Rabbânî çizgisini takip etmekle birlikte konu hakkında farklı âlimlerin görüşlerini de zikretmiştir. O, Ebû Amr Osman b. Ömer b. Hâcib'in (ö. 646/1248) rü'yetin iki türlü olacağını söylediğini rivayet etmiştir. Buna göre birinci rü'yet Allah'ın bizzat cemâlinin görüleceği âhirettedir. Buradaki görme İbn Hâcib'e göre vasıtasız olarak direk görme şeklinde olacaktır. Dünyadaki rü'yet ise ancak Allah'ın sıfatlarının kalp gözüyle görülmesi şeklinde olabilir. Kim Allah'ın sıfatlarını dünyada görürse o kimse âhirette Zat'ı vasıtasız görecektir. Bu görüşüne Hz. Ali'nin; “*Ben görmediğim bir Rabb'e ibadet etmem.*”⁷³² sözünü delil getirmiştir.⁷³³

Mahmûd Efendi ikinci olarak İmâm-ı Rabbânî'nin görüşünü zikretmiştir. Buna göre İmâm-ı Rabbânî dünyada Allah'ın kesinlikle görülemeyeceğini

⁷²⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 444; Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 61-63.

⁷²⁹ İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 445.

⁷³⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 74.

⁷³¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 65.

⁷³² Hz. Ali'nin sözü ve açıklaması için bk. Hz. Ali, *Nehcü'l-belâğa*, drl. Eş-Şerîf er-Radî, trc. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 186, 187.

⁷³³ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 62.

söylerken âhirette ise rü'yetin olacağını lâkin bunun keyfiyetinin nasıl olacağını bilinmediğini belirtmiştir. O, müminlerin Allah Teâlâ'yı cennette yönden, nitelikten ve benzeri şeylerden münezzeh olarak göreceğini beyan etmiştir.⁷³⁴ Rü'yetin keyfiyeti konusunun havâs tarafından da anlaşılmasının zor olduğundan hareketle avamın bu işle meşgul olmaması gerektiğini de vurgulamıştır.⁷³⁵

Bu görüşlerden sonra Mahmûd Efendi konu hakkında kendi tercihini belirtmiştir. Buna göre cismanî göz ile Allah'ın dünyada görülmesi beşer için imkânsızdır. Fakat kalbî îkan ile Zat'ın müşahade edilmesi mümkündür. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin dediği gibi kalbin misal âlemindeki keşif ve müşahadeleridir. Bakmak ve görmek cismanî gözün işlevi olmakla birlikte göz, bâtın karşısında zayıflığı sebebiyle görme vazifesini yapamaz. Bununla birlikte keşf ve müşahade kalbî bir eylem olmasına rağmen göz kalbin aldığı lezzetten etkilenir. Çünkü bâtın, gücü sebebiyle zâhir üzerine galebedir. Bu sebeple kalpten gözlere akan bir nurun olduğunu belirten Mahmûd Efendi aynı durumun gözden kalbe doğru da olabileceğini belirtmiştir. O, kalp ile göz arasındaki bu özel etkileşime vurgu yapmış ve gözün de kalbin keşifleri sebebiyle tıpkı görüyormuş gibi olacağını söylemiştir.⁷³⁶

Mahmûd Efendi'nin tecellî kavramını sülûk sürecinde nefsin şuur kazanıp tecellî eden varlığı kalben idrak etmesi şeklinde algıladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun tecellî konusunu kulun müşahadesi açısından ele aldığı da görülmektedir. Bu sebeple o, fiil, sıfat ve zat tecellîleri ve yorumları üzerinde durmuştur. Sülûkün başlangıcında sâlike ilk gelen tecellînin fiil tecellîsi olduğunu söyleyen Mahmûd Efendi, sonrasında sıfat tecellîsinin geleceğini belirtmiş, son olarak da sâlikin Zat tecellîsine mazhar olacağını ifade etmiştir.

12. Velayet ve Nübüvvet

Velî sözlükte yardım eden veya yardım edilen, seven ve dost manalarına gelmektedir.⁷³⁷ İstilahta ise Allah Teâlâ'nın dost edindiği, işlerini görmeyi kendi

⁷³⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2: 106.

⁷³⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve'l-me'âd*, trc. Süleyman Kuku (İstanbul: Damra Yayınları, 2002), 12, 36.

⁷³⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 66.

⁷³⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, 1732.

uhdesine aldığı kimse, Allah Teâlâ'ya aralıksız ve araya isyan girmeden ibadet eden kimse gibi manalara gelmektedir.⁷³⁸ Âyetlerde müminler Allah'ın Allah da müminlerin, şeytan inkârcıların ve zâlimlerin zâlimler de şeytanın velîleri olarak anlatılmaktadır.⁷³⁹

İlk dönem sûfilerinin velâyeti nübüvvetin bir parçası olarak kabul etmelerine karşın sonraki dönemlerde nübüvvet velâyetin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Böylece nebîler velâyetin en önemli temsilcileri olarak kabul edilir hale gelmiş ve tüm peygamberlerin evliyâ olduğu görüşü yerleşmiştir. Sonraki dönemlerde ise bu kavram içerisine büyük melekler de dâhil edilerek velâyetin sınırları genişletilmiştir.⁷⁴⁰

Mahmûd Efendi önceki mutasavvıfların velâyeti genel ve özel olarak iki kısma ayırmalarını tasvip etmekte kendisi de konuyu bu iki başlık altında ele almaktadır. Ona göre birinci kısım genel velâyettir. Velâyet-i âimme olarak da isimlendirilen bu tür velâyette her mümin Allah'ın velî kulu ve O'nun dostudur.⁷⁴¹

Mahmûd Efendi mektuplarında daha çok velâyetin ikinci kısmı olan özel velâyet üzerinde durmaktadır. Bu, başta peygamberler olmak üzere ibadette ve takvada istikamet üzere olanlara has bir velâyettir. Velâyet-i hâssa olarak da nitelediği bu tür velâyetin ancak tam bir fenâ haliyle mümkün olacağını belirtmiştir. Fenânın ise ancak Allah Teâlâ'dan başka her şeyi unutmakla mümkün olacağını da eklemiştir. Ayrıca Mahmûd Efendi kendisinin de velâyetin bu türünü haiz olduğunu beyan etmiştir.⁷⁴²

Velîlerin mertebelerinin birbirinden farklı olduğunu söyleyen Mahmûd Efendi sâlikin velâyet derecesinin onun ihlasına göre değişebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte velâyet, gücünü ve kemâlâtını nübüvvetin nurundan almaktadır. Bu sebeple nebîlere kâmil mânada tabi olanların da bu kemâlâttan nasipleri

⁷³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 426; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 566; Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 25.

⁷³⁹ el-Bakara, 2/257; Âl-i İmrân, 3/68; el-Mâide, 5/55; el-A'râf, 7/196; eş-Şuarâ, 42/9.

⁷⁴⁰ Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 268; Kadir Özköse, "Tasavvufta Nübüvvet-Velâyet İlişkisi", *Hiz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı, Çalıştay Bildiri ve Metinleri*, (Gaziantep: 2014), 129-150.

⁷⁴¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 67.

⁷⁴² Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 67-68.

bulunmaktadır. Bu noktada o, velînin velâyeti hangi nebînin ayağı altındaysa o peygamberin meşrebi üzerine olacağını ifade etmiştir. Bazı velîlerin Hz. Muhammed'in meşrebi üzere olduğunu ve bunlara Muhammedî meşreb denildiğini belirtmiş, tüm velîlerin Hz. Âdem'den Hz. İsâ'ya kadar olan peygamberlerin birinin veya bir kaçının kademi⁷⁴³ üzerine olduğunu açıklamıştır. Ayrıca o, velinin sahip olduğu meşrep ve kıdeminde kendi fitrî istidadının önemli olduğunu söyleyerek bu hususta sâlikin, şeyhinin yanındaki makbuliyetinin bu duruma bir etkisinin olmadığını da eklemiştir.⁷⁴⁴

Nübüvvetin aynı zamanda velâyeti de içine alıp onu kapsadığını savunan Mahmûd Efendi her nebinin aynı zamanda bir velî olduğunu düşünmektedir. Muhammedî meşrep olan velîlerin velâyetinin diğerlerininkinden daha üstün olduğunu belirten Mahmûd Efendi bu seviyedeki velîlerin bütün ilmî ve amelî kemâlâtı kendilerinde topladıklarını ifade etmiştir. O, diğer peygamberlerin sıfat tecellîlerinden nasipleri varken Hz. Muhammed'in bizzat zatî tecellîye mazhar olduğunu söylemiştir. Zatî tecellînin sadece nübüvveti has bir durum olduğunu, sıfat tecellîlerinin de hem nübüvveti hem de velâyete has bir nasip olduğunu vurgulayan Mahmûd Efendi Hz. Peygamber'in bu yönüyle diğer peygamberlerden üstün olduğunu anlatmaya çalışmıştır.⁷⁴⁵

Velâyetin nübüvvetin kemâlâtından beslendiğini, velîlerin nebîlerin kademi üzere yürüdüklerini anlatmaya çalışan Mahmûd Efendi'nin konuyu misallerle ispatlama gayretinde olduğu görülmektedir. O, nebîlerden ve velîlerden zuhûr eden harika halleri birbirine kıyas ederek konuyu mucize-keramet ilişkisiyle de izah etmeye çalışmıştır. Buna göre diğer peygamberler sıfat tecellîsi makamında olduklarından gösterdikleri mucizeler Hz. Peygamber'in gösterdiği mucizelerden daha çoktur. Velîler de sıfat tecellîsi makamında olduklarından onların da kerametleri mevcuttur. Oysa zatî tecellî mertebesi mucizeden müstağnidir. Bu

⁷⁴³ Tasavvufta sâlik, sülûkünü fitratına uygun bir nebînin kademi üzere sürdürür. Burada kadem o sülûktaki tecellîler, nurlar ve kemâlâtlar bakımından bir peygamberin vasfıyla vasıflanmak mânasına gelmektedir. Bu velî musevî meşreptir veya Hz. Musâ'nın kademi altındadır denildiğinde bu ifade o velînin Hz. Musâ'nın makamından haz ve nasip aldığını ve onun meşrebinden olduğunu beyan etmektedir. Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 452; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2: 51-53; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 292.

⁷⁴⁴ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 68.

⁷⁴⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 69.

sebeple Mahmûd Efendi sûflerin, nebînin velâyetinin onun nübüvvetinden daha üstün olduğunu iddia ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁴⁶

Mahmûd Efendi nübüvveti İbn-i Arabî⁷⁴⁷ gibi özel ve genel olarak iki kısma ayırmaktadır. İbn Arabî'nin "Nübüvvet-i hâssa" dediği kavramı o, "Nübüvvet-i sırfe" (Sade nübüvvet) ifadesiyle anlatmaktadır. Nebî ve Resullerin de aslında hususî birer velî olduğu iddiasında olan Mahmûd Efendi velâyetin kaynağının nübüvvet olduğunu söylemektedir. Lâkin nebînin nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğunu, bu üstünlüğün de özel nübüvvet, nübüvvet-i hâssa veya nübüvvet-i sırfe gibi olarak isimlendirildiğini beyan etmektedir.⁷⁴⁸

Tasavvufî görüşlerinde İmâm-ı Rabbânî çizgisini takip eden Mahmûd Efendi'nin velâyet ve nübüvvet meselesinde İbn Arabî'den etkilendiği görülmektedir. Peygamberin teşrîî görevinin onun ölümünden sonra müctehid imamlar vesilesiyle devam etmesi gibi onun umumî nübüvvetinin de velîler sayesinde devam edeceği görüşü Mahmûd Efendi'de hâkimdir. Her velinin mutlaka nübüvvetin kemâlâtından, feyzinden ve nurundan bir hisse alacağını ifade etmesi de onun velâyeti, nübüvvetin bir parçası olarak telakki ettiğinin bir kantıdır. Sâlikin özel velâyet makamına ulaşması için fenâ halini yaşamasının gerekli olduğunu belirten Mahmûd Efendi fenâyı da, kulun Allah'tan başkasını unutması olarak açıklamıştır.

13. Ledünnî İlim ve Keramet

Kulun çaba ve gayreti olmaksızın Allah katından verilen ilim⁷⁴⁹ anlamında kullanılan ledünnî ilim hakkında bazı bilgilere Mahmûd Efendi'nin mektuplarında rastlamak mümkündür. O, bu ilmin tasavvufta velî mertebesinde bulunan kimselere Allah tarafından verileceğini söylemiştir. Kendisine bu ilmin verildiği kimseler farklı nisbetlerle bulunmakla birlikte Mahmûd Efendi Nakşibendiyye silsilesinden bazı kimselerin de ledünnî ilimle müşerref olduğunu ifade etmiştir. Özellikle sıfat tecellîlerine mazhar olan sâlik-i meczûblara ledünnî ilmin Allah tarafından bir lütuf

⁷⁴⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 69; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 84.

⁷⁴⁷ İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet hakkında görüşleri için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999), 3: 378, 382.

⁷⁴⁸ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 69-70.

⁷⁴⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 399.

olarak verildiğini belirtmiştir. Ona göre bu tecellilere mazhar olan insanlar ister bu makamlarda daimi olsunlar isterse sahv makamına⁷⁵⁰ geri dönsünler kendilerinde kerametler görünür.⁷⁵¹

Mahmûd Efendi ledünnî ilmi kerametın bir çeşidi olarak değerlendirmektedir. O, velînin ledünnî ilmi elde etmesinde ve keramet göstermesinde kendisinin bir ihtiyarı olmadığı görüşünü savunmaktadır. Ona göre ehl-i zâhir, kerametın velînin bir tasarrufu ve her istenildiğinde gösterilebilecek bir şey olduğu zannındadır. Hâlbuki âyette geçen; “*Attığında sen değil Allah attı.*”⁷⁵² ifadesi kerametlerin Allah’ın dilemesi ve bir yardımı olarak geldiğini göstermektedir. Ayrıca Mahmûd Efendi velînin keramet talebinde de bulunamayacağını ifade etmiş aksi takdirde bu kimsenin melekîyyet makamından beşerîyyet makamına düşeceğini ve nefs-i emmâreye meyledeceğini söylemiştir. O, nefs-i emmâre makamının keramet makamı olmadığını belirtmiş ve bu seviyedeki birinden kerametın hâsıl olmasının mümkün olmayacağını söylemiştir. Bu makamda müminde ortaya çıkan harikulade şeyin ancak maûnet olabileceğini de eklemiştir.⁷⁵³

Mahmûd Efendi ledünnî ilme sahip olanların bu özellikleri sayesinde farklı zamanlarda ve mekânlarda tasarruf sahibi olduklarını iddia etmektedir. Buna göre bir insanın maddî sûreti, beşerî hakikati ve melekî yönü mevcuttur. Bu yönleri ifade etmek için farklı gruplar değişik tanımlamalar yapmıştır. Ona göre bazı sûfiler insanın farklı yönlerini ifade etmek için latîfe, avamdan olanlar rûhâniyyet, havâs ise nefs-i nâtika kavramlarını kullanmıştır. Adına ister hakikat, melekîyyet veya latîfe isterse de ruhâniyyet denilsin bunların hepsi emir âlemine mahsus özelliklerdir. O, ledünnî ilim sahiplerinin normal beşerî vasıflarıyla görüldüğünü fakat kendisine ilâhî bir vazife verildiğinde beşerî vasıflarından sıyrıldığını

⁷⁵⁰ Sahv: Istılahta sekrin (manevî sarhoşluğun) zıddı olarak kullanılan bu terim sâlikte gaybet veya fenâ halinin kaybolup onun his ve şuur haline tekrar geri dönmesi mânasına gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 327; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu’s-sâlikîn (Kur’ânî Tasavvufun Esasları)*, trc. İbrahim Tüfekçi ve Harun Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 3: 1208; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 883.

⁷⁵¹ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 86.

⁷⁵² el-Enfâl, 8/17.

⁷⁵³ Çistâvî, *Tabsiratü’l-mürşidîn*, 86.

söylemiştir. Bu haldeki bir şahsın tıpkı iki kanadı varmış gibi mekânları bir anda geçebileceğini ifade etmiştir.⁷⁵⁴

Bu ilme sahip olanların kutup olduklarını söyleyen Mahmûd Efendi kutupların hem beşerî hem de melekî sıfatları ve yönleriyle görülebileceğini belirtmiştir. O, kutup makamında bulunan kimselerin kerametlerinin diğer insanlar tarafından bilinmesinin onları manevî açıdan olumsuz etkilemeyeceğini Allah Teâlâ ile olan özel ilişkilerini zedelemeyeceğini de belirtmiştir. Hz. Peygamber'in insanlar tarafından çok yönlü olarak bilindiğini söyleyen Mahmûd Efendi lâkin bu bilinmenin ona manevî bir zarar vermediğini örnek olarak göstermiştir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'e isnat edilen, “*Benim Allah ile aramda öyle bir vakit var ki ne mukarreb bir melek ne de bir nebî (o vakitte) yanıma girebilir.*”⁷⁵⁵ hadisini nakletmiştir.⁷⁵⁶

Ledünnî ilim sahibi kimselerin meleklerle de görüşebileceği, onları kendi sûretlerinde veya temsilî bir sûrette görebileceklerini savunan Mahmûd Efendi bu görüşünü Kur’ânî referanslarla da güçlendirmiştir. “*Andolsun O, Cebrâil’i ufukta açıkça gördü.*”⁷⁵⁷ âyetinin bu görüşünü ispatladığını söyleyen Mahmûd Efendi konuyu *Meâlimu’t-tenzîl* adlı tefsirinde ele alan el-Bagavî’ye (ö. 516/1122) atıfta bulunmuştur.⁷⁵⁸ Bu gibi özel hallerin ancak zevkle müşahade edilebileceğini söyleyen Mahmûd Efendi, yaşamadıkça, aklın beşerî çerçevede bu ve benzeri halleri anlamakta zorlanacağını ve inkâr edeceğini de vurgulamıştır.⁷⁵⁹

Ledünnî ilmin insanlara cazip gelebileceğine işaret eden Mahmûd Efendi bu ilim hakkında bilgilerin bir yerde okunması veya işitilmesi halinde kesinlikle talep edilmemesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur. Böyle hallerin, şahsında zuhûrunu istemek yerine kişinin kendi akıbetini ve durumunu Allah’a havale etmesinin en

⁷⁵⁴ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 87.

⁷⁵⁵ Aclunî bu ifadenin hadis olmadığını ve daha çok sûfiler tarafından kullanıldığını söylemektedir. O, buna yakın bir rivayetin Tirmizî’nin “Şemâil’inde” “*Hiz. Peygamber evine gittiğinde zamanını üçe ayırırdı. Üçte birini Allah’a, üçte birini ailesine, üçte birini de kendisine ayırırdı.*” şeklinde geçtiğini haber vermektedir. ‘Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2: 156.

⁷⁵⁶ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 87.

⁷⁵⁷ et-Tekvîr, 81/23.

⁷⁵⁸ Bagavî bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber’in Cebrâil’e kendisini semâdan indiği şekilde görmek istediğini söylediğini ve aslî şekliyle Cebrâil’i gördüğüne dair İbn Abbâs’tan gelen bir hadisin olduğunu zikretmektedir. Bk. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Bağavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, thk. Mervân Sevar (Beyrût, Dâru’l-mârifet, 1992), 4: 454.

⁷⁵⁹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 88.

hayırlısı olduğunu söyleyen Mahmûd Efendi bu şekilde o kimsenin kendi nefsinde bir zevk ve lezzet bulacağını da eklemiştir.⁷⁶⁰

Mahmûd Efendi kendisinin de ledünnî ilimden bir parça nasibi olduğunu beyan etmiştir. Fakat ilâhî tecellîler karşısında bulunduğu makamın ve sahip olduğu hallerin önemsiz olduğunu ifade ederek kendisi daha fazla malumat vermemiştir.⁷⁶¹

II. MAHMÛDİYE KOLONUN TEŞEKKÛLÜ VE TEMSİLCİLERİ

İsmâil Sirâceddin eş-Şirvanî el-Kürdemirî ile Kafkaslara gelen Nakşibedîliğin Hâlidîye kolu, bölgede güçlü müşidlerle yayılma alanları bulmuştur. Kafkaslarda Molla Muhammed Yerağî ve Cemâleddin Gazikumugî ile Dağıstan kolu, Hamza Nigârî ile Karabağ kolu, Yahya Bey Kutkaşınî ve Leleli Yûnus Efendi'yle de Car-Balaken kolu ortaya çıkmıştır. Yahya Bey Kutkaşınî ve Yûnus Efendi Lelelî ile kuzey batı Azerbaycanda devam eden ve varlığını XXI. yy'a kadar devam ettiren Car-Balaken kolu, müntesipleri tarafından daha sonraları Mahmûdiyye adıyla anılmıştır.

A. Mahmûdiyye'nin Bir Şube Olarak Ortaya Çıkışı

Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra, Nakşibendî tarikatının Hâlidî kolunun bir alt şubesi gibi gözüken Car- Balaken kolunun Mahmûdiyye olarak isimlendirilmesinin ve bu kola müntesip olanların da kendilerini Mahmûd Efendi'ye nisbet etmelerinin sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Mahmûd Efendi gerek Azerbaycan'da yaşadığı gerekse de Kazan ve Astrahan'da kaldığı dönemlerde güçlü manevî şahsiyeti, karizmatik kişiliği, insanları etkilemesi ve üstün ahlakını her daim muhafaza etmesiyle insanlar arasında iştihar etmiştir.⁷⁶² Manevî duruşunun yanı sıra çocukluğundan itibaren zâhirî ve dinî ilimlerde eğitim alması, hadis, tefsîr, kelâm ve Arapça dersleri verebilecek düzeyde olması onu benzerlerinden ayırmıştır. Manevî ve ilmî

⁷⁶⁰ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 89; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 117.

⁷⁶¹ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidîn*, 89; Bâkînî, *Tabakât*, 530.

⁷⁶² Hâlid Seyfullah, *Mektûbât*, 325; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 73.

seviyesinin yanı sıra insanlarla iyi iletişim kurabilen biri olması ve sosyal yönünün kuvvetli olması hasebiyle bulunduğu çevrelerde cazibe merkezi olmuştur.⁷⁶³

Kaynaklar onun, Azerbaycan'da bulunduğu dönemlerde tüm malını halka ve fakirlere dağıttığını, kendisine verilen hediyeleri de öğrencilerine verdiğini, bu sebeple maddî sıkıntıya düşüp çevresinden borç aldığını ifade etmiştir.⁷⁶⁴ Azerbaycandaki müridleriyle sürekli mektuplaşıp onların hal ve hatırlarını sorup onlara nasihatler vermesi, âyet ve hadisler hatırlatması,⁷⁶⁵ Kazan ve Astrahan'daki halifeleriyle mektuplaşmaları⁷⁶⁶ onun organizasyon gücünü göstemesi açısından önemlidir. Çevresinde tasavvufa meyilli insanlardan haberdar olması, onlara mektuplar yazıp huzuruna davet etmesi ve bu konuda ısrarcı olması da onun halkasının genişlemesinin sebeplerindendir. Cemâleddin Gazikumukî'nin müridlerinden Hacı İsmâil Efendi Suvagilî'yi yanına çağırıp ona tarikat zikri vermesi ve daha sonra bu zatın onun halifelerinden biri olması Mahmûd Efendi'nin dikkatine ve organizasyon becerisine işaret etmektedir.⁷⁶⁷ Ayrıca Mahmûd Efendi'nin Kafkasya Müridizm hareketine İlisu Sultanı Dânyâl Bey ile birlikte katılıp İmam Şâmil'e aktif destek vermesi, Ruslarla savaşp gâzî olması da insanların ona derin bir hürmet duymasını sağlamıştır.⁷⁶⁸

Son dönem bazı araştırmalar da Mahmûd Efendi'nin pek çok dili konuşabilme özelliğinden hareketle her kesimle alâka kurabildiğini iddia etmiştir. Bu özelliği sayesinde Mahmûd Efendi'yle devam eden Hâlidî kolları Câr-Balaken, Şirvan, Samur gibi Türkçe konuşulan Azerbaycan bölgelerinde, Kuzey Dağıstan, Astrahan ve Kazan gibi Rusça konuşulan kesimlerde diğerlerinden daha fazla yayılma imkânı bulmuştur.⁷⁶⁹

2. Mahmûd Efendi hakkında malûmat veren tüm kaynaklar onu kutup, velî, fe'âl ve zamanın şeyhi gibi lakaplarla anmaktadır. Bunun yanı sıra Azerbaycan,

⁷⁶³ Sakhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 16.

⁷⁶⁴ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 25; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 69.

⁷⁶⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 553.

⁷⁶⁶ Çistâvî'nin *Tabsıratü'l-mürşidîn* adlı eserinin büyük bir kısmı Mahmûd Efendi'nin kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan müteşekkildir.

⁷⁶⁷ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 165.

⁷⁶⁸ Hacıyev, *Mahmûd Efendi*, 129, İsmayılova, "Şeyh Mahmûd Efendi," 110.

⁷⁶⁹ Michael Kemper, "Khâlidîyya Network in Dagestan and the Question of Jihad", *Dien Welts des İslâms*, 42 (2002): 41-71.

Kazan ve Astrahan’da Mahmûd Efendi’nin kerametleri kaynakların ifadesine göre tevatür derecesine ulaşmış ve nesilden nesile aktarılır olmuştur.⁷⁷⁰

Bâkînî, Nakşibendîlerin özel zikri niteliğindeki hatm-i hâcegânın⁷⁷¹ XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında Almalılı Mahmûd Efendi’den dolayı Kafkaslarda “Mahmûdî-i Â‘zam” zikri olarak anıldığını ifade etmiştir.⁷⁷² Yine Mahmûd Efendi’nin Hz. Hızır’la görüştüğü, ondan salavât gibi bazı zikirler öğrendiği rivâyetleri de onu halk ve müridler arasında müstesna bir konuma getirmiştir. Mahmûd Efendi’nin Hz. Hızır’dan öğrendiği ve sonraki dönemlerde sûfîler arasında intişar eden bu salavâtı Mahmûdîliğe ait bir yenilik olarak değerlendirebiliriz.

3. Mahmûdiyye’nin bir alt kol olarak zuhûr etmesinin ve bölgedeki sûfîlerin kendilerini Mahmûdî olarak nitelemelerinin en önemli sebeplerinden biri de kanaatimize göre Mahmûd Efendi’nin, kendisine râbîta yapılmasını tavsiye etmesidir. Pek çok rivayette Mahmûd Efendi’nin; *Ben garbda o şarkta olsa bile müridim bana râbîta yaparsa şeytan aramıza giremez.*” dediği kayıtlıdır.⁷⁷³ Mürid ve halifelerinin günaha düşme korkusuna kapıldıklarında Mahmûd Efendi’ye râbîta yaptıkları, bu sayede üzerlerindeki olumsuz etkilerden kurtulduklarına dair rivâyetlerde mevcuttur. Özellikle Hacı Cebrâil Efendi, Hacı Abdurrahman el-Aselî ve Hilmî Dağıstânî gibi halifeler bunu bizzat tecrübe ettiklerini belirtmişlerdir.⁷⁷⁴

Çistâvî “Tabsıra” adlı eserinde Kafkaslar ve Rusya’daki müridlere manevî derse başlama adâbını öğretirken sırasıyla istiğfâr, duâ, râbîta-i mevt, intisâb ettiği şeyhe râbîta sonra da bir Fâtîha ve üç İhlas sûresinin okunmasını vurgulamıştır. Okunan bu sûrelerin sevabının Hz. Peygamber’in, Nakşibendî silsilesindeki üstatların, Bahâuddîn Nakşibend hazretlerinin, İmâm-ı Rabbânî’nin, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî’nin son olarak da Mahmûd Efendi’nin ruhlarına bağışlanması

⁷⁷⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 529; Nojbekrî, *Mektûbât*, 354; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 158.

⁷⁷¹ Nakşibendî büyüklerinden Abdülhâlik Gucduvânî tarafından bugünkü usûl üzere tertip edilen ve sadece tarikata mensup olanların katıldığı bir zikir çeşidi olan hatm-i hâcegân büyük velîlerin tertip, tâlim ve tatbik ettiği hatim anlamına gelmektedir. Nakşibendî büyüklerinin müridleri ile olan manevî sohbetlerini bu zikirle bitirmeleri sebebiyle bu uygulama hatm-i hâcegân olarak anılmıştır. Hânî, *Behcetü’s-Seniyye*, 246.

⁷⁷² Bâkînî, *Tabakât*, 623.

⁷⁷³ Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü’s-sâlikîn*, 399, 457; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 124.

⁷⁷⁴ Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü’s-sâlikîn*, 458; Hilmî Dağıstânî, *Feyzü’r-Rahmân*, 3, 10, 12; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 171.

gerektiğinin altını çizmiştir.⁷⁷⁵ Çistâvî'nin, şeyhini bu sıralamada en sonda zikretmesi Mahmûd Efendi'nin Kafskalarda Nakşibendîliğin o dönemdeki en son mürşidi olduğuna işaret etmektedir.

Sakhûrî de Mahmûd Efendi'nin, müridlerine, kendisine râbîta yapmalarını söylediğini belirtmiştir. Yine o, daha sonra gelen mürşidlerin de aynı şekilde öğrencilerine Mahmûd Efendi'ye râbîta yapmalarını emrettiğini ve bunun Kafkaslarda bir gelenek haline geldiğini ifade etmiştir.⁷⁷⁶

4. Mahmûd Efendi'nin silsilesi Azerbaycan sınırları içinde Yûnus Efendi Lelelî ve Yahyâ Bey Kutkaşınî ile Kürdemirî'ye bağlanmaktadır. Kazan sürgünü sırasında da Hâşim el-Yemşânî vasıtasıyla da yine silsilesi Kürdemirî'ye ulaşmaktadır.⁷⁷⁷ İmâm Şâmil'in Ruslara teslim olması sonrası Cemâleddin Gazikumukî'nin Osmanlı Devleti'ne göç etmesiyle zayıflayan ve bölünen Dağıstan koluna müntesip bazı önemli Hâlidî sûfîler de yine Mahmûd Efendi'ye intisap etmiştir.⁷⁷⁸

Kendisinden sonra da Azerbaycan dâhilinde ve hâricinde halifelerinin olması, bunların da güçlü müridler yetiştirmeleri, yetişen sûfîlerin kendilerini Mahmûd Efendi'ye nispet etmeleri Mahmûdiyye kavramının yerleşmesine sebep olmuştur. Hatta Mahmûd Efendi'den sonra gelen bazı mürşidlerin başka tarikatlardan icâzetli olması, bu tarikatların Mahmûdî şeyhleri tarafından idare edilmesi sonucunu doğurmuştur.⁷⁷⁹

Bu açıdan bakıldığında Mahmûd Efendi'nin XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kafkaslardaki Nakşibendî-Hâlidî silsilelerinin bir nevi buluşma noktası konumunda olduğunu söyleyebiliriz.

5. Mahmûd Efendi'nin yetiştirdiği halifelerin ilmî ve manevî açıdan çok güçlü olmaları, bunların halk tarafından benimsenen müridler yetiştirmeleri ve bu kimselerin, bulundukları bölgelerde Mahmûd Efendi'yi ve tarikatı anlatan eserler telif etmeleri “Mahmûdîlik” anlayışının oluşmasında ve gelişmesindeki en büyük

⁷⁷⁵ Çistâvî, *Tabsiratü'l-mürşidin*, 6-7.

⁷⁷⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 125.

⁷⁷⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 520-523; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 146-147; Nojbekrî, *Mektûbât*, 325; Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 351-352;

⁷⁷⁸ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 164-166.

⁷⁷⁹ Şâmil Şikhaliyev, “Sûfîskiye Vird Nakşibendiyya i Şazaliyya vı Dagestane.” *Vestnik Avrasia*, (2007): 137-151.

âmillerden biridir. Mahmûd Efendi'yi, onun mektuplarını ve görüşlerini derleyen eserler sayesinde Nakşibendî-Hâlidî sûfiler tarikatın âdâbını ve tartışmalı bazı meselelerini, kendi bölgelerine hâs özel durumları öğrenme fırsatı bulmuşlardır. Bu açıdan Mahmûd Efendi'nin gerek Azerbaycan'da gerekse de Kazan ve Astrahan'da Hâlidîliği ihya edip yer yer şekillendirdiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Halifelerinden Muhammed Zâkir el-Çistâvî'nin *Tabşiratü'l-mürşidîn* adlı eseri Mahmûd Efendi'nin mektuplarını, vasiyyetini ve risâlelerini nesillere aktarma açısından önem arz etmektedir. Din tarihçisi, gazeteci, tercüman ve aynı zamanda bir sûfî olan Muhammed Murâd el-Kazânî,⁷⁸⁰ Çistâvî'nin medresesinin hem hayattayken hem de öldükten sonra yüzlerce talebeyle dolup taşıdığını nakletmiştir.⁷⁸¹ Algar, Muhammed Murâd Kazânî'nin Çistâvî hakkında; “*Zâkir Efendi'ye boyun eğmeyen ulemânın Kazan topraklarında yeri yoktur.*” dediğini nakletmiştir.⁷⁸²

Azerbaycan'da ise halifelerinden Talalı Ahmed Efendi (ö. 1321/1903) ve onu faaliyetleri, yetiştirdiği müridlerle Mahmûd Efendi'nin adı yayılarak varlığını sürdürmüştür. Ahmed Efendi'nin Kuzey Azerbaycan'da pek çok sûfî yetiştirmesi ve bunların yirmi birine tarikatı yaymak için icâzet vermesi⁷⁸³ Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî sûfilerin ve taliminin devam ettiğinin bir göstergesidir.

Kuzey Azerbaycan'da Mahmûd Efendi'yle zirveye ulaşan Hâlidîlik, onun halifesi Talalı Ahmed Efendi'yle devam etmiştir. Sovyetler Birliği hâkimiyetinin sürdüğü yetmiş yıl (1919-1990) dikkate alındığında Nakşibendîlik ve Hâlidîlik Mahmûd Efendi ekolüne müntesip sûfiler tarafından devam ettirilmiştir. Mahmûd Efendi ekolünden gelen son şeyh Nasûh Efendi'nin 1996 yılında vefat etmesi de bu kolun Komünist Rusya'nın baskılarına rağmen bir şekilde varlığını sürdürdüğüne işaret etmektedir.

Araştırmalarımız neticesinde bir kavram olarak “Mahmûdiyye” ifadesini ilk olarak Şuayb Efendi Bâkînî'nin *Tabakâtü'l-Havâceğâni'n-Nakşibendiyye* ve

⁷⁸⁰ İliya Zaitsev, “Murad Remzi ve Armin Wambery”, trc. Tevfik Orkun Develi, *Tarih Okulu Dergisi*, 27 (2016): 635-643.

⁷⁸¹ Kazânî, *Telfikü'l-ahbâr*, 2: 409.

⁷⁸² Hamit Algar, “Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev”, trc. Ethem Cebecioğlu, *AÜİFD*, 37 (1997): 131-149.

⁷⁸³ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 106.

Sâdâti'l-Meşâihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye adlı eserinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Eserin müellifi Bâkînî, Hacı Cebrâil Efendi, Hacı Abdurrahman el-Aselî, Talalı Ahmed Efendi, Suvagilli Hacı İsmâil Efendi ve Hacı Gasey Efendi gibi Mahmûd Efendi'nin halifelerinin pek çoğundan ders ve hilâfet almıştır.⁷⁸⁴ O döneme ve bölgeye ait silsilelerde Şuayb Efendi Bâkînî'nin adı geçmektedir. Bu bakımdan önemli bir konumda olan Bâkînî, Mahmûd Efendi'yle Kafkaslarda özellikle de kendi bulunduğu Azerbaycan coğrafyasında yayılan tarikatı Mahmûdilik olarak isimlendirmiş, bu tarikata intisap edenleri de Mahmûdî dervişler olarak adlandırmıştır. Onun bu tasnifi kendisinden sonra da kullanılmış ve “Mahmûdiyye” kavramının yerleşmesine yardımcı olmuştur.

Bâkînî ile aynı dönemlerde yaşamış olan Osman Efendi es-Sakhûrî de *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye* adlı eserinde Mahmûd Efendi'nin hayatını ve menkıbelerini kaleme almıştır. Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Hacı Hazret Efendi'nin oğlu Sakhûrî bu eserinde, Mahmûd Efendi'den sonra gelen Hâlidî sûfilere Mahmûdî, silsileyi de Mahmûdiyye olarak adlandırarak Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî ifadesini kullanmıştır. Ayrıca bu kola müntesip pek çok sûfinin hayatını ve menkıbelerini anlatması da Mahmûdiyye'nin müstakıl bir kol olarak Kafkas Nakşibendiliği içinde yer almasını sağlamıştır. Yazdığı şiirlerinin birinde Sakhûrî; “*Üstadım şeyhu'l-meşâyih Şeyh Ahmed'dir benim. İsterem tavîl kılmak ânın ömrünü Hüda.*” diyerek asıl maksadının şeyhinin adını sonraki nesillere taşımak olduğunu izhâr etmiştir.⁷⁸⁵

Bâkînî gibi müellif sûfilerden biri de Hasan Hilmî Dağıstânî'dir (ö. 1355/1937). Onun silsilesi Çistâvî ve halifesi Nojbekrî vasıtasıyla Kazan'da, Hacı Cebrâil Efendi (ö. 1281/1864) ve halifesi Hacı Abdurrahman el-Aselî vasıtasıyla Azerbaycan'da, Talalı Ahmed Efendi ve Bâkînî kanalıyla da Dağıstan'da Mahmûd Efendi'ye ulaşmaktadır.⁷⁸⁶

Pek çok eserin müellifi ve bazı silsilelerin kesişme noktası olan Hilmî Dağıstânî, Kafkaslarda Nakşibendiliğin anlaşılması için Mahmûd Efendi'nin

⁷⁸⁴ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 174-175.

⁷⁸⁵ es-Sâkhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 2, 216, 243.

⁷⁸⁶ Hilmî Dağıstânî diğer bir tarikten de Ziyâuddîn Gümüşhanevî'ye bağlı olduğunu belirtmiştir. Bk. Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-Müşeyyede*, 349.

Mektûbât adlı kitabının okunması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁸⁷ Hatta Nakşibendîliğe ait bazı görüşleri izah ederken, “*Bunları rüyamda Mahmûd Efendi bana bildirdi.*” demesi de⁷⁸⁸ onun Mahmûd Efendi’yi tarikatta hüccet olarak gördüğünün bir göstergesidir. Ayrıca yeni doğan çocuğuna onlara benzemesi temennisiyle Mahmûd Efendi’nin oğlunun adı olan Muhammed Ârif isimini vermesi⁷⁸⁹ Mahmûd Efendi’ye ihtiramını göstermesi açısından önemlidir. Bu bilgiler ışığında Hilmî Dağıstânî’nin Mahmûd Efendi ve Mahmûdîlik gibi isimlerin bir kavram haline gelmesinde büyük emeğinin olduğu söylenebilir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Azerbaycan ve Dağıstan bölgelerinde faaliyet gösteren pek çok Nakşibendî-Hâlidî sûfinin Almalılı Mahmûd Efendi ile bir şekilde irtibatları olduğu aşîkârdır. Bâkînî, kendilerini Mahmûd Efendi’ye nisbet edenlerin Kafkasya’nın her tarafına yayıldıklarını söyleyerek bölge isimlerini daha da tafsîlatlandırmıştır. Buna göre; başta Şîrvân ve Câr-Balaken olmakla Azerbaycan, Dağıstân, Çeçenistan, Çerkez, Gazîkumuk, Ahta, Kazan ve Astrahan gibi bölgelerdeki pek çok mürşid, mürid ve medrese kendilerini Mahmûd Efendi’ye nisbet etmişlerdir.⁷⁹⁰

Tasavvufun yanı sıra şer’î ilimlerde de söz sahibi olması sebebiyle dönemin âlimlerinin de kendisine saygı duyduklarını kaynaklar zikretmektedir.⁷⁹¹ Ayrıca Almalı’da yaşadığı dönemde Dânyâl Bey’in yanında olması onun bürokratik bir görevinin olduğunu göstermektedir. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü yaşadığı dönemde halktan ve âlimlerden Mahmûd Efendi hakkında herhangi bir olumsuz eleştiri almadığı görülmektedir. Bu saydıklarımız neticesinde Mahmûd Efendi’nin hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde insanlar tarafından “kâmil mürşid” olarak sayıldığı açıkça görülmektedir. Bununla birlikte sûfilerin kendilerini ona nisbetle anmaları, mürşidlerin ondan feyz aldıklarını belirtmeleri “Mahmûdiyye” kavramının oluşmasına ve yayılmasına sebebiyet verdiği söylenilebilir. Ayrıca Mahmûd Efendi’nin hem “Hz. Hızır’dan öğrendiği salavâtın” tarikat zikrine eklenmesi hem de kendisinden sonra ona râbîta yapılması

⁷⁸⁷ Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü ’l-beyzâ*, 183-184.

⁷⁸⁸ Hilmî Dağıstânî, *Tenbihü ’s-sâlikîn*, 483.

⁷⁸⁹ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü ’r-Rahmân*, 5.

⁷⁹⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 576; Sizranov, “Astrakhansko-Kavkazkie Sûfiskie Svyazi.”, 339-345.

⁷⁹¹ Bâkînî, *Tabakât*, 576

Mahmûdiyye'ye ait içtihadî yenilikler⁷⁹² olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple Mahmûdiyye, Nakşibendîlik ve Hâlidîliğin bir kolu olarak teşekkül etmiştir.

B. Mahmûd Efendi'nin Halifeleri

Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan, Kazan ve Astrahan gibi yaşamış olduğu üç farklı bölgede kendisinden sonra tarikatı yayma hususunda pek çok kimseye icâzet verdiği bilinmektedir. Bu yerler arasında en fazla halifesinin bulunduğu bölge Azerbaycan'dır.

1. Azerbaycan'daki Halifeleri

Azerbaycan, Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin en fazla yayıldıkları ve faaliyet gösterdikleri yer olarak öne çıkmaktadır. Mahmûd Efendi'nin aynı anda üç yüz öğrencisinin bulunmasını, halk arasında binlerce takipçisinin olmasını ve sekiz kişiye tarikatta hilâfet vermesini bunun sebebi olarak görebiliriz. Bununla birlikte tarikatın en zayıf olduğu Sovyetler Birliği döneminde (1920-1990) bile Hâlidî-Mahmûdî yolunun Azerbaycan'ın kuzey kesimlerinde yerel şeyhlerle temsil edildiğini görmekteyiz.

Sakhûrî, Kazan sürgününden döndükten sonra Mahmûd Efendi'nin tüm vaktini müridleriyle geçirdiğini belirtmiş ve kendilerine hilâfet vereceği öğrencilerini toplayıp onlara şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *“Ey evlatlarım! Siz artık kâmil bir mürşid seviyesine geldiniz ve Allah'ın rızası için insanları irşad vazifesi artık boynunuzun borcudur. Sizlerin kalp gözü açıldı ve tasarruf sahibi oldunuz. Böylelikle Nakşibendî silsilesinin büyükleri arasına adınız yazıldı. Fakat muhterem evladım Hacı Muhammed el-Erçî veliyyullah makamına erişse bile henüz kalp gözü açılmadığından insanları irşad edebilecek seviyeye gelmemiştir. O halde hep birlikte i'lâ-yi kelimetullah için harekete geçin ve karşılığını yalnız Allah'tan bekleyin.”*⁷⁹³

⁷⁹² Sâdık Vicedânî tarikatta bir kolun teşekkülü için gereken şartlara işaret etmiştir. Bk. Sâdık Vicedânî, *Tomâr-ı Turûk-ı 'Âliyye*, hzr. İrfan Gündüz (İstanbul: EnderunYayınları, 1995), 121-123.

⁷⁹³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 20.

Mahmûd Efendi'nin bu hutbesi onun, müridlerine manevî vazife verme hususunda çok titiz ve dikkatli olduğunu, belirli kıstasları göz önünde bulundurduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan'da kaç kişiye tarikatı yayma izni olan "tam icâzet" verdiği meselesi ihtilaflıdır. Konu hakkındaki görüşleri derleyen Bâkînî, Talalı Ahmed Efendi'ye dayanarak onun sekiz kişiye icâzet verdiğini belirtmiştir. Fakat o dönemde yaşayan bazı sûfilerin Mahmûd Efendi'nin Hacı Gasey Efendi'ye de icâzet verdiğini söylediklerini ifade etmiştir. Başka sûfilerin ise Hacı Gasey Efendi'nin icâzetini Mahmûd Efendi'nin halifesi Hacı İsmâil Efendi'den aldığını beyan ettiklerini belirtmiştir.⁷⁹⁴ Şabanov da Hacı Gasey Efendi'yi Mahmûd Efendi'nin halifeleri arasında saymamıştır.⁷⁹⁵

Bâkînî o dönemde yaşayan bazı kimselerin, Hacı Abdullah Efendi Sakhûrî'yi ve Kurkaylı Molla Hacı'yı da Mahmûd Efendi'nin halifeleri arasında saydıklarını belirtmiştir. Lâkin kendisinin bu görüşe katılmadığını, Talalı Ahmed Efendi'den iktibasla belirtmiştir.⁷⁹⁶

Sakhûrî'de eserinde Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan'daki halifelerinin sayısının sekiz olduğunu belirtmiştir. O ayrıca Mahmûd Efendi'nin başka bölgelerde de halifelerinin olduğunu bunların sayılarını tam olarak bilinmediğini de eklemiştir.⁷⁹⁷ Bu bildiler ışığında Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan'da sekiz kişiye icâzet verdiğini söyleyebiliriz.

Mahmûd Efendinin Azerbaycandaki müridlerine icâzet verdiği tarih de kaynaklarda geçmektedir. Sakhûrî onun Astrahan'a gittiği yıl içinde sekiz müridine icâzet verdiğini söylemektedir. Hatta Azerbaycan'dan ayrılma şartlarının hızla oluştuğunu anlayan Mahmûd Efendi bu sekiz müridine burada fazla vaktinin kalmadığını belirtmiştir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 544; Nojbekrî, *Mektûbât*, 356; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 120-121.

⁷⁹⁵ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 166; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 26.

⁷⁹⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 544.

⁷⁹⁷ Sakhûrî, *Tufetü'l-Ahbâb*, 34.

⁷⁹⁸ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 134.

a. Talalı Ahmed Efendi

Bâkînî bu zatın Mahmûd Efendi'nin halifelerinin birincisi ve onların en kâmilî olduğu bilgisini vermektedir.⁷⁹⁹ Şabanov ise Mahmûd Efendi'nin silsilesinin Azerbaycan'da sadece Talalı Ahmed Efendi'yle sürdüğünü belirtmiştir.⁸⁰⁰ Hâlidîliğin Mahmûdiyye kolunun Mahmûd Efendi'den sonraki ilk mürşidi olması sebebiyle bu zatın hayatı daha sonra ilgili başlıkta incelenecektir.

b. Hacı Cebrâil Efendi

Bu zatın doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi olmasa da kaynaklarda doğum yerinin Azerbaycan'ın Gah şehrinin Lekit köyü olduğu kayıtlıdır.⁸⁰¹ Dağıstan'ın Sakhur⁸⁰² kentine ve halkına nisbetle Sakhurî, doğduğu köye nisbetle de Lekîfî olarak künyelenmiştir.⁸⁰³ Bâkînî ve Hilmî Dağıstânî onun tarıkata giriş tarihini tam olarak bildirmemişlerdir.

Sakhurî ve Hâlid Seyfullah gibi müellifler onun ilk başta Leleli Yûnus Efendi'nin müridi olduğunu söylemiştir. Yûnus Efendi öldükten sonra onun ilk müridlerinden Almalılı Hacı Ahmed Efendi'ye intisab ettiğini belirtmiştir.⁸⁰⁴ Fakat Mahmûd Efendi'nin Kazan'dan Azerbaycan'a döndüğü sırada Hacı Cebrâil Efendi'nin, Mahmûd Efendi'ye vekâlet eden Almalılı Hacı Ahmed Efendi'nin müridi olduğu bilinmektedir.⁸⁰⁵ Kazan'dan döndükten sonra, Almalılı Hacı Ahmed Efendi'nin üç yüz civârında bir mürid topluluğunu Mahmûd Efendi'ye teslim ettiğini kaynaklar vurgulamıştır.⁸⁰⁶ Mahmûd Efendi'nin Kazan'dan dönüş tarihinin 1862 olduğu düşünüldüğünde aynı yıl Hacı Cebrâil Efendi'nin ona intisab ettiği söylenebilir.

Bâkînî onun temiz yüzlü ve doğru sözlü biri olduğunu söylemiştir. Hitâbet yönü kuvvetli, meramını net bir şekilde ifade edebilen bir zat ve tüm insanlar

⁷⁹⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 538.

⁸⁰⁰ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 27.

⁸⁰¹ Bâkînî, *Tabakât*, 539-540.

⁸⁰² Sakhur kenti Büyük Kafkas sıradağlarında bulunan Samur Çayı havzasında yerleşen tarihî bir yerdir. Samur Çayı günümüzde Azerbaycan'la Dağıstan arasında sınır sayılmaktadır. Bu kente yaşayanlar Sakhurlar olarak anılmaktadır. Bk. Elvira Latifova, "Türkler ve Kafkasya", *Turan Stratejik Araştırmaları Dergisi*, 14 (2012): 84-93.

⁸⁰³ Nojbekrî, *Mektûbât*, 356.

⁸⁰⁴ Sakhurî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 134; Nojbekrî, *Mektûbât*, 356-357.

⁸⁰⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 539; Sakhurî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 134; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 167.

⁸⁰⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 539; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 167.

tarafından sevilen bir şahsiyet olduğunu da eklemiştir. Temizliğine aşırı dikkat eden, heybetli, cüsseli bir o kadar da halîm ve şefkatli biri olduğu aynı şekilde mervîdir. Dünya ve nimetlerine karşı müstağni ve zâhid oluşu, nefsin terbiye etme konusunda çok çalışması ve tarikatta çok gayertli bir kimse oluşu sebebiyle yedi ay gibi çok kısa bir zaman diliminde sülûkünü tamamlamış ve şeyhi Mahmûd Efendi'den tam icâzet almıştır. Bâkînî ve Hilmî Dağıstânî, yaşına rağmen onun, Mahmûd Efendi'nin yanında diğer müridlerin en küçüğü gibi davrandığına vurgu yapıp tevazusuna işaret etmişlerdir.⁸⁰⁷

Cebrâil Efendi'nin mânevî ilimlerin yanı sıra iyi bir medrese eğitimi aldığı da bilinmektedir. Mahmûd Efendi'nin Almalı'daki medresesinde başta akâid ve hadis dersleri olmak üzere o dönemin tüm medrese müfredâtını tamamladığı rivâyetler arasındadır.⁸⁰⁸

İcâzet aldıktan sonra da müridlerine karşı şefkatli olması ve onlara bir baba edâsıyla muamele etmesi onun dikkat çekici özelliklerindendir. Şuayb Efendi Bâkînî'ye hitaben; *“Lekit köyündeki insanlar ile aramda çok yakın ilişkiler var. Onlar bize hürmet gösteriyorlar ve bu sebeple onlardan uzak kalmaktan utanıyorum. Onları ziyarete gitmeliyim.”* demesi irşât vazifesindeki ciddiyet ve hassasiyetine işaret etmektedir.⁸⁰⁹ Halifesi Hacı Abdurrahman el-Aselî tarikata girip ondan ilk zikir telkinini aldığı zaman Hacı Cebrâil Efendi'nin kendisine; *“Evladım! Ben senin kalbine Allah zikir fidanını diktim. Bundan sonra sen bu fidanı tevbe-istiğfâr ve salavât ile büyütmelisin. Tevbe ve salavât, nebâtâtı büyüten su ve güneş mesabesindedir.”* dediğini nakletmiştir.⁸¹⁰

Hacı Cebrâil Efendi insanın tasavvuf sayesinde mânen terakkî edebileceğini belirtmiştir. Öğrencisi ve halifesi Hacı Abdurrahman el-Aselî'ye hitâben; *“Seni bu yolda Allah'ın izniyle yüksek bir seviyeye getirip sultanların sultanı yaptık. Bundan dolayı artık her an elbisenle temiz ve hazır olmalısın. Konuşma tarzınla da kibar olmalısın.”*⁸¹¹ diyerek irşâdın ehemmiyetini ve mürşidin üslûbunun önemini ısrarla vurgulamıştır. Yine o; *“Tarikatta hilâfet çok mühim bir iştir. Akli ve ilmi olmayana*

⁸⁰⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 539; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 167.

⁸⁰⁸ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 10.

⁸⁰⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 539-540; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 167-168.

⁸¹⁰ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 10, 11.

⁸¹¹ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 12.

*bu işi teslim etmek câiz değildir. Maalesef ki, aklın ve ilmin bir arada olduğu insanlar çok azdır.*⁸¹² diyerek irşad makamının yanlış ellerde çok tehlikeli bir duruma dönüşeceğine işaret etmiştir. Mürşidde olması gereken hasletleri anlatırken el-Aselî'ye verdiği tavsiyeler örnek niteliktedir. Talebesi el-Aselî'ye icâzet verirken müridlerine asla kalp kırıcı ve incitici sözler söylememesini, insanların kusurlarının asla yüzlerine vurmamasını, günah işleyen birini gördüğünde ona beddua yerine Allah'ın onu doğru yola iletmesi için dua etmesini tavsiye etmiştir.⁸¹³

Hacı Cebrâil Efendi tarikattaki gayreti ve samimiyeti vesilesiyle Mahmûd Efendi tarafından oldukça sevilmiştir. Hem sağlığında hem de vefatından sonra o, mürşidi Mahmûd Efendi'ye râbîta yapmış ve bunu müridlerine tavsiye etmiştir. Özellikle yaşadıkları bölgede kadınların erkeklerle olan mahremiyet sınırlarına dikkat etmemeleri sebebiyle talebesi el-Aselî'ye sık sık Mahmûd Efendi'ye râbîta yapıp olumsuz havayı dağıtmasını ve günaha düşme korkusundan kurtulmayı tavsiye etmiştir.⁸¹⁴

Mahmûd Efendi ona çokça hürmet göstermiş, insanların yanında onu övmüştür. Dönemin kaynakları onun icâzet aldıktan sonra pek çok kerametinin ortaya çıktığını, kendisine manevî feyz kapılarının açıldığını belirtmişlerdir.⁸¹⁵ Fakat o, kerametlerin ve keşiflerin asla ifşâ edilmemesini, zirâ bunları ifşâ etme isteğinin şeytanî olduğunu vurgulamıştır.⁸¹⁶

Bâkinî Hacı Cebrâil Efendi'nin insanları irşât edip etkilemesi, onlardaki halleri anlama kabiliyeti⁸¹⁷ ve ferâseti sebebiyle onu "kalplerin câsusu" lakabıyla

⁸¹² Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü 'l-beyzâ*, 154.

⁸¹³ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü 'r-Rahmân*, 8; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhu 's-sâlikîn*, 113, 413.

⁸¹⁴ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü 'r-Rahmân*, 2; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 170.

⁸¹⁵ Onun bazı kerametlerini Hilmî Dağıstânî, hocası el-Aselî'den nakletmiştir. Buna göre müridlerinin hallerini bilmesi, hiçbir işaret olmadığı halde bazı Allah dostlarının kabirlerinin yerlerini tespit edebilmesi onun kerametleri arasında zikrolunmuştur. Bk. Bâkinî, *Tabakât*, 539; Sakhûrî, *Tuhfetü 'l-ahbâb*, 134; Hilmî Dağıstânî, *Feyzü 'r-Rahmân*, 3-4; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 167; Hilmî Dağıstânî, *Feyzü 'r-Rahmân*, 3-4.

⁸¹⁶ Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü 'l-beyzâ*, 158.

⁸¹⁷ el-Aselî, bazı kadınların kendisini dua ve zikir yazdırmak için ziyaret ettiklerini, bu ziyaret esnasında mahremiyete dikkat etmemeleri ve altın ve gümüş takılarının çok dikkat çektiğini, bu sebeple Mahmûd Efendi'ye ve Hacı Cebrâil Efendi'ye râbîta yaptığını söylemiştir. Daha sonra Cebrâil Efendi'yle görüştüklerinde onun bu durumdan haberdar olduğunu, onun hanımlar arasında zor durumda kaldığını bildiğini anlatmıştır. Hilmî Dağıstânî, *Feyzü 'r-Rahmân*, 3; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 170.

adlandırmıştır.⁸¹⁸ Onun kalpleri okuyabilme özelliğine vurgu yapan Sakhûrî'ye göre Hacı Cebrâil Efendi, müridlerine hitaben; “*Ben uykumda bile Allah’tan ve sizden gafıl değilim. Siz de Allah’tan hiçbir vakit gafıl olmayınız.*” dediğini nakletmiştir.⁸¹⁹

Hacı Cebrâil Efendi’nin en önemli ve bilinen halifesi Hacı Abdurrahman el-Aselî’dir. O, Hac dönüşü Cidde’de vefat etmiştir.⁸²⁰ el-Aselî’de kendisinden sonra Hasan b. Muhammed Hilmî Dağıstânî’yi yerine halife olarak bırakmıştır.⁸²¹ Sakhûrî, Hacı Cebrâil Efendi’nin halifesi el-Aselî’nin Edret Efendi el-‘Urdî el-Hedelî adında müellif bir müridi olduğunu da haber vermektedir.⁸²²

Hacı Cebrâil Efendi 12 cemâziyelevvel 1307/1889 tarihinde Lekit köyünde vefat etmiştir. Mezarı bu köyde bulunmaktadır.⁸²³ Sakhûrî, onun ölüm anına kadar dil ile Allah’ı zikrettiğini rivayet etmiştir. Ölümünden hemen önce de üç defa “*Allah birdir.*” dediğini ve son nefesini bu şekilde verdiğini de eklemiştir.⁸²⁴

Hacı Cebrâil Efendi’nin ölümü üzerine Edret Efendi el-‘Urdî el-Avârî, Allâme Müslim Efendi el-‘Urdî, Şuayb Efendi Bâkînî ve Sakhûrî onun ahlakını ve şemâilini ele alan mersiye ve kasideler yazmışlardır.⁸²⁵

c. Hacı İsmâil Efendi Suvagilî

Suvagilî lakabından Zakatala’nın Suvagil köyünde doğduğu anlaşılan İsmâil Efendi’nin doğum tarihi bilinmemektedir. İmam Şâmil’in Ruslara karşı cihat

⁸¹⁸ Bâkînî, Cınık köyünde imamlık yaptığı sırada Hacı Cebrâil Efendi’nin kendisini ziyaret ettiğini ve burada birkaç gün kaldığını belirterek bu ziyaretlerinde onun çok yakınında olup maneviyatından istifade ettiğini söylemiştir. Ona hizmette kusur etmemeye çalıştığını, utancından onun yanına çok yaklaşmadığını anlatan Bâkînî, ayrılık vakti geldiğindeyse onu bir kez daha görüp göremeyeceğini düşündüğü sırada Hacı Cebrâil Efendi’nin kendisine dönüp; “*Oğlum Şuayb Efendi! Allah bize mühlet verirse inşallah görüşürüz.*” dediğini nakletmiştir. Bu sırada hem kendisinin hem de Cebrâil Efendi’nin ağladığını da eklemiştir. Bâkînî, *Tabakât*, 539; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 134; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 540.

⁸¹⁹ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 137.

⁸²⁰ Hilmî Dağıstânî’nin el-Burûcî’l-Müşeyyede adlı eserinde el-Aselî’nin ölüm tarihi 1305/1886 olarak verilmişse de kanaatimizce bu yanlıştır. Bâkînî onun ölüm tarihinin 1320/1903 olduğunu söylemiştir. Hacı Cebrâil Efendi’den sonra öldüğü düşünüldüğünde Bâkînî’nin verdiği tarih doğrudur. Bk. Bâkînî, *Tabakât*, 451; Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcî’l-müşeyyede*, 8.

⁸²¹ Hilmî Dağıstânî’nin silsilesi için bk. Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcî’l-müşeyyede*, 8.

⁸²² Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 141. Ayrıca bk. Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü’l-Beyzâ*, 58.

⁸²³ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 35; Bâkînî, *Tabakât*, 540.

⁸²⁴ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 137.

⁸²⁵ Bu kasideler için bk. Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 140.

çağrısı yapmasından sonra ailesi ve akrabalarıyla birlikte Dağıstan'a hicret ettiği, burada İmam Şâmil'in kayın pederi ve Molla Muhammed Yerağı'nın halifesi Cemâleddin Gazikumukî'ye intisab ettiği rivayet edilmiştir. Bu sırada Şeyh Cemâleddin'in yanında sülûkünü tamamladığı ve ondan icâzet aldığı da bilinmektedir.⁸²⁶

1859 yılında İmam Şâmil'in teslim olması ve Şeyh Cemâleddin'in İstanbul'a göç etmesinden sonra Hacı İsmâil Efendi de vatanı Azerbaycan'a dönmüş ve yerleşmiştir. Suvagil'e dönüşü esnasında şeyhi Cemâleddin Gazikumukî ona; *"Ben Dağıstan diyarında kutub makamına erişmiş son kimseyim. Benden sonra kıyâmete kadar burada kutbiyyet makamına erişecek başka kimse olmayacak. Fakat başka yerde kutbiyyet makamını elde etmiş birine ulaşırsan ona intisab et ve ondan istifade et."* buyurmuştur.⁸²⁷

Suvagil'e döndükten sonra Mahmûd Efendi, Hacı İsmâil Efendi'ye mektup göndermiş ve; *"Huzûrun benim yanımdadır."* diyerek kendisini davet etmiştir. Bu davete bir müddet icâbet etmeyen İsmâil Efendi'ye üçüncü bir mektup daha gönderen Mahmûd Efendi şöyle yazmıştır: *"Geleceksen gel. Aksi takdirde ben gelirim. Sen tenezzül etmesen de ben gelip seni ziyaret ederim."* Bu mektubundan sonra o, Almalı'ya gidip Mahmûd Efendi'ye intisab etmiştir.⁸²⁸

Mahmûd Efendi ona hitaben; *"Ey İsmâil Efendi, şüphesiz Şeyh Cemâleddin Efendi'nin sözü doğrudur ve haktır. Lâkin biz kutbâniyyet makamında ondan daha faziletliyiz."* demiştir. Bu söz üzerine İsmâil Efendi, kalbini bir korku kapladığını, Mahmûd Efendi'nin heybetinden neredeyse bayılacağını söylemiştir.⁸²⁹

Mahmûd Efendi, Suvagilî'ye tarikat dersi vermiş ve onu geri göndermiştir. Onun her gelişinde de tarikat zikrini değiştirmiştir. Mahmûd Efendi bir müddet sonra Hacı İsmâil Efendi'ye icâzet vermiş ve onu tarikatı insanlara yaymakla görevlendirmiştir.⁸³⁰

Bâkinî onun âlim ve çok ibâdet eden bir zat olduğu, zâhidâne bir hayat yaşadığını vurgulamıştır. Kimseye zahmet vermeyen bir karaktere sahip olduğunu,

⁸²⁶ Bâkinî, *Tabakât*, 541; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 159; Nojbekrî, *Mektûbât*, 358.

⁸²⁷ Bâkinî, *Tabakât*, 542; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 159; Nojbekrî, *Mektûbât*, 357.

⁸²⁸ Bâkinî, *Tabakât*, 543; Nojbekrî, *Mektûbât*, 357.

⁸²⁹ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 160.

⁸³⁰ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 160.

müridlerini ziyarete giderken bile atının yiyeceğini yanında götürdüğünü de eklemiştir. Bâkînî ayrıca onun çok büyük belalara dūçâr olduğunu, her hâlükârda onun sabredip şükrettiğini ve bu belaları bir nîmet olarak gördüğünü rivâyet etmiştir.⁸³¹

Suvagilî'nin her fırsatta insanlara vaaz ve nasihatler ettiği, özellikle cumâ günlerinde halka açık vaazlar ettiği kaynaklarda kayıtlıdır. İsmâil Efendi'nin kardeşi Hacı Abdullah Efendi, onun irşât faaliyetlerini yürüttüğü dönemde dindar insanların baskıya uğradığını, bazılarının gizlendiğini bazılarının da korkudan cemaate gelemediklerini kaydetmiştir. Böyle bir ortamda Hacı İsmâil Efendi'nin insanların eziyetine tahâmmül ettiğini, olgun davranışlar sergilediğini ve pek çok talebe yetiştirdiğini de eklemiştir.⁸³²

Yaşadığı muhitte tarikatı yayan Hacı İsmâil Efendi'nin pek çok öğrencisi ve halifesi olmuştur. Bunlar arasında en meşhuru Hacı Gasey Efendi'dir (ö. 1314/1896). Bâkînî Hacı Gasey Efendi hakkında onun hem “meczûb-i sâlik” hem de “sâlik-i meczûb” olduğunu söylemiştir. O ayrıca Hacı Gasey Efendi'nin Şeyh Cemâleddin'in halifelerinden Hacı Halil Efendi el-Cınîgî'den (ö. 1290/1874) de icâzetli olduğunu beyan etmiştir.⁸³³ Yaşadığı dönemde takvâya riâyet eden biri olduğunu beyan eden Bâkînî, her defasında onu ağlar gördüğünü, gözlerinin çok nadir kuruduğunu bildirmiştir. Onun Arapça, Farşça ve Türkçe şiirler yazabilecek kadar farklı dilleri bildiği, gayet edebî ve fasih konuştuğu, duâsının makbul bir zat olduğu, kınayanın kınamasından korkmadan her zaman doğruyu söylediği kaynaklarda geçmektedir.⁸³⁴ Bunun dışında onun, Hacı Abdullah Efendi ve Karakaylı Molla Hacı isminde iki halifesinin bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.⁸³⁵

Sakhûrî, Hacı İsmâil Efendi'nin dönemin şartlarını göz önüne alarak halka vaazlar ettiğini söylemektedir. Sohbeta gelenlere sürekli; *“Şecaat ve erkeklik halvette ibâdet etmek değildir. Asıl cesaret ve erkeklik, halk içinde insanın kendi nefsinin koruması, toplum içerisinde Allah'ı aklından çıkarmaması ve şeytanın*

⁸³¹ Bâkînî, *Tabakât*, 543.

⁸³² Bâkînî, *Tabakât*, 544.

⁸³³ Bâkînî, *Tabakât*, 454, 544.

⁸³⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 545.

⁸³⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 545.

vesveselelerini kalbinden kovabilmesidir.”⁸³⁶ diye tavsiyede bulunmuştur. İslâm dininin halvet ve uzletten daha ziyade dışa dönük ve sosyal yönüne işaret etmesinin onu benzerlerinden ayırdığı görülmektedir.

Hacı İsmâil Efendi’nin tasavvufî duruşunu göstermesi açısından onun, halifesi Hacı Gasey Efendi’ye yazdığı mektup önem arz etmektedir:

“Kullarından dilediğinin kalp bahçesine sevgi fidanlarını diken Allah’a hamd olsun... Sana şeriata sımsıkı sarılmanı, istikamet sahibi olmanı ve her anında nefsinı hesaba çekmeni vasiyyet ediyorum. Ehli dünya ile tartışmaya girme. Câhillerle ve husûsen inkârcılarla sohbet etme. Sâlih insanlarla yârenlik et. Tüm hataların başı olan dünya sevgisini terk et. Dünya sevgini yeren pek çok âyet ve hadis vardır. Dünya sevgini terk etmek için de ölümü çokça hatırla ve Allah’ın ismini sürekli zikret. Çünkü Allah; “Kim Rahmân’ı zikretmekten gâfil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz.”⁸³⁷ buyurmaktadır.⁸³⁸

Hacı İsmâil Efendi 1302/1884 yılında vefat etmiş ve günümüzde Zakatala şehrinin Suvagil köyünde defnedilmiştir.⁸³⁹

d. Hacı Hamzat Efendi Sakhûrî

1247/1831 yılında Dağıstan’ın Sakhur kentinde doğan Hacı Hamzat Efendi aynı bölgede medrese eğitimini tamamlamış ve halk arasında âlim olarak iştihar etmiştir. Dinî ilimlerde yüksek seviyesiyle birlikte edebî ve fasîh konuşmasıyla dikkat çekmiştir. Kaynaklar, onun yüzünde sahip olduğu velâyeti aksettiren bir nûr olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁰

Sakhûrî, Hacı Hamzat Efendi’nin güzel yüzlü biri olduğunu fakat her iki ayağında da sakatlık bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca yaşadığı köydeki geçim problemine rağmen kendisinin son derece cömert olduğuna vurgu yapmıştır. Sadece dinî ilimlerde değil o günkü modern ilimlerle de ilgilendiği, kimya ilmini çok iyi bildiği de rivayet edilmiştir.⁸⁴¹

⁸³⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 160.

⁸³⁷ ez-Zuhruf, 43/36.

⁸³⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 547.

⁸³⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 544; Nojbekrî, *Mektûbât*, 357; Şabanov, *Tala’nın Yassı Yolu*, 26.

⁸⁴⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 548; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 77, 147.

⁸⁴¹ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 147.

1267/1850 yılında Hacı Hamzat Efendi'nin yaşamış olduğu Sambur vilâyeti Ruslar tarafından bir Ramazan ayında tahrip edilmiş halkın bir kısmı öldürülmüş geri kalanlar da Gürcistan'a ve Câr-Balaken bölgesindeki farklı bölgelere sürülmüşlerdir. Bu sürgün sırasında Hacı Hamzat Efendi ailesiyle birlikte Gah şehrinin İlisu köyüne gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Önce Almalılı Hacı Ahmed Efendi'ye intisap edip tarikata giren Hamzat Efendi Mahmûd Efendi'nin sürgünden dönüşüyle birlikte diğerleriyle birlikte onun manevî terbiyesine girmiştir. Mahmûd Efendi Astrahan'a gitmeden önce de Hacı Hamzat Efendi'ye icâzet vermiş ve onu İlisu'da halkı irşadla görevlendirmiştir.⁸⁴²

Bazı kaynaklarda Hamzat Efendi'nin duası makbul bir zat olduğu, bu sebeple halkın teveccühüne mazhar olduğu, evinin her daim dua istemeye gelenlerle dolu olduğu kaydedilmiştir. Yürdüğünde yanındaki herkesten daha heybetli görüldüğü de rivâyet olunmuştur. Hamzat Efendi halk tarafından dinî bir merkez ve mercî olarak görüldüğünden Ruslar tarafından takibata uğramış, birkaç kez evi basılarak tutuklanmak istenmiş lâkin evinde bulunamamıştır.⁸⁴³

Kaynaklar Hacı Hamzat Efendi'nin 1308/1890 yılında altmış yaşında Gah vilayetinin İlisu köyünde vefat ettiğini belirtmiştir. Ölümünden hemen önce yerine Mamay Efendi b. Harûn el-İlisuvî'yi⁸⁴⁴ halife olarak bırakmıştır.⁸⁴⁵ Hamzat Efendi'yi İlisu merkez mezarlığına defnetmek isteyen halk görülen lüzum üzerine onu köyün daha yukarısında bulunan kayalıklara defnetmişlerdir.⁸⁴⁶

Müellif bir sûfî olan Mamay Efendi bir nahiv âlimi olmasının yanı sıra aynı zamanda hatt sanatını da bilen biri olarak iştihâr etmiştir. Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî tasavvuf anlayışının bölgede yayılmasında yazdığı eserlerle katkı

⁸⁴² Bâkînî, *Tabakât*, 548-549; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 147; Nojbekrî, *Mektûbât*, 358; Paşa Yâkub, *Nurlu Simâlar*, 44.

⁸⁴³ Paşa Yâkub, *Nurlu Simâlar*, 45.

⁸⁴⁴ Bazı kaynaklar ve araştırmalar Mamay Efendi'yi Talalı Ahmed Efendi'nin öğrencileri arasında gösterse bile Sakhûrî ve Bâkînî gibi müellif sûfiler onun Hacı Hamzat Efendi'nin halifesi olduğunu söylemişlerdir. Bölgede bulunan silsilenâmelerde de Mamay Efendi Hacı Hamzat Efendi'nin halifesi olarak kaydedilmiştir. Bk. Bâkînî, *Tabakât*, 550; Sakûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 147; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 106; Ramazan Muslu, "Azerbaycanlı bir Mutasavvıf: Nâsih Efendi", *SÜİFD*, 9 (2002): 161-178; Nabiye, Zülfikar, "Azerbaycan'da Tasavvufi Hareketler" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 64.

⁸⁴⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 583.

⁸⁴⁶ Rivâyete göre kasabanın merkezinde Hamzat Efendi'nin kabri kazılırken buraya bitişik olan kayalıklardan kazma sesi gelmesi üzerine halk böyle bir yola başvurmuştur. Paşa Yâkub, *Nurlu Simâlar*, 46.

vermiştir. *Silsiletü'l-havâceğân fî 'ubûdiyyeti'l-a'yân* isimli eseri Kuzey Azerbaycan'da halk arasında o dönemde yazılıp çoğaltılmıştır.⁸⁴⁷ Mamay Efendi'ye ait başka eserler olsa da⁸⁴⁸ bunların ona aidiyeti kesin değildir.

e. Hacı Hazret Efendi

Tuhfetü'l-ahbâb müellifi Osman Efendi es-Sakhûrî'nin de babası olan Hacı Hazret Efendi kaynaklara göre takriben 1225/1807 yılında doğmuştur. Babasının adı da Osman olan Hacı Hazret Efendi orta boylu, zayıf, güzel yüzlü, buğday tenli, gür saçlı ve beyaz sakallı olduğu yine kaynaklarda belirtilmiştir.⁸⁴⁹ Almalılı Mahmûd Efendi'ye intisabından sonra hayat tarzını değiştiren Hacı Hazret Efendi'nin Allah'a daha iyi kulluk edebilmek maksadıyla sürekli uzelete çekildiği, kabristanlıklarda fazlaca vakit geçirdiği ve sürekli riyâzetle meşgul olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁵⁰

Kendisine irşad izni verildikten sonra Mahmûd Efendi'nin Astrahan'a dönmesine müteakiben Hacı Hazret Efendi de doğduğu yer olan Sakhur köyüne dönmüştür. Burada vaktinin çoğunu Şeyh Mahmûd türbesine bitişik olan bir mescidde riyâzat ve halvetle geçirmiştir. Kaynaklar, onun ölünceye dek riyâzâtı her gün artırdığını belirtmektedirler. Öldüğünde de mescitte riyâzat ile meşgul olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁵¹

Hacı Hazret Efendi, riyâzat ve nefis mücahadesinin yanı sıra müridleriyle de alakasını kesintisiz devam ettirmiştir. Sâliklerin manevî eğitimiyle ilgilenirken bile kendi kazancından yediği ve gelen hediyelere iltifat etmediği bilinmektedir.⁸⁵²

Ölüm hastalığına yakalandıktan sonra on beş gün boyunca yemek yemediği, sadece eşi ve evlatları tarafından ağzına az bir lokma konulduğu, bu halde bile eve

⁸⁴⁷ Eserin orijinali kendi arşivimizde mevcuttur.

⁸⁴⁸ Mamay Efendiya ait eserler günümüzde Muhammed Fuzûlî Adına El Yazmaları Enstitüsü, İKB No. 21629'da kayıtlıdır.

⁸⁴⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 550; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 150.

⁸⁵⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 550; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 151.

⁸⁵¹ Bâkînî, *Tabakât*, 550; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 151.

⁸⁵² Bâkînî, *Tabakât*, 550; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 151.

gelen müridlerine ve ziyaretçilerine namaz kıldırıldığı, hatta öldüğü günün yatsı namazını yine cemaatle ifa ettiği mervîdir.⁸⁵³

Hacı Hazret Efendi 1284/1868 yılında vefat etmiştir. Vefat haberi kısa sürede Astrahan’da bulunan Mahmûd Efendi’ye bildirilmiştir. Onun ölüm haberini alan Mahmûd Efendi’nin ona Kur’ân okuduğu ve duâ ettiği nakledilmiştir. Duadan sonra Mahmûd Efendi orada bulunanlara dönerek Hacı Hazret Efendi hakkında şöyle demiştir: *“Evlâdım öldü. Bu dünyadan hüsn-i hâl ile göçtü. Çünkü o bu dünyaya ve içindeki nimetlere iltifat etmedi. Bizim yanımızda nasılsa, bizden sonra da o halleri kendi nefsinde devam ettirdi. Hatta bu güzel halleri artırdı.”*⁸⁵⁴

Bâkinî ve Sakhûrî Hacı Hazret Efendi’nin bazı kerametlerini rivayet etmişlerdir. Rusların kendisini hapsedip sürgüne göndereceğini haber alan Hacı Hazret Efendi’nin ailesine korkmamalarını, Rusların kendisine zarar veremeyeceğini ve kabrinin de kendi köyünde olacağını haber vermiştir. Kendisini ziyarete gelen yabancıların isimlerini bilebilmesi, vefat vaktini yakınlarına söylemesi de kerametleri arasında değerlendirilmiştir.⁸⁵⁵

f. Hacı Muhammed Efendi er-Rûçî⁸⁵⁶ Dağıstânî

Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Talalı Ahmed Efendi, onun tarikata Mahmûd Efendi’yle girdiğini ve sülûkünü onun yanında tamamladığını nakletmiştir.⁸⁵⁷ Dönemin tabakât kitapları onun, âlim bir zat olduğunu, yumuşak huylu, ağırbaşlı ve sabırlı biri olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca şeyhini çok sevdiği, her dâim onun himzetinde olduğu, dünya işleriyle fazla meşgul olmadığı da rivayet edilmiştir. Bununla birlikte ehl-i zikir olduğu, uyurken bile bedenini ve ağzını zikir sebebiyle hareket ettirdiği de diğer halifeler tarafından nakledilmiştir.⁸⁵⁸

⁸⁵³ Rivayete göre Süleyman isminde bir mecûsî Müslüman olduktan sonra akrabalarının kendisine zarar vermesinden korkarak Hacı Hazret Efendi’nin evine sığınmıştı. Hacı Hazret Efendi’nin bu şahsa namaz ve Kur’ân öğrettiğini, vefat ettiği gece de şeyhin bu şahısla Sabah namazını beklediğini, namazdan takriben yarım saat önce de şeyhin vefat ettiğini hanımı rivâyet etmiştir. Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 152.

⁸⁵⁴ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 151.

⁸⁵⁵ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 151.

⁸⁵⁶ Bâkinî er-Rûçî ifadesi yerine el-Erçî kelimesini kullanmıştır. Bk. Bâkinî, *Tabakât*, 552.

⁸⁵⁷ Bâkinî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 162.

⁸⁵⁸ Bâkinî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 163.

Yine kaynaklar onun hakkında Mahmûd Efendi'nin şöyle dediğini nakletmiştir: “Kardeşimiz Hacı Muhammed el-Ercî mânevî terbiye hususunda çok çalıştı. Biz de ona bu konuda yardımcı olduk. Fakat onun kalp gözü açılmadı. Biz bundaki sırrı ve Allah'ın hikmetini bilemeyiz. Ama onun velî olduğundan ve velîlere lâîk bir evlat olduğundan şüphem yoktur. Belki ölümünden önce kalbi açılır.”⁸⁵⁹

Şeyhi Mahmûd Efendi onun duası makbul bir zat olduğunu beyan etmiştir. Almalı kasabasında geleneksel olarak yapılan, hacca gidenleri uğurlama ve onlara dua etme merasiminde Mahmûd Efendi dua ettiği sırada Hacı Muhammed er-Rûcî de iştirak etmiş ve onun duası üzerine Mahmûd Efendi şöyle demiştir: “*Elhamdülillâh, evladım Muhammed Efendi de duamıza âmîn diyerek icâbet etti. Onun bu icâbeti sebebiyle göklerin kapıları açıldı.*”⁸⁶⁰

Hacı Muhammed er-Rûcî 1303/1886 yılında günümüzde Şeki vilâyetine bağlı Şotavar kasabasında vefat etmiş ve buradaki mescidin karşısına defnedilmiştir.⁸⁶¹

g. Hacı Baba Efendi el-Gahî

Diğer halifeler arasında Mahmûd Efendi'yle en fazla birlikteliğe sahip kimsedir. Tüm kaynaklar onun ilk şeyhinin Yûnus Efendi olduğunu belirtmiştir. Gençlik yıllarında Yûnus Efendi'nin sohbetlerine Mahmûd Efendi'yle birlikte gittikleri bilinmektedir. Yûnus Efendi vefat ettikten sonra Mahmûd Efendi Hacı Baba Efendi'nin ikinci şeyhi olmuştur. Bâkînî ve Sakhûrî gibi müellifler onu el-Hanefî künyesiyle nitelendirmişlerdir.⁸⁶²

Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Mahmûd Efendi'yle aynı bölgede birlikte olduklarından hareketle birlikte yaş olarak Mahmûd Efendi'ye yakın olduğu söylenebilir.

İlisu Hânî Dânyâl Bey'in İmâm Şâmil'in saflarına katıldıktan sonra Ruslarla yapmış olduğu savaşlara hem Mahmûd Efendi hem de Hacı Baba Efendi aktif

⁸⁵⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 162.

⁸⁶⁰ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 163.

⁸⁶¹ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 163.

⁸⁶² Bâkînî, *Tabakât*, 551; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 163.

iştirak etmişlerdir. Bâkînî, onu cesur, mücahit ve arslan yürekli olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte bulunduğu grup içinde insanların en alçak gönüllüsü olduğunu da eklemiştir.⁸⁶³

Mahmûd Efendi'yle muhabbetlerinin mürid-mürşid gibi değil de arkadaş şeklinde olduğu yazışmalarından anlaşılmaktadır. Mahmûd Efendi Astrahan'a gittikten sonra sürekli mektuplaştıkları ve Mahmûd Efendi'nin ona "hacı Babam, Yâdigârim" diye hitap ettiği kayıtlıdır.⁸⁶⁴

Vefat tarihi hususunda kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Sakhûrî ve Hilmî Dağıstânî'ye göre Hacı Baba Efendi 1304/1887 yılında vefat etmiştir. Bâkînî ise onun 1301/1884 yılında öldüğünü aktarmıştır.⁸⁶⁵

Hacı Baba Efendi'nin müridleri hakkında kaynaklar bilgi vermemektedirler. Fakat Sakhûrî onun oğlu Abdullah Efendi'nin küçük yaşlarda Mahmûd Efendi'nin sohbetlerine katıldığını, daha sonra bölgede kadı olarak görev yaptığını ve babasının yolundan gittini belirtmektedir. Sakhûrî ayrıca onun bazen ihvanları evinte toplayarak sohbet ve ikram programları tertip ettiğini de eklemiştir.⁸⁶⁶

h. Nûrullah Efendi el-Laysıkî

Doğum tarihi bilinmemekle birlikte günümüzde Şeki olarak bilinen şehrin Laysık köyünde dünyaya geldiği rivayet edilmiştir. Nûrullah Efendi'nin Şeki'de yaşayan akrabaları hem soylarının hem de manevî mensubiyetlerinin Bedeviyye Tarikatı'nın kurucusu Ahmed el-Bedevî'ye (ö. 675/1276) dayandığını iddia etmektedirler. Bedeviyye silsilesinin Hz. Ali'ye dayanması sebebiyle Nûrullah Efendi el-Alevî künyesiyle anılmıştır.⁸⁶⁷

Sakhûrî'de Nurullah Efendi el-Laysıkî'nin Mahmûd Efendi'nin öğrencilerinden olduğunu söylemiş fakat Mahmûd Efendi'nin ona hilâfet verip vermediği hususunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Mahmûd Efendi'nin

⁸⁶³ Bâkînî, *Tabakât*, 551.

⁸⁶⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 553.

⁸⁶⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 551; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 164; Nojbekrî, *Mektûbât*, 358.

⁸⁶⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 235, 236.

⁸⁶⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Meşhedî Hanım, "Azerbaycan'da 17. Yüzyıl Sonrası ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri", 27: 1189; Mustafa Kara, "Bedeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 318, 319.

müridlerinden Almalılı Hâfız Yûsuf Efendi'ye istinaden hem Bâkînî hem de es-Sakhûrî, Mahmûd Efendi'nin Astrahan'a gittiği sırada Nurullah Efendi'ye irşad izni vermediği rivâyetini zikretmişlerdir. Bunun yerine Nurullah Efendi'nin bir müddet daha Talalı Ahmed Efendi'nin yanında sülûküne devam etmesi tavsiye olunmuştur.⁸⁶⁸

Bâkînî onun vaaz ve nasihat eden biri olduğunu halk arasında sohbetleriyle iştihar ettiğini belirtmiştir. Bununla birlikte o, insanlara vaaz ve nasihat etmesi için Şeki'ye gönderilmiştir. Lâkin irşad izni alıp almadığı hususu halk arasında da bazı dedikodulara sebebiyet vermiştir. Bâkînî ve Sakhûrî, bu rivayetlere rağmen onu Mahmûd Efendi'nin sekiz halifesi arasında zikretmişlerdir.⁸⁶⁹

Nûrullah Efendi'nin akrabaları onun, yaşadığı dönemde Ruslar tarafından Müslümanlar arasında çıkarılmak istenen Şii-Sünnî çatışmasını engellemeye yönelik çalışmalar yaptığını ve halkı birlik-beraberliğe çağırdığını ifade etmişlerdir.⁸⁷⁰

Nurullah Efendi 1315/1897 yılında Şeki'nin Laysık nahiyesinde vefat etmiş ve evinin yanına defnedilmiştir.⁸⁷¹ Mezar taşındaki yazı şu şekildedir: “*Meşhur âlim, liyâkatli devamcı, mukaddes, ömrünü halkın maariflenmesine ve refahına hasreden, Mevlânâ Şeyh Nûrullah Efendi b. Rahmedlik Seyyid Muhammed Ali b. Seyyid Nûrullah b. Seyyid Sirâceddîn b. Seyyid Şeyh el-İslâm b. Seyyid es-Sâdât Seyyid Mahmûd el-Ahmedî el-Bedevî el-Hüseynî el-Alevî el-Mustafavî.*”⁸⁷²

2. Azerbaycan Dışındaki Halifeleri

Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan'daki sekiz halifesinin yanı sıra sürgüne gönderildiği Kazan'da ve daha sonra ölümüne kadar yaşadığı Astrahan'da halifelerinin bulunduğu zikredilmiştir.⁸⁷³ Bunlar arasında kaynakların üzerinde

⁸⁶⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 164.

⁸⁶⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 164.

⁸⁷⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 552; Meşhedî Hanım, “Azerbaycan'da 17. Yüzyıl Sonrası ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri”, 27: 1189; Paşa Yâkub, *Torpağı Şereflendirenler*, (Bakü, Zerdâbî LTD MMC, 2011), 25.

⁸⁷¹ Bâkînî, *Tabakât*, 551; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 164; Nojbekrî, *Mektûbât*, 358.

⁸⁷² Meşhedî Hanım, “Azerbaycan'da 17. Yüzyıl Sonrası ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri”, 27: 1188; Paşa Yâkub, *Torpağı Şereflendirenler*, 24.

⁸⁷³ Bâkînî, *Tabakât*, 555; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 48; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 596; Nojbekrî, *Mektûbât*, 359.

ittifak ettiği isimler Muhammed Zâkir Çistâvî ve Hacı Abdülvehhâb Efendi Hacı Turhânîdir.⁸⁷⁴

a. Muhammed Zâkir el-Çistâvî

Tam adı Muhammed Zâkir b. Abdülvehhâb el-Çistâvî olan bu zat Günümüzde Rusya sınırları içinde yer alan Kazan şehrine bağlı Çistav (Chistopol) nahiyesinde doğmuştur. Kazânî ve Çistâvî künyeleriyle de anılmıştır. Doğduğu şehir olan Çistâv'da dönemin meşhur âlimi Molla Abdullah el-Meçkuravî'den dini ilimleri tahsil etmiş ve müderris diploması almıştır.⁸⁷⁵

Bazı kaynaklar Çistâvî'nin ilk başlarda tasavvun aleyhinde bir âlim olduğunu sûfilerin tavırlarından hoşlanmadığını belirtmişlerdir.⁸⁷⁶ Aynı kaynaklar, Çistâvî'ye isnat ettikleri rivayette; Mahmûd Efendi'nin yedi gece arka arkaya ona gelerek uyku esnasında asâsıyla dokunduğu, sonunda Çistâvî'nin dayanamayarak onun huzuruna geldiğini anlatmaktadırlar. Mahmûd Efendi'nin heybetinden etkilenen Çistâvî'nin bu sebeple Nakşibendî-Hâlidî yoluna bağlandığı ve ondan icâzet aldığı bilinmektedir.⁸⁷⁷

Tarikata intisabından sonra Çistâvî, dinî ilimlerdeki müktesebâtı ve Mahmûd Efendi'ye olan bağlılığı sebebiyle mânevî olarak çok hızlı terakkî etmiştir. Sakhûrî, Çistâvî'nin on gün gibi kısa sürede kemâle erdiği şeklinde söylentilerin olduğunu belirtmiş fakat bunu doğru kabul etmemiştir. Mahmûd Efendi'nin mektuplarından hareketle Çistâvî'nin bir yıl Mahmûd Efendi'nin terbiyesi altında kaldığını ve bu süre zarfında kendisine hilâfet verildiği bilgisinin doğru olduğunu söylemiştir.⁸⁷⁸ Çistâvî'nin Mahmûd Efendi'nin yanında edebinden çok fazla konuşmadığı, bölgede bilinen tasavvufî eserleri okuyup öğrendiği ve nefis

⁸⁷⁴ Hacı Turhan ifadesinin daha sonra zaman içinde değişime uğradığı, Heşterhan ve son olarak da Astrahan olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu yer adı Osmanlı belgelerinde ise Ejderhan ve Heşterhan olarak kayıtlıdır. Bk. Komisyon, *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, (Ankara: Tc. Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları, 1992), 46,114.

⁸⁷⁵ Kazânî, *Telfîku'l-ahbâr*, 409.

⁸⁷⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 408.

⁸⁷⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 408; Kazânî, *Telfîku'l-ahbâr*, 409.

⁸⁷⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 555; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 48.

terbiyesine âzâmi dikkat ettiği rivayet edilmiştir. Hatta Mahmûd Efendi ona hitâben; “*Derecesi bizi geçti.*” demiştir.⁸⁷⁹

Çistâvî’nin hem âlim hem de ârif bir zat olması onu Kazan’da müstesna bir konuma getirmiştir. Sakhûrî ve Bâkînî onu zülcenâhayn olarak nitelemektedirler. Ayrıca yaşadığı dönemde bölgedeki bütün âlimlerin ona saygı duydukları da belirtilmiştir.⁸⁸⁰ Kazânî (er-Remzî), Çistâvî’nin medresesinin hem hayattayken hem de öldükten sonra yüzlerce talebeyle dolup taşıdığını nakletmiştir.⁸⁸¹ Algar, Muhammed Murâd Kazânî’nin Çistâvî hakkında; “*Zâkir Efendi’ye boyun eğmeyen ulemânın Kazan topraklarında yeri yoktur.*” dediğini de nakletmiştir.⁸⁸²

Çistâvî’nin önemini artıran bir husus da onun *Tabsiratü’l-Mürşidîn* adlı eserin müellifi olmasıdır. Bu eser XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra tüm bölgede genelde tasavvufun özelde ise Hâlidîliğin anlaşılması için okunmuştur. Bu eser Mahmûd Efendi’nin tasavvufî görüşlerini, mektuplarını ve içtihadlarını içermesi açısından da önem arz etmektedir. Çistâvî bu eserinde, Mahmûd Efendi’yle yaptığı sohbetleri, onun halktan ve müridlerinden gelen sorulara verdiği yazılı ve sözlü cevapları ve vaazlarını derlemiştir.⁸⁸³ Hilmî Dağıstânî gibi daha sonra gelen sûfî müellifler de tasavvufî konuları bölge halkına îzah ederken Çistâvî’nin bu eserine sıkça başvurmuşlardır.⁸⁸⁴

Kazânî, Çistâvî’nin 1310/1892 senesinde vefat ettiğini belirtmiştir. Hayatta iken onun herhangi bir müridine hilâfet verdiğini gösteren bir bilgiye ulaşamadık. Yine Kazânî, Çistâvî’nin evlatlarının ilimle iştiğal etmediklerini, eniştesinin kendisinden sonra medresesinin başına geçtiğini ve öğrenci yetiştirmeye devam ettiğini belirtmiştir.⁸⁸⁵

Bununla birlikte Hilmî Dağıstânî’nin verdiği malûmatlar Nojbekrî’nin Çistâvî’nin müridi olduğunu öğrenmekteyiz. Fakat Nojbekrî’nin Çistâvî’den tarikâtı yayma izni alıp almadığı meselesi ihtilaflıdır. Hilmî Dağıstânî’nin

⁸⁷⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 408.

⁸⁸⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 409; Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 82; Kazânî, *Telfiku’l-ahbâr*, 409.

⁸⁸¹ Kazânî, *Telfiku’l-ahbâr*, 2: 409.

⁸⁸² Kazânî, *Zeyl*, 538; Algar, “Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev”, 37: 135; Algar, *Nakşibendilik*, 222.

⁸⁸³ Bâkînî, *Tabakât*, 529.

⁸⁸⁴ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü’l-müşeyyede*, 349; Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü’l-beyzâ*, 24, 172.

⁸⁸⁵ Kazânî, *Telfiku’l-ahbâr*, 409.

rivâyetine göre, Nojbekrî, Çistâvî'nin ölümünden sonra kendisine mânen icâzet verdiğini ve onu üveysî olarak isimlendirdiğini iddia etmiştir.⁸⁸⁶ Hilmî Dağıstânî bu hususu bizzat kendisine, Nojbekrî'nin söylediğini bildirmiştir.⁸⁸⁷

Nojbekrî, Çistâvî'nin ölümünden sonra önce İstabul'a ardından Halep'e ve Şam'a giderek kendisine bir mürşid aramıştır. Daha sonra Zeynullah eş-Şerîfi'ye gelerek ona intisap etmiş ve sülûkünü onun yanında tamamlayıp ondan icâzet almıştır.⁸⁸⁸

b. Hacı Abdülvehhâb Efendi Hacıturhânî (Astrahânî)

Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan dışındaki bir diğer halifesi de Hacı Abdülvehhâb Efendidir.⁸⁸⁹ el-Alkadarî Hacı Abdülvehhâb Efendi'nin Astrahan'lı olduğunu babasının da Molla Ali isimli âlim bir şahsiyet olduğunu kaydetmiştir.⁸⁹⁰ el-Alkadarî (ö. 1300/1883) yılında Astrahan'ı ziyaret ettiğinde Hacı Abdülvehhâb Efendi'nin burada Ağ Mescit'te halen imamlık vazifesini devam ettirdiğini ve Nakşibendî şeyhi olarak Sünnî cemaate önderlik ettiğini rivayet etmiştir. O, ayrıca Abdülvehhâb Efendi'nin oğlu Molla Abdurrahman Efendi'nin'de Kara Mescit'te imamlık vazifesini yürüttüğünü de eklemiştir.⁸⁹¹

Hacıyev Mahmûd Efendi'nin Astrahan'da olduğu günlerin birinde Abdülvehhâb Efendi'nin evine geldiğini, onun felçli kızını gördüğünü bunun üzerine Nakşibendî şeyhlerinin silsilesinin yazılı olduğu kâğıdı kızın boynuna taktığını bundan sonra kızın şifa bulunduğunu rivayet etmiştir. Hacıyev, ayrıca Abdülvehhâb Efendi'nin bu olaydan sonra tarikata girdiğini ve imamlık yaptığı sokaktaki iki katlı evi Mahmûd Efendi'ye hediye ettiğini de belirtmiştir.⁸⁹² Mahmûd Efendi'nin Astrahan'a gidiş tarihi dikkate alındığında onun Mahmûd Efendi'ye 1864'ten sonra intisap ettiğini söylemek mümkündür.

⁸⁸⁶ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 217.

⁸⁸⁷ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcî'l-müşeyyede*, 349.

⁸⁸⁸ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 193.

⁸⁸⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 555; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 43-44; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 597.

⁸⁹⁰ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 176.

⁸⁹¹ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 176.

⁸⁹² Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 101-102.

Sakhûrî, Hacı Abdülvehhâb Efendi'nin Astrahan'da Mahmûd Efendi'nin sürekli yanında olduğunu bildirmiştir. Yine o, Almalı'dan Astrahan'a döndükten sonra Mahmûd Efendi'nin oradan Sibiry'a sürgün edilmesinin gündeme geldiğini, bu konu hakkında Hacı Abdülvehhâb'ın bizzat bölgenin resmî yetkilileriyle görüştüğünü ve Mahmûd Efendi'nin tekrar sürgün edilmesini engellediğini kaydetmiştir.⁸⁹³

Hacıyev'in ulaştığı polis kayıtlarında Astrahan yıllarında Mahmûd Efendi'nin Ağ Mescit Sokağı 43 numaralı evde kaldığı bilgisi mevcuttur.⁸⁹⁴ Halifesi Abdülvehhâb Efendi'nin de adı geçen mescidde imamlık vazifesini icra ettiği, oğlu Molla Abdurrahman'ın da bir diğer mescidde vazifeli olduğu göz önünde bulundurulduğunda Mahmûd Efendi'nin tüm baskılara rağmen Astrahan'da da tarikatı yaymaya çalıştığı sonucuna ulaşabiliriz.

Hacıyev XX. yüzyılın başlarında Astrahan'da faaliyet gösteren on üç Nakşibendî şeyhinin bulunduğunu ve bunların tamamının Hacı Abdülvehhâb efendiden icâzetli olduğunu söylemiştir.⁸⁹⁵ el-Alkadarî ordaki Sünnîlerin kendi aralarında gayet uyumlu bir cemaat teşkil ettiklerini, Hacı Abdülvehhâb Efendi ve ailesinin tüm Müslümanlar tarafından hürmet gördüğünü de vurgulamıştır.⁸⁹⁶ Onun bu tesbiti Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile başlayan tarikata seçkin kimseleri kazandırma geleneğinin Almalılı Mahmûd Efendi'yle de hem Kafkaslarda hem de Rusya'da devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

C. Azerbaycan'da Mahmûdiyye Silsilesi

En çok mürid ve halife yetiştirdiği yer Kuzey Azerbaycan olduğu için Mahmûd Efendi'yle devam eden Nakşibendî-Hâlidî öğretiler ve organizasyonlar yine burada Mahmûdîlik adıyla devam etmiştir. Bunun yanı sıra Mahmûd Efendi'nin sürgün edildiği yerlerde halifelerinin olması ve de Azerbaycan'da yetiştirdiği halifelerin bazılarının Rusya'dan ve Dağıstan'dan müridlerinin olması farklı silsilelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

⁸⁹³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 44.

⁸⁹⁴ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 130.

⁸⁹⁵ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 127.

⁸⁹⁶ Alkadarî, *Dîvânü'l-memnûn*, 177.

Hilmî Dağıstânî, Mahmûd Efendi'den sonra Talalı Ahmed Efendi, Hacı Cebrâil Efendi ve Çistâvî ile devam eden üç kol olduğunu belirtmiştir.

Hâlidîye'nin Mahmûdiyye kolu Hacı Cebrâil Efendi'nin halifesi Hacı Abdurrahman el-Asevî⁸⁹⁷ ile Dağıstan'a taşınmış orada Hilmî Dağıstânî ile genişlemiştir. Son dönem araştırmalar bu kolun Dağıstan'da hâlâ aktif olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat Hilmî Dağıstânî'nin Nakşibendiyye'nin yanı sıra Şâzîliyye'den icâzetli olması sebebiyle bu kol Şâzîliyye ile birleşmiştir. Mahmûdiyye şeyhleri daha sonra hem Şâzeliyye hem de Nakşibendiyye mürşidleri olarak anılmışlardır.⁸⁹⁸

Çistâvî'den sonra Nojbekrî ve halifesi Hilmî Dağıstânî ile devam eden diğer silsile yine Dağıstan bölgesinde yayılmıştır. Ancak bu silsile daha sonra Hilmî Dağıstânî'nin Cebrâil Efendi'nin halifesi Abdurrahman el-Aselî'den icâzet almasıyla birleşmiştir. Böylece Talalı Ahmed Efendi ile Azerbaycan'da devam eden Mahmûdîlik hariç diğer tüm silsileler Hilmî Dağıstânî'de toplanmıştır.⁸⁹⁹

Azerbaycan'daki silsile dışında bilinen iki silsile şöyledir:

Almalılı Mahmûd Efendi, Hacı Cebrâil Efendi, Hacı Abdurrahmân el-Aselî, Hilmî Dağıstânî...

Almalılı Mahmûd Efendi, Muhammed Zâkir el-Çistâvî, Hâlid Seyfullah Nojbekrî, Hilmî Dağıstânî...⁹⁰⁰

Azerbaycan'da sekiz halife ve yüzlerce mürid ile hayat bulan Mahmûdîlik Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra bölgede S.S.C.B.'nin hüküm sürdüğü 1919-1990 yılları arasında da devam etmiş ve son Mahmûdî şeyhi Nâsih Efendi'nin 1996 yılında vefat etmesiyle son bulmuştur. Bu süre zarfında Mahmûdîlik dört mürşid ile temsil edilmiştir. Bu mürşidler kendilerini Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî olarak tanımlamışlardır. Bunlar sırasıyla Talalı Ahmed Efendi, Şuayb Efendi Bâkînî, Celîsullah Hacyov Efendi ve Nâsih Efendi'dir.

⁸⁹⁷ Vefat tarihi bilinmemekle birlikte Hilmî Dağıstânî onun Cidde'de vefat ettiğini belirtmiştir. Bk. Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 183.

⁸⁹⁸ Şıkhaliyev, "Sûfîskiye Vird Nakşibendiyya i Şazaliyya vı Dagestane", 137-151.

⁸⁹⁹ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcû'l-müşeyyede*, 349.

⁹⁰⁰ Silsilelerin detayı için bk. Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcû'l-müşeyyede*, 346-351.

1. Talalı Ahmed Efendi

Tam künyesi Hacı Ahmed Efendi b. Mustafa'dır. Halk arasında Talalı Ahmed Efendi olarak iştihar eden bu zat 1251/1839 yılında günümüzde Azerbaycan'ın Zakatala şehrinin Tala nahiyesinde doğmuştur. Çocukluğunda çiftçi olan babasına yardımcı olmuştur. Daha küçük yaşlarda babası tarafından Tala'nın mollalarından Mürseli isimli bir hocadan Kur'ân, tecvîd, hatt ve Arapça öğrenmiştir.⁹⁰¹

Daha sonra babası tarafından yine Zakatala'nın Suvagil köyünde Hâtem Efendi isimli bir hocanın yanına verilmiştir. Burada mantık ilminden Îsâgôcî ve Arapça ilminden *el-Fevâidü 'z-Ziyâi 'iyye* okumuştur. Ahmed Efendi'nin bizzat kendisi burada bir yıl kaldığını ve aralıksız ders gördüğünü söylemiştir.⁹⁰²

Aynı yıl babası öldüğü için Tala'ya annesinin yanına dönmüş, ondan izin alarak bu sefer Günümüzde Gah Şehri'nin sınırlarında yer alan İlisu köyüne giderek burada Saîd Efendi'den ders almıştır.⁹⁰³

Gah'ın Almalı kasabasında Hacı Ahmed Efendi Almalî adında bir şeyhin olduğunu öğrenen Talalı Ahmed Efendi onunla görüşme isteğini hocasına söylemiştir. Saîd Efendi'nin kalması yönündeki ısrarlarına rağmen oradan ayrılarak İlisulu Hacı Ahmed Efendi'ye intisap etmek için yola koyulduğunda yolda tanımadığı birisiyle karşılaşmış ve Almalı Mahmûd Efendi'nin yurda döndüğünü, onun tarikat hususunda daha ehil olduğunu öğrenmiştir. Bunun üzerine Mahmûd Efendi'ye gelen Talalı Ahmed Efendi ona intisap ederek tarikata girmiştir.⁹⁰⁴

Mahmûd Efendi'ye intisap ettiğinde henüz bekâr olan Talalı Ahmed Efendi Almalı kasabasında Hacı Baba el-Gahî'nin evine yerleşmiş ve buradan şeyhinin derslerini takip etmiştir. İlk riyâzat ve halvet deneyimini burada şeyhinin denetiminde geçiren Ahmed Efendi'nin sık sık halvete girdiği rivayet edilmekle birlikte dâima şeyhinin hizmetine koştığı da kaynaklarda kayıtlıdır.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ Bâkînî, *Tabakât*, 571; Nojbekrî, *Mektûbât*, 356; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 31; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 126.

⁹⁰² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 170.

⁹⁰³ Bazı kaynaklar Ahmed Efendi'nin İlisu'daki hocasının Saîd Efendi değil İsmâil Efendi olduğunu ifade etmiştir. Bk. Bâkînî, *Tabakât*, 571; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 170.

⁹⁰⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 572; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 174-175; Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 110.

⁹⁰⁵ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 175.

Talalı Ahmed Efendi'nin kendisi de bizzat şeyhi Mahmûd Efendi tarafından sıklıkla imtihan edildiğini aktarmıştır. O, altı ay içinde şeyhinden icâzet almayı başarmış ve bölgede halkı irşâda memur edilmiştir. Mahmûd Efendi onun hakkında; “*Şayet tasavvufta bir meseleyi öğrenmek isterseniz Talalı Ahmed Efendi'ye gidiniz.*” sözleriyle onu övmüştür. Başka bir rivayette de Mahmûd Efendi onun hakkında, “*kendi yerime onu bıraktım. Bana sorduğunuz her şeyi ona sorabilirsiniz.*” dediği kayıtlıdır.⁹⁰⁶

Mahmûd Efendi'nin sürgünden Azerbaycan'a dönüş tarihi ve Talalı Ahmed Efendi'nin doğum tarihi dikkate alındığında, onun Mahmûd Efendi'ye intisap ettiğinde yirmi bir yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Mahmûd Efendi'nin de Azerbaycan'da üç yıl kadar kaldığı⁹⁰⁷ düşünüldüğünde Talalı Ahmed Efendi henüz yirmi beş yaşındayken tarikatı yaymada tam icâzet aldığı ve Mahmûd Efendi'nin halifelerinden olduğu söylenebilir.

1863 yılında Câr-Balaken isyanlarından⁹⁰⁸ sonra Mahmûd Efendi'nin bölgeden ayrılmasından hemen sonra Talalı Ahmed Efendi de tutuklanmış ve bir müddet Rus hâkimiyetinde bulunan Câr Kalesi'nde hapsedilmiştir. Burada bir müddet tutulduktan sonra serbest kalan Ahmed Efendi ilk hac ziyaretini bu tarihte gerçekleştirmiştir. Daha sonra Tala'ya dönen Ahmed Efendi tekrar tutuklanıp önce Tiflis'e buradan da Sibiya'ya sürgün edilmiştir.⁹⁰⁹ Burada üç yıl kalmaya mecbur

⁹⁰⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 134.

⁹⁰⁷ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 113.

⁹⁰⁸ Kunta Hacı'nın Kuzey-Batı Azerbaycan'daki takipçileri Çar yönetiminin Müslüman halkın Hristiyanlaştırma siyasetine karşı çıkarak 1863 olayları olarak bilinen isyanları başlatmışlardır. İsyanın önderliğini yapanlar Zakatala'nın Kebeloba köyünden Zengi Efendi ve Kabakçöl köyünden Burca Ali isimli zevat olmuştur ki bunlar Kunta Hacı'nın bölge halkı tarafından zikirizm veya cezbe adı verilen Kadiriyye tarikatına mensuptur. Mahmûd Efendi ve müridleri dolaylı olarak Ruslar tarafından bu isyanları desteklemekle itham edilmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Sultanov, “Zakatala'nın Tarihi-Siyasî Hayatının Muayyen Devirlerinde İslâm Faktörü”, 182; Ahmet Niyazov, “Azerbaycan Kafkaz'da Sûfliğin Merkezi Gibi”, *Azerbaycan'da Ananevi Din* içinde, (Bakü: Azerbaycan Respublikası Dini Kurumlarla İş Üzre Devlet Komitesi, 2014), 207.

⁹⁰⁹ Bâkînî ve Sakhûrî gibi sûfiler onun Sibiryâ sürgününün son günlerinde gördüğü bir rüyayı nakletmişlerdir. Buna göre o, deniz kenarında oturduğu esnada kendisine doğru bir geminin yaklaştığını, içerisinde birkaç kişinin bulunduğunu, onlardan birinin Şeyhi Mahmûd Efendi olduğunu ve diğerlerini tanımadığını söylemiştir. Mahmûd Efendi'nin, elini uzatarak kendisini gemiye çıkardığını söyleyen Ahmed Efendi bu rüyayı sürgünden kurtulacağına dair bir işaret olarak saymıştır. Geniş bilgi için bk. Bâkînî, *Tabakât*, 573; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 179.

edilen Ahmed Efendi tekrar Azerbaycan'a dönmüş ve burada ilk evliliğini gerçekleştirmiştir.⁹¹⁰

Bir müddet günümüzde Azerbaycan'ın Zakatala şehrinde bulunan Tala köyünde irşad faaliyetlerini sürdüren Ahmed Efendi ikinci kez hac yolculuğuna çıkmış ve dönüştü İstanbul'da sekiz yıl ikâmet etmiştir. Burada dönemin âlimleriyle tanışmış ve Sultan Ahmed Camii'nde ders vermiştir. İkinci evliliğini İstanbul'da yapmış ve bu evliliğinden Firdevs adlı bir kızı doğmuştur. Mısır el-Ezher Üniversitesi tarafından davet edilmiş fakat eşinin vefat etmesi üzerine Mısır'a gitmeyip Azerbaycan'a dönmüştür.⁹¹¹

Talalı Ahmed Efendi İstanbul'dan Azerbaycan'a döndükten sonra bir daha Tala'dan ayrılmamış ve vefatına kadar burada tarikatı yaymış ve pek çok mürid yetiştirmiştir. Sakhûrî onun sürekli manevî huzurunun devam ettiğini, müridlerini çok sevdiğini, gurur ve kibire kapılmamaları için onları yüzlerine karşı övmediğini söylemiştir. Sâlikleri terbiye ederken onlara güzel davrandığı bazen de celallendiği, soranlara ise şeyhi Mahmûd Efendi'nin de bu şekilde hareket ettiğini söylediği nakledilmiştir.⁹¹² Halkına ve müridlerine; “*Allah'ım onlara hidâyet nasîp et.*” şeklinde dua ettiği söylenmektedir. Ayrıca onun pazartesi ve perşembe günlerini hastalara, derdi olanlara ayırdığı, sosyal problemlerle ilgilendiği de mervîdir.⁹¹³

Bâkinî, Talalı Ahmed Efendi'nin çok sabırlı biri olduğunu, her işinde istişareye önem verdiğini bildirmiştir. Onun ayrıca müridlerinde gördüğü kusurları gizleme ve yüzlerine vurmama gibi bir özelliğinin olduğu, öğrencileriyle topluca değil tek tek ilgilendiği de nakledilmiştir. Her öğrencisine veya diğer insanlara karşı anlayacakları dille ve üslupla konuştuğu, hatta kapısına gelen Ruslara veya diğer din mensuplarına nazik davrandığı kayıtlıdır. Bâkinî onun ilmî ve ahlakî olgunluğu sebebiyle döneminin en mükemmel mürşidi olduğunu söylemiş ve onu yaşadığı yüzyılın müceddidi olarak nitelemiştir.⁹¹⁴

Bâkinî, o dönemde yaşayan âlimlerin de Talalı Ahmed Efendi'ye saygı duyduklarını söylemiştir. Ahmed Efendi de o dönemde yaşayan âlimlerin, ilim

⁹¹⁰ Bâkinî, *Tabakât*, 573; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 179.

⁹¹¹ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 126.

⁹¹² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 180.

⁹¹³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 181.

⁹¹⁴ Bâkinî, *Tabakât*, 571.

sahibi olsalar bile kendilerinde Allâh’a karşı muhabbetin ve ihlâsın çok az olduğunu söylemiştir. Âlimlerin kalplerinde muhabbetullah ve ihlas olsaydı mânevî derecelerinin çok yüksek olacağını da belirtmiştir.⁹¹⁵

Rusların bölgede hâkimiyetini güçlendirmesi hasebiyle Talalı Ahmed Efendi’nin dikkatli hareket ettiği görülmektedir. Ruslara karşı tekrar bir hareket planlayan İmam Şâmil’in oğlu Gazî Muhammed’in Ruslarla yeniden savaşıma isteğini makul görmemiştir.⁹¹⁶

Onun, Mahmûd Efendi’ye müntesip eski müridleri de ziyaret ettiği, onlara hürmet gösterdiği kaynaklarda kayıtlıdır. Bununla birlikte yaşadığı bölgede halkın manevî ihtiyaçlarını dikkate alıp bu yönde çalışmalar yaptığı bilinmektedir. 1880 yılında yaşadığı köy olan Tala’ya yaklaşık on dört kilometreden çömlek borularla su kemerinin çekilmesine öncülük etmiştir. Ayrıca S.S.C.B. döneminde iki bin metre kare alanı ile Azerbaycan’da en büyük mescit sayılan Tala Camii’nin yapılması için gayret etmiş ve 1901 yılında temelini atmaya muvaffak olmuştur.⁹¹⁷ Mescidin inşası yaklaşık dokuz yıl sürmüş ve 1910 yılında tamamlanmıştır. Mescid günümüzde halen Zakatala’nın Tala köyünde ibadete açıktır.

Sakhûrî Talalı Ahmed Efendi’nin yardımları ve girişimleriyle Câr-Balaken bölgesinde pek çok mescit inşa edildiğini belirtmiştir.⁹¹⁸

Talalı Ahmed Efendi 1321/1904 yılında Tala’da vefat etmiştir. Bu köy dâhilinde bulunan Büyük Ahal Mezarlığı’na defnedilmiş daha sonra üzerine bir türbe inşaa edilmiştir. Mezar taşında ay ve yıldız motiflerinin yanı sıra Kur’ân ayetleri bulunmaktadır.⁹¹⁹ Cenaze namazına bin beş yüz kişi iştirak etmiş, defin işleminde ise yaklaşık beş bin kişi bulunmuştur. Bunun yanı sıra Ahmed Efendi’nin defninden sonraki on gün boyunca mezar ziyaretinde her gün yaklaşık beş yüz kişi hazır bulunmuştur. Bâkînî Câr-Balaken bölgesinde daha önce böylesine bir kalabalık cenâze merasiminin olmadığını da vurgulamıştır.⁹²⁰

⁹¹⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 573.

⁹¹⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 179; Şabanov, *Tala’nın Yassı Yolu*, 79-80.

⁹¹⁷ Şabanov, *Tala’nın Yassı Yolu*, 95-96.

⁹¹⁸ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 238.

⁹¹⁹ Niyazov, *XIX. Asırda Azerbaycan’ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 86.

⁹²⁰ Bâkînî, Talalı Ahmed Efendi’nin Molla Muhammed Efendi ve Molla Abdullah adında iki oğlunun olduğunu bunların haricinde dört de kızının olduğunu ifade etmiştir. O ayrıca Talalı

Talalı Ahmed Efendi'nin kaynaklarda ve halk arasında pek çok kerameti günümüze kadar anlatıla gelmiştir. Ahmed Efendi'nin bazı kabir ehlinin durumunu haber verdiği, Câr kalesinde tutuklu bulunduğu sırada abdest için çıkma ihtiyacı hâsıl olduğunda zindanın kilitlerinin kendiliğinden açılıverdiği ve Sibiryâ'da sürgündeyken hastaları iyileştirdiği rivayet edilmektedir.⁹²¹

Talalı Ahmed Efendi'nin pek çok öğrencisi olduğu bunların yirmi birinin bazı rivayetlere göre de yirmi üçünün ondan icâzet aldığı belirtilmiştir. Bâkînî kendisiyle birlikte yirmi bir müridin ismini kaydetmiştir. Bölgede bulunan ve Hâlidî-Mahmûdî müşidleri gösteren silsilenâmede de Talalı Ahmed Efendi'nin yirmi üç icâzetli Müridinin olduğu görülmektedir.⁹²² Bunlar sırasıyla;⁹²³ 1. Hacı Abdurrahman Efendi el-Gazikumukî, 2. Hacı Mustafa Efendi el-Gadbirî, 3. Osman Efendi b. Hacı Hazret Efendi, 4. Abdülvehhâb Efendi, 5. Hacı Şerîf Efendi el-Küllûkî, 6. Hacı Ömer Efendi el-Kürâlî, 7. Hasan Debir et-Tâşî ed-Dağîstânî, 8. Mamay Efendi İlisuvî, 9. Mûsâ Debir el-Karanî ed-Dağîstânî, 10. Hacı Mustafa Efendi el-Malakhî, 11. Hacı Abdüsselam Efendi el-Haçmâzî, 12. Gül Muhammed Efendi el-Mosulî, 13. Hacı Bekrî Efendi el-Meşleşî, 14. Mûsâ Efendi el-Göynükî eş-Şekevî, 15. Temirhan Efendi el-Çerkesî, 16. Abdurrahman Efendi el-Enhedi, 17. Hacı Şâmil Efendi el-Bâtûnî, 18. eş-Şeyh Endâl el-Hedelî el-Arâdî, 19. İbn Hacer el-'Ukahî, 20. Cüneyd Efendi el-Kubalî, 21. Hacı Şuayb Efendi el-Bâkînî'dir.

Bâkînî'nin verdiği bu yirmi bir isme ek olarak dönemin Hâlidî-Mahmûdî müşidlerini gösteren silsilede Murtezâ Ali ez-Zeldî el-Karakhî ve Hacı Ömer el-Hedlî el-'Aradî'nin isimleri de yer almaktadır.⁹²⁴ Bu bilgiler ışığında Talalı Ahmed Efendi'nin yirmi üç icâzetli müridinin olduğu söylemek mümkündür.

Talalı Ahmed Efendi'den icâzet alan isimlere bakıldığında bazılarının aynı zamanda Mahmûd Efendi'nin de müridi olduğu göze çarpmaktadır. Hacı Şerîf Efendi Küllûkî bunlardandır. Bazı müridlerin ise Mahmûd Efendi'nin sekiz hâlîfesinden birine intisap ettiğini, onun ölümünden sonra da Talalın Ahmed

Ahmed Efendi'nin vefat ettiği sıralarda kızlarının ikisinin evli diğer ikisinin ise bekâr olduğunu da belirtmiştir. Bâkînî, *Tabakât*, 590.

⁹²¹ Bâkînî, *Tabakât*, 575. Talalı Ahmed Efendi'nin kerametleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 180-187.

⁹²² Bk. Ek- 2.

⁹²³ Sıralamada Bâkînî'nin tasnifi esas alınmıştır.

⁹²⁴ Bk. Ek- 2.

Efendi'ye bağlandıkları görülmektedir. Bunlar arasında Hacı Abdurrahman Efendi Gazikumukî önce Cebriîl Efendi'ye ardından Ahmed Efendi'ye intisap etmiştir. Hacı Hazret Efendi'nin müridi olan Hacı Abdülvehhâb Efendi ve Hacı Hamzat Efendi'nin müridi Mamay Efendi müşidlerinin ölümünden sonra Ahmed Efendi'ye intisap etmişlerdir. Kadı Abdullah el-Gahî ise ilk önce Mahmûd Efendi'ye intisap etmiş, sonra babası Hacı Baba Efendi'ye, onun ölümünden sonra da Talalı Ahmed Efendi'nin müridi olmuştur.⁹²⁵ Bu bilgilerden hareketle Talalı Ahmed Efendi'nin, Mahmûd Efendi'den sonra Hâlidîliğin Mahmûdiyye kolunun halifesi olarak görüldüğü, bu kolu devam ettirdiği ve bölgede çokça ziyaret edildiği söylenebilir.

Talalı Ahmed Efendi'nin icâzet verdiği kimseler arasında Azerbaycan'ın ve Dağıstan'ın farklı bölgelerinden kimseler de mevcuttur. Dağıstan'dan Hacı Ömer Efendi el-Kürâlî ve Şeyh Hasan Debir, Azerbaycan'ın Haçmaz Bölgesi'nden Hacı Abdüsselâm Efendi, Şeki Şehri'nden Mûsâ Efendi Göynûkî ve Kuba Şehri'nden Cüneyd Efendi bunlara örnek verilebilir.⁹²⁶ Ahmed Efendi'nin farklı bölgelerden birçok müridinin olması ve bunların tarikatı yayma icâzeti almaları, Mahmûdiyye kolunun yerel değil bölgesel çapta bir etkisinin olduğunu göstermektedir.

Bâkînî, Talalı Ahmed Efendi'nin müridlerine; çağrılmadıkları yerlere gitmemelerini, çağrıldıkları yerlere ise mekânın haram ve halal oluşunu inceleyerek gitmelerini emretmiştir. Bunun yanı sıra tasavvufu temsil edenlerin diğer insanların yanında sıcakkanlı olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Allah'ın rızasını insanların rızasından daha üstün tutmayı, halk içinde daima Allah'ın huzurundaymış gibi hareket etmeyi, meclislerde fazla konuşmamayı ve gülmemeyi tavsiye etmiştir. Halka onların anlayabileceği bir dille hitap etmeyi, konuşulan kelâmın Allah'ın, Rasûlü'nün ve Allah dostlarının sözüne uygun olmasını da vurgulamıştır. Kadınların durumuna da değinen Talalı Ahmed Efendi yaşadığı dönemde zor gözüke bile hanımların tesettürlerine dikkat etmelerini ve mahremleri olmayan erkeklerle bir arada bulunmamalarını öğütlemiştir.⁹²⁷

⁹²⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 583; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 239.

⁹²⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 585-588.

⁹²⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 589.

2. Hacı Şuayb Efendi el-Bâkînî

Hacı Şuayb Efendi 1274/1856 yılında Dağıstan'ın Bâkîn⁹²⁸ bölgesinde doğmuştur.⁹²⁹ Küçük yaşından itibaren tahsilini ve irşad faaliyetlerini o günkü Câr-Balaken vilâyetinin Gandakh köyünde yürüttüğü için Gandakhî nisbesiyle de tanınmaktadır.⁹³⁰

Bâkînî, yedi yaşına gelince babasının kendisini annesinden ayırdığını ve Gandakh köyünde bizzat babasının kendisini eğittiğini söylemiştir. Kısa süreleri babasıyla okuduktan sonra artık Kur'ân'ı kendi başına okuyabildiğini de eklemiştir. Bu yaşlarda babasının Bâkînî'nin hafızasına ve hızlı öğrenme yeteneğine hayran kaldığı da kaynaklarda mevcuttur.⁹³¹

Bâkînî, Kur'ân derslerinden sonra sekiz yaşında yine babasıyla Ebû Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî'nin (ö. 666/1268) *Hadâiku'l-hakâik* adlı tasavvuf ilmine dair eserini okumuştur. Babasının kendisine ezberlettiği kitapları da sırlamıştır. Buna göre o; İbn Abdilhakem'in (ö. 171/787) *el-Muhtasaru's-sağîr* adlı fıkıh eserini ezberlemiş ve akşam ile yatsı vakitlerinde bu kitabı okumayı alışkanlık haline getirmiştir. İzzeddîn ez-Zencânî'nin (ö. 655/1257) kaleme aldığı ve *el-'İzzî fi't-tasrîf* adıyla meşhur sarf ilmine dair eseri hıfzetmiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Mi'etü 'âmil* adlı Arapça'nın i'râbına yönelik kitabını da yine babasından okuyup hıfzetmiştir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Enmûzec* isimli Arap nahvine dair eserini de yine bu yaşlarda ezberlemiştir.⁹³²

Kaynaklar Bâkînî'nin on yedi yaşına geldiğinde babasının öldüğünü belirtmişlerdir.⁹³³ Yukarıda ismi zikredilen kitapları babasıyla okuyup hıfzettiği düşünüldüğünde henüz on yedi yaşında olan Bâkînî'nin dönemin medrese ilimlerinin bir kısmını okuduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Bâkînî'nin okuduğu dersler ve kitaplar dönemin medreselerinin müfredatına da ışık tutmaktadır.

⁹²⁸ Bu şehir günümüzde Çarada olarak bilinmektedir.

⁹²⁹ Resmi için bk. Ek- 5.

⁹³⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 586; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 191; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 184.

⁹³¹ Babası İdrîs Efendi oğlu Şuayb'ın kavrama ve ezberleme yeteneğine bakarak; “*sen benim oğlum değilsin. Çünkü ben bu kadar zekî değilim.*” diyerek söylendiği rivâyet edilmiştir. Bâkînî, *Tabakât*, 513; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 184.

⁹³² Bâkînî, *Tabakât*, 513-514.

⁹³³ Bâkînî, *Tabakât*, 514; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 191.

Babasının ölümü sebebiyle ilim tahsiline üç ay kadar ara veren Bâkînî orada bulunan Dâvûd Efendi el-Harûkhî adlı bir âlimden ders almaya devam etmiştir. Burada mantık ilminden Îsâgôcî'yi ve Arap dili belâğâtından da *el-Fevâidü'z-zıyâiyye*'yi tedris etmiştir. Burada yaklaşık on yıl kadar kalan Bâkînî yirmi yedi yaşlarında başka bir âlim olan Hacı Ahmed Efendi er-Rîlî'nin yanına gitmiş ve burada hadis, tefsir gibi ilimlerde ihtisaslaşmış ve burada üç yıl kalmıştır. Bu zaman zarfında hafızlığını tamamlamıştır.⁹³⁴ Sekiz yaşında ilim öğrenmeye başlayan Bâkînî otuz yaşına kadar İslâmî ilimleri dönemin medreselerinde öğrenmiştir. Sakhûrî o dönemlerde Câr-Balaken ve Dağıstan bölgelerinde medreselerdeki eğitimin yirmi yıl civarında sürdüğünü de belirtmiştir.⁹³⁵

Medreselerde eğitimini bitiren Bâkînî daha sonra Sakhur kentinde 1307/1889 yılında mescidin imamı olarak göreve başlamıştır.⁹³⁶ Bâkînî'nin tasavvufa meyiletmesi Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Hacı Cebrâil Efendi, Hacı Hamzat Efendi ve Hacı Gasey Efendi'nin, onun görev yaptığı köyü ziyaretinden sonra olmuştur. Bu zevâtın sohbetlerinde bulunduktan sonra onların hallerinden çok etkilenen Bâkînî kendisine bir mürşid arayışına girmiştir. Bir müddet sonra Câr-Balaken bölgesindeki Cınık kasabasında müftü olan Bâkînî ilk önce Hacı Gasey Efendi'ye intisap etmiş ve onun gözetiminde aynı bölgede yer alan Mamrîkh köyünde dokuz ay gibi bir süre halvette kalmıştır. Bâkînî, Hacı Gasey Efendi'nin kendisine tam icâzet verdiğini ve kendisini irşadla görevlendirdiğini söylemiştir. 1310/1892 yılında Hacı Gasey Efendi'nin vefat etmesinden sonra üç yıl kadar Cınık köyündeki vazifesine devam etmiş sonra da Talalı Ahmed Efendi'ye intisap etmiştir. Bâkînî üç yıl da Ahmed Efendi'nin terbiyesinde sülûkünü devam ettirmiştir. Bu sürenin sonunda Talalı Ahmed Efendi'nin kendisine hilâfet verdiğine dair yazılı bir kâğıt verdiğini kendisi bizzat nakletmiştir.⁹³⁷ Sakhûrî de Talalı Ahmed Efendi'nin Şuayb Efendi'yi her mecliste övdüğünü, onun âlim ve hafız oluşunun diğerlerine nazaran bir üstünlük olduğunu söylediğini rivayet etmiştir.⁹³⁸

⁹³⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 514; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 191.

⁹³⁵ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 191.

⁹³⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 515; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 191.

⁹³⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 515-516.

⁹³⁸ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 215.

Bu rivâyetler değerlendirildiğinde Şuayb Efendi Bâkînî'nin iki kanaldan Hâlidî-Mahmûdî silsilede yerini aldığını görülmektedir. 1. Almalılı Mahmûd Efendi, Suvagilli Hacı İsmâil Efendi, Hacı Gasey Efendi ve Şuayb Efendi Bâkînî. 2. Almalılı Mahmûd Efendi, Talalı Ahmed Efendi, Şuayb Efendi Bâkînî... Bu bilgiler ışığında Talalı Ahmed Efendi'den sonra Kuzey Azerbaycan'da (Câr-Balaken) Mahmûdiliğin en önemli temsilcisinin Şuayb Efendi Bâkînî olduğunu söylemek mümkündür.

Talalı Ahmed Efendi'nin Bâkînî'ye tarikatı yayma ve irşad izni verirken ona takvâyı ve istikameti elden bırakmamasını, kurtuluşu ancak Allah'tan beklemesini, insanlar arasında şeriatla hükmetmesini vasiyyet etmiştir.⁹³⁹

Talalı Ahmed Efendi'nin bazı özel sohbetlerinde Şuayb Efendi'ye vasiyetleri de mevcuttur. Bunların birinde şu tavsiyelerde bulunmuştur: *“Ey evladım Şuayb Efendi! Allah Teâlâ yeryüzünde bazı melekler yaratmıştır ki bunların görevi insanların terbiyesi hususunda velîlere yardımcı olmaktır. Bu meleklerin birinde nûrdan bir zincir, diğerinde nurdan bir mızrak, üçüncüsünde de nurdan bir kırbaç bulunmaktadır. Bu melekler velîlere kendi özellik ve yetenekleriyle yardım ederler. Bir gün velîlik mertebesine erersen sakın Allah'tan başkasına iltifat etme. Dünyayı Allah'ın rızası için terk et. Bunu yaparsan Allah sana bu üç meleğin özelliğini verir ve insanlar da sana rağbet etmeye başlarlar. İnsanlar senin etrafında toplanmaya başladığında sadece tarikata girip Allah'ın emirlerine boyun eğenlere tarikat zikrini ver. Kemâl mertebesine ulaşıp Allah'ın velisi olduğunda insanlar etrafında toplanacaklar. Kaçsan bile onlar Allah'a ve Rasûlü'ne olan muhabbetleri sebebiyle arkandan gelirler. Vasiyetimi korumazsan Allah Teâlâ'dan uzaklaşırsın, evliya zümresinden de çıkarsın ve benimle de bir alakan kalmaz. İnsanlara örnek bir baba ol, dünyayın da geçici olduğunu unutma.”*⁹⁴⁰

Çalışmamızda, Kafkaslardaki tüm Nakşibendî-Hâlidî mürşidlerin halifelerine ısrarla şeriat, istikamet ve takvâ vurgusu yaptığı görülmektedir. Kafkaslara Hâlidiliği ilk getiren Kürdemirî'ye, mürşidi Mevlânâ Hâlid'in verdiği

⁹³⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 588; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 191.

⁹⁴⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 589.

irşad izni belgesinde de aynı hususların vurgulanmış olması bu geleneğin değişmeden devam ettiğinin bir göstergesidir.

Bâkînî'nin iyi bir medrese tâlimi alıp İslâmî ilimlerde üst seviyede olması o dönemde bölgede yaşayan âlimlerin de kendisine saygı duymasına sebep olmuştur. Hacı Gasey Efendi, Hacı Cebrâil Efendi ve Talalı Ahmed Efendi'nin pek çok müridinin de kendisine intisap ettiği kaynaklarda kayıtlıdır.⁹⁴¹

Bâkînî'nin Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olarak irşad faaliyetlerinde bulunduğu tarihler aynı zamanda Rusların Kafkaslarda ve Azerbaycan'da her anlamda etkisini artıdığı dönemdir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Rusya Şîî ve Sünnî olarak iki ayrı dinî idare oluşturmuş ve bu kurumlara idareciler atamıştır. Dini kurumlara atadığı idarecilerin de maaşlarını ödeyerek onları yönlendirmeyi başarmıştır. Aynı dönemde Rusya Kafkaslarda Şeyhulislâmlık makamına Şîî bir idareci atama geleneğini başlatarak Sünnî Müslümanların bölgedeki nüfûzunu yok etme siyaseti gütmüştür. XX. yüzyıla geçildiğindeyse Rusya bir yandan Müslüman halkın dinî ve manevî faaliyetlerine yön veren âlimleri ve mollaları baskı altında tutarken öte yandan da millî eğitimi yasaklama yoluna gitmiştir. Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikalarının ortaya çıkardığı millî-manevî kimlik bunalımına Azerbaycan'dan her kesiminden insan karşı çıkmaya başlamıştır.⁹⁴²

Hâlidî-Mahmûdî sûfileri de bu mevcut dönüşüme itiraz ederek millî kimliği ve manevî hayatı koruma hareketine aktif destek vermişlerdir. Bâkînî bazı mektuplarında halkın manevî buhrana doğru sürüklendiğini, gençlerin dinden uzaklaştığını, bu sebeple irşadla görevli herkesin halka karşı sıcakkanlı, şefkatli ve anlayışlı olması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁴³ Hilmî Dağıstânî'ye gönderdiği bir mektubunda da memlekette çok hızlı bir değişimin ve dönüşümün başgösterdiğini, Ruslardan baskı gördüklerini ve ihvânları bu sebeple ziyaret edemediğini, bunun

⁹⁴¹ Bâkînî, *Tabakât*, 518; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 189.

⁹⁴² Memmedali Babaşlı, "Çarlık Rusya'sı Döneminden Günümüze Azerbaycan'da Din Devlet İlişkileri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmâil Hakkı Göksoy-Nejdet Durak, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 220; Cengiz Mürselov ve Bekir Koç, "Rusya ve Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkileri", *BÜİF Dergisi*, 8 (2016/2): 182-209.

⁹⁴³ Hilmî Dağıstânî, *Telhîs*, 298.

halk ve kendileri için çok büyük bir musibet olduğunu ve manevî hayatı idâme ettirmenin zorlaştığını yazmıştır.⁹⁴⁴

Bâkînî o dönemde Azerbaycan’da ve Dağıstan’da yaşan ve ilim ehli olduklarını iddia eden bazı âlimlerle özellikle de fıkıhçılarla münakaşa ettiğini, hatta onlara hakikati göstermek maksadıyla *Tabakâtü’l-Havâcegân-ı Nakşibendiyye ve Sâdâti’l-Meşâyihî’l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* adlı eseri kaleme aldığını belirtmiştir. Bâkînî, o dönemde bölgedeki âlim sıfatını taşıyanlara hayret ettiğini, kendilerini Hz. Peygamber’in vârisleri olarak gördükleri halde gaflet içinde yaşadıklarını, dinlerini dünya nimetlerine değiştiklerini söylemiştir. O, bu insanların içki ve sigara içtiklerini, insanların muhabbetini kazanmak için Allah’ın rızasını önemsemediklerini de vurgulamıştır. Kendisi gibi ehl-i tasavvuf olanların mutlaka gaflette olan ilim ehlini haramlara ve helallere uymaları konusunda, özellikle de onları zamanın getirdiği şartlardan ve dönemin sosyal problemlerine karşı duyarlı olmaları hususunda uyarmaları gerektiğini belirtmiştir.⁹⁴⁵

Bâkînî’nin bu tavrı o dönemin Kafkas sûfilerinin sosyal hayatın merkezinde olduğunu göstermesi açısından manidardır. Bu durum ayrıca dönemin Hâlidî-Mahmûdî sûfilerinin genelde âlimlerin özelde ise fıkıhçıların sosyal problemlere çözüm üretme gayretinde olmayışlarını, onların Rus işgali sebebiyle dönüşmeye başlayan toplumun hakikatlerinden uzak oluşlarını kendileri için çözülmesi gereken bir sorun olarak algıladıklarını göstermektedir.

Bâkînî, yaşadığı dönemde insanların gitgide tasavvufa karşı ilgisizleştğini de belirtmiştir. Eski dönemlerdeki dervişlerle o dönemin dervişlerini kıyaslayan Bâkînî, önceki dönemlerde müridlerin müşidlerine benzemeye ve onları örnek almaya çalıştıklarını söylemiştir. Yaşadığı dönemde ise şeyhlerin müridlerine karşı biraz daha müsamahalı olmaları gerektiğinin altını çizmiştir.⁹⁴⁶ Bununla birlikte o

⁹⁴⁴ Bâkînî bölgedeki Rus politikalarını ve Müslümanların durumunu şu şekilde analiz etmiştir: “Kâfir Ruslar sahip olduğumuz ilimleri, sanat ve fenleri yok etmeye çalışıyorlar. Çünkü İslâm dinini ancak bu şekilde yok edeceklerini anladılar. Şeytanî ilimlerini ve kitaplarını inşa ettikleri okullarda öğretmeye başladılar. Maalesef içimizdeki imanı zayıf olanlar da; ‘dinî ilimleri okuyarak para kazanılmaz. Mal elde etmek istiyorsak Rus kitaplarını okumlayız’. diyerek bu kâfirlere meyleder oldular ve onları takip etmeye başladılar. Şimdi sorarım size ki; böyle diyen bir insanda iman kalır mı acaba?” Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü’l-müşeyyede*, 358; Bâkînî, *Tabakât*, 442

⁹⁴⁵ Bâkînî, *Tabakât*, 518.

⁹⁴⁶ Hilmî Dağıstânî, *Telhîs*, 298; Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü’l-müşeyyede*, 157.

toplumu tekrar îmar etme gayretinde olduğunu şöyle izah etmiştir: “İnşaallâh biz sahip olduğumuz ilimleri öğretmek maksadıyla farklı bölgelerde ve özellikle büyük şehirlerde medreseler inşa edeceğiz. Niyetimiz ve amelimiz böyle olduğu müddetçe Allah da yardımcımız olacaktır.”⁹⁴⁷

Hilmî Dağıstânî, Bâkînî'nin 1330/1912 yılında elli altı yaşındayken vefat ettiğini söylemiştir. Şuayb Efendi Bâkînî doğduğu yer şimdiki adı Caradinski olan Bâkîniyye kasabasında defnedilmiştir.⁹⁴⁸

Bâkînî tasavvufa intisabından sonra bazı eserler telif etmiştir. Bunlar arasında en hacimli olanı *Tabakâtü'l-Havâcegân-ı Nakşibendiyye ve Sâdâti'l-Meşâyihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* adlı eserdir. Bâkînî bu eseri Horasanlı âlim Ali b. Hüseyin el-Vâiz el-Kâşifî'nin (ö. 910/1505) *el-Bâkiyâtü's-sâlihât fî takrîbi'r-reşehât* adlı eserini örnek alarak yazmıştır. Eserde Hz. Ebû Bekir'le başlayan silsile Azerbaycanlı sûfî Talalî Ahmed Efendi'ye kadar ele alınmıştır. Bu eser özellikle Dağıstan ve Azerbaycan'da Hâlidîliğin İsmâil Sirâceddîn Kürdemirî'den sonraki müridleri ve müntesipleri hakkında bilgi veren ilk ve en kapsamlı tabakât eseri sayılabilir. Bâkînî'nin bu çalışması ayrıca “Mahmûdiyye” kavramını ortaya atması, Almalılı Mahmûd Efendi'den sonraki müridleri ve halifeleri Mahmûdî olarak nitelemesi açısından da özgün bir yere sahiptir.

Bâkînî'nin ikinci önemli eseri Ârif Abdülvâhid es-Safî'nin *Silkü'l-'ayn* adlı kitabına yaptığı tahmîs çalışması olan *el-Ferîdetü'l-muhammesetü'l-ahadiyye* adlı eseridir. Bu eser Dağıstan'ın Temîrhanşûrâ şehrinde 1907 yılında basılmıştır. Bâkînî bu manzum esere Kürdemirî ile başlayan Kafkas Hâldîliğine mensup tüm şeyhlerin isimlerini beyitler halinde eklemiştir.

Modern çalışmalar Bâkînî'nin bu eserlerinin haricinde *Zübdetü'l-ahbâr* ve *Kalâidü cevâhiri'l-e'câm fî siyeri Seyyidi'l-Enâm* adlı eserlerinin de olduğunu haber vermektedir. Buna ilaveten Kur'an'ı Avarca'ya tercüme ettiği de ifade edilmiştir.⁹⁴⁹

⁹⁴⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 442.

⁹⁴⁸ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 190; Aliyev, Tural, “Nâsih Efendi”, (Lisans tezi, Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi, 2012), 27.

⁹⁴⁹ Aliyev, Tural, “Nâsih Efendi”, (Lisans tezi, Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi, 2012), 27; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 107.

Bâkînî Azerbaycan’da tarikatı yayarken aynı dönemde Dağıstan’da Hacı Cebrâil Efendi’nin halifesi Hacı Abdurrahman el-Aselî de Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olarak görev yapmıştır. Hacı Abdurrahman el-Aselî ölmeden önce bazı müridlerine Bâkînî’ye intisap etmeleri tavsiyesinde bulunmuştur. Bu tavsiye üzerine el-Aselî’den tam icâzet alan Hasan Hilmî Dağıstânî, Hacı Şuayb Efendi el-Bâkînî’ye gelerek intisap etmiş ve ondan hilâfet alarak Dağıstan’a dönmüş, Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olarak faaliyet göstermiştir.⁹⁵⁰

Kaynaklarda Bâkînî’nin yetiştirdiği müridler hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hilmî Dağıstânî eserlerinde bizzat kendisinin ondan icâzet aldığını belirtmiştir. Ayrıca Zakatala’nın bazı kasaba ve köylerinde bulunan silsile kâğıtlarında Bâkînî’den sonra Azerbaycan’daki Hâlidî- Mahmûdî yolunun Hacyov Efendi’yle devam ettiği yazılmıştır.⁹⁵¹

Bâkînî dönemi incelendiğinde genelde halk arasında dinî dinamizmi şekillendiren tasavvufun özelde ise Nakşibendîliğin faaliyetlerinin ve organizasyon gücünün çok azaldığını söylemek mümkündür. Kafkaslarda bir ihvan dayanışması görevi görmesi sebebiyle Kafkas halklarını bir araya toplama gücüne sahip Nakşibendîlik, müntesiplerinin ve önderlerinin fizikî sınırları aşamamaları, şehir, belde ve ihvan ziyaretleri yapamamaları gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalmıştır. Dilleri, örfleri ve kültürleri farklı olan Kafkas halkları arasındaki manevî iletişimi ve geçişkenliği sağlayan Nakşibendîlik insanı ve toplumu inşa etme iddiasını ve gücünü de yine bu dönemde yitirmiştir.

3. Şeyh Celîsullah Hacyov Efendi

Aslen Dağıstan’ın Sukun bölgesinde doğan Hacyov Efendi gençliğinde Zakatala’ya gelmiş ve buraya yerleşmiştir.⁹⁵² Kaynaklar onun Bâkînî’ye ne zaman ve nerede intisap ettiğine dair bilgi vermemektedir. Modern araştırmalar Hacyov’un Bâkînî’den sonra Hâlidî-Mahmûdî tasavvuf geleneğini devam ettirdiğini ve

⁹⁵⁰ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 183; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü’s-sâlikîn*, 11.

⁹⁵¹ Bk. Ek-3.

⁹⁵² Resmi için bk. Ek- 6.

Zakatala'da XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar tarikatın temsilcisi olduğunu bildirmektedir.⁹⁵³

Zakatala'nın muhtelif köylerinde bulunan silsilenâmelerde de Hacı Şuayb Efendi el-Bâkînî'den sonra Hacyov'un isminin yer alması onun Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bölgedeki son Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi de hayattayken tarikatı yayma icâzetini Hacyov'dan aldığını belirtmiş ve tarikata intisap eden bazı kimselere verdiği silsile kâğıtlarında mürşidi olarak onun adını kaydetmiştir.⁹⁵⁴ Ayrıca Hacyov Efendi'nin Tala Mezarlığı'nda bulunan kabrinin kitâbesinde icâzet aldığı silsile mevcuttur. Bu kitabede Hacyov Efendi'nin tarikatı Şuayb Efendi Bâkînî'den devraldığı kayıtlıdır.⁹⁵⁵

Hacyov Efendi'nin Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olarak faaliyet gösterdiği dönemde de Rus baskısı diğer dönemlere nazaran daha şiddetli hissedilmeye başlanmıştır. Bu dönem aynı zamanda 1917'de başlayan Bolşevik ayaklanmasının başarıya ulaştığı ve devam eden süreçte Lenin ve Stalin gibi isimlerin idareye geçtiği dönemi içermektedir. Bu dönemde tasavvufun ve tarikatların tamamen yasaklanması ve yasa dışı ilan edilmesi sûfilere daha farklı metotlar izlemeye mecbur bırakmıştır.⁹⁵⁶ Yas meclisleri adı verilen cenaze törenleri Hacyov Efendi tarafından bir nevi zikir ve irşad karakterli sohbetlere çevrilmiştir. Tarikatın özel zikirleri ve hatmeleri günümüze kadar süregelen "Salavât meclisleri" adı altında geleneksel bir tören mahiyeti kazanmıştır.⁹⁵⁷

Hâlidî-Mahmûdî sûfiler cenazeler ve yas merasimleri, zikir ve salavât meclisleri gibi gelenekte var olan hemen her kutsal gün ve geceyi manevî

⁹⁵³ Rıhtım ve Halilli, İsmayıl Şîrvânî, 130; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 108.

⁹⁵⁴ Bk. Ek- 3.

⁹⁵⁵ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 109.

⁹⁵⁶ Bu dönemde pek çok mescit yıkılmış veya buğday ambarına çevrilmiş, türbeler arkeolojik araştırmalar bahanesiyle tarumar edilmiş, evlerinde dinî kitaplar bulunanlar cezalandırılmıştır. Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Hacı Cebrâil Efendi'nin de kabri bu dönemde Ruslar tarafından tahrip edilmiş ve mezarın kümbeti sökülüştür. Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136; Paşa Yâkub, *Nurlu Sîmâlar*, 38; Muharrem Yıldız, Muharrem Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya* (İzmir: Yitik Hazine yayınları, 2006), 320.

⁹⁵⁷ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 109; Davudov, Celal, "Zakatala-Balaken Bölgesinde Yaşayan Farklı Halkların Birlik ve beraberliğinde İslâm'ın Rolü", (Lisans Tezi, Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi, 2009), 73.

dinamizmi yaşatmak ve maneviyatı halkın gündeminde tutmak için bir vesile saymışlardır. Dönemin zorluklarını ortaya koyan modern araştırmalar da⁹⁵⁸ maddî-manevî hiçbir yardım alamayan sûfilerin ayakta kalabilme mücadelelerinin her türlü takdirin üzerinde olduğunu vurgulamıştır.

Celîsullah Hacyov Efendi 1948 yılında vefat etmiş ve Zakatala'nın Tala kasabasında Şeyh Talalı Ahmed Efendi'nin yanına defnedilmiştir. Kabri o dönemin manevî önderlerine yaraşır bir görkeme sahiptir. Mezar taşı kitabesi Zakatala'da bulunan Suvagil nahiyesinde Abdülkâdir isimli bir hattat tarafından işlenmiştir. Bu kitabede Hacyov Efendi'nin silsilesinde bulunan belli başlı bazı isimler sıralanmıştır. Bunlar sırasıyla; Hz. Muhammed (s.a.s), İmâm-ı Rabbânî Ahmed es-Sirhindî, Bahâeddîn Muhammed el-Buhârî, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Mahmûd Efendi Almâlî, Ahmed Efendi Talâlî, Şuayb Efendi Bâkînî, Hacı İbrâhim Efendi el-Kusûrî⁹⁵⁹ ve Hacyov Efendi Sukûnî'dir.⁹⁶⁰

Bu isimlerin haricinde kitâbede şunlar da yazılıdır: Allâhü'l-Melikü'l-Vâhidü'l-Kahhâr celle celâlüh. Elhamdülillâhi Rabbi'l-'âlemîn ve'l-'âkıbetü'l-li'l-müttekîn. Bu İslâm'ın çırağının kabridir. Halkın mürşidi, sahib-i istikâmet, azim ve sebat sahibi, döneminin rehberi, ârif-i billâh, halife-i Rasûlillah, büyük âlim Hacyov Efendi el-Muhammedî, el-Hızrî, en-Nakşibendî, el-Mücedidî, el-Hâlidî, el-Mahmûdî, es-Sukûnî, ed-Dağistânî.⁹⁶¹

Hacyov Efendi'nin irşad dönemi incelendiğinde Bolşevik harekâtının Kafkaslarda en etkili olduğu tarihlere denk geldiği görülmektedir. Bu dönem (1920-1940) aynı zamanda İslâm'ı Sovyet toplumundan tasfiye dönemidir. İslâm'ı ve Müslümanları tam bir kuşatma altına alma gayretinde olan Ruslar Şîî bir şeyhülislâm atamış, yardımcılığına da Sünnî bir müftü tayin etmişlerdir. Ruslar, şeyhülislâmlık ve müftülük makamlarını millî savunma bakanlığına bağlayarak⁹⁶² meseleyi millî bir sorun olarak algıladıklarını da bir nevi ortaya koymuşlardır. Bu

⁹⁵⁸ Cezmi Eraslan, "Rusya'nın Müslümanlara Yönelik Politikaları Üzerine Bir Özeleştirir", *Kafkasya'da İslâm Medeniyeti*, ed. Rafik Aliyev ve Hilal Bal, (İstanbul: IRCICA, 2000), 226.

⁹⁵⁹ Hacyov Efendi'nin kabrindeki kitabede adı geçen Hacı İbrâhim Efendi el-Kusûrî hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kanaatimize göre Hacyov Efendi, Şuayb Efendi'nin haricinde bu zattan da icâzet almıştır.

⁹⁶⁰ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 109.

⁹⁶¹ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 110.

⁹⁶² Arif Yunusov, *Islam in Azerbaijan* (Bakü, Zaman Neşriyyatı, 2004), 130.

nedenle Hacıyov Efendi'nin irşad faaliyetleri ve Azerbaycan'daki Hâlidî-Mahmûdî tefekkürü bu dönemde toplum üzerindeki etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. 1940'lı yıllardan sonra ise İslâm, Sovyet rejimini etkileyecek gücünü kaybettiği düşüncesiyle siyasî bir tehdit olarak görülmemeye başlanmıştır.⁹⁶³

4. Muhammed Nâsîh Efendi

Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî yolunun Azerbaycan'daki son şeyhi olan Muhammed Nâsîh Efendi 1917 yılında Zakatala'nın Mukhah nahiyesinde doğmuştur.⁹⁶⁴ Babasının adı Muhammed olup Kuzey Batı Azerbaycan'da Rusların baskısına rağmen âlim sıfatına sahip az sayıda insandan biri olmuştur. Muhammed Efendi'nin, yaşadığı kasabada hücre adı verilen küçük mescitlerde her gün pek çok öğrenciye fıkıh ve Kur'ân ve Arapça dersi verdiği belirtilmiştir. Hatta bu faaliyetleri nedeniyle de bir müddet tutuklu kaldığı kayıtlıdır.⁹⁶⁵

İslâmî ilimlere dair ilk tahsilin babasından alan Nâsîh Efendi köy işlerinde de çobanlık yapmak sûretiyle ailesine yardımcı olmuştur. Kaynaklar ve araştırmalar Nâsîh Efendi'nin daha küçük yaşlarda diğer kardeşlerine nazaran ilimde üst seviyelere gelme gibi bir amacının olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁶⁶

Nâsîh Efendi ilk tahsiline babasından ve köy mescidinin imamından Kur'ân dersleri alarak başlamıştır. Kısa sürede otuzuncu cüzü ezberleyen Nâsîh Efendi, daha küçük yaşlardan itibaren namazlarını mescitte kılmaya özen göstermiştir. Bazı

⁹⁶³ Bohdan R. Bociurkiw, "Sovyetler Birliği'nde Kurumsallaştırılmış Din ve Milliyet İlişkileri", trc. Yuluğ Tekin Kurat, *Stratejik Açından Sovyet Müslümanları ve Diğer Azınlıklar* içinde, ed. S. Enders Wimbush (Ankara: Yeni Forum Yayınları, 1988), 281; Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 180, 181.

⁹⁶⁴ Resim için bk. Ek-7.

⁹⁶⁵ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, 115.

⁹⁶⁶ Rivâyete göre Nasih Efendi'nin babası çocuklarına ileride ne olmak istediğini sormuş, büyük oğlu Muhammed Sâlih bir köyde molla olabilecek kadar ilim sahibi olmanın kendisine yeteceğini söylemiştir. Küçük oğlu Muhammed Fâtih de Arapça'nın sarfını ve nahvini bilebilecek kadar ilim sahibi olmasını kendisine yeterli gördüğünü belirtmiştir. Nasih Efendi ise Molla Câmi ve Şafii Fıkıhına dair bir kitabı babasına getirmiş ve bu eserlerin yazarların kendileri gibi bir insan olduğunu söyleyerek ileride bu seviyede ilmî eserler yazabilecek duruma gelmek istediğini söylemiştir. Bk. Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 129; Aliyev, "Nâsîh Efendi", 31.

kitapları çobanlık yaptığı dönemlerde hıfzettiği de rivayet edilmiştir. Özellikle Arapça'ya aşırı meraklı olduğu bilinmektedir.⁹⁶⁷

Gençlik yıllarında da etrafında molla, âlim gibi sıfatlarla tanınmaya başlayan Nâsih Efendi bölgede muhtelif dinî meclislere iştirak etmeye başlamıştır. Daha on sekizli yaşlarda ifâ ettiği tebliğ faaliyetlerinden dolayı insanlar tarafından ilgi odağı haline gelmiştir. Sürekli güler yüzlü olması, kibar ve takvalı olması her yaştan pek çok kimseyi etkilemiştir.⁹⁶⁸

1935 yılında babası vefat ettiğinde henüz on sekiz yaşında olan Nâsih Efendi bundan sonra manevî ilimlere yönelmiştir. Bazı araştırmalar Nâsih Efendi'deki tasavvuf ilgisinin babasından kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Vefatından sonra babasının kitaplarından birinde; “*Herhangi bir insan kâmil bir mürşidden ders almadıkça kemâle eremez.*” cümlesini gören Nâsih Efendi bu ifadede çok etkilenmiş ve kendisine bir mürşid aramaya başlamıştır.⁹⁶⁹ Bu minval üzere henüz yirmi yaşına gelmeden önce o sırada Zakatala'nın III. Tala köyünde meskûn Hacyov Efendi'nin sohbetlerine katılmaya başlayan Nâsih Efendi bir müddet sonra ona intisap etmiştir. Onun intisabından kısa süre sonra Hacyov Efendi etrafındakilere; “*Çok şükür ki, yolumuzu devam ettirecek biri geldi.*” dediği rivayet olunmuştur.⁹⁷⁰

Nâsih Efendi'nin Hacyov Efendi'ye intisabından sonra bir müddet halvette kaldığı, yemekten imtina ettiği ve insanlarla fazla konuşmadığı⁹⁷¹ araştırmalarda mevcuttur. Bu halleri sebebiyle Nâsih Efendi'nin ailesi Hacyov Efendi'ye haber vermiş, o da bu hallerin Nâsih Efendi'nin manevî gelişimi sebebiyle olduğunu ifade ederek bir müddet rahatsız edilmemesini emretmiştir.⁹⁷²

⁹⁶⁷ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 130; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 113.

⁹⁶⁸ Niyazov, *XIX. Asırda Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 113.

⁹⁶⁹ Muslu, “Nâsih Efendi”, 164; Aliyev, “Nâsih Efendi”, 44; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 115.

⁹⁷⁰ Hacyov Efendi'nin müridlerinden Paşa Ramazan nakletmiştir. Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 115; Aliyev, “Nâsih Efendi”, 33.

⁹⁷¹ Şabanov Nâsih Efendi'nin zarûrî haller dışında evinden çıkmadığını eklemiştir. Bk. Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136.

⁹⁷² Hadiseyi Nâsih Efendi'nin müridlerinden Emrullah Vahabov nakletmiştir. Bk. Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 116.

O, zâhirî ilimlerin yanı sıra Hacyov Efendi'ye intisabından sonra manevî ilimlerde de ilerlemiştir. Hacyov Efendi'den aldığı tarikat derslerini eksiksiz yapan Nâsih Efendi'nin manevî tekâmülü diğer müridlerin de dikkatini çekmiştir. Hacyov Efendi, Nâsih Efendi'yi sürekli sağ tarafına oturtmuştur. Bir müddet sonra da Hacyov Efendi, Nâsih Efendi'ye irşad izni vermiş ve onu kendi yerine halife bırakmıştır.⁹⁷³

Şuayb Efendi el-Bâkînî tarafından tertip edilen ve 1904 yılında Rusya'nın Petersburg şehrinde basılan Nakşibendî-Hâlidî silsile ve devamında da Mahmûdî şeyhlerini sıralayan silsile Nâsih Efendi tarafından elle çoğaltılmıştır. Nâsih Efendi bu silsilelerin birinde Şuayb Efendi'den sonra Hacyov Efendi'yi yazmış son halkayı ise boş bırakarak Zakatala'nın Aliâbâd kasabasından Emrullah Vahabov'a ve Sakhur köyünden Molla Ramazan'a vermiştir. Bir diğer silsilede ise Hacyov Efendi'den sonra boş bırakılan halkaya Nâsih Efendi'nin müridleri tarafından “الشيخ ذو الدرجة العليا الحاج محمد ناصح أفندي موخاخي” “*Üstün derece sahibi Hacı Muhammed Nâsih Efendi Mukhahî*” yazılmıştır.⁹⁷⁴

Bu silsilenâmelerden hareketle Nâsih Efendi'nin Hacyov Efendi'den sonra Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olarak bölgede irşad faaliyetinde bulunduğunu ve halkın nazarında da böyle bilindiğini söylemek mümkündür. Böylece Nâsih Efendi'nin Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra Kuzey Kafkasya'da Mahmûdiyye olarak anılan Hâlidîyye silsilesinin Azerbaycan'da beşinci mürşidi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Nâsih Efendi 26 Kasım 1996 tarihinde vefat etmiş ve doğup büyüdüğü yer olan Mukhah'da defnolunmuştur. Müridlerinden Darçın Memmedov, onun cenaze merasiminin çok sade olduğunu, kabrinin de gösterişten uzak olduğunu belirtmiştir.⁹⁷⁵

Nâsih Efendi, Hacyov Efendi'den sonra irşad vazifesini yine Zakatala'nın Mukhah kasabasında yerine getirmeye çalışmıştır. Hacyov Efendi'nin öldüğü sıralarda henüz kırklı yaşlarda olan Nâsih Efendi kendi evinde ders halkaları

⁹⁷³ Niyazov, *XIX. Asırda Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 117; Aliyev, “Nâsih Efendi, 33.

⁹⁷⁴ Bu silsileler günümüzde Bakü İslâm Üniversitesinin Zakata şubesinde muhafaza edilmektedir. Bk. Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 117.

⁹⁷⁵ Aliyev, “Nâsih Efendi”, 35.

düzenlemiş bazen de mescitte halka sohbet etmiştir. Özellikle de gençler Nâsîh Efendi'nin sohbetlerini takip etmişlerdir.

Sohbette ilerleyenler içinden tarikata intisap etmek isteyenlere Nâsîh Efendi gerekli virdleri telkin ederek onları takip etmiştir. Oğlu Seyfeddin Efendi onun, her bir latîfe için beş bin “lafzatullah zikri” verdiğini ve ardın da, “كُنْ صَاحِبَ اسْتِقَامَةٍ لَا” “*İstikâmet sahibi ol, kerameti talep edenlerden olma.*”⁹⁷⁶ sözünü sık sık tavsiye ettiğini söylemiştir.⁹⁷⁷

Onun bir cazibe merkezi olduğunu gören S.S.C.B. memurları Nâsîh Efendi'yi aralıksız takip etmiş ve pek çok kere sohbetlerine müdahale etmişlerdir. Bir keresinde yine Nâsîh Efendi'nin sohbeti basılmış, resmî görevli; “*Şehrin huzurunu bozan herkes burada.*” diyerek orada bulunanları taciz edince Nâsîh Efendi kibarca; “*O halde Allah'a şükretmek lazım ki şehir güvendedir.*” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁷⁸

Oğlu Seyfeddin Efendi, onun dini tebliğ ederken özellikle devlet yetkililerinin dikkatini çekmemeye gayret ettiğini nakletmiştir. Kendisi bu hususta dikkatli davranmış öğrencilerini de bu doğrultuda uyarmıştır. Ayrıca Nâsîh Efendi müridlerine halka güler yüzlü davranmaları gerektiğini söyleyerek ve insanların sempatisini kazanarak şikâyetleri önlemeye, sohbetlerin devamlılığını sürdürmeye çalışmıştır. Buna rağmen onun sohbetlerinden şikâyetçi olanlar ve bu sohbetleri ihbar edenler olmuş, bu sebeple Nâsîh Efendi pek çok kez sözlü ve yazılı ifade vermek zorunda kalmıştır. Ders ve sohbet halkalarını denetlemeye gelenlerin Nâsîh Efendi ile mülâki olduktan sonra mütebessim bir çehreyle şeyhin huzurundan

⁹⁷⁶ Kuşeyrî bu sözün Ebû Ali Cüzcanî tarafından söylendiğini belirtmiştir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 351.

⁹⁷⁷ Öğrencilerinden Emrullah Vahabov o dönemde bir Hâlidî-Mahmûdî sûfinin günlük virdini izah etmiştir. Buna göre halk arasında “büyük istiğfar duası” olarak bilinen “seyyidü'l-istiğfâr” yirmi beş defa, ardından bir fâtiha ve üç kez de ihlas sûresini okunurdu. Arkasından tefekkür-i mevt, salavâtlar ve kalbî zikirler edâ edilirdi. Başlangıçta üç yüz salavât, ardından beş yüz istiğfar ve son olarak lafza-i Celâl zikredilirdi. Günlük virdi otuz bin olan müridlerin bulunduğunu söyleyen Emrullah Vahabov, o dönemde teheccüd namazının altı rekât olarak kılındığını da eklemiştir. Bunun yanı sıra Nâsîh Efendi'nin halkın bağ-bahçede çalışmasını göz önünde bulundurarak nafil orucu çok fazla yüklemeye de rivayet edilmiştir. Bk. Muslu, “Nâsîh Efendi”, 9, 10.

⁹⁷⁸ Zakatala Tarih Müzesi müdürü Cihangir Sultanov'dan naklen. Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 117.

ayrıldıkları ve “*Sohbetlerinize devam edin. Fakat bize bir şikâyet gelmesin.*” dedikleri nakledilmiştir.⁹⁷⁹

İslâmî hassasiyetleri kaybolan Kuzey Azerbaycan halkları arasında yayılmaya başlayan Hristiyanlık akımına karşı da mücadele eden Nâsih Efendi insanlara rehberlik etmiştir. Müridlerinden Darçın Memmedov din adına her şeyi ondan öğrendiklerini, onun vaaz ve nasihatleriyle amel ettiklerini nakletmiştir. O ayrıca bölgedeki bazı idarecilerin bile ona saygı duyduğunu, bu sebeple yönetimden çekinen kimselerin bile cuma namazını kılmaya başladıklarını da kaydetmiştir.⁹⁸⁰

Darçın Memmedov, Nâsih Efendi’nin sosyal yönüne vurgu yaparak onun hemen herkesle diyalog kurabildiğini bildirmiştir. O ayrıca Nâsih Efendi’nin mevlîd programlarına, cenâze ve nikâh merasimlerine devamlı surette katılarak insanlara vaaz ve nasihatte bulunduğunu cuma namazlarını ise kalabalık bir grubun takip ettiğini söylemiştir. Memmedov, onun sohbetine gelen insanların çoğunun abdestli olduklarını, sessizce Nâsih Efendi’yi dinlediklerini de eklemiştir.⁹⁸¹

Nâsih Efendi’nin bulunduğu bölgede bidatlerle de mücadele ettiği görülmektedir. O, örf ve âdetlerle dinî vecibelerin arasını tefrik ederek bunları halka anlatmaya gayret etmiştir. O dönemde âdet olan kabristanlığa yemek götürmek, ölünün arkasından yedisi, kırkı ve elli ikisi gibi anma merasimleri düzenlemenin dinî bir temeli olmadığını izaha çalışmıştır. Müridlerinden Darçın Memmedov’un ona Kara Bayramın⁹⁸² İslâm’da olup olmadığı sorusu üzerine Nâsih Efendi; “*Bayram şenlik demektir. Beyazı karası olmaz.*” diyerek cevap vermiştir.⁹⁸³

Nâsih Efendi’nin tebliğ metodunun Hz. Peygamber’inkine benzediğini vurgulayan araştırmalar onun, kimsenin kalbini kırmadığını, halkın yanlışlarını kibarca ifade ederek doğru olanı gösterdiğini belirtmişlerdir. Ayrıca kendisine karşı saygısızlık yapanlara cevap vermediği, ilmî ve manevî şahsiyeti sebebiyle de sözlerinin gayet müessir olduğu, sohbetinde bulunanların, günahlarından pişman olup tevbe ettikleri de anlatılagelmiştir. Bölgedeki pek çok yerleşim yerinden halkın

⁹⁷⁹ Muslu, “Nâsih Efendi”, 9.

⁹⁸⁰ Muslu, “Nâsih Efendi”, 10.

⁹⁸¹ Aliyev, “Nâsih Efendi”, 43.

⁹⁸² S.S.C.B. döneminde bayram arefesinde veya bayram günlerinde cenazesi olan aileler o günleri kara bayram olarak adlandırmaktaydılar.

⁹⁸³ Aliyev, “Nâsih Efendi”, 44.

Nâsih Efendi'yi ziyaret ettiği, Azerbaycan'ın Şeki, Kabele ve Oğuz bölgelerinden, Dağıstan'ın da bazı şehirlerinden öğrencilerin ondan istifade ettiği de araştırmalarda mevcuttur.⁹⁸⁴

Nâsih Efendi'nin özellikle bölgede yaygın olarak düzenlenen mevlîd merasimlerine bazı sınırlamalar getirmesi de onun halkın ibadet hayatına etkileri arasında gösterilebilir. Önceleri mevlîd programları birkaç saat sürerken Nâsih Efendi'nin müdahalesiyle bu süre azaltılmış, halkın bilgilenmesi için daha çok Kur'ân ve Hadis sohbetlerine üstünlük verilmeye başlanmıştır.⁹⁸⁵

Nâsih Efendi davet edildiği her dinî merasime icabet etmiş ve bunu bir tebliğ imkânına dönüştürmüştür. Bunlar arasında nikâh meclisleri, kandil geceleri ve mevlîd programları onun devamlı iştirak ettiği merasimler olmuştur. Bunun yanı sıra pazartesi akşamları ve cuma akşamları da “salavât meclisleri” adı altında tarikat zikirleri icra edilmiştir. Müridleri, Nâsih Efendi'nin sohbetlerine yaklaşık yüz elli kişilik bir grubun katıldığını belirtmiş, dönemin idaresi tarafından mescitlerin kapatıldığı vakitlerde de sohbe gelenlerin organizasyonu ile bu meclislerin evlere taşındığını söylemişlerdir. Onlar ayrıca, bu sohbetlerin sonunda Nâsih Efendi'nin, gelenlere çoğunlukla ikramda bulunduğunu, çay içildiğini ve bazı gençlerin geceyi Nâsih Efendi'nin evinde geçirdiklerini ifade etmişlerdir.⁹⁸⁶

Nâsih Efendi'nin sohbetlerinde farklı mevzular işlense bile onun üstünlük verdiği asıl konuların güzel ahlak etrafında şekillendiği hem araştırmalarda hem de vaaz videolarında mevcuttur. Sohbetlerinde Allah'a iman, takvânın önemi, belalara sabır, nimetlere şükür ve helal rızık kazanmanın önemi gibi konuları da sürekli işlemiştir. Ayetlere Azerice net ve anlaşılır mana vermesi, Kur'ân kavramlarını izah etmesi onun Arapça'ya vâkıf olduğunu göstermektedir.

Nâsih Efendi'nin sohbetlerinin bazıları müridleri tarafından nakledilmiştir. Ayrıca hayatının son dönemlerinde de bazı vaazları sesli ve görsel olarak kayda alınmıştır.⁹⁸⁷ Bir sohbetinde o; insanın, kendi bâtınından kötü ahlakı çıkarması, yerini ahlâk-ı hamide ile doldurması ve böylece ihsan mertebesine ulaşması

⁹⁸⁴ Muslu, “Nâsih Efendi”, 8; Aliyev, “Nâsih Efendi”, 45; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 123.

⁹⁸⁵ Niyazov, *XIX. Asırda Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 123.

⁹⁸⁶ Aliyev, “Nâsih Efendi”, 44; Niyazov, *XIX. Asırda Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 124.

⁹⁸⁷ Bazı görüntülü ve sesli sohbetleri arşivimizde mevcuttur.

gerektiğini söylemiştir. İhsan mertebesine ulaşmayanın imanının zayıf olacağını, bu mertebenin avamın seviyesi olduğunu da belirtmiştir. Nâsîh Efendi imanda ihsan mertebesine ulaşma gayretinde olmayan kimsenin gitgide kötü ahlaka yöneleceğini ve dünyaya aşırı meyletmesi sonucu münafık olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini vurgulamıştır. İşte bu sebeple o, kişinin kendini kötü ahlaktan kurtaracak ve ona üstün ahlak kazandıracak bir tarikata girmesinin vacip olduğunu da eklemiştir.⁹⁸⁸

Nâsîh Efendi sohbetlerinde insanlara itikadî ve amelî mezheplerin isimlerini de öğretmiştir. Bu mesele ile alakalı şu açıklamayı yapmıştır: “Hz. Peygamber’in ve Ashâbının itikadını bize ulaştıran esas iki imamdır. Birincisi Ebü’l-Hasan el-Eş’ârî diğeri Ebü’l-Mansûr el-Mâtürîdî’dir. İtikatta imamın kimdir diye sorulduğunda el-Eş’ârî diyerek cevap ver. İtikadda ihtilaf yoktur. Dört mezhebin itikadı da bu iki imamın itikadıyla aynıdır. İhtilaf ancak bazı fikhî meselelerdedir.”⁹⁸⁹

Yaşadığı dönemde S.S.C.B.’nin ateizm propagandasına karşı da Nâsîh Efendi’nin vaazlarında Allah’ın varlığını ispat etme ve onun sıfatlarını öğretme gayretinde olduğu görülmektedir: “آمنْتُ بالله kelimesinin manasını sizden sorsalar, ‘Ben inanıyorum ki Allah vardır, demelisin.’ O, her zaman var olmuş ve olacaktır. Hiçbir yaratılana benzemez. Allah el, ayak, göz ve kulak gibi sıfatlardan uzaktır. O zatı ile kâimdir. Hiçbir şeye muhtaç değildir. Birdir ve şeriki yoktur. Her şeye gücü yetendir. Hayrı ve şerri yaratan odur. İnsanlara şerri işleme kabiliyyetini verse de onların günah işlemelerinden razı değildir. Her şeyi bilen ve işitendir. Kudret, irade, birlik, dirilik, işitmek, görmek ve konuşmak gibi sıfatlara sahip olsa bile sonradan yaratılanlara benzemez. Şayet sana sorarsalar, ‘herhangi bir delil olmadan bir başkası inandığı için senin de o şekilde Allah’a inanman iman için yeterli midir?’ Şöyle cevap ver ki, kişinin kendi delili olmadan başkasının sözüne göre Allah’a inanması geçerlidir. Böyle bir imana taklidî iman denir. Fakat Allah’ın varlığının delillerini öğrenmeyen bir insan günaha düşer. Allah’ın

⁹⁸⁸ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 44; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat, 126.

⁹⁸⁹ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 44; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat, 126.

varlığına deliliniz nedir? diye sorulursa, ‘işiten kulağımız, gören gözümüz ve bizi ihata eden bu âlem Allah’ın vacip olduğuna delildir.’”⁹⁹⁰

Nâsîh Efendi’nin o dönemde yozlaştırılan Müslüman şahsiyetini tekrar imar etmeye çalıştığı da yine sohbetlerinden anlaşılmaktadır. Müslüman’ın özelliklerini ifade ettiği bir sohbeti şöyledir: “*Ben Müslümanım diyen bir kimsede şu dört alamet olmalıdır. 1. Allah Tealâ’nın hükmünü kabul etmek. Yani Allah’ın emrettiği şeyleri yerine getirmek, yasakladığı şeyleri ise terk etmek ve mahlûkattan gelen musibetlere de sabretmektir. 2. Allah Tealâ’nın takdirine razı olmaktır. 3. Her şeyde Allah’a tevekkül etmektir. 4. Her işinde Allah’a teslim olmaktır.*”⁹⁹¹

İmanın hakikati hakkında da açıklamalar yapan Nâsîh Efendi şöyle buyurmuştur: “İmanın başı Kelime-i tevhiddir. İmanın kalbi Kur’ân-ı Kerîm okumaktır. İmanın bedeni Allah’ı çokça zikretmektir. İmanın nuru sadaka vermektir. İmanın zulmeti yalan söylemektir. İmanın şirinliği (güzelliği) temizliktir. İmanın ziyadeleşmesi zekât vermektir. İmanın hikmeti korku ve ümit arasında yaşamaktır. İmanın şeriatı Allah’ın helal ettiğini helal bilmek, haram ettiğini de haram kabul etmektir. İmanın tohumu ilimdir. İmanın meyvesi ibadettir. İmanın yaprağı takvâdır. İmanın kabuğu hayâ etmektir. İmanın iliği duadır. İmanın kökü ihlastır. İmanın evi müminin gönlüdür. İmanın vakfı ise sünnet namazlarıdır.”⁹⁹²

Nâsîh Efendi imanla alakalı sözlerine; “Görmedin mi Allah nasıl bir benzetme yaptı: güzel söz kökü yerin derinliklerine sabit dalları ise göğe doğru yükselmiş bir ağaç gibidir ki, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Düşünüp ders çıkarsınlar diye Allah insanlara böyle misaller verir.”⁹⁹³ âyetini delil getirmiştir. Ona göre imanın da tıpkı bu ağaca benzeme yönü mevcuttur. Ağaç köksüz, gövdesiz ve budaksız asıl şeklini almadığı gibi iman da kalben tasdiksiz, dil ile ikrarsız ve uzuvlarla ibadet etmeden hakiki şekline gelmez.⁹⁹⁴

⁹⁹⁰ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 45; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat, 127.

⁹⁹¹ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 45; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat, 127.

⁹⁹² Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 45; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat, 128

⁹⁹³ İbrahim, 14/24-25.

⁹⁹⁴ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 46-47; Niyazov, XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat, 129

Nâsîh Efendi'nin kendine has bir iman tasnifi de mevcuttur. O imanı beş kısımda incelemiştir. 1. Taklidî iman: herhangi bir delile dayanmaksızın başkasının sözüyle inanmaktır. Bu, avamın imanıdır. 2. İstidlâlî iman: Delillerle ispat ederek iman esaslarını ilmî olarak bilip inanmaktır. İmanın bu mertebesi her Müslüman'a farzdır. Bu mertebedeki imana aynı zamana "ilme'l-yakîn" de denilmiştir. 3. Ayanî murâkabe imanı: Allah'a kalben yönelmekle onu tanımaktır. Bu seviyedeki mümin kalben daima Allah'ı hatırlar ve onun azabıyla rahmeti arasında ümit ederek yaşar. 4. Hakka iman: Allah'ı kalp gözü ile görmektir. Bu evliyanın imanıdır ki bu seviyedeki insanlar her şeyde Rabbi'ni görürler. Bu müşahade makamıdır ki "hakka'l-yakîn" olarak adlanır. 5. Hakikat imanı: Bu ise Allah'ta fenâ olmaktır. Allah'ın muhabbetine gark olan kimse ondan başka kimseyi görmez. Bu mertebelerden ilk ikisi her mümine farz son üçü ise herkese farz değildir.⁹⁹⁵

Yaşadığı dönemde Nâsîh Efendi ibadet hayatıyla da bölge halkına örnek olmuştur. Teheccüd namazını sürekli kılmış, sabah namazını ise ailesiyle evinde cemaatle kılmayı adet edinmiştir. Sabah namazından sonra kitap okumayı seven Nâsîh Efendi'nin diğer vakitlerde mescide gittiği, mescide gitmeyenleri de kibarca uyardığı nakledilmiştir. Müridleri onun, kendi evinin bir odasını sohbet odası haline getirdiğini, orada ders halkaları düzenlediğini, bu sohbetlerin bazen resmî yetkililer tarafından denetlendiğini belirtmişlerdir. Uykusunun çok az olduğunu söyleyen öğrencilerinden Emrullah Vahabov Nâsîh Efendi'nin kendisine; "*Allah korkusundan yaz-kış gece dört saatten fazla uyuyamıyorum.*" dediğini nakletmiştir.⁹⁹⁶

Arapça'ya hâkim olan Nâsîh Efendi özellikle Şafî fikhî ve tefsir sahasında kendisini geliştirmiştir. Oğlu Seyfeddin onun Kur'ân'ı Kerîm'i Osmanlı Alfabetiyle Âzerîce'ye tercüme ettiğini ve ayetlerin kısa tefsirlerini yaptığını söylemiştir. Bu meal-tefsir çalışmasının bir kısmı kaybolmuştur. Günümüzde Nâsîh Efendi'nin tefsirini yaptığı ve bize ulaşan bazı sûreler şunlardır: 1. Mücâdele sûresi, (29 sayfa) 2. Haşr sûresi (28 sayfa) 3. Mümtetine sûresi, (20 sayfa) 4. Saff sûresi,

⁹⁹⁵ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 130; Aliyev, "Nâsîh Efendi", 46; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 129-130.

⁹⁹⁶ Aliyev, "Nâsîh Efendi", 43; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 117.

(11 sayfa) 5. Münâfikûn sûresi, (10 sayfa) 6. Teğâbun sûresi, (12 sayfa) 7. Cuma sûresi, (2 sayfa).

Bu eserlerinin yanı sıra kısa risâleler halinde bazı eserleri de mevcuttur. Bunlar arasında, *Bütün Âlemdeki Eşyaların ve Hâdiselerin Hâsselerin ve İşlerin İslâm Akîdesi*, *Kitâbu's-salât* ve *Muhabbetullah* ve *Rasûlihi* gibi eserlerini sayabiliriz. Hayatının son dönemlerinde başladığı fakat tamamlayamadığı tasavvufa dair *Hâlidîyye* adlı bir eseri olduğunu yine oğlu nakletmektedir. Bazı yazmalarının kaybolduğu bazılarının ise evinde çıkan bir yangın sebebiyle yandığı da araştırmalarda kaydedilmiştir.⁹⁹⁷

Eserlerinin yanı sıra Nâsîh Efendi'nin kendisine yazılı olarak sorulan sorulara yine yazılı olarak verdiği yanıtlar da mevcuttur. Onu tanıyan dindarlar pek çok meseleyi ona yazılı olarak sormuşlardır. Bu soruların ekseriyeti fikhî meseleler olsa bile Kur'ân'ın mânasına, ayetlerin nahvî izahlarına ve tasavvufa dair sualler de mevcuttur.⁹⁹⁸

Soruların sadece Nâsîh Efendi'nin yaşadığı bölgeden değil başka yerlerden de gelmesi onun sanılanın aksine daha geniş bir alanda irşad faaliyetini yürüttüğünü göstermesi açısından önemlidir. Gelen soru kâğıtlarının Arapça veya Osmanlıca yazılması, sorulan soruların bazılarının ilmî seviyede yazılması S.S.C.B. döneminde bölgede ilmî-manevî damarın az da olsa sürdüğüne işaret etmektedir.⁹⁹⁹ Ayrıca bu insanların Nâsîh Efendi'ye şeyhimiz, mürşidimiz ve âlim gibi sıfatlarla hitap etmeleri onun Hâlidî-Mahmûdî yolunun o dönemdeki temsilcisi olduğunu göstermektedir.

Nâsîh Efendi yaşadığı muhitten ve çevre bölgelerden bazı talebeler yetiştirmiştir. Araştırmalara ve öğrencilerinin rivayetlerine göre bunlar arasında şu isimler mevcuttur: Oğlu Seyfeddin Efendi, Gabeleli Mikâîl Efendi, Balakenli Hacı Ramazan Efendi, Mosullu Nimet Aliyev, Mosullu Kemâl Nurmemmedov, Mosullu Muhammed Şabanov, Aliâbadlı Emrullah Vahabov, Aliâbadlı Darçın Memmedov,

⁹⁹⁷ Aliyev, "Nâsîh Efendi", 44-45; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 119.

⁹⁹⁸ Bu soruların ve cevapların bazıları için bk. Aliyev, "Nâsîh Efendi", 48-50; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 120-123.

⁹⁹⁹ Nâsîh Efendiye gönderilen mektup örneği için bk. Ek- 8.

Rizbullah Aliyev, Alibek Râşidov, Habîbullah Cumayev, Veysulkara Hasretov, İslâm Memmedov, Üzeyir Temrazov ve Hasret Şabanov.¹⁰⁰⁰

Nâsih Efendi'nin halk arasında bazı kerametleri anlatılagelmıştır. Mukhah kasabasında yaşayan bir delinin Nâsih Efendi'yi öldürmek maksadıyla onun evine geldiğini, fakat Nâsih Efendi orada olduğu halde onu bulamadan geri döndüğünü kızı Fatimat Hanım anlatmıştır. Bunun yanı sıra Zakatala'nın Mosul kasabasında baş gösteren kuraklık sebebiyle halkın Nâsih Efendi'den dua istediği, onun da kente gelerek yağmur duasına çıktığı ve akabinde şiddetli yağmurun yağdığını öğrencisi Nîmet Aliyev rivâyet etmiştir. Hatta bu olaydan sonra Mosul kasabasında pek çok kimsenin Nâsih Efendi'ye karşı kalbinin yumuşadığını ve onun sohbetlerine katıldığını yine aynı zat vurgulamıştır. Oğlu Seyfeddin'e göre Nâsih Efendi'nin istikametten sonra en büyük kerameti onun dünyaya meyletmemesidir. O, Nâsih Efendi'nin bütün arzusunun öğrenci yetiştirmek ve insanlara dini öğretmek olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰¹

S.S.C.B.'nin 1990 yılında dağılması ve akabinde Azerbaycan'ın müstakil bir devlet olarak ortaya çıkmasından sonra da irşad vazifesine devam eden Nâsih Efendi 1996 yılında vefat ettiğinde yerine kimseyi bırakmamıştır. Böylece o, Kürdemirî ile Kafkaslara gelen ve burada yayılan Hâlidîyye kolunun Kuzey Azerbaycan'da devam eden Mahmûdiyye şubesinin son şeyhi olmuştur.

1917 Bolşevik devriminden 1990'a kadar ki sürede Azerbaycan'da Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden sadece Hacyov Efendi ve Nâsih Efendi irşad vazifesinde bulunmuştur. Bu dönem incelendiğinde yeni kurulan Sosyalist Rusya'nın bölgedeki değişken siyasetinin Hacyov Efendi'yi ve Nâsih Efendi'yi farklı yollar izlemek zorunda bıraktığı görülmektedir. Özellikle Sovyet rejiminin ilk başlarda dinlerine bağlı Müslümanlara karışmadığı, sonraki dönemlerde ise dinamik İslâm'ın Komünizmin saf ilkeleriyle örtüşmediği gerekçesiyle Müslümanlara baskı yaptığı tarihî bir gerçektir.¹⁰⁰² Bu sebeple gerek Hacyov Efendi gerekse de Nâsih Efendi toplumsal organizasyon, ilim-irfan meclisleri ve ihvan ziyaretleri, toplu sohbet ve

¹⁰⁰⁰ Aliyev, "Nâsih Efendi", 48.

¹⁰⁰¹ Detaylı bilgi için bk. Aliyev, "Nâsih Efendi", 48.

¹⁰⁰² Vincent Monteil, *Sovyet Müslümanları*, trc. Mete Çamdereli, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 230; Behram Hasanov, "Osmanlı-İran İlişkileri, Rus İşgali ve Sovyet politikaları Çerçevesinde Azerbaycan'da Din", *Azerbaycan'da Din ve Kimlik* içinde, ed. Sevinç Alkan Özcan, Vügar İmanbeyli (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 110.

ders halkaları oluşturma gibi Nakşibendîliğin sosyal gücünü ve yönünü ifade eden hususlarda daha dikkatli oldukları görülmektedir.

Nâsîh Efendi'nin tüm baskılara rağmen mürdileriyle ders yapabilmesi, bir dönem cuma namazı kılabilmeleri ve hatta tarikata mensup sûfîlere zikir telkininde bulunması canlılığını yitirmiş olsa bile tasavvuf geleneğinin az da olsa devam ettiğini göstermektedir. Nâsîh Efendi'ye gelen soruların ilmî bir seviyeyi hâiz olması, soruların farklı şehirlerden gelmesi ve soranların da ona “şeyhim ve mürşidim” gibi kelimelerle hitap etmesi Mahmûdiyye kolunun o dönemde halen aktif olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

1917 ile başlayan sosyalist devrim sonrası tarikatlar anti-Sovyet bir güç olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple Hacıyov Efendi'nin ve Nâsîh Efendi'nin tarikatın ritüellerini dönemin örf ve geleneğine uyarladıkları, nikâh, düğün, cenâze ve kandil merasimlerini tasavvufî anlayışın yaşatılması ve yayılması için bir vasıta olarak kullandıkları da bir gerçektir. Sosyalist Rusya döneminde sûfîlerin herhangi bir destek almadan ve resmî ideolojiyle de mücadele ederek dinî hayatı canlı tutmaya çalışmaları kısmen de olsa başarılı olmuştur. Yaklaşık yetmiş yıl esaretten sonra 1990'da bağımsızlığına kavuşan Azerbaycan'ın özellikle kuzey batısında yaşayan halklar arasında dinî anlayış ve kültür, ibadet ve gelenek adına varlığını sürdüren millî-manevî değerlerin büyük bir kısmı Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî sûfîleri tarafından nesilden nesle aktarılacak sûretiyle yok olmaktan kurtulmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

XIX. ASIR HÂLİDÎ-MAHMÛDÎ HAREKETİN BÖLGEDEKİ ETKİLERİ

XIX. yüzyılın başlarında Şirvan'dan başlayarak hızla yayılan Halidilik manevî olarak Kafkasları ihyâ etme gayretinin yanı sıra kültürel ve politik alanda da etkisini göstermiştir. Medrese zemininde yayılan tarikat, yetiştirdiği güçlü âlim ve liderler sayesinde hem halkın manevî hafızasını diri tutmuş hem de o dönemdeki Rus baskısına karşı millî değerleri savunmuştur.

I. DİNÎ ve SOSYO- KÜLTÜREL HAYATI ŞEKİLLENDİRMELERİ

1817 yılında Kürdemir'e dönerek irşad faaliyetlerine başlayan İsmâîl Kürdemirî hemen her kesimden rağbet görmüş ve müntesipleri hızlı şekilde artmıştır. Hâlidîlik hem Kürdemir'in bağlı olduğu Şirvan'da hem de Kafkasya'nın kuzeyinde Dağıstan'da Has Muhammed Şirvânî ve Molla Muhammed Yerağî ile önemli bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Kutkaşanlı Yahya Bey ve Yûnus Efendî'yle de Kuzey Batı Azerbaycan'a yayılan bu yeni tasavvufî akımın gerek ulemânın gerekse de halkın arasında kolay bir şekilde yayılma imkânı bulması câlib-i dikkattir. Özellikle Kuzey-Batı Azerbaycan olarak isimlendirilen ve XX. yüzyıla kadar Dağıstan'ın bir parçası kabul edilen bölgedeki Şeki, Oğuz, Gah, Zakatala ve Balaken gibi yerleşim yerleri Nakşibendîliğin merkezi haline gelmiştir.¹⁰⁰³

A. Hâlidîliğin Kafkaslarda Yayılmasına Etki Eden Âmiller

XIX. yüzyılda Nakşibendîliğin Kafkas halkları arasında hızla yayılmasının ve halk tarafından hüsnü kabul görmesinin sebeplerini birkaç maddede sıralayabiliriz.

1. Azerbaycan ve Dağıstan'da öteden beri devam edegelen irfanî damar bölgeye yeni gelen Hâlidîliğin kabulünü kolaylaştırmıştır. İlk İslâmî fetih hareketleriyle birlikte Kafkaslar tasavvufî tanışmıştır. Hatta kaynaklara göre bu

¹⁰⁰³ Elmira Mirzayeva, "Orta Asır Azerbaycan Şehirlerinin Manevî Hayatına Dair", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecuması*, 20 (2013): 293-305.

toprakların fethi sırasında Veysel Karanî İslâm ordularıyla bölgeye gelmiş ve burada vefat etmiştir.¹⁰⁰⁴ Özellikle hicrî VI. yüzyıldan sonra Abdülkâhir Sühreverdî (ö. 563/1168) ve Şehâbeddin Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) yetiştirdiği talebelerin irşad faaliyetleri sonucu Azerbaycan bölgesinde tasavvuf yerleşmeye başlamıştır. Sühreverdiyye tasavvuf okulunun bir nevi devamı sayılan Ebheriyye, Zâhidiyye, Halvetiyye ve Safeviyye gibi tasavvuf mektepleri özellikle Şirvan ve etrafında tasavvufun tanınmasını ve bölgede bir tasavvuf eğiliminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunun sonucu olarak bölgede pek çok mürşid ve sûfî yetişerek yakın coğrafyaya dağılmıştır.

Kürdemirî ile Şirvan'da yayılmaya başlayan Hâlidîlik her ne kadar bölge insanı için yeni kabul edilse bile getirdiği prensipler, yenilikler ve ibâdet biçimleri halk tarafından yadsınmamıştır. Örneğin, Mevlânâ Hâlid'in Nakşibendîliğe getirdiği yeniliklerden biri de halvet uygulaması olmuştur.¹⁰⁰⁵ Kürdemirî ile bölgede tekrar icra edilmeye başlanan halvet uygulaması yaklaşık dört asır önce yine Şirvan bölgesinde Pir Ömer Halvetî (ö. 800/1397) tarafından başlatılan, Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 870/1466) tarafından sistemleştirilen ve halk tarafından da bilinen bir gelenektir.

Bölgede hemen her köyde pir, şikh (şeyh) ve evliya gibi isimlerle anılan yer ve mekânların olması da halkın tasavvuf kültürüne aşina olduğunu göstermektedir. Kürdemirî Şam'dan Şirvan'a döndüğünde Şirvan ahalisi geçmişten gelen ve halen varlığını devam ettiren sûfî geleneklerini bilmekteydiler.¹⁰⁰⁶ Bu sebeple bu yeni tasavvufî düşünciyi kabul etme hususunda zorlanmadıkları iddia edebilir.

2. Kürdemirî ile birlikte Kafkas halklarının yeni tanıştığı Nakşibendîlik savunduğu ilkeler bağlamında halk arasında bir heyecana sebep olmuştur.

¹⁰⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-Zühed*, trc. M. İhsanoğlu, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2006), 354. Azerbaycan'ın Ağdaş iline bağlı Khınalık köyü yakınında halk arasında Üveys baba olarak da bilinen bir kabirin Veysel Karanî'ye ait olduğu rivayet edilmektedir.

¹⁰⁰⁵ Mevlânâ Hâlid müridlerinin terbiyesinde kırk günlük bir halveti gerekli görmüş ve bu süreçte onlara yoğun bir eğitim vermiştir. Bk. Weismann, *Nakşibendîlik*, 187; Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 330.

¹⁰⁰⁶ Rıhtım, "Azerbaycan Tarihinde Mistik Hareketler", 302.

Araştırmalar o dönemde Kafkas halkları arasında kast sistemi olduğunu, halkın sınıflara ayrıldığını belirtmektedir.¹⁰⁰⁷ Karakî gibi tarihçiler halkın Rusların etkisinde bulunan hanlara tabi olduğunu, hanların da halklarına düşkün olmadıklarını söylemektedir. Halk arasında herhangi bir birlik ve dayanışmanın olmadığını, insanların birbirinden kopuk yaşadığını belirten Karakî hem hanlıklar arasında hem de aynı hanlık içinde adaletsizlik, kin ve nefretin yaygın olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰⁸ Karakî de Kafkas halkı ve idarecilerinin dünya ve Âhiretlerini bir düzene koyamamanın çaresizliği içinde olduklarını belirtmiştir.¹⁰⁰⁹

Hâlidî müridlerinin ise o dönemde bölgede devrim niteliğinde söylemlerle ortaya çıktıkları görülmektedir. Bütün insanların tarağın dişleri gibi eşit oldukları, kimsenin kimseye üstün olmadığı gibi ifadeler bölgede hüküm süren aristokrat ailelerin hoşuna gitmese bile halk tarafından takdir edilmiştir. Ayrıca Nakşibendîliğin her türlü fanatizmi ve radikalizmi redderek¹⁰¹⁰ bir din kardeşliği¹⁰¹¹ tesis etme düşüncesi Kafkas halklarına kan akrabalığının yanı sıra bir din akrabalığı birliği fırsatı sunmuştur.

Cemâleddîn Gazikumukî de eserinin mukaddimesinde Nakşibendîliğin Kafkas halklarına niçin uygun olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre bu tarikatin hükümleri ashabın yaşadığı dönemdeki İslâm ahkâmına en uygun tarikattır. Çünkü Nakşibendîlik sahâbeden bugüne aslı gibi kalmayı başarmış, herhangi bir artma ve eksilmeye maruz kalmamıştır. Şeyh Cemâleddin ayrıca bu tarikatin yüksek sesle bağırarak, sema ve raks gibi ritüelleri kabul etmediğini Kafkas haklarının anlayacağı şekilde anlatmıştır.¹⁰¹² Sema ve raks gibi ritüeller Kafkas halklarının fitratına uygun olsa bile Şeyh Cemâleddin'in o dönemde bölge insanının ihtiyaç duyduğu ilim, irfan ve dinamizme ağırlık verdiği görülmektedir.

Bu eserde yazılan tasavvuf âdâbının Kafkaslıların ruhlarına uygun olduğu söylenebilir. Bennigsen de bu tarikatin Kafkas ahalisinde mevcut olan radikalizmin

¹⁰⁰⁷ O dönem Dağıstanda prensler, soylular, hanlar, özgür halk ve alt tabakayı teşkil eden mal gibi alınıp satılabilen insanlar mevcuttu. Bk. Temizkan, "Kuzey Kafkasya Müridizm'i", 2: 184.

¹⁰⁰⁸ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 88.

¹⁰⁰⁹ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 87-90.

¹⁰¹⁰ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 82.

¹⁰¹¹ Aytek Kundukh, *Kuzey Kafkasya Müridizm'i, (Gazavat Tarihi)*, hzr. Tarık Cemal Kutlu, (İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987), 29; Weismann, *Nakşibendîlik*, 51.

¹⁰¹² Bk. Cemaleddîn Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-marziyye*, 3, 4.

ve fanatizmin terbiyesinde önemli bir rol oynadığını ifade etmiştir. Ona göre diğer farklı dini akım ve ekolleri inkâr edip reddetmeyen Nakşibendîlik onları kendi içinde eritmek sûretiyle yayılmaya devam etmiştir.¹⁰¹³

3. Kafkaslarda Nakşibendîliğin ilk müntesipleri toplumda saygı duyulan âlimler ve idareciler olmuştur. Bu durum Nakşibendîliğin kendi doğasından kaynaklandığı gibi Mevlânâ Hâlid'in ilme ve ilim adamlarına verdiği önem de bu hususta etkili olmuştur. Mevlânâ Hâlid, tarikatının öncelikle toplumun elit ve eğitilmiş kimselerin arasında yayılmasını istemesi, buna yönelik olarak halifelerine “*tarikata ulemâ dışında başkalarını bağlamamayı*”¹⁰¹⁴ yazması bu görüşü desteklemektedir.

Nakşibendîliğin hem halka hem de idareciler ve âlimlere hitap etme karakteri Kafkas halklarında da karşılık bulmuş bu yeni tasavvufî düşünceye toplumun hemen her kesminin katılımı olmuştur. Bununla birlikte Nakşibendîliğin, her kesimin anlayabileceği bir dil kullanması da yayılmasında etkili bir faktör olmuştur.¹⁰¹⁵

Şirvan'da Kürdemirî'nin âlim kişiliği bölge halkı üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Ayrıca Kürdemirî'nin, Has Muhammed Şirvânî'ye âlim ve toplumda saygı duyulan kişiliği sebebiyle Molla Muhammed Yerağî'yi övmesi ve onun mutlaka bu tarikata girmesi gerektiğini söylemesi de¹⁰¹⁶ kanaatimizce Hâlidîliğin seviyeli ve stratejik duruşunu göstermektedir.

Aynı şekilde Cemâleddin Gazikumukî'nin hem saygın kişiliği hem de sevilen bir idareci oluşu sebebiyle Hâlidîliğin yayılmasında oldukça müessir olduğu görülmektedir. Müridizm hareketini başlatarak Kafkas halklarını etrafında toplayabilen Gazi Muhammed'in Gazikumukî'ye büyük saygı duyması ve bu saygının tarikata girmesinde etkili olduğu da bir gerçektir. Molla Muhammed Yerağî gibi bölgedeki tüm halklar tarafından sevilen bir âlimin tarikata girmesi

¹⁰¹³ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 82; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 43-45; Weismann, *Nakşibendîlik*, 55.

¹⁰¹⁴ Fasih Haydarî, *Mecdü't-ta'lid*, 157, 167; Manneh, “Osmanlı'da Nakşî-Müceddîlik”, 12: 265.

¹⁰¹⁵ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 81, 82; Osman Türer, “Sovyetler Birliği Döneminde Orta Asya ve Kafkaslarda Sûfî Tarikatlar”, *Türkler Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 73-75

¹⁰¹⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 419.

Dağıstan ve çevre bölgelerde insanların tarikata girmesinde çarpan etkisi oluşturmuştur. Kafkaslardaki Nakşibendî liderlerin saygın kimseler olması, Ruslara karşı verdikleri mücadele sürecinde itibarlarının daha da artması Nakşibendîliğin bölgede en önemli dinî organizasyon haline gelmesine sebep olmuştur.¹⁰¹⁷

4. Nakşibendîler sadece imanın temel ilkelerine dönmeyi değil aynı zamanda Müslüman'ın ve İslâm medeniyetinin tekâmül edebilmesi için Hz. Peygamber'in dünyevî meselelere bakış açısının ve çalışma tarzının da zamana uyarlanması gerektiğini düşünüyorlardı.¹⁰¹⁸ Bunun sonucu olarak da bu tarikatın müntesipleri hemen her yerde sosyal ve siyasî meselelerde özellikle de Gayr-i müslim baskıya karşı direnişte aktif olmayı benimsemişlerdir. XII. yüzyılda Moğol istilasına karşı Anadolu'daki sûfî tarikatların direnişleri,¹⁰¹⁹ Kuzeybatı Hindistan'da Seyyid İsmâil Şehid'in mücadelesi, Afganistan'da Sovyet istilasına karşı cihat hareketleri ve Çin'deki Nakşibendîlerin öncülük ettiği isyanlar buna örnek olarak verilebilir.¹⁰²⁰

Kafkaslarda ise XIX. yüzyılda Rusların halkalarına uyguladığı baskı ve asimilasyon politikası halkı zor duruma düşürmüştür. İmam Gazi Muhammed gibi önderler bu durumun sebebinin halkın dinden ve manevî değerlerden uzaklaşması olarak görmekteydiler. Kafkas halkı dine aykırı geleneklerini bırakıp İslâm'ın emir ve yasaklarına sarıldığı takdirde özgürlüklerine kavuşabileceklerdi.¹⁰²¹

Bu noktada Mevlânâ Hâlid'in, Kur'ân ve Sünnete sarılmak, bid'atlerden kaçınmak ve Müslümanların Gayr-i müslimlere karşı başarılı olması için topluca dua edilmesi anlayışının öne çıktığı¹⁰²² Hâlidîyye tefekkürü Kafkas halklarının millî-manevî değerlerini derinden etkilemiştir. Özgürlükten yoksun halk ne kendine karşı sorumluluğunu ne de Allah'a karşı görevlerini yerine getirebilirdi. Kundukh,

¹⁰¹⁷ Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, 199.

¹⁰¹⁸ Zekeriya Işık, *Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 224.

¹⁰¹⁹ M. Necmeddin Bardakçı, "Kuzey Kafkasya'nın Bağımsızlık Mücadelesinde Tasavvuf ve Tarikatların Rolü", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (1996): 33-52.

¹⁰²⁰ Algar, *Nakşibendilik*, 96; Weismann, *Nakşibendilik*, 54.

¹⁰²¹ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 89, 90.

¹⁰²² Manneh, "Osmanlı'da Nakşi-Müceddilik", 12: 275.

Kafkaslardaki mücahit sûfilerin Allah’la bir manevî bağ kurabilme haklarının ancak özgürlüğe kavuştuktan sonra gerçekleşebileceğini düşündüklerini belirtmiştir.¹⁰²³

Ruslara karşı cihat fikrine ilk önce o zamanın aydın kişileri, âlimler ve talebeler sahip çıkmışlardır. Hâlidîlerin Kafkaslardaki lideri konumunda olan Molla Muhammed Yeragî’nin de Ruslara karşı cihat fikrine sahip çıkarak Molla Muhammed’in Kafkasların İmam’ı olarak seçilmesini sağlaması¹⁰²⁴ ve ona kılıç kuşandırması bu hareketin Nakşibendî-Hâlidî destekli “Müridizm” olarak anılmasına sebep olmuştur. Nakşibendîliğin kendisini değişikliğe adapte edebilmesi ve her şart altında kendi tefekkürünü idame ettirebilmesi bu tarikatın Kafkas halkları arasında da yayılmasını kolaylaştırmıştır.

B. Dinî Hayata Etkileri

Hâlidî-Mahmûdî sûfiler XIX. yüzyılın başlarından XX. yüzyılın sonlarına (1817-1996) kadar Kuzey Batı Azerbaycan’da yaşayan halkların dinî hayatları üzerinde müessir olmuşlardır. Medrese zemininde âlim şahsiyetlerle yayılan Hâlidî-Mahmûdî tefekkürü gerek ibadet gerekse de kültür ve medeniyet bakımından İslâmî dinamizmi dönemin siyasî ve askerî şartlarını da dikkate alarak yaşatmaya çalışmıştır.

1. Medrese Sistemi

Farklı etnik unsurlardan oluşan Kafkasya bölgesi farklı dinleri de içinde barındırmıştır. Bölgede her ne kadar millet sayısı fazla olsa bile nüfus sayısı az olmuştur. Buna karşın bu bölgeden din tedrisi için yapılan seyahatler hiç de az değildir. Kafkasya’nın İslâmî ilimlerin ve çalışmaların merkezi olan İstanbul, Mekke, Medine ve Buhara’dan sonra âlimlerin yetiştiği ve medreselerin tesis edildiği velûd bir coğrafya olduğu bir gerçektir.¹⁰²⁵

Fakat XIX. asra gelindiğinde bölge üzerinde Çarlık Rusyası’nın baskısının başlamasıyla Kafkaslarda medreselerdeki eğitimin de zayıflamaya başladığı görülmektedir. Önceleri hanlıkların iç işlerine karışmayan Rusya özellikle XIX.

¹⁰²³ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 38.

¹⁰²⁴ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 93; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 85.

¹⁰²⁵ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 120-122; Kayayev, *Terâcim*, 136-137; Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, 139.

yüzyılın ikinci yarısında işgal politikasını sosyal ve kültürel alana yayma gereği hissetmiştir. Çar idaresi, özellikle dindar insanların ve dinî kanaat önderlerinin millî-manevî değerlerini korunma hususunda ne kadar tehlikeli olabileceklerini tecrübe ettiği için bu tip insanların yetişmesini engellemek istemiştir. Ruslar, kendi gibi düşünen ve hareket eden memurları ve kadroları yetiştirmediği takdirde bölgeye tamamen hâkim olamayacağını bildiğinden öncelikli olarak Kafkasya'daki geleneksel eğitim sistemini ele almıştır.¹⁰²⁶

Buna ilaveten toplumda söz sahibi olan din adamlarının baskıya ve takibe maruz kalmaları, çoğunun Sibiry ve Osmanlı gibi başka bölgelere göçe zorlanmaları sebebiyle din eğitimi eski gücünü yitirmiştir. Bu dönemde bölge ilk defa Hristiyan geleneğini temsil eden bir devletin Çarlık Rusyası'nın egemenliğine girmeye başlamıştır.¹⁰²⁷

Kafkasların tarihine bakıldığında XVII. yüzyılda bölgede bağımsız bir devlet hükmünde olan hanlıkların varlığı görülmektedir. Bu hanlıklarda eğitim ve öğretim işlerinin din adamları tarafından organize edildiği bilinmektedir. Bu bölgede çocuklar tüm eğitimlerini camilerin yanında bulunan mekteplerde almaktaydılar. Bu mekteplere on yaşında başlanır ve ileriki yaşlara kadar devam edilirdi. Mekteplerden sonra günümüzdeki ortaokulun karşılığı olan medreselere devam edilirdi. Bazı medreselerde tıp, matematik ve felsefe gibi ilimler de mevcuttu. Lâkin kaynaklara göre bu medreselerde genelde fakir halkın çocukları okur, hanların ve zenginlerin çocukları ise sarayda eğitim alırlardı. Eğitimin çeşidi ne olursa olsun Kur'ân eğitimi her öğrenci için zorunluydu.¹⁰²⁸

Ayrıca Kafkaslarda müderris olmak yüksek öneme haiz bir görevdi. Yüksek dinî medreselerden mezun olanlar müderris olmaktadır. Müderrisler bölgeden bölgeye farklı isimler almaktaydılar. Dağıstan'a yakın yerlerde molla, İran'a yakın

¹⁰²⁶ Abdülvahab Taştan, "Azerbaycan'da Sosyal-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma", *BİLİG* 25 (2003): 1-39; Behram Hasanov, *Azerbaycan'da Din Sovyetlerden Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 138.

¹⁰²⁷ Sonraki dönemlerde İslâm aleyhtarı bu faaliyetler resmî bir hüvviyet kazanmıştır. Bilimsel ateizm kursları kurulmuş ve çocuklar üç yaşından üniversite de dail olmakla tüm dönemlerde ateizm derlerine tabii tutulmuşlardır. Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 63.

¹⁰²⁸ Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Tarihi* (Bakü: Çırak Yayınları, 2009), 585.

bölgelerde ise ahund ismiyle anılmaktaydılar. Müderrislerin ayrıca kadılık yapabilme gibi ayrıcalıkları da bulunmaktaydı.¹⁰²⁹

Kafkasyalı âlimlerin ilim aldığı merkezler Karabağ ve Car-Balaken bölgesi gibi yakın yerlerden başlayarak İstanbul, Bağdat ve oradan Mekke-Medine'ye kadar uzanmaktadır. Güneyde yaşayanlar ise ilim için daha çok İran ve yakın şehirleri tercih etmişlerdir. İlim için seyahat edilen şehirler arasında Tebriz ve Mısır da bulunmaktadır.¹⁰³⁰ Bu ilim seyahatleri sonucunda özellikle Arapça başta olmak üzere pek çok dini ve dünyevî ilim aynen bu coğrafyada da okutulmuş ve ilgili kitaplar basılmıştır.

Yapılan çalışmalar Azerbaycan arazisinde ilk elyazmaların Meraga, Tebriz, Şamahı (Şirvan) ve Gence gibi yakın merkezlerde ortaya çıktığını göstermektedir.¹⁰³¹ Bu merkezlerdeki medreselerin Kafkasların pek çok bölgesinden öğrenci çektiğini söylemek mümkündür.

Tasavvuf da bu ilimlerin arasında yerini almıştır. Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b. el-Ferec (ö. 492/1099) isminde Dağıstanlı bir âlimin Bağdat'a gidip orada tahsil görmesi henüz o dönemde *Reyhânü'l-hakâik ve bustânü'd-dakâik*¹⁰³² adıyla bir tasavvuf kitabı yazabilmiş olması bile Kafkasya'da ilim yolculuklarının başlama tarihinin çok eskiye dayandığını göstermektedir. Bu eser Kafkasya'da medreselerde uzun müddet okutulmuştur.¹⁰³³

Dağıstan Komünist Partisi Merkez Komitesi'nin birinci sekreteri Necmuddin Samurski (Efendiyev) Kafkaslarda âlimler ve onların ilmî seviyeleri için şunları söylemiştir:

Kafkaslar yüzyıllar boyu Arap (İslâm) kültürünün en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Her köyde karşılaştığımız şeyhler, imamlar, âlimler ve talebeler İslâm dinini çok iyi bilen, eski Arap kültürünü ilim ve felsefeyi

¹⁰²⁹ Hacı Sabir Hasenli, "Azerbaycan İntibahı Devrinde İlim Evleri ve Medreseler", *Kafkasya'da İslâm Medeniyeti Uluslararası Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul: IRCICA, 2000), 16; Samedov, Elsever, "Azerbaycan'da Din Eğitimi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 29.

¹⁰³⁰ Şirvanlı âlimlerin ilim yolculukları için bk. Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 228.

¹⁰³¹ Ebulfaz Elçibey, "Azerbaycan Kitap Medeniyeti Tarihi", trc. Muhammet Kemaloğlu, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4 (2013): 270-297.

¹⁰³² Kayayev bu eserin en eski baskısının 743/1342 yılına ait olduğunu belirtmiştir. Kayayev, *Terâcim*, 118.

¹⁰³³ Niyazov, "Azerbaycan, Kafkaslarda Süfiliğin Merkezi", 201.

derinlemesine tetkik etmiş olan İslâm dininin tüm inceliklerini kavramış bulunan kimselerdir. Onlardan birçoğu bütün İslâm dünyasında tanınmış Arapça bilginleridir. Rusya'nın bütün Müslüman bölgelerinden Türkiye'den ve İran'dan gelen binlerce talebenin onları ziyaret etmek adetleri idi. Büyük âlimlere gösterilen hürmet onlara da gösteriliyor ve onların sözlerine inanılıyordu. Kafkaslarda Müslüman din âlimleri Sovyet Devleti'nin nazar-ı itibara almak zorunda olduğu yegâne gücü teşkil etmekteydi. Orada ihtilal, Müslüman âlimlere karşı yapılan bir savaş olarak kendini göstermişti.¹⁰³⁴

a. Medreseler

Şirvan daha ilk dönemde kendi çapında bir İslâmî ilimler merkezi olmuş ve çevre şehirlerden ve beyliklerden çok sayıda talebe celb etmiştir. Talebelerin özellikle Arapça ve Farsça dil ilimlerini, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimleri öğrenmek için Şirvan medreselerine geldikleri araştırmalarda geçmektedir.¹⁰³⁵ Şirvanşahlar döneminde (861-1538) bugünkü Azerbaycan'ın orta kesimlerinde medreselerin çok güçlü olduğu orada yetişen talebelerin etkisiyle de ölçülebilir. Özellikle Halvetiyye Tarikatı'nın ikinci kurucusu sayılan Seyyid Yahya Şirvânî buradaki medreselerden yetişmiştir.¹⁰³⁶

Dağıstan'da, Kuzey Azerbaycan'da, Şirvan'da ve Rusya'nın muhtelif yerlerinde Nakşibendîliğin yayıldığı bölgelerdeki medreselerde yetişen insanlara bakarak buralarda dinî ilimlerin tedris edildiği medreselerin etkinliği ve âlimlerin seviyesi hakkında fikir sahibi olmaktayız.

Hâlidîliği Kafkaslara getiren ve burada yayılmasına sebep olan Kürdemirî'nin de ilk dinî tahsilini Şirvan medreselerinde aldığını, yine daha sonra Kürdemir'e dönerek burada bir medrese tesis ettiğini ilgili bölümde kaydetmiştik. Bu sebeplerden dolayı Şirvan ve diğer Azerbaycan medreseleri pek çok ilmin ve

¹⁰³⁴ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 90.

¹⁰³⁵ Hasenli, "Azerbaycan'da İlim Evleri", 16; Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 60-65.

¹⁰³⁶ Rıhtım, *Şifâü'l-Esrâr*, 72,73; Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*, 241; Nezaket Memmedli, *Seyyid Yahya Şirvani ve Halvetîlik*, (Bakü: 2016), 20.

yazılı kaynağın Dağıstan'a geçişinde bir köprü vazifesi icra ettiği iddia edilebilir.¹⁰³⁷

Bununla birlikte Dağıstan'ın kuzey kısmını teşkil eden Câr-Balaken¹⁰³⁸ bölgesinde medreseler oldukça sistemli ve seviyeli şekilde varlık göstermişlerdir. Hâlidî şeyhlerinden Şuayb Efendi Bâkînî'nin babası tarafından yedi yaşında Car-Balaken bölgesinde bulunan Gandakh köyünde bir medreseye verilmesi ve burada yatılı olarak okuması dönemin medreselerinin tam teşekküllü bir sistem olduğuna işaret etmektedir.¹⁰³⁹

Burada varlık gösteren en büyük merkezlerden biri Koloda Medresesi'dir. Miladî 1650'lerde Kolodalı Molla Muhammed Efendi tarafından kurulan bu medrese Azerbaycan'ın kuzey vilayetlerinden Zakatala'da faaliyet göstermiştir. Bu medresede mantık, felsefe ve kelâm ilimleri okutulmuştur. Kayayev ayrıca Koloda Medresesi'ni kuran Molla Muhammed'in muhtemelen Şirvan bölgesindeki medreselerde ders aldığını ifade etmektedir.¹⁰⁴⁰

Koloda Medresesi Azerbaycan'daki ilimlerin ve yazılı kaynakların Dağıstan'da yayılmasını sağlamıştır. Araştırmalar o dönemde Azerbaycan medreselerinde okuyan öğrencilerin gördükleri dersleri veya okumuş oldukları ders kitaplarını kendi hatlarıyla yazma ve çoğaltma usulünün yaygın olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁰⁴¹ Bu da bu öğrencilerin her birinin okuduğu kitabın bir kopyasının kendisinde olduğunu memleketlerine döndüklerinde de bu kitapları çoğalttıklarını göstermektedir.

Buna örnek olarak Molla Muhammed'in Dağıstanlı öğrencisi Kılılı Ali Efendi ve Şamgodalı İsa Efendi gibi zevatın mantık, kelam, münazara ve Arapça gibi ilimleri okuduktan sonra memleketleri Dağıstan'a dönmelerini ve Koloda'da aldıkları ilimleri ve istinsah ettikleri kitapları buralarda çoğaltmalarını verebiliriz. Kayayev, bu zatın Dağıstan'da pek çok eser yazdığını belirtmiştir.¹⁰⁴²

¹⁰³⁷ Kayayev, *Terâcim*, 136.

¹⁰³⁸ Kaynaklarda Câr, Çar, Cahar-Tala, Car-u Tala, Câr-Balaken, Zaka-Tala olarak adlandırılan Car-Balaken arazisi XIX. yüzyılda başkenti Hunzah olan Avar Hanlığı'nın kuzey kısmını teşkil etmekteydi. el-Carî, *Car Salnâmesi*, 12.

¹⁰³⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 513.

¹⁰⁴⁰ Kayayev, *Terâcim*, 136.

¹⁰⁴¹ Elçibey, "Azerbaycan Kitap Medeniyeti Tarihi", 286.

¹⁰⁴² Kayayev, *Terâcim*, 125-134.

Hâlidîliğin yaygın olduğu Car-Balaken bölgesindeki Mamrûh, Suvagil, Gas, Gımır, Katekh gibi köylerde medreselerin bulunduğu bilinmektedir. Gas köyü mescidinin duvarlarına halk tarafından kitap rafları yapılmış ve bu kitaplar herkesin istifadesine sunulmuştur. Köyün âlimleri medreseye çevirdikleri bu mescitte dersler vermişlerdir. Hacı Kazım, Hacı Muhammed Efendi, Molla Hûşan ve oğlu Molla Numan Efendi burada uzun müddet tedrisatla meşgul olmuşlardır.¹⁰⁴³ Gas köyünde bulunan kitapların birçoğu bugün Zakatala Tarih ve Diyarşünaslık Müzesi'nde¹⁰⁴⁴ muhafaza edilmektedir.

1845'li yıllarda Car-Balaken bölgesinin Gımır ve Mamrûh köylerindeki medreseler de bölgeyi dinî bakımdan ihya etmiştir. O dönemde bu medreselerde müderris olan Molla Murad Efendi'nin mevcut kitaplarını derleyen Niyazov, otuza yakın eser ismi zikretmiştir. Bu kitaplar Molla Murad Efendi tarafından vakfedilmiş ve vakfedildiğine dair kayıt kendi tarafından yazılmıştır.¹⁰⁴⁵

Mamrûh Medresesi'nde başta Hüseyin b. Ramazan el-Mamrûhî, Ahmed Efendi el-Muslağî, Şeyh Muhammed Mamrûhî ve Şeyh İsmâil Cemal el-Katrûhî olmakla dönemin meşhur âlimleri ders vermişlerdir. Bu medrese aynı zamanda Osman Efendi Sakhûrî ve Gurban Efendi Meşleşî gibi dönemin bölgedeki Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinin çok sık ziyaret ettiği ve sohbetler verdiği bir ilim-irfan merkezi olmuştur.¹⁰⁴⁶

Kürdemirî vasıtasıyla Yahya Kutkaşınî ve Leleli Yûnus Efendi'de Car-Balaken bölgesinin doğusunda kendi ilim halkalarını oluşturarak Hâlidîliği yaymışlardır. Almalılı Mahmûd Efendi'nin bölgedeki müridleri de medrese talimlerine devam edip icâzet almışlar ve halkı irşad etmişlerdir. Kendilerinden önce bölgede yerleşen İslâm kültürü ve medrese geleneği Hâlidîliğin daha kolay anlaşılmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Hacı Cebrâil Efendi'nin bizzat kendisi şeyhi Mahmûd Efendi'yle Almalı kasabasında akâid, hadis ve Arapça okuduğunu nakletmiştir.¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴³ Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015): 157-177.

¹⁰⁴⁴ Bk. ZKM no: 6584.

¹⁰⁴⁵ Geniş bilgi için bk. Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış", 2: 164-165.

¹⁰⁴⁶ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimali-Garbinde Dini Hayat*, 140.

¹⁰⁴⁷ Hilmî Dağıstânî, *Feyzû'r-Rahmân*, 10.

Almalılı Mahmûd Efendi'den manevî ilimleri alıp Nakşibendî-Hâlidî yoluna intisabından sonra Talalı Şeyh Ahmed Efendi'nin (ö. 1321/1903) Zakatala'nın bir köyü olan Tala'da faaliyet gösteren bir medresesinin de kayda değer hizmetleri vardır. Bu medrese merkezde olması sebebiyle bölge halkının tamamına hizmet ve rehberlik etmiştir. Sadece dinî alanda değil sosyal meselelerde halka yardımcı olan Talalı Ahmed Efendi, yetiştirdiği talebelerle de Hâlidîliğin bölgedeki temsilcisi olmuştur. Özellikle öğrencilerinden Ömer Efendi'nin (ö. 1351/1932) Tala Medresesi'nden dört yüze yakın öğrenci mezun etmiş olduğu zikredilir.¹⁰⁴⁸

Almalılı Mahmûd Efendi'nin bir diğer halifesi olan Hacı Hamzat Efendi'nin müridi Mamay Efendi İlisuvî, bölgede Hacı Resul Efendi isminde bir âlimin medresesinde hocalık yaptığını bizzat kendisi ifade etmiştir. Bu medrese hocalığı esnasında da Nakşibendîliğin usul ve erkânına dair *Silsiletü'l-havâcegân fî 'ubûdiyyeti'l-a'yân* isimli eseri kaleme almıştır.¹⁰⁴⁹

Aynı durum Dağıstan için de geçerlidir. el-Kadarî'nin ve Kayayev'in verdiği bilgiye göre Dağıstan'daki medreselerde dinî ve dünyevî ilimler birlikte tedris edilmiştir. Dinî sahada âlim olan kimseler aynı zamanda felsefe, mantık, matematik ve astronomi gibi ilimlerde de bilgi sahibiydiler.¹⁰⁵⁰

Hâlidîliğin tüm Dağıstan'a yayılmasına vesile olan ve Ruslara karşı yapılan özgürlük mücadelesine aktif destek veren Molla Muhammed Yerağî'nin Yukarı Yerag kasabasındaki medresesi büyük öneme haizdir. Bu medresede Şirvan bölgesinden pek çok öğrenci olması buranın bir ilim merkezi olduğunu göstermektedir.

Dinî ilimlerdeki tahsilini Dağıstan'da alan Yerağî'nin hangi medresede okuduğunu tam olarak tespit edemedik. Kayayev, onun Harakunili Saîd Efendi'nin ders halkası arkadaşı olduğunu söyler.¹⁰⁵¹ Buradan hareketle her ikisinin de Saîd

¹⁰⁴⁸ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 58-59; Paşa Yâkub, *Nurlu Sîmalar*, 57; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 127; Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış", 2: 159.

¹⁰⁴⁹ Mamay Efendi İlisuvî, *Silsiletü'l-havâcegân fî 'ubûdiyyeti'l-a'yân*, 56b.

¹⁰⁵⁰ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 141; Kayayev, *Terâcim*, 112-114.

¹⁰⁵¹ Kayayev, *Terâcim*, 143.

Efendi'nin babası Aymâkili Ebûbekir Efendi'nin (ö. 1205/1790)¹⁰⁵² öğrencisi olduğunu söyleyebiliriz.

Alkadarî ise onun bir değil birkaç yerde ilim okuduğunu belirtir. İlk tahsilini Babası Molla İsmâil'den aldığını ve Dağıstan'ın farklı yerlerinde tahsil gördüğünü ifade eder.¹⁰⁵³

Yukarı Yerag Medresesi'nde tahsil görenlerin en meşhuru Has Muhammed Şîrvânî'dir.¹⁰⁵⁴ Ayrıca Kürdemirî'nin de Dağıstan'daki bu medreseden ve eğitim kalitesinden haberdar olması dikkate şayandır. Kürdemirî, Has Muhammed Şîrvânî'ye tavsiyesinde, Yeragî'nin hem bilgisi hem de yaşantısıyla¹⁰⁵⁵ gerçek bir eğitimci olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁵⁶

Yukarı Yerag Medresesi dinî ilimlerin yanı sıra halkın maddî-manevî problemlerinin çöcümüne katkıda bulunan bir medrese olmuştur. Yeragî'nin Avar halkı tarafından çok sevilmesi ve halkın sürekli bu mekâna teveccüh göstermesi bunun bir işaretidir. Bununla birlikte İmam Gazi Muhammed ve yardımcısı İmam Şâmil'in Ruslara karşı cihat için bu medreseye gelip Yeragî'den fetva istemesi¹⁰⁵⁷ bu görüşümüzü doğrulamaktadır.

Almalı Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan dışındaki halifelerinden Muhammed Zâkir el-Çistâvî'nin âlim bir zat olması ve kendisine ait medresesinin olması bölgedeki âlimlerin tamamının ona saygı duyması¹⁰⁵⁸ Kazan'da da Nakşibendîliğin medrese zemininde yayıldığını göstermektedir. Bir diğer örnek de yine Mahmûd Efendi'nin Astrahan'daki halifesi Abdülvehhab Efendi'nin babasının, kendisinin ve de kardeşinin medreselerde yetişmiş iyi birer âlim olmaları¹⁰⁵⁹ da medrese ehli ilim adamlarının Nakşibendîliği özümsemeye zorluk çekmediğine işaret etmektedir.

¹⁰⁵² Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 140.

¹⁰⁵³ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 143.

¹⁰⁵⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 419.

¹⁰⁵⁵ Dağıstan'lı âlimleri ve sûfilerin hal tercümelerini kaleme alan Kayayev'e göre bölgede yaşayan bazı âlimler, dinî sahada bilgili insanlar olmasına karşın günlük hayatlarında içki gibi haramlardan sakınmamakta ve gayri şerî eğlencelere katılmakta bir beis görmemekteydiler. Bu sebeple Kürdemirî'nin özellikle Yeragî'yi tercih etmesi ve onu Hâlidîliğin yayılmasına memur etmesi son derece isabetli olmuştur. Bk. Kayayev, *Terâcim*, 143.

¹⁰⁵⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 420.

¹⁰⁵⁷ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 93.

¹⁰⁵⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 409; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 82; er-Remzî, *Telfîku'l-Ahbâr*, 409; Algar, "Şeyh Zeynullah Resulev", 134.

¹⁰⁵⁹ Alkadarî, *Dîvanu'l-Memnûn*, 176; Hacıyev, *Şeyh Mahmûd Efendi*, 101-102

Bu bilgiler ışığında XIX. yüzyıldan önce Şirvan'a daha sonra da Azerbaycan'ın kuzey batısına ve Dağıstan'a yayılan Nakşibendîliğin halk arasında yükselmesine paralel olarak medrese zemininde de hüsn-ü kabul gördüğü âşikardır. Adı geçen bölgelerdeki medrese ehli Nâkşibedîlik hakkında değerli eserler ortaya koyarak tasavvuf geleneğinin hem oluşmasına hem de devam etmesine katkı sağlamışlardır. Bu sebeple Kafkaslarda özellikle de Kuzey Batı Azerbaycan'da Nakşibendîliğin ve medreselerin biribirini bütünleyen bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Kafkaslarda cihadı organize edenlerin Hâlidî şeyhleri olmaları, bu şeyhlerin medrese mensubu olmaları da Müridizm'in medrese-tasavvuf ekseninde yürütüldüğünü göstermesi açısından önemlidir.

b. Medrese Dersleri ve Kitapları

XIX. yüzyılın birinci döneminde medreseler gerek derslerin çeşitliliği gerekse de ders kitapları bakımından oldukça münbit bir dönem geçirmiştir. Elçibey'in verdiği bilgilere dayanarak medrese kitaplarının hızlı yayılmasını öğrencilerin çokluğuna ve ortamın müsait oluşuna bağlayabiliriz. Tahsilini medresede veya özel bir âlimin yanında tamamlama gayretinde olan öğrenciler belirli bir sisteme tabi olarak eğitim alabilirdi. Birkaç aşaması olan bu sistemle yaklaşık otuza yakın kitabı mütalaa etmek veya ezberlemek mümkündü. Okunan eserleri yazarak öğrencinin elde etmesi de eskiden gelen bir gelenektir.¹⁰⁶⁰

Bölgedeki ilim adamlarının okuttuğu kitaplara ve Zakatala Tarih ve Diyarşünaslık Müzesi'nde bulunan eserlere bakıldığında medresede verilen dersleri "Kur'ân-ı Kerim, dil ilimleri, mantık ve kelâm ilimleri ve dinî ilimler olarak sınıflandırabiliriz.

XIX. yüzyıl esas alındığında medreselerde ne tür derslerin ve kitapların okutulduğuna dair en geniş malumatı Şuayb Efendi Bâkînî'nin medrese hayatından anlamaktayız. Car-Balaken bölgesinde gittiği medreselerde okuduğu kitapları ve dersleri kendisi sıralamıştır.¹⁰⁶¹

¹⁰⁶⁰ Elçibey, "Azerbaycan Kitap Medeniyeti Tarihi", 286; Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreseleri", 162.

¹⁰⁶¹ Bâkînî, *Tabakât*, 513-520; Michael Kemper ve Shamil Shikhaliev, "Qadimisim and Jadidism in Twentieth-Ceuntry Daghestan", *ASIA* 69 (2015): 593-624.

Kur'ân-ı Kerim: Kaynaklardan anlaşıldığına göre medrese eğitiminin ilk aşaması Kur'ân'ın yüzünden okunmasıyla başlamaktadır. Akabinde tecvid kuralları ve kıraat usulleri öğretilmektedir.¹⁰⁶² Öğrencinin kabiliyeti varsa hafızlığa başlatılmaktaydı. es-Sakhurî'nin belirttiğine göre bazı dönemlerde, hafızlık yapmak bir gelenek halini almıştır.¹⁰⁶³

Arapça: Dil bilimleri denildiğinde Kafkasya bölgesinde Arapça'nın özel bir yeri vardır. Bölge halkının İslâm'la tanıştığı ilk dönemden bu yana Arapça'yı iyi derece öğrenmesi ve öğretmesi bunu göstermektedir. Bölgede Arapçayı öğreten lügatlerin varlığı da başka bir delildir. Ayrıca Rus tarihçi Fadayev Dağıstan ve Kuzey Azerbaycan'da klasik Arapça öğretiminin tanınmış doğu bilimcileri bile şaşırtacak derecede gelişmiş olduğunu söyler.¹⁰⁶⁴

XVIII. yüzyılda yaşamış âlimlerden biri olan İbrâhim eş-Şekvî el-Ağdâşî'nin Arapça'nın bölgede öğretilmesi hususundaki gayretleri bilinmektedir. Yine aynı dönemde Can Ahmed isimli âlim Dağıstan'daki medreselerde Arapça eğitimi aldıktan sonra bir nahiv kitabı olan *el-Mu'rab li i'râbi'n-nümûzec* adlı eseri kaleme almıştır. Bunlara ilaveten Kafkaslarda hususen de Azerbaycan'da Arap dilciliği üzerine çalışma yapanlar arasında Kutkaşın'da medrese sahibi olan Abdülhamid Efendi, İbrâhim el-Aranî ve Muhammed Rafî Bakuvî gibi âlimlerin ismi de sayılmaktadır.¹⁰⁶⁵

İsmâil b. Molla Cemal el-Katrûhî'nin Mamrûh Medresesi'nde tertip ettiği *Beyânü's-sıhâh* adlı Arapça -Türkçe sözlük bu kabildendir. Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları verilmiş ayrıca sadece o bölgede konuşulan bazı kelimelerin de karşılıkları da izah edilmiştir.¹⁰⁶⁶

Avar bölgesinde yaşayan Debîr Kadı lakaplı Muhammed Şefî de İslâmî ilimleri Dağıstan'daki medreselerde tâlim ettikten sonra dil eğitimi için sırasıyla

¹⁰⁶² Bâkînî, *Tabakât*, 513-514.

¹⁰⁶³ Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreseleri", 2: 170.

¹⁰⁶⁴ Kundukh, *Kafkasya Mürîdizmi*, 41.

¹⁰⁶⁵ Könül Ayvazova, "Azerbaycan'da Arap Dilciliği", 20: 223-229.

¹⁰⁶⁶ Çanta kelimesinin Arapça karşılığı olan *حقية* kelimesinin Sakhur dilindeki karşılığı olarak "Hebke" ifadesi kullanılmıştır. Bu sözlüğün aslının Dağıstanda Yazma Eserler Kütüphanesi'nde olduğu iddia edilmektedir. bk. Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreseleri", 2: 167.

Azerbaycan’a, Türkiye’ye ve İran’a yolculuk etmiştir. Bu ilim yolculuklarında Türkçe ve Farsça lügatleri incelemiş ve öğrenmiştir. Dağıstan’a döndüğünde *Câmi’u’l-lügateyn li ta’lîmi’l-ahaveyn* isminde bir sözlük hazırlamıştır. Bu sözlük bölge insanının ve medrese öğrencilerinin Türkçe ve Farsça’yı anlamalarını kolaylaştırmıştır.¹⁰⁶⁷

Kayayev’in verdiği malumata göre bölgede yerel diller içinde farklı Arapça lügatler hazırlanmıştır. İsmabulat oğlu Zeyd Efendi Gazikumuk halkının Arapça öğrenebilmesi için Arapça-Lakça bir lügat hazırlamıştır. Hesap, cebir ve hendese ilimlerinde küçük risaleler yazabilecek seviye olan Zeyd Efendi hazırladığı Arapça-Lakça lügate *Yâkûtü’l-mîkât* ismini vermiştir.¹⁰⁶⁸

Kafkas medreselerinde okutulan Arap diline dair kitaplar ise şunlardır: *Tasrîfu’z-Zencânî*,¹⁰⁶⁹ *Mietü Âmil*, *el-Enmûzec*,¹⁰⁷⁰ *Şerhu’l-Merâh*,¹⁰⁷¹ *Şerhu Şâfiye*¹⁰⁷² ve *el-Fevâidü’z-ziyaiyye*.¹⁰⁷³

Ayrıca sadece bölgedeki yerli âlimler tarafından kaleme alınan Arap diline dair eserler de mevcuttur. Goloda Medresesi’nin kurucusu Molla Muhammed’in *et-Tasrîf’i*, Mehdi b. Ahmed’in *Cem’ül’l-Kavâid’i*, Ömer el-Katekhî’nin *Emsiletün Muhtelif’e*’si, Gurban Efendi Meşleşî’nin *el-Emsile*’si ve *Tasrîf’i*, Herov b. Mikail’in *et-Tasrîf* adlı eseri ve Nur Muhammed Aliâbâdî’nin *er-Risale*’si Zakatala Tarih ve Diyarşünaslık Müzesinde kayıtlıdır.¹⁰⁷⁴

Bölgedeki Hâlidî mürşidlerinin tamamına yakınının Arapça’yı iyi derecede bilmesi ve bu dilde eser telif etmeleri de bu insanların iyi bir medrese eğitiminden geçtiklerinin bir göstergesidir. Osman Efendi Sakhurî’nin “*Tuhfetü’l-ahbâb*” adlı eseri, Şuayb Efendi Bâkînî’nin “*Tabakât*” isimli çalışması ve diğer kitapları, Cemâleddin Gazikumugî’nin “*el-Âdâbu’l-Marziyye*” adlı eseri, halifesi

¹⁰⁶⁷ Kayayev, *Terâcim*, 63-64; Niyazov, “XIX. “Asır Kafkasya Medreseleri”, 168.

¹⁰⁶⁸ Kayayev, *Terâcim*, 109-110.

¹⁰⁶⁹ İzzeddin Zencânî’ye (ö. 1257) ait olan bu sarf kitabı farklı bölgelerde farklı isimler altında bilinmektedir. *Tasrîfu’l-İzzî*, *el-İzzî fi’t-tasrîf*, *Tasrîfu Zencânî*, *el-İzzî*, *Mebâdi fi’t-tasrîf* gibi adları mevcuttur. Ahmed Özel, “İzzeddin Zencânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 253.

¹⁰⁷⁰ Zemaşerî’ye ait bir nahiv eseridir.

¹⁰⁷¹ Ahmed b. Ali b. Mes’ûd tarafından telif edilen sarfa dair eserdir.

¹⁰⁷² İbnü’l-Hâcib en-Nahvî’nin ’in (ö.626/1249) telif ettiği nahiv eseri ve yine kendisinin bu esere yazdığı şerhtir.

¹⁰⁷³ Bâkînî, *Tabakât*, 514; Niyazov, “XIX. Asır Kafkasya Medreseleri”, 167.

¹⁰⁷⁴ ZKM. no: 6354.

Abdurrahman es-Sugûrî'nin “Meşrabu'n-Nakşibendiyye” adlı eserleri buna örnek olarak gösterilebilir.

Bu durum ayrıca bölgedeki sûfilerin medreselerle iç içe bir hayat sürdürdüklerini göstermesi ve ilmi derecelerinin seviyesini ifade etmesi açısından son derece önemlidir. Düşünülenin aksine Kafkaslardaki medrese sistemi Osmanlı medrese sistemini örnek alıp takip etmiştir. Okunulan Arapça kitapların aynı oluşu ve muallimlerin İstanbul'la olan alakaları bölgedeki ilmi aksiyonu canlı tutmuştur.

Fıkıh: Bölgede yazılan fıkıh kitapları da halkın bilgilenmesi açısından oldukça önemlidir. Niyazov, Abdüsselam oğlu Muhammed Meskurî'nin hazırladığı *Zübdetü'l-İslâm* adlı eserin bölgede yazılan ilk Türkçe ilmihal kitabı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷⁵

Bölge halkının bir ilmihale olan ihtiyacını karşılamak üzere kaleme alınan bu ilmihal çalışması Şafîî Mezhebi'ne göre muhtasar şekilde hazırlanmıştır. Eserin müellifi kitabın girişinde bu ihtiyacı kendisi bizzat şu şekilde nakletmektedir: “*Bazı dostlarım ve din kardeşlerim benden iltimas ettiler ki; ‘Arap diline kudretimiz yoktur.’ Türkî lafzi ile gerektir ki, ‘bizim için bir muhtasar cem edesin.’ Din-i İslâm’ın usulü ve furûu, farzlarını, sünnetlerini ve edeplerini ve bunlara benzeyen meseleleri beyan edip bildirirem. Ben dahi onların iltimasını kabule vaki kıldıktan sonra Türkî lafzı ile bu risaleyi cem ettim.*”¹⁰⁷⁶

Ayrıca bölgede Kur’ân eğitimin hemen ardından öğrenciye *el-Muhtasar*¹⁰⁷⁷ isimli fıkıh kitabı okutularak İslâm’ın ve imanın şartları ezberletilir ve dinî hükümler konusunda genel malumatlar verilirdi.¹⁰⁷⁸ Bununla birlikte *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc*¹⁰⁷⁹ ve *Şerh-u cem ‘i’l-cevâmi*¹⁰⁸⁰ adlı fıkıh usulü kitapları Kafkas medreselerinde okutulmuştur.

¹⁰⁷⁵ Niyazov, XIX. Asır Kafkasya Medreseleri”, 2: 167.

¹⁰⁷⁶ Niyazov, XIX. Asır Kafkasya Medreseleri”, 2: 167.

¹⁰⁷⁷ Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'nin (ö. 1039) Hanefî fikhına dair yazdığı eser medreselerde “Muhtasar” ismiyle meşhur olmuştur.

¹⁰⁷⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 514; Niyazov, “XIX. Asır Kafkasya Medreseleri”, 171.

¹⁰⁷⁹ Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) bütün fıkıh konularını içine alan bir ilmihal kitabıdır.

¹⁰⁸⁰ Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) Hanefî fikhının usulüne dair yazdığı çok okunan ve ezberlenen eseridir.

Bununla birlikte *Hülâsatü'l-fetevâ*¹⁰⁸¹ adlı Hanefî fetva kitabı da bölgede okunan ve istinsah edilen eserlerden biridir. Bu kitabın el yazma şeklinde bir nüshası Gımrılı âlim Murat Efendi'nin vakfiyesine aittir.¹⁰⁸²

Kafkas medreselerinde okutulan ve istinsah edilen fıkıh eserlerinden biri de *Kenzü'r-rağibîn fî şerh-i minhâcî't-talibîn*'dir. Bu eser büyük hadis âlimi İmam Nevevî'nin *Minhâcü't-talibîn* adlı eserinin Muhammed el-Ensârî el-Mahallî (ö. 864/1459) tarafından yapılan şerhidir. Öğrenciler ve ilim ehli tarafından oldukça rağbet görmüş ve istinsah edilmiştir.¹⁰⁸³

Mantık ve Kelam: Kafkas medreselerinde mantık ve kelâm ilmine dair eserler istisnasız her dönemde okutulmuştur. Arapça'yı öğrenen öğrencinin düzgün bir tefekküre ve anlayış biçimine sahip olabilmesi için yine Arapça mantık kitapları tedris edilmiştir. *İsagocî* adlı mantık eseri başlangıç seviyesinde okutulmuş ardından *Nü'mân, el-Me'ân ve el-Beyân* gibi mantık kitaplarının şerhleri tedris olunmuştur.¹⁰⁸⁴

Mantık alanında okutulan kitaplardan biri de Karabağlı âlim Mevlânâ Muhammed Emin b. Sadrülmâm eş-Şîrvânî'nin kaleme aldığı *Cihetü'l-vahde* isimli eseridir. Müellif Kafkaslarda "Molla oğlu" diye meşhurdur. Bu eser Kafkas medreselerinde hem okutulmuş hem de Kurban Ali el-Akalçi isimli Dağıstanlı âlim tarafından tenkitli bir şekilde tekrar yazılarak bir münazara kitabı haline çevrilmiştir.¹⁰⁸⁵

Kelâmdan ise *Şerhü'l-Adûdiyye*¹⁰⁸⁶ ve *Şerhü'l-akâid*¹⁰⁸⁷ gibi eserler tedris edilirdi.¹⁰⁸⁸ Taftazanî'nin şerhi bölgede tüm medreseler tarafından oldukça rağbet görmüştür. Özellikle hem halka hem de ilim adamlarına hitap eden ve tasavvufa da sahip çıkan medreseler nezdinde *Şerhü'l-akâid* adlı eser birleştirici bir unsur olmuştur.

¹⁰⁸¹ Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) telif ettiği Hanefî fetva kitabıdır.

¹⁰⁸² Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreseleri", 162.

¹⁰⁸³ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dini Hayat*, 161.

¹⁰⁸⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 514.

¹⁰⁸⁵ Kayayev, *Terâcim*, 126-127.

¹⁰⁸⁶ Seyyid Şerîf Cürcanî'nin (ö. 756/1355), Kadı Adudîdîn İcî'nin (ö. 816/1413) *Şerhü Mevâkıf* adlı eserine yaptığı şerhtir.

¹⁰⁸⁷ İmam Maturidî'nin öğrencisi olan Ömer b. Muhammed Nesefî (ö. 536/1142) tarafından telif edilen *Akâid-i Nesefî* adlı eserin Taftazanî tarafından şerhi yapılan Hanefî akaid kitabıdır.

¹⁰⁸⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 415.

Kafkasyalı âlimlerin kendi kelimeler de mevcuttur. Dağıstanlı müellif İbrâhim Efendi adlı bir zatın *Miftâhü 'ilm-i kelâm* adlı eseri Kafkaslarda iştihar etmiştir. İbrâhim Efendi ayrıca bu eseri İstanbul'a getirip dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'e takdim etmiştir. Buna karşılık olarak da kendisine Dağıstan'a dönmesi için bir miktar para yardımı yapılarak taltif edilmiştir.¹⁰⁸⁹

Kafkas medrese sisteminde eğitimini bu usullerle tamamlamış olanlar zâhirî ilimleri tamamlamış sayılmaktaydılar. Bu seviyede olanlar artık başka bir medresede müderris olarak vazife yapabilme hakkına sahip olmaktaydılar. Kendi medrese eğitimini anlatan Şuayb Efendi Bâkînî 1890 yılında Car-Balaken bölgesinde tahsilini tamamladıktan sonra Sambur bölgesinin Sakhur köyündeki medresesine müderris olarak tayin edildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁹⁰

Bölgede yaptığımız araştırmalarda gerek şehir merkezlerinde gerekse köylerde hemen her evde İstanbul'da basılan veya elle yazdırılan dinî eserlerin varlığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte eski dönemlerden beri Kafkas insanının hilafetin merkezi olarak kabul ettikleri Osmanlı coğrafyasından ilmî ve manevî açıdan etkilendikleri anlaşılmaktadır.

İlmî ve irfanî anlamda Osmanlı'yla ilişkilerini hiç kesmeyen bölge halkı Ruslarla savaştığı en zor dönemlerde bile ilme ve kitaplara olan ilgisini yitirmemiştir. Ruslara karşı verilen özgürlük mücadelesinde İmam Şâmil'le birlikte hareket eden İlisu Sultanı Dânyâl Han'ın Osmanlı Devleti'ne mektup göndererek İstanbul'dan kitaplar talep etmesi görüşümüzü desteklemektedir.¹⁰⁹¹

Tüm bu gayretler Osmanlı Devleti'yle Kafkas halkları arasında ortak bir İslâmî kültürün oluşmasına ve bu medeniyetin devam etmesine sebep olmuştur. Bu

¹⁰⁸⁹ Komisyon, *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, 78.

¹⁰⁹⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 415-416.

¹⁰⁹¹ İlisu Sultanı Dânyâl Bey, dostu Hacı Yûsuf Bey'e İstanbul'dan kendisine kitaplar getirmesini ve bunları güvenilir insanlarla ulaştırmasını söylemiştir. Bununla birlikte silah top ve mermi yapmayı bilen ve maden çıkarıp onu işleyebilen ustaların da para verilerek Car-Balaken bölgesine getirilmesini emretmiştir. Ayrıca belli bir müddet sonra o, Osmanlı Devleti'ne iltica talebinde bulunmuş lakin bu talep, Kafkaslardaki cihat azmini kırabileceği ihtilami sebebiyle Osmanlı tarafından kabul görmemiştir. Bk. Komisyon, *Osmanlı Devleti İle Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)*, 77; *Osmanlı Sultanov*, "Zakatala'nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm'ın Rolü", 3: 180; T. M. Aytberov ve Ş. M. Khalizov, *Elisu i Gornii Magal XII – XIX*, (Mohaçkale: 2011), 5-6; Tahirzade, *Sarıbaş ve Sarıbaşlılar*, 2013.

medeniyet anlayışı yaklaşık yetmiş yıl (1919-1990) süren Sovyet işgali döneminde millî-manevî kimliği korumada önemli bir yere sahiptir.

2. Dinî Hayatın ve Adetlerin Yaşatılması

Çarlık rejimi, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak İslâm'ı etkisizleştirme siyaseti gütmeye başlamıştır. Bu sebeple Rusların aleyhine olan çevrelerin gücünü kırmak için bazı önlemler almaya başlayan Çarlık rejimi din adamlarının sosyo-ekonomik otoritelerini azaltmaya ve yok etmeye çalışmıştır. Câr-Balaken bölgesinde Müslüman halkın birlik ve beraberliğini sağlayan ibadetleri yasaklanarak halkın Çar'a ve Rusya'ya bağlılık yemini senetleri imzalatılması politikası icra edilmiştir.. Bölge halkının dine bağlılıklarının farkında olan Rus idareciler bu senetlerin sonuna; “*Mukaddes Kur'ân'a Allah'ın huzurunda yemin ederim.*” kısmını ilave etmişlerdir. Buna ilaveten bir müddet de elli yaşın altındakilerin hacca gitmeleri yasaklanmıştır.¹⁰⁹²

Ruslar bununla da yetinmeyerek basın aracılığıyla Müslümanlar arasında yine Müslüman yazarlar kullanılarak yaygın dinî ibadet, örf ve geleneklerin aleyhine bildiriler yaymışlardır. Bu makale ve yazılar dinî fanatizmin halk üzerindeki menfî tesirlerini anlatmak görüntüsü verse bile yayınların arkasındaki temel amaç Kafkas halklarının dindarlıklarını yok etmek maksadını taşımaktaydı.¹⁰⁹³

Çar idaresi, Bolşeviklerin idareyi devraldıkları 1917'ye kadar Kafkaslardaki Müslümanlar üzerindeki baskıyı artırarak sürdürmüştür. 1917'den sonra Rus Bolşevikleri henüz Rus olmayan diğer politik güç ve grupları ortadan kaldırmaya güçlerinin olmadığı dönemlerde Müslüman grupların ve teşekküllerin politik olarak önemini kabul etmekteydiler. Fakat bu durum 1920'lerden sonra yerini “Müslümanların benliklerini değiştirme” politikasına bırakmıştır. Wimbush bu politikanın iki ayağı olduğunu ifade etmiştir: İlk bölüm her yeni neslin İslam ümmetinin içine girip, ona bağlanmasına vesile olan İslâmî kurum, ibadet ve geleneklerin yok edilmesidir. İkinci bölüm ise ortadan kaldırılan İslam'ın yerine,

¹⁰⁹² Sultanov, “Zakatala'nın Tarihi-Siyasî Hayatının Muayyen Devirlerinde İslâm'ın Rolü”, 3: 181-182.

¹⁰⁹³ Bu yazılar için bk. Feridun Bey Köçerlinsky (Köçerli), “Ko Dif Aşuri”, *Zakafkazia Gazeti*, 10 Şubat 1907, 3.

onun yerini alacak yeni benliklerin yerleştirilmesidir. Bu politikanın tezahürü olarak sûfiler gericiiler, devrim karşıtları, feodal sistemin savunucuları, burjuva milliyetçileri ve Türk-İngiliz ajanları olarak suçlanmışlardır. Sovyetler Rejimi İslâm'ı ve Kafkas Müslümanlarının adet ve geleneklerini Ruslaşmanın önünde en büyük engel olarak görmüştür. Bu sebeple Ruslar İslâm kültürünün her türlü tezahürünü toplum ve fert hayatından silecek politikalar izlemiştir.¹⁰⁹⁴

XIX. yüzyılın sonlarında tarikatlar yasaklandıktan sonra Kafkaslarda dinî hayat önemli ölçüde zarar görmüş, dinî-tasavvufî organizasyonlar işlevlerini yapamaz hale gelmişlerdir. XX. yüzyılda ise Komünist düşünce tüm dinî öğretileri Sovyet toplumun önündeki en büyük engel olarak görmüş ve dini, hayatın tüm kademelerinden imha siyaseti gütmeye başlamıştır. Sovyet yönetiminin din karşıtı politikaları halkın büyük bir çoğunluğunun ateist ideolojiye yönelmesini sağlamış, bunun kaçınılmaz sonucu olarak da millî-manevî değerler unutulmaya başlanmıştır.¹⁰⁹⁵

Bunun yanı sıra Kuzey Batı Azerbaycan'da hem Çar Rusyası'nda hem de Sovyetler döneminde Nakşibendî sûfileri dinî dinamizmi canlı tutmaya çalışmıştır. Özellikle bölgede halk arasında asırlardır yerleşen dinî günler, geceler, bayramlar

¹⁰⁹⁴ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 110; Bennigsen-Quelquejay, *Stepte Ezan Sesleri*, 15; S. Enders Wimbush, *Sovyet Orta Asyası'nda Soysuzlaştırma Politikası*, trc. Yasin Ceylan (Ankara: ODTÜ Asya-Afrika Araştırmaları Yayınları, 1986), 3, 4.

¹⁰⁹⁵ Bu dönemde ve takip eden süreçte Sovyet idaresi İslâm'ı resmî olan ve olmayan adıyla iki kısma ayırmıştır. Bu sistemle resmî olmayan İslâm gayr-i meşrû bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Resmî olmayan İslâm ifadesiyle geleneksel dindarlık, tasavvuf, resmî olmayan meclis ve mekânlarda verilen din eğitimi, şeyhler ve zikir meclisleri kastedilmektedir. Bu sayılanlar içinde özellikle tasavvuf ve manevî önderler toplum dışı, geçmişin ilkel kalıntıları, muhalefetin merkezi ve hiyerarşik-organize bir gizli güç olarak telakkî edilmiştir. Ayrıca Kafkaslarda halkın hayatına yön veren asıl unsurun popüler dinî canlılık olduğunu farkedene Sovyet rejiminin dinin aleyhine yürüttüğü siyaset bölgedeki tarikatları hızlı bir yokoluş sürecine itmiştir. Böylece Müslümanlar, hayatlarının önemli bir kısmını tanzim eden müesseselerinden mahrum olmaya başlamışlardır. Vakıflar, şer'î kanunlar, zekât müessesesi, dinî neşriyat yasaklanmıştır. Halka sürekli İslâm'ın aleyhine propaganda faaliyetlerinde bulunulmuştur. Bu propaganda faaliyetleri arasında; İslâm'ın diğer dinler gibi insanları uyuşturan bir afyon, reaksiyoner (gerici) ve bilim dışı olduğu, düşünen insanı karamsarlığa ve kaderciliğe ittiği, onun sömürgeci insanların elinde bir araç olarak bulunduğu, Türklerin ve Arapların emperyalist emellerine hizmet ettiği ve sosyo-kültürel alanlarda tutucu bir yol izlediği, her bir reformun önünde engel teşkil ettiği gibi hususlar mevcuttur. Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 156; Bennigsen-Quelquejay, *Stepte Ezan Sesleri*, 206, 210; Jo-Ann Gross, "Resmî ve Resmî Olmayan İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında İslâm Tartışması", trc. Abdürrezzak Tek, *UÜİFD* 1 (2004): 279-301, Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 180. Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 141; Şir Muhammed Dualı, "Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Hürriyeti", *Milel ve Nihal* 9 (2012): 81-104.

ve merasimlerin yine s  f  ler tarafından ihya edilerek bir nevi Müslümanların bir hafıza d  n    m   yaşaması engellenmeye çalışılmıştır. Azerbaycan'da Sovyetler dönemi ve bu dönemde yaşayan kuşak dikkate alındığında geleneksel din anlayışının her ne kadar aşındığı görülse bile, İ  l  m'ın halk nazarında kültürel ve   rf   uygulamalarla yaşamaya devam ettiğı gerçeği ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹⁶

a. Zikir Meclisleri

Kuzey-Batı Azerbaycan'da zikir meclisleri halk arasına bir gelenek haline gelmiş ve varlığını Hem Rusya hem de Sovyetler döneminde de devam ettirmiştir. Bu meclisleri halk arasında ilim ve takva sahibi olarak tanınmış kimselerin idare etmesi zikrin edeplerinden sayılmıştır. Bu zikir meclisleri; "esta  f  rull  h", kelime-i   h  det", "salav  t" ve "kelime-i tevh  d" zikirlerinden ibaret olmuştur.¹⁰⁹⁷

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan'da bugün bile devam eden zikir meclisleri pek çok sebeple ifa edile gelmiştir. Mübarek gün ve gecelerin ihy  ası için veya cenaze merasimleri vesilesiyle bu meclisler icra edilmeye devam etmektedir. Kuzey Batı Azerbaycan'ın il  e ve köylerine göre zikrin sayısı ve usulü değişmiş, bazı yerlerde zikirler sesli bazılarında ise sessiz icra edilmiştir.¹⁰⁹⁸

Tarih  i süreçte bölgede zikir meclislerinin   killendirilmesinde ve daim   hale gelmesinde H  lid  -Mahm  d   s  f  ler de önemli bir görev üstlenmişlerdir. Nak   ibend  li  in zikir anlayışı ve tarikat mensuplarınca icra edilen Nak   ibend   evr  d   Almalılı Mahm  d Efendi ve sonrakiler tarafından s  liklere telkin edilmiştir. Özellikle Almalılı Mahm  d Efendi'nin kendi tarikat evr  d  nı yapan bir s  finin başka zikir halkalarına da katılabileceği yönündeki d    n  cesi¹⁰⁹⁹ zikir meclislerinin genişlemesine katkıda bulunduğu söylenilebilir.

Kuzey-Batı Azerbaycan'da H  lid  -Mahm  d   s  f  lerin tarikata ait kendi özel zikir merasimleri de mevcuttur. Cuma akşamları sadece tarikata müntesip olanların katılabildiği hatm-i h  ceg  nın yapılması bir gelenek halini almış ve son H  lid  -Mahm  d     eyhinin ölümüne kadar da devam etmiştir. B  k  n  , hatm-i h  ceg  nın

¹⁰⁹⁶ Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 143.

¹⁰⁹⁷ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın   imal-Garbinde Dini Hayat*, 192-193.

¹⁰⁹⁸ Davudov, "Zakatala-Balaken Bölgesinde İ  l  m", 78; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın   imal-Garbinde Dini Hayat*, 196.

¹⁰⁹⁹ Hilm   Da  ıst  n  , *Telh  s*, 155.

zikir adedinde bir artma veya eksilme olmadan devam edegeldiğini belirterek bu usulün öteden beri Nakşibendî üstatları tarafından her daim belaların defî için uygulandığını vurgulamıştır. O ayrıca Kafkaslarda kendi şeyhlerinin de bu usulü devam ettirdiklerini söylemiş, bunun iki sebebi olduğunu da eklemiştir: Birincisi, zamanın musibetlerine karşı Nakşibendîler maddî-manevî bir koruma olması ve belaların defî maksadıyla bu hatmeye devam etmişlerdir. İkincisi ise hafî zikrin bazı müridler üzerinde etkili olmaması sebebiyle bunların zevk almaları için bu hatmelere devam edilmiştir. Kendisinin de bu görüşlere aynen katıldığını beyan eden Bâkînî, Rus zulmüne maruz kalan Kafkas toplumu için hatm-i hâcegânın gerekli olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁰⁰

Bâkînî XIX. yüzyılın sonlarında hatm-i hâcegân zikrinin Almalılı Mahmûd Efendi sebebiyle bölgedeki sûfîler tarafından “Mahmûdî-i A‘zam” zikri olarak anıldığını özellikle belirtmiştir.¹¹⁰¹

Bu hususi zikre başlarken Azerbaycan’a ulaşan Nakşibendî silsilesi üstadlarının adlarının Bâkînî tarafından manzum bir şekilde yazdığı “توسلي بالنبي سيد” (Benim tevessülüm Peygamberlerin efendisinedir.) beytiyle başlayan kaside okunur. Bazı modern araştırmalar bu kasidenin bölgedeki son Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi’nin müridleri tarafından halen daha hatırlandığını belirtmiştir.¹¹⁰²

Zikrin icrâ şekli şöyledir: istiaze ve besmeleden sonra üç kere "مولاي صلّ و" salavâtı söylenir ve Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî silsile okunmaya başlanır:

رسولنا وشفيع الخلق كلهم	توسلي بالنبي سيد الرسل
في غار من جبل ثور بلا وصم	وبالصدق أبي بكر ورفيق نبي
والقاسم القائد الكريم كالعزم	والحب سلمان للرسول كالبحر
والبسطامي أبي يزيد ذي الهمم	وجعفر الصادق الإمام سيدنا
والفرمدي أبي علي ذي الحكيم	وبالمحبيب غياثنا أبي الحسن

¹¹⁰⁰ Bâkînî, *Tabakât*, 623.

¹¹⁰¹ Bâkînî, *Tabakât*, 624.

¹¹⁰² Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 197.

ويوسف الفاضل الهمداني ذي السبق
 والريوكري العارف المعروف بالخلق
 والرامتني عزيزان على الوله
 وذو الكمال كلال منبع الرتب
 محمد شاه نقشبندي ذي الخضض
 والعطاري علاء الدين والملل
 والبحر أحرار عبد الله ذي الرشد
 والدردويشنا محمد السند
 والباقي ذي السكر للباقي محمدهم
 وبالمغسوم الغليم المرشد الولد
 والشيخ نور محمد المعزور إلى
 والمزرجاني حبيب الله ذي الفخر
 والسائر الغوث للإرشاد ذي التحف
 والشيخ إسماعيل الكردميري الكلم
 والخاج إبراهيم القطقاشني العطر
 ومن علا أمره في الشرق والغرب
 الخالدي النقشبندي الخصري ذي الخبر
 وسيد الكمل السادات ذي العبر
 مربنا شيخنا روح الحياة لنا
 وسرهم قدس القدوس في القدس
 وشيخنا ذي الجلال الحب ذي الأدب
 أعلى الإله له المقام في القرب
 يزجو شعيب الفقير الأحقر الكسل
 والعجدواني جلال الدين ذي العظم
 والفغزوي الإنجير المحمود الليم
 وللسوى الناسي السماسي ذي القدم
 وعمدة القوم شيخ الكل كالعرم
 إلهي اجعل لنا مرقى إلى عظم
 وذو الكرامات يغثب الجرخي القطم
 والزاهد الزائد المحمد القرم
 والإمكناجي ابنه الخواجكي الكرم
 والفاروقي المجدي ذي الجرم
 والسيف لله في الأديان والهجم
 بدوان ذي الفيض والآثار والزرم
 والدهلوي الشيخ عبد الله ذي الردم
 محمد الخالد البغدادي كالكرمي
 والقائم الصالح الشرواني ذي الوجم
 والحاج يونس أفندي فائض النعم
 سيد الأولياء الجد ذي الكرم
 الشيخ محمود أفندي القطب في الأمم
 غوث الأقاليم كالشمس المضى الضيم
 الحاج أحمد أفندي الحازي للحتم
 في حضرة الله عند العرش والقيم
 الحاج قضي أفندي العالي والشهم
 ووسع الباع للشفاعة العكم
 فيضهم بالنبي والنون والقلم

كذا الإخوان جميع السالكين طري ق الله من طُرُق في الحِلِّ و الحَرَم

قَدَّسَ اللهُ تعالى أسرارهم العلية وأفاض علينا من فُيُوضَاتِهِم وبركاتهم آمين.¹¹⁰³

Bu manzumenin ardından tevbe-istiğfâr getirilerek önce râbıta, sonrasında ise tefekkür-i mevt yapılır ve Nakşibendî-Hâlidî hatmesi yapılır. En son da ise şeyh bir dua ile merasime son verir.¹¹⁰⁴

Mübarek gün ve gecelerde son Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi'nin organize ettiği zikir merasimlerinin düzenlendiği de rivayet edilmiştir. Hâlidî-Mahmûdî sûfilerinden aynı zamanda Nâsîh Efendi'nin müridlerinden olan Hacı Darçın Efendi (Erkek, 1952) bu hususu şöyle anlatmıştır: “Mübarek gün ve gecelerde Nâsîh Efendi tanıdıklarına haber vermek sûretiyle insanları evine davet ederdi. Bazen bu sayı yüze yaklaşırdı. O gece Kur’ân, ibadet ve zikirle geçirilirdi.”¹¹⁰⁵

Kuzey-Batı Azerbaycan’da yerleşen zikir anlayışını etkileyen âmillerden birisi de Kunta Hacı (ö. 1280/1864) ve müridleridir. İmam Şâmil’le aynı dönemde yaşayan Kunta Hacı’nın kaynaklarda ve modern araştırmalarda hem Nakşibendî-Hâlidî olduğu hem de Kâdiriyye tarikatından icâzetli olduğu bilgisi mevcuttur.¹¹⁰⁶ O, müridleriyle cehrî zikir halkaları oluşturmuş, hem Dağıstan’da hem de Kuzey-batı Azerbaycan’da pek çok insanı etkilemiştir. Ruslar, Kunta Hacı ve müridlerinin tarikatını “Zikirizm” veya “Zikir Tarikatı” olarak adlandırmış, Kuzey Batı Azerbaycan halkı ise “Cezbe Tarikatı” olarak isimlendirmiştir.¹¹⁰⁷

Sesli ve coşkulu bir şekilde zikir usulünü benimseyen Kunta Hacı ve müridleri vasıtasıyla yayılan Kâdirîlik 1860’lı yıllara gelindiğinde halk nazarında süratle yayılmış ve birlik beraberliği tesis eden unsurlardan biri haline dönüşmüştür.

¹¹⁰³ Bâkînî, *Tabakât*, 600.

¹¹⁰⁴ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 200.

¹¹⁰⁵ Darçın Memmedov, Kişisel görüşme, 22.11.2018.

¹¹⁰⁶ Durkilî, *Nüzhetü’l-ezhân*, 602; Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 83; Ziyaeddin Makhaev, *Kafkasya’da Kunta Hacı*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018), 18.

¹¹⁰⁷ Makhaev, *Kunta Hacı*, 19; Sultanov, “Zakatala’nın Tarihi-Siyasî Hayatının Muayyen Devirlerinde İslâm’ın Rolü”, 3: 182.

İmam Şâmil sonrası dönemde bu zikir hareketi Ruslara karşı “dinç mukavemet” adıyla anılan silahsız mücadelenin en büyük argümanlarından biri olmuştur.¹¹⁰⁸

Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi ise müridlerine bir zikir çeşidi olarak “salavâtı” tavsiye etmiştir. Sûfilerin davet edildikleri yerlere mutlaka gitmeleri gerektiğini söyleyen Talalı Ahmed Efendi gidilen bu yerlere ve mekânlara topluca salavât getirilerek girilmesini vasiyet etmiştir. O ayrıca halkın arasında otururken de sûfilerin zikir halindeki gibi huzur ve huşû içinde olmaları gerektiğini eklemiştir.¹¹⁰⁹

Bennigsen-Quelquejay’ın göre Sovyet kaynakları, zikir meclislerini cazibe merkezi olarak değerlendirmiş, bu nedenle zikrin Komünizm açısından politik zararlar doğurabileceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü hemen tüm tarikatlar zikir esnasında Ruslarla mücadele eden sûfilere kahramanlıklarıyla anmakta ve bunlarla ilgili ilahiler söylemektedirler. Bennigsen-Quelquejay zikrin coşkusunun ve çekiciliğinin sadece Müslümanları değil Gayr-i müslimleri bile etkilediğini de eklemiş ve bu sebeple Sovyet propagandasının zikir merasimlerini hedef aldığını belirtmiştir. Bu sebeple o, Nakşibendîler tarafından geleneksel olarak yapılan hafî zikir usulünün diğer tarikatlar tarafından da güvenlik amaçlı icra edildiğini söylemiştir.¹¹¹⁰

Tarihte Car-Balaken bölgesi sınırlarında yer alan mıntıkada günümüzde halen daha mescitlerde ve evlerde zikir halkaları kurulmaktadır. Fakat günümüzdeki zikir merasimleri özel bir tarikata ait olmamakla birlikte cenaze merasimleri, ev inşası veya bir gencin askerden sağ-salim dönmesi gibi meselelerde halkın geleneksel olarak evlerde ve mescitlerde icra ettiği meclisler olarak devam etmektedir.¹¹¹¹ Bu ibadetin farklılaşarak Çar Rusyası ve Komünist Rusya hâkimiyetinden beri değişmelere uğramakla birlikte varlığını her dönem koruyarak günümüze ulaştığı bir gerçektir. Özellikle Ruslara ve diğer düşman unsurlara karşı

¹¹⁰⁸ Bk. Sultanov, “Zakatala’nın Tarihi-Siyasî Hayatının Muayyen Devirlerinde İslâm Faktörü”, 182; Ahmet Niyazov, “Azerbaycan Kafkaz’da Sûfliğin Merkezi Gibi”, *Azerbaycan’da Ananevi Din* içinde, (Bakü: Azerbaycan Respublikası Dini Kurumlarla İş Üzre Devlet Komitesi, 2014), 207.

¹¹⁰⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 589.

¹¹¹⁰ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 179, 181.

¹¹¹¹ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 179; Monteil, *Sovyet Müslümanları*, 233.

millî-manevî kimliği koruma hususunda zikrin ve zikir meclislerinin önemli bir rol oynadığı söylenilebilir.

b. Kehf Sûresini Okuma ve Kehf Cüzü Yazma

Car-Balaken bölgesine mahsus dinî adetlerden biri de Kehf Sûresinin her cuma günü mescitlerde namazdan önce toplu olarak okunmasıdır. Hz. Peygamber'in Kehf Sûresinin okunmasını teşvik eden hadisleri¹¹¹² bölgede böyle bir geleneğin başlamasındaki en büyük etkenlerden biridir. Ayrıca hadislere dikkat edildiğinde bu sûrenin sadece sevap niyetiyle değil zamanın fitnelerinden ve belalarından korunmak için de okunması gerektiği hakikati anlaşılmaktadır. Bölgede uzun süre devam eden Rus zulmü ve baskısı Müslüman halk tarafından bir nevi deccâlin fitnesi olarak telakki edilmiş, böylece Kehf sûresi bu belâ ve musibetlerle manevî mücadelenin bir sembolü haline gelmiştir.¹¹¹³

Okunmasının yanı sıra Kehf sûresi dönemin molla, sûfî ve hattatları tarafından cüzler halinde elle çoğaltılarak halka dağıtılmış veya mescitlere vakfedilmiştir. Zakatala'nın Gandakh köyü sakini Almazhan Gandakhî adlı şahsın yazıp Gandakh mescidine vakfettiği Kehf cüzü bu geleneği göstermesi açısından manidardır. Zira yazmış olduğu Kehf cüzünün girişinde yazdığı dua ve bu cüzü yazma sebebi aynı zamanda bu geleneği yaşatmalarının sebebini de izah eder mahiyettedir. Almazhan Gandakhî'nin cüze giriş duası şu şekildedir: *“Şafî mezhebinden olan Gandakh sakini Almazhan Kehf Sûresi olarak isimlendirilen, cuma günleri ve gecelerinde, diğer zamanlarda ve her yerde onu okuyan için bir elbise ve örtü olan, deccâlden ve fitnesinden koruyan bu şerefli sûreyi Gandakh Mescidi'ne vakfetmiştir. Yüce Allah, kendi rızasına göre yaşayanları, malın ve evlatların değil sadece selim bir kalple gelenlerin kurtulacağı o günün dehşetinden*

¹¹¹² Kim Kehf sûresinin başından (diğer bir rivayette sonundan) on ayet ezberlerse Deccâlden korunmuş olur. Müslim, “Müsâfirûn”, 257; Ebû Dâvûd, “Menâhim”, 14; Tirmizî, “Fiten”, 59; Başka rivâyetlerde ise; Her kim Cuma gecesi Kehf sûresini okursa onun için kendisiyle Ka'be arasında bir nur parlar.” Veya “Kim Cuma günü Kehf sûresini okursa onun için ayağının altından gökteki bulutlara kadar bir nur parlar. Kıyamette de onu aydınlatır ve iki Cuma arasında işlemiş olduğu günahları bağışlanır.” buyrulmaktadır. Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, trc. A. Muhtar Büyükcınar vd. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1984), 2: 177.

¹¹¹³ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 208.

korkanları cennette Hz. Peygamber'e birlikte komşu eylesin ve onlara hûri, gılmân nasip etsin. Vakfedilen bu Kehf cüzü satılamaz, hediye edilemez ve ödünç verilemez..."¹¹¹⁴

Kehf sûresi Kuzey Batı Azerbaycan'da evlerde mescitlerde cuma günleri ve gecelerinde, yas merasimlerinde okunagelmış ve ezberlenmiştir. Araştırmalar Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'nin müridlerinden Hafız Gurban Meşleşî'nin kendi hattıyla yazdığı Kehf cüzlerinin varlığından bahsetmektedir. Aynı araştırmalar elle yazılan mushaflarda Kehf sûresinin tezhib edildiğini de vurgulamışlardır.¹¹¹⁵ Kehf sûresini okuma XIX. ve XX. yüzyıllarda hiç kesintiye uğramadan dinî bir ibadet ve gelenek olarak halk tarafından yaşatılmıştır. Bu adet günümüzde de Zakatala ve Balaken gibi şehirlerde cuma namazından önce camilerde imamlar tarafından okunmaktadır.

c. Dînî Bayramlar ve Mevlîd Meclisleri

Ramazan orucunu tutma, Ramazan ve Kurban bayramlarını idrak etme Rusya ve S.S.C.B. dönemlerinde Kuzey-Batı Azerbaycan'da Müslüman halk tarafından ifa edilen ibadetlerden olmuştur. Her ne kadar Ruslar ramazan orucuna herhangi bir resmî yasak getirmemiş olsa bile din aleyhtarı olan dönemin propagandası ramazan ayını ve orucunu anti-sosyal bir ibadet olarak göstermiştir. Bununla birlikte dönemin sosyal ve siyasî baskıları sonucu Müslümanlar oruç tutamaz hale gelmiştir. Buna ek olarak resmî ideoloji oruç için barbar geleneği, çirkin, reaksiyoner ve işçi sınıfının yükselmesine engel gibi yakıştırmalarda bulunarak psikolojik baskıda bulunmuştur.¹¹¹⁶

Sovyet dönemi ateizm propagandasının yapıldığı eserlerde orucun insan sağlığına olan olumsuz etkileri, işçilerin çalışma gücünü kaybetmeleri, oruç tutanların kolhozlardaki işlerini aksattıkları gibi sorunlar bolca işlenmiştir. Bununla birlikte orucun Müslümanlar açısından birleştirici ve onları Kominizm aleyhine

¹¹¹⁴ Niyazov, *Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 208. Niyazov'un metnini verdiği bu Kehf cüzü ve diğer örnekleri Zakatala Tarih Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Bk. ZKM no: 6684.

¹¹¹⁵ Davudov, "Zakatala-Balaken Bölgesinde Yaşayan Farklı Halkların Birlik ve beraberliğinde İslâm'ın Rolü", 76; Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 210.

¹¹¹⁶ Bennigsen-Quelquejay, *Steppe Ezan Sesleri*, 213; Yıldız, , 185; Şehla Nuruzade, *XX. Asrın 20-30. İllerinde Azerbaycanda Etnokonfessional Şerait* (Bakü: 2010), 66.

motive edici yönüne dikkat çekilerek “oruçla mücadele esasları” adı altında çalışmalar yapılmıştır.¹¹¹⁷

Aynı durum kurban ibadeti ve bayramı için de geçerlidir. Kendisiyle konuştuğumuz Zakatala şehri sakinlerinden olan aynı zamanda Hâlidî-Mahmûdî geleneği içinde yetişmiş Hemzet Efendiyev (Erkek, d. 1948) Müslümanların kurban konusundaki tavrını şöyle özetlemiştir: “*Sovyetler döneminde kurbanlıkları kurban bayramı arefesinde almamız tehlikeli olduğundan onları ancak bayramdan birkaç ay önce satın alıp evimizin gizli bir yerinde saklıyorduk. Kurban bayramı gelince de coşkudan ve dinî ibadet havasından uzak bir biçimde gizlice hayvanı kurban ediyorduk.*”¹¹¹⁸

Bu baskıların doğal sonucu olarak oruç ve kurban ibadetleri ve bayramları kutlama geleneği halk arasında devam etse bile canlılığını yitirdiği söylenilebilir. Bennigsen-Quelquejay’ın Dağıstanlı bir uzman olan M. V. Vagabov’a istinaden verdiği bilgiye göre gerek Dağıstan’da gerekse de Kuzey Azerbaycan’da sadece şuurlu Müslümanların tüm ramazan orucunu tuttukları, günde beş vakit namaz kıldıkları ve İslâmî bayramları idrak ettikleri gözlemlenmiştir. Şuursuz Müslümanların ise sadece sünnet, dinî nikâh ve cenaze merasimlerine ilgi gösterdiklerini de eklemiştir.¹¹¹⁹

Fakat Kuzey-Batı Azerbaycan’da bazı kasaba ve köylerde özellikle Zakatala’nın Mukhah kasabasında her iki dinî bayramın da halk arasında oldukça coşkulu bir şekilde kutlandığı, halkın bayram münasebetiyle eş, dost ve akraba ziyaretleri yaptığı tarafımızdan gözlemlenmiştir. Bayram kutlamalarının coşkulu bir şekilde sürmesini, kutlamaların ferdî değil kolektif bir şekilde yapılmasını tüm hayatını burada irşad faaliyetiyle geçiren son Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh

¹¹¹⁷ Yeni Elifbâ Komitesi tarafından Tiflis’te yayınlanan *Oruçlukla Mübareze Tezisleri* adlı eserde Mübariz Allahsızlar Şurası üyeleri ramazan ayı ve oruç ibadeti konusunda uyarılmıştır. Bu uyarılar arasında tarikat şeyhlerinin Ramazan ayında halk arasında daha etkin dinî faaliyetler yürüttüğü, halkın cumâ ve terâvîh namazlarına iştirak ettiği, vaaz ve nasihat halkalarının çoğaldığı vurgulanmıştır. Böylece Müslümanlar arasında bir millet olma şuurunun yayıldığına dikkat çeken komite Mübariz Allahsızlar Şurasını Ramazan ayında daha dikkatli olmaya çağırmıştır. Geniş bilgi için bk. Yeni Elifbâ Komitesi, *Oruçluk ile Mübareze Tezisleri* (Tiflis: *Yeni Qend Gazeti Neşriyyatı*, 1930), 2; Ali Yıldız Musahan, “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”, *İLTED* 44 (2015): 227-246.

¹¹¹⁸ Hemzet Efendiyev, Kişisel görüşme, 21.11.2018.

¹¹¹⁹ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 151.

Efendi'nin dinî ve dünyevî meselelerde halkı bilinçlendirmesiyle açıklamamız pekâlâ mümkündür. Zira Nâsîh Efendi'nin bayramlara husûsen önem verdiği ve bayramların bir şenlik olması gerektiği yönündeki fetvaları mevcuttur.¹¹²⁰

Mevlid ise Kuzey-Batı Azerbaycan Müslümanları tarafından her daim canlı tutulmak sûretiyle günümüze kadar gelen dinî adetlerden biridir. Süleyman Çelebi'nin mevlidi bölgede okunduğu gibi bölgenin kendi şâirleri tarafından yazılan ve günümüzde de halen okunagelen mevlîdler mevcuttur. Hâlidî-Mahmûdî sûfilerinden Veli oğlu Abdülkerîm es-Sakhûrî'nin yazdığı; “*Şemsi bidâyetle bize kıl gel ziya yâ Mustafâ / Nûrî Sübhânın ver gel ziya, yâ Mustafâ / Geldi Fetehnâ Sûresi, etdi beyân nusretini / kıldı Hüdâ ol sûrede sana senâ yâ Mustafa.*”¹¹²¹ şeklindeki mevlidi örnek gösterebiliriz.

Mevlid merasimleri Kuzey-Batı Azerbaycan'da zamanla dinî bir karakterden daha ziyade millî ve kültürel bir hüviyete dönüşmüştür. Bennigsen-Quelquejay sadece tarikate bağlı aileler arasında zikir ve mevlid meclislerinin düzenlendiğini belirtmiş olsa da¹¹²² geçmişten günümüze bölge halkı dini, toplumu ve halkı ilgilendiren pek çok olay sebebiyle mevlid meclisi kurmaktadır.¹¹²³

Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi'nin Sovyetler döneminde mevlid meclislerini halkı irşad için bir fırsata dönüştürdüğü son dönem çalışmalarda belirtilmektedir. O, kendi döneminde yaklaşık iki saate yakın süren mevlid okumalarını yarım saate indirmiş, geri kalan süreyi de vaaz ve nasihatlere ayırmıştır. Böylece mevlid geleneğine çeki düzen veren Nâsîh Efendi bu uygulamanın Zakatala bölgesinde devam etmesine katkı sağlamıştır.¹¹²⁴

d. Diğer İslâmî Gelenekler

Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî sûfilerin irşad bölgelerinin merkezi olan Kuzey Batı Azerbaycan İslâmî geleneklerin devam ettiği bir bölge olarak karşımıza

¹¹²⁰ Bk. Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 43.

¹¹²¹ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 219.

¹¹²² Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 179.

¹¹²³ Ölen kimsenin arkasından mevlid okunduğu gibi askerden dönenler için veya üniversiteyi kazan çocuklar için de okunmaktadır. İşyeri açanların, herhangi bir sebebi olmaksızın evinde dinî bir program düzenlemek isteyenlerin ve de işe girip ilk maaşını alan oğlu sebebiyle mevlid okutanların olduğu bölgede bizzat tarafımızdan gözlemlenmiştir.

¹¹²⁴ Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 43.

çıkmaktadır. Bu bölgede sûfî hayat tarzının ve de İslâmî geleneklerin Sovyetlerden sonra bile canlılığını muhafaza etmesi bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu araştırmalarda, tasavvufun ve bazı İslâmî geleneklerin Sovyet baskılarından rağmen varlığını sürdürmeleri hayret verici olarak değerlendirilmiş, halkın itibar ettiği entelektüel tasavvuf anlayışının hiç kaybolmadığına vurgu yapılarak devamlılıkta asıl nedenin bu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹¹²⁵

Sûfî organizasyonları: Kurucu ilkeleri¹¹²⁶ gereği Nakşibendilik kendine has bir toplumsal tasavvur geliştirmiş ve bu tasavvurun pratikleri Nakşibendîlerin olduğu hemen her yerde kendini belli etmiştir. Azerbaycan’da en etkili tasavvuf ekolünün Nakşibendilik olduğu düşünüldüğünde¹¹²⁷ Kuzey Batı Azerbaycan’da XIX. ve XX. yüzyıllarda toplumun dinî algısını ve motivasyonunu belirleyen en önemli unsurun da yine Nakşibendîler olduğunu söyleyebiliriz.

Kafkaslarda Ruslara karşı verilen Müridizm hareketini bir sûfî organizasyonu olarak değerlendirmek mümkündür. Dağıstan ve Kuzey Batı Azerbaycan’da bulunan pek çok halkı “ihvan dayanışması” ruhu altında bir araya getiren de yine tasavvuf olmuştur.¹¹²⁸

Almalılı Mahmûd Efendi’nin 1860’ta Gah’a dönüşünde bine yakın bir halk topluluğu ve iki yüz kadar medrese talebesiyle Şeki şehrine kabir ziyareti için gitmesi ve geceyi o şehirde geçirmesi XIX. yüzyılda Kuzey Batı Azerbaycan’da Nakşibendîliğin organizasyon becerisini göstermektedir. Hem Mahmûd Efendi’nin hem de Talalı Ahmed Efendi’nin sürekli ihvanı ziyaret etmesi, hallerini sormaları, Talalı Ahmed Efendi’nin ayrıca davet edilen dost meclislerine mutlaka gitmelerini

¹¹²⁵ Shirin Akiner, *Sovyet Müslümanları*, trc. Tufan Buzpınar ve Ahmet Mutu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995) 14-15.

¹¹²⁶ Nakşibendiyye’de tasavvufî eğitimin temel ilkeleri on bir kuralla ifade edilmiştir. Bu kurallar “Kelîmât-ı kudsiyye” olarak anılmıştır. Bu on bir temel kuralın sekiz tanesinin Abdülhâlik Gucdevânî tarafından tesis edildiği bunlara daha sonra üç adet daha eklendiği ifade edilmiştir. Bunlar; 1. Hûş der dem, 2. Nazar ber kadem, 3. Sefer der vatan, 4. Halvet der encümen, 5. Yâd kert, 6. Bâz geşt, 7. Nigah daşt, 8. Yad daşt, 9. Vukuf-i zamanî, 10. Vukûf-i adedi, 11. Vukûf-i kalbîdir. es-Sâfî, *Reşehât*, 33-49; Hânî, *Behcetü’s-Seniyye*, 220, 225; Tosun, *Nakşbend*, 334, 338;

¹¹²⁷ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 82; Monteil, *Sovyet Müslümanları*, 229; Akiner, *Sovyet Müslümanları*, 108.

¹¹²⁸ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 29; Monteil, *Sovyet Müslümanları*, 2332.

müridlerine tavsiye etmesi de Nakşibendîlerin ihvan dayanışmasını canlı tuttuklarına işaret etmektedir.¹¹²⁹

Sakhûrî, Almalılı Mahmûd Efendi'nin kendisine gelen açları doyurduğunu, muhtaçlara sürekli sadaka verdiğini ve âciz kimselerin de barınma ihtiyaçlarını giderdiğini rivayet etmiştir. O ayrıca, kendilerine yardım edilen bazı kimselerin daha sonra hidayet bulduklarını bazılarının ise tarikata girdiklerini de eklemiştir.¹¹³⁰

Almalılı Mahmûd Efendi'nin ve müridlerinin pek çok yeri dolaşıp ihvanı ziyaret etmeleri ve onlarla vakit geçirmeleri hem Nakşibendîliğin hem de sûfî ahlakının halk nezdinde tanınmasını sağlamıştır. Bu ziyaret organizasyonları aynı zamanda tasavvufun insan kaynakları ağını da pekiştirmiştir. Mahmûdiyye'nin üçüncü mürşidi Bâkînî'nin tarikata meyletmesi ve onu halifelğe getiren süreç bu ziyaretlerin bir neticesidir. Hacı Cebrâil Efendi, Hacı Hamzat Efendi ve Hacı Gasey Efendi Bâkînî'nin görev yaptığı kasabayı ziyaret etmiş ve burada bir haftaya yakın bir zaman geçirmişlerdir. Bu sohbetlerden ve mürşidlerin ahlakından etkilenen Bâkînî de tarikata intisap etmiştir.¹¹³¹

Sakhûrî, Talalı Ahmed Efendi'nin ölümüne kadar evinde her gün ziyaretçilerini ağırladığını, müridlerinin de gelen ziyaretçileri karşıladıklarını ve onlara ikramda bulunduklarını belirtmiştir.¹¹³²

Sakhûrî, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Gah, Zakatala ve Balaken bölgesinde hacıların törenle uğurlandığı bilgisini vermektedir. O ayrıca Almalılı Mahmûd Efendi'nin hacca gidenleri büyük merasimler eşliğinde yolcu ettiğini bildirmiştir. Mahmûd Efendi'nin yaşadığı Almalılı kasabasında bulunan Ak Mescid'in önünde halkın hacıların musafaha için toplandığı, Mahmûd Efendi'nin de müridleriyle birlikte orada hazır bulunduğu, halifelerinden Muhammed er-Rûcî'nin de sesli dua ettiğini rivayet etmiştir.¹¹³³

Bölgedeki gözlemlerimizde Kuzey Batı Azerbaycan'da hacı uğurlama törenlerinin kabilelerin karayoluyla yola çıktıkları son tarih olan 2008 yılına kadar

¹¹²⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 537, 588.

¹¹³⁰ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 62.

¹¹³¹ Bâkînî, *Tabakât*, 515-516.

¹¹³² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 241.

¹¹³³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 163.

devam ettiğini, halkın Zakatala'nın Merkez Cuma Mescidi'nin önünde toplanıp dualar eşliğinde hacı adaylarını yolcu ettiklerini müşahade ettik.

İhvan organizasyonu farklı milletlerden oluşan Kafkas coğrafyasında etnik kimlikleri birleştirerek bir ihvan dayanışmasını ortaya çıkarmıştır. Bazı araştırmalar Sovyet kaynaklarının, tasavvufun etnisiteler arası ayrıştırıcı bir rol oynadığı, tarikatların kavimler arası hasımlığı şiddetlendirdiği iddialarını¹¹³⁴ gündeme getirmiş olsa da kanaatimize göre bu doğru değildir. Özelde Kuzey Batı Azerbaycan'da genelde ise tüm Kafkasya'da pek çok millet tarikat şemsiyesi altında bir ihvan dayanışması göstermiştir. Nakşibendîliğin, Avarlar, Sakhurlar, Lezgiler ve İngiloylar gibi bölgede meskûn halk tarafından kabul görmesi, kavimler arasında din, mezhep ve tarikat adına herhangi bir çatışmanın kaynaklarda olmayışı görüşümüzü desteklemektedir. Hâlidî-Mahmûdî sûfilerin bazılarının Hanefî bazılarının Şafîî olduğu, kiminin Eş'ârî kiminin de Mâturidî olduğu kaynaklarda mevcuttur.¹¹³⁵ Ameldeki ve itikattaki mezhep farklılıklarına rağmen sûfilerin inanç konusunda birbirleriyle herhangi bir problem yaşamamaları tasavvufun bölgedeki kuşatıcı rolüne işaret etmektedir.

Çarlık Rusyası'nın son dönemlerinde Kuzey-Batı Azerbaycan'da irşad vazifesinde bulunan Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Bâkînî, üzerlerindeki Rus baskısı sonucu herhangi bir organizasyon, dost ve ihvan ziyareti gibi tarikata hayat veren faaliyetleri yapamadıklarından şikâyet etmiştir. Rus baskısı sebebiyle son derece ihtiyatlı davranmak zorunda kaldıklarını, mekân değiştirmekte zorlandıklarını belirten Bâkînî bunun hem Müslüman halk hem de sûfiler için büyük bir belâ olduğunu da eklemiştir.¹¹³⁶

S.S.C.B. döneminde dinî hassasiyetlerine göre Müslümanları sınıflandıran Dağıstanlı araştırmacı M. V. Vagabov'a göre sûfiler disiplinli gruplar oluşturarak İslâm'ın folklorik olarak değil bir din olarak muhafaza edilmesi için gayret göstermişlerdir. Küçük yaştakilere Kur'ân'ın öğretilmesi, çocuklara ve gençlere yönelik dinî grupların teşkil edilmesi, dinî propaganda, mescitlerin ihtiyaçları için

¹¹³⁴ Monteil, *Sovyet Müslümanları*, 233.

¹¹³⁵ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 2.

¹¹³⁶ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 358.

para toplanması ve Gayr-i müslimlerle evlenmeme gibi prensipler bu gayretler arasında değerlendirilebilir.¹¹³⁷

Kabir Ziyaretleri: Halk arasında evliyâ, pir, şeyh gibi iştihar etmiş kimselerin kabirlerinin ziyaret edilmesi hem XIX. asır hem de XX. yüzyılda Rusların zulmü altındaki Müslüman halklar için önemli bir manevî destek olmuştur. Camilerin yavaş yavaş yok olması, hac ibadetinin neredeyse imkânsız hale gelmesi, Hristiyanlaştırma politikasına maruz kalan Müslümanların, akabinde dinsizleştirme siyasetinden etkilenmesi halkın dinî tefekküründe büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Bu tefekkür ve hafıza boşluğu halk arasında dinî-manevî mürşidlerin kabirlerini ziyaretler yoluyla giderilmeye çalışılmıştır.¹¹³⁸ Bennigsen-Quelquejay'ın Dağıstanlı araştırmacılara istinaden verdikleri bilgiye göre İslâmiyet halk üzerinde en çok kutsal yerleri ziyaret vasıtasıyla etkisini devam ettirmiştir.¹¹³⁹

Almalılı Mahmûd Efendi'nin bin kişilik bir halk topluluğu ve iki yüz kadar medrese talebesiyle Şeki'de bulunan Babaratma'nın kabrini ziyarete gitmesi ve orada tüm geceyi Kur'ân, zikir ve duayla geçirmeleri¹¹⁴⁰ Bennigsen-Quelquejay'ın iddiasını doğrulamaktadır. Sakhûrî de Hacı Hamzat Efendi, Hacı Cebrâil Efendi ve müridi Hacı Gasey Efendi'nin Lekit köyünde Mahmûd Efendi adındaki bir zatın kabrini periyodik olarak ziyaret ettiklerini beyan etmiştir. Bu ziyaretlerin halkın dikkatini çektiğini söyleyen Sakhûrî, pek çok insanın bu ziyaretçileri evlerinde ağırlamak istediklerini, onların ise bir günde beşten fazla haneyi ancak ziyaret edebildiklerini kaydetmiştir.¹¹⁴¹ Sakhûrî ise Talalı Ahmed Efendi'nin tıpkı Mahmûd Efendi gibi müridlerini toplayıp çevre köylerde medfun olan velîlerin kabirlerini ziyaret ettiklerini ve bu ziyaretlerin kendilerine bereket getirdiğini, ziyaretler esnasında pek çok kerametlere de şahit olduklarını vurgulamıştır.¹¹⁴²

Sakhûrî, Talalı Ahmed Efendi'nin kabrinin ihvan tarafından belli vakitlerde topluca ziyaret edildiğini, halkın büyük çoğunluğunun da bu ziyaretlere iştirak

¹¹³⁷ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 152.

¹¹³⁸ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 179; Bennigsen-Quelquejay, *Stepte Ezan Sesleri*, 215; Abdülvahap Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Dine ve Dinsel Canlanma", *BİLİG*, 25 (2003), 1-39; Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 165.

¹¹³⁹ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 179; Bennigsen-Quelquejay, *Stepte Ezan Sesleri*, 215.

¹¹⁴⁰ Bâkınî, *Tabakât*, 537, 588; Sakhûrî, *Tufetü'l-ahbâb*, 43.

¹¹⁴¹ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 136.

¹¹⁴² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 236.

ettiğini belirtmiştir. O, bu ziyaretlerde mutlaka Kur'ân okunduğunu, sonunda ise içlerinden bazılarının halka vaaz ve nasihatlerde bulunduğunu söylemiş, bu vaazlarda bazen de Talalı Ahmed Efendi'nin hayatının anlatıldığını eklemiştir. Sakhûrî, kabir ziyaretinin bir Fâtîha, üç İhlâs okunarak ve arkasından dua edilmek sûretiyle bitirildiğini ifade etmiştir. Duada okunan sûrelerin sevabının öncelikle Hz. Peygamber'in ve sâir peygamberlerin ruhlarına, Nakşibendî tarikatının ve diğer tarikatların şeyhlerinin ruhlarına, özellikle Şâh-ı Nakşibend Muhammed el-Buhârî'nin, Ahmed el-Farûkî'nin ve Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin ruhlarına, Almalı Mahmûd Efendi'nin ve Talalı Ahmed Efendi'nin ruhlarına hediye edildiğini belirtmiştir. Daha sonra rahmetli olan tüm mümin ve müminâtın da ruhlarına hibe edilerek duanın bitirildiğini ifade eden Sakhûrî, Talalı Ahmed Efendi'nin kabrinin ziyaretinde yaptıkları bu uygulamanın halk tarafından devam ettirildiğini söylemiştir.¹¹⁴³

Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin, bölgelerine yakın yerlerde medfûn bulunan yerli-yabancı mürşidlerin veya din tebliğcilerinin kabirlerini işaret ettikleri, oraları ziyaret ederek bu insanlar hakkında eserlerinde kısa malumatlar verdikleri ve bu şekilde gelecek nesillere bu kültürü aktardıkları görülmektedir. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb* adlı eserinde Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî sûfîler hakkında bilgi verdikten sonra Kuzey-Batı Azerbaycan'da bulunan evliyanın kabirlerini de ihvanın unutmaması maksadıyla açıkladığını belirtmiştir.¹¹⁴⁴

Sûfî kabirleri Kuzey Kafkasya'da ayrıca Ruslara karşı verilen dinî-tasavvufî cihadın hatırasının yaşatıldığı yerler olarak da algılanagelmıştır. Bölge halklarına göre velî aynı zamanda şehit hükmündedir. Bu açıdan bakıldığında sûfî kabirleri hem kahramanlığı hem de dürüstlük ve saflığı temsil etmektedir. Halk arasında velî

¹¹⁴³ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 242.

¹¹⁴⁴ Sakhûrî'nin, kısa hayat hikâyelerini ifade ettiği evliyanın isimleri ve kabirlerinin yerleri şunlardır: 1. Babaratma: Mezarı Şeki'de (Nuha) bulunmaktadır. 2. Yâl Baba: Aslen Şâmlı olup kabri Gah şehrinin Almalı nahiyesindedir. 3. Şeyh Hasan Sultan: Nereli olduğu bilinmemektedir. 4. Şeyh Emir Sultan: Aslen Şirvanlı olup günümüzde Zakatala şehrinin Meşleş köyünde medfundur. Pek çok Müridi olduğu ve mescitler yaptırdığı rivayet edilmiştir. 5. Şeyh Sultan Mahmûd: Samur çayının yanında bulunan Sakhur kentinde medfundur. 6. Bâhûn Baba: Asıl adının Mahmûd Âhun olduğu, aslen Şâmlı olduğu ve Zakatala'nın Küllük kasabasında medfun olduğu rivayet edilmiştir. 7. Şey Gaflân Baba: Dağıstanla Azerbaycan sınırında yerleşen Bakkâl adlı bir köyde mezarının bulunduğu belirtilmiştir. Sakhûrî, sisimlerini saydığı bu evliyâ kabirlerin her kesimden insanların tek tek veya kabileler halinde ziyaret edildiklerini belirtmiştir. Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 251-253.

olarak bilinen kabirlerin ziyaret edilmesinin bölge halkının manevî hafızasını diri tuttuğunu fark eden Ruslar hem çarlık döneminde hem de devrim sonrası dönemde bu kabirleri tahrip etme veya ziyaretlerini yasaklama yolunu tercih etmişlerdir. Ruslara göre sûfî kabirleri Müslümanların toplandığı ve aynı zamanda Gayr-i müslimlerin de Müslümanlarla karşılaştıkları yerlerdir. Bu mekânlarda yapılan ibadetlerin müşterek olması ve ritüellere Gayr-i müslimlerin de iştirak etmesi sûfî kabirlerinin zararlı olduğu görüşünü pekiştirmiştir.¹¹⁴⁵

Komünizm döneminde gerek Dağıstan'da gerekse de Azerbaycan'da kutsal mekânlar ve kabirler sistematik olarak yok edilmeye çalışılmıştır. Kutsal yerleri ve sûfî mezarlarını canlandırmaya çalışanlara parazit, fanatik ve dolandırıcı gibi sıfatlar takılarak halkın buralardan uzak tutulmasına gayret edilmiştir.¹¹⁴⁶ Kuzey-batı Azerbaycan'da Nakşibendî şeyhlerinin kabirleri de bu yıkımdan nasibini almıştır.¹¹⁴⁷ Bu kabirlerin bir kısmı günümüzde bilinse bile halk tarafından toplu olarak ziyaret edilen herhangi bir kabir yoktur.

Halvet geleneği: Kaynaklar ve araştırmalar, Azerbaycan'a halvet usulünü getirenlerin ve yayanların İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin talebesi Şeyh Âhî Yûsuf el-Halvetî ve onun halifesi Pir Ömer Halvetî olduğunu belirlemektedirler.¹¹⁴⁸ Pir Ömer Halvetî'nin de Şamahı şehrinde yaşayıp burada öldüğü ve sık sık halvete girmesi sebebiyle de kendisine halvetî denildiği¹¹⁴⁹ düşünüldüğünde halvet usulünün Şirvan'da bilindiği söylenilebilir.

Nakşibendîliğin ilk dönemlerinde halvetin uygun görülmediği, bu uygulamanın XIX. asırda Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî ile tarikata kısmen girdiği yaygın bir kanaattir.¹¹⁵⁰ Hâlidîliği Kafkaslara getiren İsmâil Sirâceddin Kürdemirî'nin de Mevlânâ Hâlid'e intisabından sonra ilk olarak onun gözetiminde halvete girdiğini kaynaklar rivayet etmektedir.¹¹⁵¹

¹¹⁴⁵ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 193, 194, 238; Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, 219.

¹¹⁴⁶ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 251; Yunusov, *Islam in Azerbaijan*, 144.

¹¹⁴⁷ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136; Paşa Yâkub, *Nurlu Sîmâlar*, 38; Muharrem Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, 320.

¹¹⁴⁸ Hulvî, *Lemezât*, 329, 333; Rıhtım, , *Seyid Yahya Şirvânî ve Şifâu'l-esrâr*, 46; Rıhtım, *Seyid Yahyâ Bâkuvî*, 108.

¹¹⁴⁹ Rıhtım, *Seyyid Yahya Şirvânî ve Şifâu'l-esrâr*, 108.

¹¹⁵⁰ Tosun, *Nakşibend*, 330.

¹¹⁵¹ Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 145.

Mahmûdiyye kolunun kurucusu Almalılı Mahmûd Efendi Kazan'daki halifesi olan Çistâvî'ye yazdığı mektubunda halvetin önemini şöyle vurgulamıştır: “Şüphesiz gurbîyet, muhabbet, rızâ ve bekâ gibi makamlara ulaşma yolunda sülûke devam eden sâlikin önündeki birinci problem kötü ahlaktır. Bunun da ilacı halvettir. Bu engelin halvetle izâle edilmesi kolaydır.”¹¹⁵² Mahmûd Efendi'nin de Kazan'da Hâşim el-Yemşânî nezaretinde halvete girdiği, kendi müridlerini de halvete soktuğunu ve onları bu sırada ziyaret ettiğini kaynaklar belirtmiştir.¹¹⁵³ Aynı kaynaklar Talalı Ahmed Efendi'nin icâzet almadan önce İlisu kasabasında halvete girdiğini, müridlerinden Hacı Osman Efendi es-Sakhûrî'nin üç kez halvete girdiğinden bahsetmektedirler. Talalı Ahmed Efendi'den icâzet alanların pek çoğunun halvet geleneğini devam ettirdikleri de rivayetler arasındadır.¹¹⁵⁴

Müridizm hareketi imamları olan Gazi Muhammed ile İmam Şâmil'in de tarikata intisaplarından sonra kendi beldelerinde yaptırdıkları hücrelerde halvete çekildikleri, Molla Muhammed Yeragî'nin ve Cemâleddin Gazikumukî'nin kendilerini ziyarete geldikleri rivayet edilmiştir.¹¹⁵⁵

Fakat Ruslarla maddî-manevî mücadele halinde olan Kafkas Nakşibendîlerinin dönemin şartları gereği halvet geleneğini sürdürmelerinin imkânsız olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Almalı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Hacı İsmâil Efendi'nin halvet geleneği karşısında dönemin sûfilerinin tavırlarının ne olması gerektiği yönündeki şu izâhı kanaatimize göre önemlidir: “Şecaat ve erkeklik halvette ibâdet etmek değildir. Asıl cesaret ve erkeklik, halk içinde insanın kendi nefsinin koruması, toplum içinde Allah'ı aklından çıkarmaması ve şeytanın vesveselerine kalbinden kovabilmesidir.”¹¹⁵⁶ İsmâil Efendi bu ifadesiyle Ruslarla mücadele ortamında sûfilerin inzivaya çekilip zikirle meşgul olmasının doğru olmayacağını, aksine sâlikin insanların arasında olması

¹¹⁵² Çistâvî, *Tabşiratü'l-mürşidîn*, 96; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 63.

¹¹⁵³ Bâkînî, *Tabakât*, 529, 552; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 162; Nojbekrî, *Mektûbât*, 354; Hilmi Dağıstânî, *Sirâc*, 158.

¹¹⁵⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 580, 587; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 204, 218.

¹¹⁵⁵ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 62.

¹¹⁵⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 160.

gerektiğini söyleyerek Nakşibendîliğin esaslarından biri olan halvet der-encümene¹¹⁵⁷ işaret etmiştir.

Mektuplaşma geleneği: Kaynaklar incelendiğinde Nakşibendî Hâlidî sûfilerin Kafkaslarda sürekli mektuplaştığı, dinî ve tasavvufî soruları bu mektuplar vasıtasıyla birbirlerine ulaştırdıkları ve bu uygulamanın Azerbaycan'daki son Mahmûdî şeyhine kadar devam ettiği görülmektedir. Genellikle dinî-tasavvufî meselelerin izaha kavuşturulması adına yazılan ve gönderilen bu mektupların dili Arapça'dır. Komünizm döneminde ise bu mektuplar Azerbaycan'da Osmanlı Türkçesi'yle olarak kaleme alınmıştır.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Kürdemirî'yi Kafkaslara gönderdikten sonra birkaç yıl sonra ona tarikatta icâzetnâme verdiğini mektupla bildirmiştir. Kürdemirî'nin kendisine râbîta yapılması uygulamasını getirmesinden sonra Bağdâdî ona tekrar bir mektup gönderip onu uyarmıştır. Bununla birlikte Kürdemirî'nin Dağıstan'daki halifesi Molla Muhammed Yeragî'ye şer'î ve tasavvufî görevlerini ve tavsiyelerini belirttiği birçok mektup gönderdiği de kaynaklarda mevcuttur.¹¹⁵⁸

Almalılı Mahmûd Efendi ise Kazan'a hicretinden sonra Azerbaycan'daki müridleriyle mektuplaşarak onlara tavsiyelerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra hem Kazan'da hem de Astrahan'da kendisine yazılı olarak yöneltilen sorulara yine yazılı olarak cevapları mektup niteliğinde göndermiştir. Mahmûd Efendi'nin yazılı olarak cevap verme âdeti çok yaygın olduğundan kendisinden sonra bu mektuplar müellif sûfiler tarafından *Mektûbât-ı Mahmûd Efendi* adıyla anılmıştır. Böyle bir eser kaynaklarda ifade edilse bile günümüze kadar gelmemiştir. Çistâvî *Tabsiratü'l-mürşidîn* adlı eserinde bu mektupların bazılarını aktararak tasavvufî meselelere Mahmûd Efendi'nin bakışını özetlemeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Bâkînî, Sakhûrî ve Hilmî Dağıstânî de eserlerinde sık sık Mahmûd Efendi'nin mektuplarına atıflarda bulunmuşlardır. Özellikle Bâkînî ve Sakhûrî Mahmûd Efendi'nin mektuplarının çok sayıda olduğunu, miktarını tespit etmenin mümkün olmadığını

¹¹⁵⁷ Bu tabir sâlikin zâhiren insanlar arasında ve onlarla alışverişte olmasını hakikatte ise onun Allah ile birlikte olmasını ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. es-Sâfî, *Reşehât*, 39; Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 226; Bâkînî, *Tabakât*, 416.

¹¹⁵⁸ Bâkînî, *et-Tabakât*, 412, 413; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 478, 479.

belirterek bu yazışmaların tarikat, vaaz ve nasihat üzerine olduğunu vurgulamışlardır.¹¹⁵⁹

Şuayb Efendi Bâkînî ise tasavvufla ve bulunduğu çevredeki sûfî organizasyonlarıyla alakalı mektuplar kaleme almıştır. Bu mektupların bazılarını müridlerinden biri olan Hilmî Dağıstânî eserlerinde belirtmiştir. Mektuplar dikkate alındığında bunların tasavvufla, seyr u sülûkle ve sûfîlerin yaşadıkları o döneme özgü zorluklarla alakalı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte müridlerinden Hilmî Dağıstânî'nin *Tenbîhu's-sâlikîn* adlı eserine bir önsöz yazıp gönderdiği de kaynaklardan anlaşılmaktadır.¹¹⁶⁰ Bunun yanı sıra Bâkînî, şeyhi Talalî Ahmed Efendi'nin vasiyetlerini ve tavsiyelerini de mektup haline getirerek eserinde nakletmiştir.¹¹⁶¹

Sûfîler arasında mektuplaşma geleneğinin müstesna örneklerinden biri de Azerbaycan'daki son Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi'nin yazışmalarıdır. Hem Komünizm döneminde hem de 1990'dan sonra Nâsîh Efendi muhtelif bölgelerden insanların kendisine yazılı olarak gönderdiği soruları yine yazılı olarak cevaplayarak bu geleneği sürdürmüştür.¹¹⁶² Mektuplar incelendiğinde Nâsîh Efendi'ye sorulan soruların genelde fetva tarzında tefsire, tasavvufa, Arapça'nın gramerine ait olduğu görülmektedir. Bölge insanların kendi manevî ahvalini bu mektuplar sayesinde Nâsîh Efendi'ye bildirdikleri ve ondan yardım istedikleri de bu yazışmalardan anlaşılmaktadır. Bu mektuplar arasında 1976'da Komünizm döneminde Azerbaycan'ın Gabele-Oğuz bölgesinden Seyfeddin Kutkaşî isimli bir zatın Nâsîh Efendi'ye yazdığı mektup hem mektuplaşma geleneğine hem de dönemin Müslümanlarının durumuna ışık tutacak niteliktedir. Mektup şöyledir:

“Şeyhim hazretleri. Bütün ailemizin kalbinde size karşı olan muhabbet manasıyla beslenen selamları bu mektup ile size çatdırıram ve sizi öpürem ve bütün aileniz ile size can sağlığı arzu edirik...”

¹¹⁵⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 553; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 164.

¹¹⁶⁰ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 157, 355; Hilmî Dağıstânî, *Telhîs*, 119; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn*, 614.

¹¹⁶¹ Bâkînî, *Tabakât*, 588.

¹¹⁶² Aliyev, “Nâsîh Efendi”, 42.

Cenâb-ı Hz. Ali bir sözünde buyurur ki; Ey insan! Sen kebîr-i âlemin küçük bir formasısan. Ne zaman kebîr-i âleme el atmak istersen küçük alemde olan nefis ile mübarezede bulunmak kabiliyyeti olmazsa fenâfillâh seni çekip alır.

Hakikat mana tariki ile bakıram ve özümnden daha günahkâr bir kul görmürem. Ama kâinatı halk eden Hâlik'in rahmet diyarlarının hadd-i pâyanı yoktur.

Şeyhim hazretleri; Kur'ân-ı Şerîfe göre bir mazlumu bir zâlimin elinden alan kimse bütün dünya insanlarını diriltmek kadar sevaba nail olur. Ben çaresiz koca bir kulum. Evvela hidayet Hz. Allah'tandır. Bir koca kulum. Beni kapından reddetme. Sizin duanızın bereketinden belki bu zâlim nefsin elinden kurtulurum. Ben tez tez size gelmekle manen devlete nail olabilirim. Allah'tan hidayet olsa çok iktidarane temenni etmişem.

Bu halde nevelerimin¹¹⁶³ dördü Ku'ân-ı şerifi okuyor, dördü de –demek olar ki- tam öğrenmek üzeredir...¹¹⁶⁴

Hüdâ Hâfız. Öpürem sizi. Fakiriniz Seyfuddin Kutkâşınî. 1. Kasım. 1976.”

Bu mektup Komünizmin hâkim olduğu 1970'lerde Azerbaycan'da manevî damarın Almalılı Mahmûd Efendi'nin takipçileriyle halen daha devam ettiğine işaret etmektedir.

İsim koyma: Hâlidîlerin çocuklarına isim verme hassasiyetleri bazı kaynaklarda göze çarpmaktadır. Hâlidî- Mahmûdî şeyhi Hacı Cebrâil Efendi'nin silsilesinden olan Hilmî Dağıstânî, erkek çocuğu doğduğunda Almalılı Mahmûd Efendi'yi gerekçe göstererek evladının ismini Muhammed Ârif koymuştur. Hanımına ise Mahmûd Efendi'yi taklit ettiğini söylemiştir.¹¹⁶⁵ Bölgedeki son Hâlidî-Mahmûdî şeyhi Nasih Efendi de isim koyuma konusunda Müslüman halkın başvurduğu biri olmuştur. İnsanların uzak mesafelerden geldiği ve dinî isimler talep ettiği rivayet edilmiştir.¹¹⁶⁶

¹¹⁶³ Osmanlı Türkçesi'nde torun anlamına gelen neve kelimesi günümüz Azerbaycan Türkçesi'nde halen aynı anlamda kullanılmaktadır. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, hzr. Aydın Sami Güneyçal (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006), 829; Ali Haydar Orucov, Behruz Abdullayev ve Nergiz Rahimzade, *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lûgati* (Bakü: Şark-Garb Yayınları, 2006), 3: 484.

¹¹⁶⁴ Mektubun aslı için bk. Ek- 8.

¹¹⁶⁵ Hilmî Dağıstânî, *Feyzü'r-Rahmân*, 5.

¹¹⁶⁶ Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 136; Davudov, “Zakatala'da Din ve Gelenek”, 77.

C. Kültürel Hayata Etkileri

Hâlidî-Mahmûdî sûfîler Kafkaslarda yaşadıkları yerlerde hayatı kendi dünya tasavvurlarına göre şekillendirmeye gayret etmişlerdir. Onlar bir taraftan tasavvufun şer'î sınırları içinde kalmasına dikkat ederken diğer taraftan bölgenin maddî imarı için çalışmışlardır. Bununla birlikte İslâm dünyasının manevî ve sanatsal mirasını da bölgeye taşıyarak kendine has bir Kafkas-İslâm medeniyetinin oluşmasına katkı sunmuşlardır. Sovyetler döneminde dinin, dindarlığın ve tasavvufun canlılığını yitirdiği bir hakikat olsa bile Kafkaslardaki sûfî hayat tarzının Sovyet Müslümanlarının dini algılama ve yaşama biçimlerinde derin etkileri olduğu söylenilebilir.¹¹⁶⁷

1. Vakıf Geleneği

Bazı araştırmalar Azerbaycan'da vakıf anlayışının Osmanlıların Şirvan'a ve Dağıstan'a hâkim olduğu 1578 yılından önce de varolduğunu ortaya koymaktadır. Aynı araştırmalar Osmanlıların XV.-XVIII. asırlarda bölgede vakıf ve hayrat hususunda mezhepçilik siyaseti uygulamadan halkı buna teşvik ettiğini, vakıf tesis edecek olanlara imkân sağladığını belirtmektedir. Vakıf geleneğinin Komünizm döneminin başlarında da devam ettiğine vurgu yapan bu araştırmalar Azerbaycan'da Bakü, Gence, Karabağ ve Şuşa gibi bölgelerde pek çok vakfın bulunduğunu ortaya koymaktadırlar.¹¹⁶⁸

Azerbaycan'daki vakıf kültürünün Hâlidîler tarafından bilinip önemsendiğine ve devam ettirildiğine dair elimizde pek çok bilgi mevcuttur. Örneğin, Bâkînî *Tabakât* adlı eserinde vakfın önemine vurgu yapmış ve vakfedilen şey hakkında mezheplerin görüşünü bölgedeki insanlara anlatmaya çalışmıştır.¹¹⁶⁹

Kuzey-Batı Azerbaycan'da en önemli vakıf örneklerinden biri 1244/1828 yılında bugünkü Zakatala şehrinin Tala kasabasında bulunan ve 1700 kişinin aynı anda ibadet edebileceği Tala Mescidi'nin arazisinin Daşdemir Kukhe isimli biri

¹¹⁶⁷ Osman Türer, “Sovyetler Birliği Döneminde Orta Asya ve Kafkaslarda Sûfî Tarikatlar”, 74, 75. Taştan, “Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme”, 6.

¹¹⁶⁸ Hüsameddin Memmedov, “Osmanlılar Devrinde Azerbaycan'da Vakıflar”, *Kafkasya'da İslâm Medeniyeti* (İstanbul: IRCICA, 2000), 85-98; Mehmed Ali Çakmak, “Azerbaycan Müstakil Hanlıklar Dönemine Umumî Bir Bakış”, *Türkler Dergisi* 7 (2002): 15-21; Komisyon, *Osmanlı Arşivlerinde Azerbaycan Hanlıkları*, 44.

¹¹⁶⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 626.

tarafından vakfedilmesidir. Araziyi on sekiz kuruşa satın alan Kukhe burayı şu sözlerle vakfettiğini bildirmiştir:

ووقف دشهدمير كوخ تلك الأرض بعد الشرى وفقا صحيحا شرعيا لا يُباع ولا يورث ولا يرهن، فمن

بدّله بعد ماسمعه فإنما اثمه على الذين يبدّلونه الآية.

“Daşdemir Kukhe bu araziyi satın aldıktan sonra şeriata göre vakfetmiştir. Burası artık satılamaz, miras bırakılamaz ve rehin verilemez. Bu vasiyeti işittikten sonra onu değiştiren ayeti değiştirenin günahını yüklenmiş olur.”¹¹⁷⁰

Hâlidîlerin yoğun olarak yaşadığı Balaken şehri Merkez Mescidi’nin arazisi de bölge sakinlerinden Hallâc Muhammed oğlu Leko tarafından vakfedilmiştir. Mescidin giriş kapısındaki kitabe; “*Hasara alınmış bu toprağı Hallâc Muhammed oğlu Leko mescid, hücre ve kabirler için vakfetti.*” ibaresi yazılmıştır.¹¹⁷¹

Niyazov, Zakatala’nın Gımır köyünde yaşayan fıkıh âlimi Murad el-Kımırî’nin ölümünden önce tüm kitaplarını vakfettiğini, bölge sûfilerinden Muhammed b. Ağakişi’nin de yazmış olduğu Kehf cüzünü Çobanköl kasabasının mescidine vakfettiğini belirtmiştir. O ayrıca bölgede bulunan sûfilerin medrese kitaplarını kendi hatlarıyla yazıp halkın istifadesi için medreselere vakfettiklerini de ifade etmiştir. Talalı Ahmed Efendi’nin halifelerinden Gurban Efendi Meşleşî sarf, nahiv, Kehf cüzü ve fıkıhla ilgili kitapları kendi hattıyla yazmış ve bunları medreselere ücretsiz bırakarak halkın istifadesine sunmuştur.¹¹⁷² Kafkaslarda Hâlidîlerin medreselerle maddî-manevî iç içe olması Hâlidîliğin medrese zemininde yayıldığına da işaret etmektedir.

Niyazov, Hâlidîlerin yoğun olarak yaşadığı Zakatala-Balaken bölgesinde pek çok Kur’ân’ın istinsah edildiğini, bunların tezhib edilerek medreselere vakfedildiğini haber vermektedir. Vakfedilen bu mushafların ilk sayfalarına vakfedildiklerine dair kayıtlar düşülmüştür. Bunun yanı sıra bazı meyve

¹¹⁷⁰ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimal-Garbinde Dinî Hayat*, 245. (Belgenin aslı için bk. ZKM, no: 6664.) Bu yazının sonundaki “*âyeti değiştirmiş olurlar*” ifadesiyle Bakara sûresinin 181. âyetine atıf yapılmaktadır. Ayette; “(Ölenin) vasiyetini işittikten sonra onu değiştirenle günah sahibi olurlar.” buyrulmaktadır.

¹¹⁷¹ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 248.

¹¹⁷² Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 245.

ağaçlarının bile vakıf özelliği taşıdığını, bu ağaçlara sadaka ağaçları adının verildiğinden bahseden Niyazov, “dut pazara çıkarsa kıyamet yakındır” deyiminin de buradan geldiğini iddia etmiştir.¹¹⁷³

Sovyetler dönemi komünist idare bölgedeki vakıf medeniyetini ortadan kaldıracak yasal bazı düzenlemeler yapmıştır. 5 Mayıs 1920’de çıkarılan yasayla Azerbaycan’daki tüm vakıf toprakları kamulaştırılmıştır.

2. Hattatlık

Kuzey-Batı Azerbaycan’da XVIII.-XIX. yüzyıllarda Arap hattıyla yazılan kitap, Kur’ân ve taş kitabelere rastlamak mümkündür. Niyazov, bölgede hat çeşitlerinden özellikle nesh hattının tercih edildiğini ve bu hattın Zakatala’da kendine has bazı farklılıklar kazanarak “Tala neshi” olarak isimlendirildiğini söylemiştir. O, XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında yaşayan bazı hattatların isimlerini şöyle sıralamıştır: Rasul b. Mahmûd İlisuvî, Hacı Bayram Ali Kımırî, Güllüklü Usta Murtaza Ali, Şeyh Muhammed İlisuvî, Ramazan b. Mehdî Talalî, Muhammed b. İsmâil b. Yûsuf Talalî, Hacı İskender Talalî, Molla Muhammed b. Sefer b. Abbâs Talalî, Ebû İshak İsmâil Talalî ve Talalı Şaban Efendi.¹¹⁷⁴

Bu hattatlardan Ebû İshak İsmâil Talalî, Şuayb Efendi tarafından tertip edilen Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî silsileyi yazan kişi olması hasebiyle çalışmamız açısından önemlidir. Molla Muhammed Talalî de âlim, şair, hattat olması yönüyle bölgede iştihar etmiştir. Hocalarından olan Hasan el-Alkadarî onu *Dîvanu’l-memnûn* adlı eserinde övmüş ve yazısının güzelliğine Dağıstan’da insanların hayran kaldığını belirtmiştir.¹¹⁷⁵

3. Sûfî Edebiyatı

Kürdemirî ile Kafkaslarda yayılan Hâlidîler hem Azerbaycan’da hem de Dağıstan’da tasavvuf temelli bir ilmî hareketliliğin oluşmasını sağlamışlardır. Bu ilmî hareketlilik neticesinde bölgede tasavvufî nitelikli tabakât kitapları, tarikatın

¹¹⁷³ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 252.

¹¹⁷⁴ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 254.

¹¹⁷⁵ Alkadarî, *Dîvânü’l-Memnûn*, 237.

âdâbını anlatan risaleler ve menkıbe türü eserler yazılmıştır. Tüm bunlar Kafkaslara özgü bir tasavvuf edebiyatının oluşmasına sebep olmuşlardır. Sovyetler döneminde tasavvufun gayr-i meşru ilan edilmesiyle birlikte bu eserler de değersizleştirme politikasına maruz kalmış veya yok edilmeye çalışılmıştır. Bu eserlerden bilinenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1) İsmâil Kürdemirî'nin *Risâleler*'i¹¹⁷⁶ onun tüm Kafkas Hâlidîlerinin üstâdı olması ve tasavvuf dünyasını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kürdemirî'nin, bu risaleleri Azerbaycan'da değil de Amasya'da yazdığı malumdur. Fakat Kürdemirî'nin Şirvanlı olması, genelde tasavvufun özelde ise Nakşibendîliğin meseleleri üzerine eser telif edecek seviyede olması sebebiyle Azerbaycanlı müellif sûfiler arasında sayılmalıdır. Bu risalelerin muhtevası ilgili bölümde açıklanmıştır.

2) Kafkaslarda Hâlidîlerin yazdığı ve tasavvufla ilgili olan hem Dağıstan hem de Azerbaycan'da tüm sûfilerin haberdar olduğu eserlerin bir diğeri de Molla Muhammed Yerağî'nin tasavvufa dair kaleme aldığı *el-Âsâr* isimli eseridir. Eserin girişinde Yerağî kendi tasavvufî görüşlerini açıklamış, sonraki bölümü Hz. Peygamber'e hasretmiştir. Sonraki bölümlerinde ise *Sır* adlı iki adet kaside bulunmaktadır. Bu iki kasideden biri *Büyük kaside*, diğeri *Küçük kaside* olarak ikiye ayrılmıştır. Kaynaklara göre bu iki kaside, kendi döneminde Hâlidî sûfiler arasında çok meşhur olmuştur.¹¹⁷⁷ Yerağî'nin *Kasîdetü'l-Kübrâ* adlı eseri 1910 yılında basılmıştır.¹¹⁷⁸

3) Cemâleddin Gazikumukî'nin *el-Âdâbu'l-Marziyye fî Tarikati'n-Nakşibendiyye* adlı eseri Kafkaslarda sûfilere Nakşibendîliğin esaslarını açıklayan ilk eser olması hasebiyle önem arz etmektedir. Eserin mukaddimesinde Gazikumukî eseri yazma amacını; "*İhvanların ve sâliklerin tarikatımızın âdâbını öğrenmesi için bu eseri yazdım.*" diyerek dile getirmiştir. Kitap on bir bölümden oluşmakta, Nakşibendî tarikatının âdâbı, zikir telkini, râbîta, sâlikin halleri gibi meseleler üzerinde durulmaktadır. Bu on bir bölümden ayrı olarak Gazikumukî

¹¹⁷⁶ İsmâil Sirâceddin Kürdemirî, *Risaleler*, İBB Atatürk kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_0876_02297.7.

¹¹⁷⁷ el-Alkadri, *Âsâr-i Dağıstan*, 144; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 84

¹¹⁷⁸ Molla Muhammed Yerağî, *Kasîdetü'l-kübrâ*, (Temirhanşûrâ: el-Matbaatü'l-İslâmiyye li Muhammed Mirza Mavrayev, 1910).

kendisine kadar olan Nakşibendî-Hâlidî silsileyi özetlemiş ve son olarak da kendi adını eklemiştir. Eser ilk olarak 1905 yılında basılmıştır.¹¹⁷⁹

4) Kuzey-Batı Azerbaycan'da ve Hicaz'da faaliyet gösteren Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Yahya Kutkâşînî (Dağıstânî)'nin oğlu Halil Paşa'nın tasavvufa dair pek çok eseri mevcuttur. Bunlar; *er-Risâletü'l-munazzame fî fezâili Mekketi'l-Muazzama*, *İrşâdü'r-râğibîn*, *İsti'mâlü'l-murîdîn* ve *Îkâzü't-talibîn* adlı eserlerdir.¹¹⁸⁰ Bunların haricinde onun *Risâletü'l-Hâlidîyye* adlı bir eseri de mevcuttur. Bu risale 1300/1883 yılında Mısır'da basılmıştır.¹¹⁸¹ Fakat bu risalenin nüshaları Azerbaycanlı sûfîler tarafından daha o dönemlerde bölgeye getirilerek muhafaza edilmiştir.¹¹⁸²

5) Hemen tüm müellif sûfîler Almalılı Mahmûd Efendi'nin *Mektûbât* adlı eserinin olduğundan bahsetmektedir. Çistâvî bu mektupların bir kısmını eserinde belirterek tasavvufî meseleleri izah etmeye çalışmıştır. Yukarıda adı geçen diğer müellifler de Almalılı Mahmûd Efendi'nin *Mektûbât* adlı eserine yer yer atıflar yapmışlardır.¹¹⁸³

Almalılı Mahmûd Efendi'nin ayrıca tasavvufla alakalı vahdet-i vücûd motifleriyle süslenmiş Türkçe şiirleri de mevcuttur. Sakhûrî bu şiirleri eserinde zikretmiştir. Bunun yanı sıra Mahmûd Efendi'nin hem dostu hem de müridi olan Güllüklü Hacı Şirin Efendi'ye de içinde ihvan sevgisini ifade ettiği bir şiiri de mevcuttur.¹¹⁸⁴

Günümüz araştırmacılarından ve de Mahmûd Efendi'nin akrabalarından olan Hanımağa İsmayılova'ya göre şeyhin şiirlerinin yanı sıra *Bin Bir Derdin Dermanı* isimli bir eseri mevcuttur. Bu eserde Mahmûd Efendi insanlarda bulunan maddî-manevî hastalıkları, sebepleri ve şifaları hakkında bilgi vermiştir.

¹¹⁷⁹ Cemâleddin Gazikumukî, *el-Âdâbu'l-marziyye fî't-Tarikati'n-Nakşibendîyye* (Sanpetersburg: Muhammed Mirza ed-Dağıstânî Mavrayev, 1905).

¹¹⁸⁰ Eserler için bk. Şimşek, *Halil Hamdi Dağıstânî*, 44, 50.

¹¹⁸¹ Halil Hamdî Paşa, *Risâletü'l-Hâlidîyye*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1300/1883).

¹¹⁸² Kamran Abdullayev bu eseri Azerbaycan'ın Ağdaş şehrinin Nimetâbâd nahiyesinde bir evde tespit ettiğini belirterek bu risalenin daha o dönemlerde Azerbaycan'a getirildiğini söylemiştir. Kamran Abdullayev, Kişisel Görüşme, 12.11.2018.

¹¹⁸³ Tüm uğraşlarımıza rağmen böyle bir esere ulaşamadık.

¹¹⁸⁴ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 10, 11, 168; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 27-30.

Bu eserin Mahmûd Efendi'nin torunu Abdullah Efendi tarafından II. Dünya Savaşında cepheye götürüldüğünü ve bu zatın geri dönmediğini de belirtmiştir.¹¹⁸⁵

6) Almalılı Mahmûd Efendi'nin Azerbaycan dışındaki halifelerinden biri olan Muhammed Zâkir el-Çistâvî'nin *Tabsıratü'l-Mürşidîn* adlı eseri hem Nakşibendîliğin meselelerini hem de bu meselelerin Mahmûd Efendi de dâhil olmakla pek çok Nakşibendî üstadının sözleri, mektupları ve risaleleriyle izah edilmesi bakımından türünün nadide örneklerinden biridir.

Çistâvî'nin bu eseri Nakşibendî tarikatının usulü hakkında İmâm-ı Rabbânî, Hâlid-i Bağdâdî'nin görüşleri doğrultusunda bilgiler vermiştir. Çistâvî bazen de; “Şeyhimiz şöyle dedi.” diyerek de Mahmûd Efendi'nin konu hakkındaki görüşlerini serdetmiştir. Bu eser ayrıca Almalılı Mahmûd Efendi'nin vasiyetinin yazılı halde¹¹⁸⁶ tüm Hâlidîlere yayılmasına sebep olmuş böylece “Mahmûdîlik” kavramının oluşmasına ve bir kavram haline gelmesine vesîle olmuştur.

7) Şuayb Efendi Bâkînî'nin *Tabakâtü'l-havâcegâni'n-Nakşibendiyye ve Sâdâti'l-meşâyihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* adlı eseri Kafkaslarda XIX. yüzyılın sonları XX. yüzyılın başlarında yazılan, kendisinden önceki ve kendi muasırı olan Hâlidî sûfleri zikrettiği bir eserdir. Bu kitap Hâlidîliğin Kafkaslara gelişini, bölgedeki seyrini, Almalılı Mahmûd Efendi'nin hem Azerbaycan'da hem de sürgündeki hayatını ele alarak incelemiş, onun halifeleri hakkında da bilgiler vererek kendisine kadar olan Nakşibendî-Hâlidî silsileyi izah etmiştir. Ayrıca bu eserde Bâkînî, Almalılı Mahmûd Efendi'den sonraki silsileyi “Mahmûdiyye” olarak niteleyerek Hâlidîliğin Kuzey-Batı Azerbaycan'daki yeni karakterini ortaya koymuştur. Bu eser ayrıca tüm Kafkas halkları arasında yayılmış ve sonra gelen Sakhûrî ve Hilmî Dağıstânî gibi müellif sûfler bu kitaptan istinbatta bulunmuşlardır. Dolayısıyla Bâkînî'nin bu eseri pek çok açıdan Kafkaslardaki Nakşibendî-Hâlidî tasavvufunun öğrenilmesine ve yayılmasına sebep olmuş ayrıca bölgedeki tasavvuf kültürünün bir sonraki nesle aktarılmasını da sağlamıştır.

¹¹⁸⁵ İsmayılova, “Şeyh Mahmûd Efendi”, 109.

¹¹⁸⁶ el-Çistâvî, *Tabsıratü'l-mürşidîn*, 106.

8) Muhammed Murâd b. Abdullah er-Remzî el-Kazânî'nin kaleme aldığı *Zeyl-i kitabî'r-Reşehât 'ayni'l-hayât*¹¹⁸⁷ ve *Telfîku'l-ahbâr*¹¹⁸⁸ adlı eserleri de özellikle Rusya sınırları içinde kalan Nakşibendîler arasında yayılmış ve okunmuştur. Bâkînî, Sakhûrî ve Hilmî Dağıstânî eserlerinde el-Kazânî'nin bu eserlerine atıflarda bulunmuşlardır.¹¹⁸⁹

9) Osman Efendi es-Sakhûrî'nin *Tuhfetü'l-ahbâb* adlı eseri Almalılı Mahmûd Efendi'yi, halifelerini ve özellikle de Talalı Ahmed Efendi'yi ele alması açısından benzerlerinden ayrılmaktadır. Eser, Hacı Hazret Efendi'nin oğlu Hacı Abdullah Efendi tarafından şeyhi Almalılı Mahmûd Efendi'nin ölümü üzerine yazılan *el-Kasîdetü'l-vurûd fî medh-i Şeyh Mahmûd* isimli şiirin şerhiyle başlamıştır. Akabinde Mahmûd Efendi'nin hayatı, kerametleri, sürgünleri ve halifeleri hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Eserin müellifi Osman Efendi aynı zamanda Abdullah Efendi'nin de amcasıoğlu olması ve Talalı Ahmed Efendi'nin de müridlerinden olması sebebiyle bölgedeki Hâlidî sûfîlerin de tanıklıklarıyla pek çok hadiseyi zaman ve mekân da zikrederek belirtmiştir. Eserde Bâkînî'nin *Tabakât*'ına da sık sık atıflar yapılmıştır. Sakhûrî, ihvanın unutmaması için çok eski dönemlerde yaşayıp bölgede medfun bulunan evliyanın kabirlerinin yerlerini de açıklamaya çalışmıştır. Eser ilk olarak Timurhanşûra'da 1914 yılında basılmıştır.¹¹⁹⁰

10) Kuzey-Batı Azerbaycan'da Nakşibendîlik üzerine yazılan eserlerden biri de Hacı Hamzat Efendi'nin müridlerinden aynı zamanda medrese âlimi olan Mamay Efendi İlisuvî'ye ait *Sisiletü'l-havâcegân fî 'ubûdiyyeti'l-a'yân* adlı eserdir. Eser altı bab bir de hatime kısmı olmak üzere yedi bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin tamamı Nakşbedîliğe ait meselelerin îzahını içermektedir. Mamay Efendi bu eseri 1288/1871 yılında tamamladığını bizzat kendisi bildirmiştir. Bu eserin basıldığına dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mamay Efendi

¹¹⁸⁷ Muhammed b. Murâd Abdullah el-Kazânî, *Zeyl-ü Kitabî'r-Reşehât 'Ayni'l-hayât*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008).

¹¹⁸⁸ Muhammed Murâd er-Remzî, *Telfîku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsâr fî vekâi'i Kazân ve Bulğâr ve Mulûki't-Tatâr*, nşr. İbrahim Şemseddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1323/2002).

¹¹⁸⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 10; Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 241; Hilmî Dağıstânî, *Telhîs*, 171; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn*, 448.

¹¹⁹⁰ Osman Efendi Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidîyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mahmûdiyye*, (Temirhanşûra: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1914).

İlisuvî'nin eserleri günümüzde Muhammed Fizûlî Adına Elyazmalar Enstitüsü'nde, (İKB. No. 21609) muhafaza edilmektedir.

11) Bölgede eserleri yaygın halde okuna gelen bir diğer müellif sûfî de Hasan Hilmî Dağıstânî'dir. O, Almalılı Mahmûd Efendi'den sonra Kafkaslarda pek çok silsilenin buluşma noktası olmuştur. O ayrıca Kafkaslarda tasavvufa dair en çok eser telif eden sûfidir. Bu sebeple yazdığı eserler Azerbaycan, Dağıstan ve Rusya'daki sûfî edebiyatının gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Hilmî Dağıstânî'nin eserlerini tahkik eden Abdülcelîl Atâ el-Bekrî onun on bir eserinin olduğunu zikretmiştir. Bunlar; 1. *Tenbîhü's-sâlikîn* 2. *Telhîsu'l-meârîf fî terğîb-i Muhammed Ârif* 3. *el-Burûcü'l-müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede* 4. *ed-Dürretü'l-beyzâ fî reddi'l-bid'i ve'l-ehvâ* 5. *Feyzü'r-Rahmân fî zikr-i Abdurrahmân* 6. *Cehdü'l-mukîll fî reddi şatahâtî'l-münkiri'l-mudill* 7. *Sirâcü's-sâdât fî siyeri's-sâdât* 8. *Hülâsâtü'l-edeb* 9. *es-Seferü'l-esmâ fî râbitâtî'l-hüsnâ* 10. *Vesâilü'l-mürîd fî resâilî'l-üstâzi'l-ferîd* 10. *el-Cevheretü'n-nefise fî i'âneti't-Tarikati'n-Nakşibendiyye* adlı eserlerdir.¹¹⁹¹

II. SOSYO-POLİTİK ETKİLERİ

Hâlidî-Mahmûdî sûfîler yaşadıkları coğrafyanın sosyal-siyasal gelişmeleri karşısında Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde kendi sûfî duruşlarını muhafaza etmişlerdir. Özellikle Çarlık Rusya'sının mezhep çatışması ve bölgeye gayr-i Müslimlerin iskan edilmesi politikaları karşısında sûfîler tasavvufu, millî-manevî değerleri koruma ve millî-dinî hafızayı yenileme aracı olarak kullanma yoluna gitmişlerdir.

A. Mezheplerarası Birlik Düşüncesi

XIV. ve XV. yüzyıllarda çoğunluğu Sünnî-Şafîî Müslümanlardan oluşan Güney Kafkasya bölgesi XVI. yüzyıldan itibaren Şah İsmâîl'le birlikte Şîîlikle tanışmıştır. Şîî düşünceye sahip idarecilerin zaman zaman şiddete başvurmaları bölgenin siyasî ve kültürel yapısını değiştirmiştir. Azerbaycan'da çoğunluk bu mezhebi kabul etse de Safevî Hanedanlığı'ndan uzak olmaları, bölgede doğan ve

¹¹⁹¹ Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 349; Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikîn*, 15, 16.

faaliyet gösteren tasavvuf okulları ve müstakil sûfîler sebebiyle radikal hareketlerin ve çatışmaların olmadığını söylenilebilir.¹¹⁹²

XVI. yüzyılda Kafkas Müslümanları Şiîleşme tehlikesi ve Safevî baskısı sebebiyle kendi mezhep ve kimliklerini muhafaza bağlamında Türk-Osmanlı kültürüne yönelmişlerdir. Osmanlı-Safevî çatışmaları ve karşılıklı verilen tekfir fetvaları Azerbaycan bölgesinde de halkı daha dikkatli olmaya sevk etse bile ciddi bir kavganın olmadığı görülmektedir.

XVIII. yüzyılda İran'da Safevî hâkimiyetine son veren Nadir Şah (ö. 1160/1747) döneminde onun insiyatifiyle mezheplerarası düşmanlıkları gidermek amacıyla pek çok girişim yapılmıştır. Şiîler ve Sünnîler arasındaki düşmanlıkları gidermek ve Müslümanlar arasında bir birlik sağlamak gibi büyük bir ideal ortaya koymuştur. O, Safevîlerin benimsediği şekliyle Şiîliğin terk edilmesi ve Caferîliğe dönülmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Hatta Osmanlılar nazarında Caferîliğin beşinci hak Sünnî mezhep olarak kabul edilmesi de bu dönemde olmuştur.¹¹⁹³

Nadir Şah gibi mezhep konusunda ılımlı ve orta yolu takip eden birinin XVIII. yüzyılın ikinci yarısında tüm Kafkaslara hâkim olması bu dönemde de mezheplerarası bir problemin olmasını engellemiştir. Car-Balaken bölgesi ve daha kuzeydeki Gazikumuk gibi beldelere askeriyle gitmesi ve buralardaki hanların ve beylerin saygısını kazanması mezheplerarası hoşgörü usulünün devamına katkı sağlamıştır.¹¹⁹⁴

XIX. yüzyılda hanlıklar döneminde ise yine mezheplerarası bir çatışmanın olmadığı bilinmektedir. Aksine hanların güvenini ve beğenisini kazanan bazı âlimler Şiî ve Sünnî mezhepleri arasında birlik oluşturmak maksadıyla eserler

¹¹⁹² Hasanov, "Osmanlı-İran İlişkileri, Rus İşgali ve Sovyet Politikaları Çerçevesinde Azerbaycan'da Din", 98-100.

¹¹⁹³ Caferîliğin beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesini isteyen Nadir şah 1743 yılında devrin ileri gelen ulemâsını toplayarak onlara Şiîler ile Sünnîler arasındaki ihtilaf mevzularını tespit etmelerini istedi. Toplantıda Şiî ve Sünnî âlimler yer almaktaydı. Bu toplantının sonunda tutulan tutanakta Şiî ulemânın Şeyhayn'a ve Sahabaya sövmekten imtina etmesi, mut'a nikâhından vazgeçmeleri ve itikatta Eş'arî usulünü benimsemeleri kararlaştırılmıştır. Toplantıya katılan Sünnî âlimler kararlaştırılan hususlara uyulduğu takdirde Şiîlerin İslâm fırkalarından biri sayılacağına hükmetmişlerdir. Geniş bilgi için bk. M. Saffet Sarıkaya, "Dini ve Siyasî Bakımdan Osmanlı İran Münasebetleri", *Türk Kültürü Dergisi* 363: (1993) 406-422; Öz, *Şiîlik ve Kolları*, 217; Hasanov, "Osmanlı-İran İlişkileri, Rus İşgali ve Sovyet Politikaları Çerçevesinde Azerbaycan'da Din", 100.

¹¹⁹⁴ Bakıhanov, *Gülistân-ı irem*, 112.

yazmışlardır.¹¹⁹⁵ Bu ve başka sebepler¹¹⁹⁶ bağlamında Kafkas halkları arasında daha XV. yüzyılda farklı mezheplerle birlikte yaşama bilincinin olduğunu görmekteyiz.

Rusların Kafkasları ele geçirme mücadelesinin önündeki en büyük engellerden birinin din ve tasavvuf faktörü olduğu ortaya çıktıktan sonra Çarlık rejimi bu konuya özel ilgi göstermiştir. Özellikle dinî kanaat önderlerinin halkı etraflarına toplayabilme gücü her zaman Rus yönetiminin önünde potansiyel bir tehlike oluşturmaktaydı. Bu bakımdan Rusya'nın Kafkaslarda dini tefekkürün yok edilmesi veya değiştirilmesi, şeyhlerin sürgüne gönderilmesi ve Müslümanların kendi aralarında bölünmesi gibi pek çok teşebbüsü ve uygulaması olmuştur.

Müridizm hareketinde tasavvufun motivasyon gücünü arkasına alan imamlara kendi bölgelerinden bazı âlimlerin karşı çıkıp onları engellemeleri Ruslar için bir fırsat teşkil etmiştir. Harakunili Saîd Efendi'nin Ruslar lehine faaliyet göstermesi ve onlara karşı cihadın gereksizliği konusundaki tavrı buna örnek olarak verilebilir.¹¹⁹⁷ Bu ve benzeri durumlar bölgede Müslümanların Ruslara karşı direncini zayıflatmak ve onları birbirlerine düşürmek amaçlı kullanılarak mezheplerarası ayrılık siyasetini gündeme getirmiştir.

Bölge halkı Sünnî-sûfî duruş ve tavırları gereği Osmanlı sultanlarını halife olarak kabul etmekteydi. Hatta döneme ait yazışmalarda Osmanlı Devleti'nin Azerbaycan bölgesindeki halkların içindeki İslâmî uyumdan gayet memnun olduğu belirtilmektedir.¹¹⁹⁸

Fakat Şîîlerin Osmanlı'yı hilafetin merkezi padişahı da halife olarak kabul etmemeleri Ruslar için mutlaka değerlendirilmesi gereken bir unsur haline gelmiştir. Osmanlı sultanlarının Şîîler üzerinde bir otoriteye sahip olmaması durumu Osmanlı belgelerine de yansımıştır.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁵ Molla Muhammed Necefgulu Bakuvî ile Hacı Muhammed Çelebi gibi zevat her iki mezhebi birleştirmeyi amaçlayan eserler telif etmişlerdir. Bk. Bakıhanov, *Gülistân-ı İrem*, 250.

¹¹⁹⁶ Geniş bilgi için bk. Hasanov, "Osmanlı-İran İlişkileri, Rus İşgali ve Sovyet Politikaları Çerçevesinde Azerbaycan'da Din", 97-125.

¹¹⁹⁷ Kayayev, *Terâcim*, 144.

¹¹⁹⁸ Komisyon, *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1578-1914)*, 107.

¹¹⁹⁹ Komisyon, *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, 233.

Bu amaçla 1830 yılında Transkafkasya’da bir nüfus sayımı yapılmış ve bölgedeki Şîî ve Sünnî nüfus tespit edilmiştir. Bu sayıma göre bölgede 325.201 erkek Müslüman yaşamaktaydı. Bu sayının 177.726’sı Sünnî, 120.674’ü Şîa mezhebine mensuptu.¹²⁰⁰ Bu istatistiğe göre arada çok fazla bir fark olmasa da Sünnîlerin sayısının fazla olduğu görülmektedir. 1848 yılında yapılan diğer bir sayımda ise Sünnîlerin yüzde yetmiş gibi ciddi bir oranda azaldığı görülmektedir. Bunun sebebinin Sünnîlerin Rusya tarafından göçe zorlanması ve Şîîlerin desteklenmesi olduğu belirtilmiştir.¹²⁰¹ Bu durum Rusların mezhep farklılıklarını kullandığına dair bariz bir delil sayılabilir. Ayrıca Rusların Sünnî ve Şîî münaferetini artırmak için Tiflis’te Sünnîlere mahsus bir müftülük, Şîîlere mahsus bir şeyhulislâmlık kurması da câlib-i dikkattir.¹²⁰²

Rusya’nın Kafkaslarda mezheplerarası çatışma siyasetinin önündeki engellerden biri de şüphesiz bölgedeki Nakşibendî-Hâlidî sûfiler olmuştur. Hâlidîliği bölgeye ilk getiren İsmâîl Sirâceddin Şîrvânî’nin yaydığı görüşlerin Rusların çıkarları açısından tehlike olarak görüldüğü kaynaklarda geçmektedir. Özellikle Kürdemirî’nin mezheplerarası hoşgörü prensibi ve Şîîlerle Sünnîleri tasavvufî çatı altında birleştirme düşüncesi¹²⁰³ Rusların bölgedeki idarecilerini bir hayli endişelendirmiştir.

Kürdemirî’nin Sünnî ve Şîî kesimden öğrencilerinin olması Hâlidîliğin Kafkaslarda mezheplerarası birleştirici bir rol oynadığını göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Karabağ gibi Şîî karaktere sahip bir bölgeden Hamza Nigârî’nin Kürdemirî’ye intisap etmesi ve şeyhi tarafından irşad faaliyetleri için tekrar memleketine gönderilmesi bu duruma işaret etmektedir. Hamza Nigârî’nin mezhep taassubuna karşı duruşu ve hayatını bu mücadeleye hasretmesi şîîlerine de yansımıştır:

¹²⁰⁰ Yunusov, *Islam in Azerbaijan*, 52; Babaşlı, “Çarlık Rusya’sı Döneminden Günümüze Azerbaycan’da Din Devlet Münasebetleri”, 220.

¹²⁰¹ Babaşlı, “Çarlık Rusya’sı Döneminden Günümüze Azerbaycan’da Din Devlet Münasebetleri”, 220; Kövser Tağıyev, “Siyasî Tarihi Bağlamında Azerbaycan’da Din Eğitimin Gelişimi” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 28 (2013): 380-390.

¹²⁰² Ehadov, *Azerbaycan’da Din ve Dinî Tesisatlar*, 54; Halil Bal, “Azerbaycan’da Dini Tolerans ve Mezhep İhtilaflarının Kaldırılması için Yapılan Çalışmalar”, *Kafkasya İslâm Medeniyeti Sempozyumu Kitabı*, hzr. Rafiq Aliyev- Hilal Bal, (İstanbul: IRCICA, 2000), 171-182.

¹²⁰³ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şîrvânî*, 90.

Çehâr Yârı isteriz zîrâ ki Mustafâ'nın

*Dostuna dostuz vallâh hasmânına hasmânız.*¹²⁰⁴

...

Çerâğımdır yara çâr cânib

*Ebü Bekr, Ömer, Osmân-i Safder.*¹²⁰⁵

Mezhep problemlerinin ortaya çıkması muhtemel yerler olan Şîîlerle Sünnîlerin birlikte yaşadığı bölgelerde tarikatın Hamza Nigârî gibi sûfiler tarafından yayılması, bu süreçte herhangi bir infialin olmaması da Hâlidîliğin o dönemde herkesi kucaklayıcı bir duruşu olduğunu ortaya koymaktadır.

Kafkaslarda gazavat tarihini araştıran Kundukh burada faaliyet gösteren sûfilerin sağlam bir imanlarının bulunduğunu fakat asla bağnaz olmadıklarını söylemiştir. Ona göre sûfiler her iki mezhebi birleştirerek uyumlu bir hale getirmeye çalışmışlardır. Hatta bu tutumları sebebiyle İmam Şâmil ve arkadaşları Şîî eğilimli olmakla suçlanmıştır.¹²⁰⁶

Sünnî olan Car-Balaken bölgesinde tasavvufun yayılması bölgede yaşayan halkın Rusya'nın istediği mânada bir mezhep çatışmasına engel olduğu görülmektedir. Örneğin Şîî olduğu bilinen Karabağ Hanı İbrâhim Halil'in oğullarına yazdığı mektupta Car-Balaken arazisindeki insanları "ihvan" olarak nitelendirmesi, onlara güvenilip itimad edilmesi ve onların Allah'ın saf, temiz ve müttaki kulları olduklarını söylemesi dikkat çekicidir.¹²⁰⁷

Bazı araştırmalar Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden olan Nûrullah Efendi'nin Azerbaycan'ın Şeki şehrinde Sünnî-Şîî çatışmasını engellemeye yönelik irşad faaliyetlerinde bulunduğunu kaydetmiştir. Bu araştırmaların Nûrullah Efendi'nin akrabalarına istinaden verdiği bilgiye göre o, yaşadığı dönemde

¹²⁰⁴ Hamza Nigârî, *Dîvan*, 432.

¹²⁰⁵ Hamza Nigârî, *Dîvan*, 435.

¹²⁰⁶ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 26.

¹²⁰⁷ Adıgeçen mektup Bakü İslâm Üniversitesi'nin Zakatala şubesinde muhafaza edilmektedir. Yine İbrâhim Han'ın en çok güvendiği müttefiki aynı zamanda onun kayın biraderi olan Car-Balaken Hanı Ümme Han'ın olması bu noktada önemli bir husustur. Onun diğer bir müttefiki de Şeki Hanı ve aynı zamanda Sünnî damadı olan Selim Han idi. Komisyon, *Osmanlı Belgelerinde Azerbaycan Hanlıkları*, 148; Hasanov, "Osmanlı-İran İlişkileri ve Rus politikaları çerçevesinde Azerbaycan", 99-125.

Müslümanların Sünnî ve Şîî olarak ayrılmasına karşı çıkararak her iki mezhebi cem etmeye çalışmıştır.¹²⁰⁸

Bölge insanındaki Ehl-i beyt sevgisi ister Şîî ister Sünnî olsun her kesimden insanı birbirine yaklaştırmaktadır. Ulemânın ve şeyhlerin mektuplarına ve eserlerine Ehl-i beyte selam dua ederek başlamaları bunun bir tezahürüdür. Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Şuayb Efendi Bâkînî en büyük eseri olan *Tabakâtı-Hâvâcegân* kitabına başlarken besmeleden sonra ehl-i beyt'i tazim eden şu beyti yazmıştır:

وبالخمس أصحاب العباء توسلي¹²⁰⁹ على الله في كل الأمور توكلي

Bütün işlerde Allah'adır tevekkülüm,

*Ehl-i abâ'nın beşinedir tevessülüm...*¹²¹⁰

Müridizm hareketine İmam Şâmil'e aktif yardım ederek katılan İlisu Sultanı Dânyâl Han'ın mühründe de aynı şiir bulunmaktadır.¹²¹¹

Ehl-i beyt sevgisi o dönemin sözlü halk edebiyatına da yansımıştır. Car-Balaken bölgesinde faaliyet gösteren Hâlidî-Mahmûdî meşâyihinden Talalı Ahmed Efendi'den icâzet alan Bekrî Efendi Meşleşî¹²¹² (ö. 1904) yazmış olduğu şiirlerde Ehl-i beyt'e olan sevgisini şöyle dile getirmiştir:

Dahî Haydâr-ı Kerrâra

Ve Hem evlâd-ı meşhûra

Hasan Hüseyin Envâra

İnayet Ya Habîbellah.

*Dahî emmey*¹²¹³ *Rasûlullah,*

Abbâs Hamza veliyyullah,

Me'a'l-Etbâi ehlillah,

*İnayet yâ Celîlellah.*¹²¹⁴

¹²⁰⁸ Meşhedî Hanım, "Azerbaycan'da Nakşibendiyye Cemiyetleri", 1190.

¹²⁰⁹ Şiir İbnü'l-Hâc Ebû'l-Feyz Hamdûn b. Abdurrahman es-Sülemî'ye (ö. 1232/1817) aittir.

¹²¹⁰ Bk. Bâkînî, *Tabakât*, 6.

¹²¹¹ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 233.

¹²¹² Bk. Ek-2.

¹²¹³ Hz. Peygamber'in iki amcası manasında kullanılmıştır.

¹²¹⁴ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 234-235.

Bölgedeki âlimler Ehl-i beyt sevgisini öncelerken Ashâba dil uzatanları münasip üslubla yermişlerdir. Böylece toplumda nefret uyandıracak hareketlerin yeşermesini engelleyerek Rusların mezhepçilik siyasetini engellemişlerdir. Gahlı âlim Musa b. Muhammed'in yazdığı şiir bu düşüncenin müşahhas bir nümunesidir:

نحن أناسٌ قد غدا شأننا	حبُّ علي بن أبي طالب
يعيننا الناسُ على حبه	فلعنة الله على العائب
ما عيبكم حبه لكنه	بغض الذي لُقِّب بأصحاب
وكذبكم عنه وعن بيته	فلعنة الله على الكاذب

*Öyle insanlar ki biz yürür işlerimiz Ali b. Ebî Tâlib'in aşkıyla,
Ayıplar insanlar bu sevgimizi, Allah'ın laneti gelsin ayıplayanlara,
Sizin aybınız ise Ehl-i beyt sevgisi değil, küfretmenizdir Ashâba,
Ona ve Ehl-i beyt'e olan yalanlarınız, Allahın laneti olsun o yalancılara.*¹²¹⁵

Sadece Kuzey Kafkaslarda değil Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde de mezhep çatışmalarının olmadığı görülmektedir. Özellikle bu dönemlerde Mir Muhammed Kerîm el-Bâkûvî (ö. 1853-1938) tarafından yazılan *Keşfü'l-Hakâik an nüketi'l-âyâti ve'd-dekâik* adlı üç ciltlik tefsir orta yolu bulma çabasının bir ürünüdür. Müellif bu eserinin mukaddimesinde Kur'an'ın gerçek mânasının anlaşılmasının bir Müslüman için en öncelikli şey olduğunu belirterek, Müslümanların ancak Kur'an'ın rehberliği sayesinde felaha erişeceklerini söylemiştir. Müslümanların kusurlu İslâm anlayışlarının aynı zamanda dışarıda dinin karizmasını da bozduğunu ekleyerek şöyle demiştir:

“İslâm milleti arasında ihtilafların bulunduğu apaçık bir gerçektir. Herkes kendi fikrini savunmak için mevzû hadis uydurarak bu yakıştırdıkları hadislerin arkasına sığınıp kendi yalanlarını, temsil ettikleri taifenin zihinlerine doldurarak nihayet aradan geçen uzun zaman ile bu yalanlar o kişilerin zihinlerinde kökleşip gerçek sûretini almıştır.”

Kur'an-ı Kerîm'in inci gibi parıldayan mucize ve hikmetleri, halkın hatırlarından çıkıp ve reisleri dahi bu mucize ve hakikatleri Müslümanlara

¹²¹⁵ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 238.

anlatmaktan çekinmeleri ve hatta avam tabakayı bu hakikatleri okumaktan şiddet ve korku yolları ile men etmeleri, bu gerçeklerin onlara ulaşmasına mani olmuştur.

Hatta günümüzde bazı din adamları Kur'ân konularından bahsetmenin sakıncalı olacağından ve bu türlü konulardan bahsetmenin haram olduğu kanaatine halkı teşvik ediyorlar. Bu türlü şeyleri yaparlarken gerekçeleri de şu idi: 'Kur'ân'ı anlamak masum imamlardan başkasına mümkün değildir.' Kur'ân'ın apaçık olan ayetlerinde, her bir hüküm ve mev'izelerinde müminlere hitap ediliyor. Şüphesiz o hüküm ve nasihatlarla amel etmek vacip olup müminler onlarla mükelleftir tezi, halkı Kur'ân'la diz dize getirip tanıştırmaya kesin bir delildir. Müminlerin emiri Hz. Ali hutbelerinde şöyle buyuruyor: 'Kur'ân'ı kendinize rehber ve imam seçin.' Acaba Kur'ân'ı imam seçmenin manası nedir? Manası elbette, Kur'ân'ın ilim ve inceliklerini anlamaktan başka bir şey olamaz. Yine Hz. Ali kendi muciz beyanında insanı iki kısma ayırıyor: 'Birincisi, öğreten; ikincisi ise öğrenen.' Bunlardan başkasını yeryüzünde yaşayan fakat kadir ve kıymeti bulunmayan böcekler familyası içinde düşünmektedir."¹²¹⁶

Bakuvî'nin bu tefsiri kendi döneminde hem Kafkaslarda hem de Osmanlı'da istihâr etmiş, Sünnîler ve Şîîler arasında okuna gelmiştir. Ayrıca dönemin Azerbaycan'da yaşayan zenginlerinden Hacı Zeynel Abidin Tağıyev bu tefsiri bastırarak çoğaltmış üç nüsha da Selimiye Camii'ne konulmak üzere Edirne'ye göndermiştir.¹²¹⁷

İmam Şâmil'in 1844 yılında Ruslara karşı arka arkaya kazandığı zaferler sonrası Kuzey-Batı Azerbaycan'da özellikle de İlisu ve Şuşa'da halk Ruslara karşı isyan başlatmıştır. Bu isyanı organize edenler o dönemde Şeki'de kadılık görevinde bulunan ve Sünnî olan Abdülatif Efendi ile Şuşa kadısı Şîî âlim Mirza Abdülkasım'dır. Bu iki âlim, bulundukları bölgelerde her iki mezhebin birbirlerinin düşmanları olmadığını, asıl düşmanın kâfir Ruslar olduğunu, hem Sünnîlerin hem

¹²¹⁶ Mir Muhammed Kerim Bakuvî, *Keşfu'l-Hakâik an nüketi'l-âyâti ve'd-dakâik*, trc. Ali Ferhadov, (Bakü, 2014), 18.

¹²¹⁷ Komisyon, *Osmanlı Belgelerinde Azerbaycan Türk Hanlıkları*, 251.

de Şîîlerin Ruslara karşı ortak hareket etmeleri gerektiği propogandasını yaymışlardır.¹²¹⁸

Hem Sünnîlerin hem de Şîîlerin vatanlarını müdafaaları hususunda Ruslara karşı birleşebilmeleri her iki tarafın da birlikte yaşayabilme kültürünü ortaya koymasından bize göre önemlidir. Dahası Azerbaycan Şîîliği (Caferîlik)¹²¹⁹ geçirmiş olduğu evreler göz önünde bulundurulduğunda daha ılımlı bir karaktere sahiptir. Azerbaycan Şîîliği bu karakteriyle bölgedeki sûfî düşüncesini yadsınamamış, Nakşibendî-Hâlidî tefekkürü de Şîî halkla kaynaşabilmiştir.

Dağıstan, Azerbaycan ve hususen Car-Balaken bölgesinde halkın yüksek manevî tefekkürü, farklı mezheplerle bir arada yaşama kültürü, tasavvuf ehlinin mezhepler üstü duruşu ve söylemleri Rusya'nın mezhepçilik siyasetini engellediği görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde Rusya'nın izlediği politikalar sonucu hem Sünnîler hem de Şîîler Komünizm ideolojisi çerçevesinde baskıya maruz kalmıştır.

XX. yüzyılın başlarında Bolşevik isyanından sonra Rusya'nın dindarları bölmek için kurmuş olduğu Şîî ve Sünnî idareleri lağvedilmiş ve Azerbaycan'da Meşîhat-i İslâmiyye adıyla tüm dindarları kapsayan bir idare kurulması için harekete geçilmiştir. Bu durum Rusya'nın mezhepçilik siyasetinin çöktüğünü de göstermektedir.¹²²⁰

B. Farklı Din Mensuplarıyla Birarada Yaşama Kültürü

Mezhepçilik siyasetiyle istediği emellere ulaşamayan Çarlık rejimi bu sefer Kafkasları Hristiyanlaştırma yoluna gitmiştir. Çar'ın emriyle Kafkasya'nın yeniden şekillendirilmesi için bölgeye Kutaysov ve Meçnikov adlı iki senatör gönderilmiş olup İslâm dinine baskı ve Hristiyanlaştırma politikası yürütülmüştür. Bu sebeple ilk olarak Rus Hristiyan Kazaklarından oluşan seksen bin kişilik bir grubun Kuzey-Batı Azerbaycan'a (Car-Balaken) yerleştirilmesi planlanmış fakat bundan vazgeçilmiştir.¹²²¹

¹²¹⁸ Meşhedî Hanım, "Azerbaycan'da Nakşibendiyye Cemiyetleri", 1190; Yunusov, *Islam in Azerbaijan*, 49; Behram Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 29; Gurbanov, *Şimali Azerbaycan'da Azadlık Harekâtı*, 151.

¹²¹⁹ Günümüzde Azerbaycan halkı Şîî kelimesi yerine daha çok Caferîlik kelimesini kullanmaktadır.

¹²²⁰ Babaşlı, "Azerbaycan'da Din-Devlet ilişkileri", 228.

¹²²¹ Terane Halilova, "Rusya'nın Azerbaycan'ı Hristiyanlaştırma Siyasetine Karşı Çıkan İsyanlar: Car-Balaken Örneği" *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2016): 85-98.

Daha sonra Hristiyan olan Ermeniler bölgeye göç ettirilmiştir. Rusya İran'la yaptığı Türkmençay Anlaşması'nda (1828) ve Osmanlı'yla yaptığı Edirne Anlaşması'nda (1829) Ermeniler için özel maddeler koydurmuştur. Bu anlaşmaların muayyen maddelerine göre Ermeniler kitlesel şekilde Kafkaslara göç ettirilmiştir. Ermenileri göçe teşvik için onlara Hristiyan bir toplumda yaşama vaadinde bulunulmuştur.¹²²²

1830'lu yıllarla birlikte bölgede şer'î kuralların uygulanması yasaklanmaya başlanmış, sivil problemlerin çözümünde ise yerel geleneklere sınırlı izin verilmiştir. 1840'lı yıllarda ise Rusya kendi çıkarları doğrultusunda düşünen din adamları yetiştirmek için din politikasını değiştirmiştir. Çarlık rejimi memuriyet vazifesine gelmek isteyenler veya maaşlı din adamı olmak isteyenler için Müridizm hareketine bağlı olmama ve herhangi bir tarikata müntesip olmama şartı getirmiştir.¹²²³

Bununla birlikte Osmanlı ve Arap medreselerinde okuyan ilim adamlarına herhangi bir görev verilmemeye başlanmıştır. Çarlık rejimiyle işbirliği yapmayanlar ihanetle ve ajanlıkla suçlanarak Sibiry'a sürülmüştür. Farklı yerlerde bulunan din adamları -ki bunların ekseriyeti Nakşibendî-Hâlidî kolunun müntesipleridir- yerlerinden göçe zorlanmıştır. Müslümanlara ait ibadet mekânları da kiliseye çevrilerek dinî hayat üzerinde tam bir baskı uygulanmaya başlanmıştır. Gence şehrinin işgalinden sonra en büyük mescidin kiliseye çevrilmesi ve şehirde başka kiliselerin de inşaa edilmesi dinin ve dindarların üzerindeki baskıyı göstermektedir. Bakü'de ise Şirvanşahlar Mescidi'nin Hristiyanlara açılması gündeme gelmiş, Kuba şehrinde ise Müslümanlardan toplanan zekât zorla insanların ellerinden alınmıştır. Car-Balaken bölgesinde ise bölgede yaşayan İngiloy halkının vergilerden muaf tutularak Hristiyan yapılması projesi uygulanmıştır. 1850-1858 yılları arasında yine Car-Balaken bölgesinde yaklaşık on

¹²²² Bu anlaşmalar neticesinde 1826-1878 yılları arasında kademeli olarak Ermeni nüfus İran'dan ve Osmanlı'dan Kafkaslara göç ettirilmiştir. 1897 yılında Rusların bölgedeki sayımında Azerbaycan'ın hemen her yerinde Ermenilerin olduğu görülmektedir. Bk. Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 32; Aydın Mirzazâde, "XIX. Asrın Başlarında Çar Rusya'sı Tarafından Ermenilerin Cenûbi Kafkas'a Kütlevî Göçürülmesi ve Bölgede Ermeni Âmilinin Yaratılması", *Yeni Dövr Jurnalı* 4 (2014): 57-62.

¹²²³ Geniş bilgi için bk. Hasanov, *Azerbaycan'da Din*, 27-40.

bir köyün Hristiyan yapılması, bu dini kabul etmeyenlerin ise hapis cezasıyla cezalandırılmaları dinini değiştiren Müslümanların ise ödüllendirildikleri araştırmalarda geçmektedir.¹²²⁴

Bu gelişmelerden sonra Azerbaycan'ın müslüman halkı etnik kimliğinden dolayı kendilerini dışlanmış hissetmekteydiler. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bölgeyi ziyaret eden Fransız Seyyah Carla Serena *Benim Seyahatim* adlı kitabında Kuzey-Batı Azerbaycan için, burada işlek bir ticaret yolunun olduğunu söyleyerek buradaki halkın Rus baskısından dolayı dışarıda rahatça dolaşamadıklarını kaydetmiştir.¹²²⁵

Rusların Hristiyanlaştırma politikasının en önemli argümanlarından biri de Kuzey-Batı Azerbaycan'da halkın din eksenli gelenek ve adetlerini baskıyla unutturmak olmuştur. Bölge halkı için Çarlık rejimine sadık din adamları tarafından Rusya'ya ve Çar I. Nikolay'a sadakat göstereceğine dair dinî yemin metinleri hazırlanmıştır. Bununla da yetinilmeyip Car-Balaken halkından rejime sadık kalacaklarına dair mescitlerde Kur'ân'a el basmaları istenmiştir.¹²²⁶

Nakşibendî-Hâlidî sûfîlerinin yoğun olarak faaliyette bulundukları Car-Balaken bölgesinde Müslümanların dinî ibadet, örf ve adetlerine olan sadakat ve bağlılıkları Rusların baskılarına karşı en büyük direnç unsuru olmuştur. Bu durum Rus araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. A. K. Tikhonov Rusya'da o dönem İslâm'ın gücünün hiç kaybolmadığını ifade etmiştir. Hatta buradaki Müslümanların

¹²²⁴ Babaşlı, "Azerbaycan'da Din-Devlet ilişkileri", 220; Halilova, "Rusya'nın Azerbaycan'ı Hristiyanlaştırma Siyaseti", 2: 2, 3.

¹²²⁵ Halilova, "Rusya'nın Azerbaycan'ı Hristiyanlaştırma Siyaseti", 2: 2; Nuruzade, *20. Asrın 20-30. İllerinde Azerbaycanda Etnokonfessional Şerait*, 21.

¹²²⁶ Yermalov'dan sonra bölgeye tayin edilen İ. Paskeviç Erivansky tarafından hazırlattırılan yemin metni şöyledir: "Car-Balaken vilayetinin Lezgi İcmalarının Rusya'ya tabi olma yemini... Ben Allah'a ve onun mukaddes Kur'ân'ına yemin ederim ki; büyük imparatorumuz Nikolay Paloviç'e sadakat gösterip ona tabii olacağım. İmparatorun gücünü, hâkimiyetini korumak için gerekirse canımı bile vereceğim. İmparatorun emellerine zıt olan hususları ona haber vermekle kalmayıp bizatihi bunların karşısında olacağım. İmparatorun hizmetinde bana emredilen işlerin gizli kalmasına çalışacağım. İmparatorun ve amirlerimin bana verdiği emirleri tüm vicdanımla yerine getirecek ve bu yeminin hiçbir kelimesine ihanet etmeyerek imparatorumuza sadakatli olduğumu göstereceğim. Bu sözle de ben Allah karşısında ve kıyamet gününde hesap vermeye hazırım. Bu işte Allah yardımcım olsun. Ben Kur'ân'ı överek bu yeminimi tamamliyorum. General İ.P. Erivansky adına mühür ve imza. Bk. Sultanov, "Zakatala'nın Tarixi-Siyasi Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm'ın Rolu", 3: 179-180.

Hristiyan ahaliyi etkilemeyi de başardığını söyleyen Tikhonov bölgedeki güçlü dinî ve manevî yapı sayesinde insanların Hristiyanlığa geçmediğini de vurgulamıştır.¹²²⁷

Bölgede Hristiyanlaştırma politikası sürse bile bölge halkının başka dinlerden olanların mallarına ve canlarına herhangi bir zarar vermediğini aksine onlarla gayet medenî bir şekilde birlikte yaşayabildikleri görülmektedir. Sözü edilen ve Car-Balaken bölgesine düzenlediği geziyi kitaplaştıran Fransız seyyah Karla Serena durumu şöyle izah etmiştir:

“Burada Muhammet’e bağlı olanlarla İsevîler hayret verici bir biçimde birlikte yaşamaktadırlar.”¹²²⁸

Bölge insanında bulunan dini tefekkürün seviyesinin yüksek olduğunu ifade eden Salnameler bu insanların savaşlarda bile insanî değerlere sadık kaldıklarını belirtmişlerdir. Onlara göre Kafkas halkı din adına savaşmalarına rağmen kin ve nefret eksenli değil millî ve dinî kimliklerini koruma amaçlı savaşmışlardır.¹²²⁹ A. Fonn Plotto, A.F. Paserbski ve N. Klinoyetski gibi Rus tarihçiler bölge halkının cesur savaşçılar olduğunu lâkin savaşı istemediklerini yazmışlardır.¹²³⁰

Kundukh’a göre XIX. yüzyılda bu bölgelerde Rus, Ukraynalı ve Polonyalı din adamları ve onlara tabii olan halk dini törenlerini tam bir serbestlik içinde yerine getirmekteydiler. Ayrıca İmam Şâmil’in yaşadığı yerde Hristiyanlar için özel mabetler kurulmuştu. Kundukh, Kafkaslardaki Müslüman halkın diğer din mensuplarına karşı asla bağnaz olmadıklarını ifade etmiştir. Aksine Nakşibendî-Hâlîdî destekli Müridizm hareketinin Hristiyanları Rus zulmüne karşı koruduğunu da eklemiştir. Ayrıca İmam Şâmil’in Ruslara esir düştükten sonra Rus dilencilere sadaka verdiğini belirterek Kafkas ahalisinin bağnaz olmadığını anlatmaya çalışmıştır.¹²³¹

Car-Balaken halkının Hristiyanlaştırma politikasına karşı çıktıkları lâkin birlikte yaşadıkları farklı din mensuplarına ve onların mabetlerine zarar

¹²²⁷ Tikhonov, Andrei Konstantinoviç, “Politika Rosiskoi İmperii po Otnojenia Katolikam, Musilmanam, İldeniyam vı Posledney Çetverti XVIII Naçale XX. v.”, (Doktora Tezi, Sanpetersburg Üniversitesi, 2007), 252, 254.

¹²²⁸ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 225.

¹²²⁹ el-Carî, *Car Salnâmesi*, 10.

¹²³⁰ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan’ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 226.

¹²³¹ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 26-27.

vermedikleri görülmektedirler. Car-Balaken ahalisi XIX. yüzyılın başlarında bölgeye göç eden ve buranın bir parçası olarak yaşayan Polonyalılar için Zakatala şehir meydanında yapılan kiliseye karşı çıkmamışlardır. Şehir meydanında ve gayet görkemli bir yapı olan bu kilisenin kalıntıları günümüzde halen mevcuttur.¹²³²

Kuzey-Batı Azerbaycan olarak adlandırılan Car-Balaken bölgesinde halkın farklı din mensuplarıyla birlikte yaşama kültürü sosyal yardımlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bölgeye komşu olan Gürcüler, Balaken'e bağlı Çobanköl Mescidi'nin inşaatına yardım etmişlerdir.¹²³³

Hatta Car-Balaken bölgesinde yaşayan İngiloy halkının Gürcü olduğunu iddia eden Ruslar bu halkı Hristiyanlaştırmak için çalışmışlardır. Maddî destek sağlayarak kullandıkları bazı insanları İngiloyların yaşadığı köylere yollayarak onlara Hristiyan olmaları yönünde baskı yaptıkları araştırmalarda yer almaktadır. Sultanov, böyle bir şahsın o dönemde bugünkü Aliâbâd kasabasının Faldar köyünde faaliyet gösterdiğini belirterek halkın bu şahsı defalarla Çar idaresine şikâyet ettiğini belirtmiş fakat bir cevap alınamadığını da eklemiştir. Bu projede başarılı olamadıklarını söyleyen Rus tarihçi Fadayevev; *“Zakatala'da bulunan ve Gürcü dilinde konuşan Müslüman İngiloyları kendi tarafımıza çekebilseydik bu işi başarabilirdik.”* İtirafında bulunmuştur.¹²³⁴

Bazı araştırmalar Müslümanların Hristiyan halka zarar vermediklerini lâkin dinlerini değiştirenlere iyi gözle bakmadıklarını ifade etmişlerdir. Buna göre Müslüman ahali içinde para, rüşvet ve makam karşılığında dinlerinden dönenler dışlanmışlardır.¹²³⁵

Kafkaslarda Hristiyanlık Çarlık tarafından desteklendiği halde Hristiyanlar içinden din değiştirip Müslüman olup İslâmî hayat tarzını benimseyenler de olmuştur. Car-Balaken bölgesine yakın Şotavar kasabasında Nahiv âlimi Molla Receb adıyla tanınan şahıs Müslüman olmuş ve iyi bir medrese tahsili görmüştür.¹²³⁶ Sakhûrî bölge halkından Süleyman isminde bir mecûsînin Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden Hacı Hazret Efendi'nin gayretleriyle Müslüman

¹²³² Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 225.

¹²³³ Niyazov, *XIX. Asır Azerbaycan'ın Şimâl-Garbinde Dinî Hayat*, 227.

¹²³⁴ Sultanov, “Zakatala'nın Muayyen Dövrlerinde İslâm”, 3: 182.

¹²³⁵ Sultanov, “Zakatala'nın Muayyen Dövrlerinde İslâm”, 3: 183.

¹²³⁶ Niyazov, “Azerbaycan, Kafkaslarda Süfiliğin Merkezi”, 213.

olduğunu, akrabalarının kendisine zarar vermesinden korkarak Hacı Hazret Efendi'nin evine sığındığını rivayet etmiştir. Burada ikamet eden şahsa Hacı Hazret Efendi'nin namaz ve Kur'ân öğrettiğini, hatta şeyhin vefat ettiği gece de bu şahısla sabah namazını beklediğini, namazdan takriben yarım saat önce de şeyhin vefat ettiğini hanımı rivâyet etmiştir.¹²³⁷

Sonuç olarak Rusların Kafkasları Hristiyanlaştırma projesinin bir sonuç vermediği görülmektedir. XIX. asır boyunca bölgedeki Müslümanlar dinî ve millî kimliğini korumak için mücadele vermiştir. Kafkas halkının verdiği mücadele de İslâm ahlakının etkisi hemen her alanda kendini göstermiştir. Topraklarına saldırıp bağımsız yaşama haklarını ellerinden alan Rusları “Allah’ın düşmanları”¹²³⁸ olarak nitelendiren Müslüman Kafkas halklarının, farklı dinlere mensup insanlarla yaşama hususunda oldukça medenî oldukları görülmektedir.

Müridizm’in sosyal açıdan tahlilini yapan Kundukh, Ruslara karşı verilen mücadelede bir âlimin veya sûfinin sivil halka zarar verilmesi doğrultusunda bir fetvasının veya yönlendirmesinin olduğuna dair herhangi bir rivayetin olmadığını söylemektedir. Buna mukabil Rus Hristiyan din adamlarının, çoluk-çocuk demeden Müslümanları öldüren Rus askerlerini din adına kutsadıklarını hatırlatarak kendi dinleri uğruna vatanlarını savunanlara asla bağnaz ve katil denemeyeceğini vurgulamaktadır.¹²³⁹

C. Hâlidilik ve Müridizm Hareketi

Müridizm hareketi Kafkaslarda Dağıstan eksenli ortaya çıkmış olsa bile hem coğrafi mücadele alanı olarak hem de savaşa katılan Hâlidîler açısından çalışmamızın kapsamı dâhilindedir. Zira günümüzde Azerbaycan’ın kuzeyinde bulunan Gah, Zakatala, Balaken ve Oğuz gibi şehirler o dönemde Dağıstan’ın bir parçası sayılmaktaydı. Durkilî gibi tabakat yazarlarının Dağıstan olarak niteledikleri yerler günümüzde Dağıstan’ın ve Azerbaycan’ın bazı kesimlerini de içine almaktadır. Bunun yanı sıra bu sayılan illerde yaşayan halk ile Dağıstanlılar arasında akrabalık ilişkileri de mevcuttur. Özellikle Car-Balaken Cemaatlığı

¹²³⁷ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 152.

¹²³⁸ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 27.

¹²³⁹ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 28-29.

şeklinde isimlendirilen bölgede Avar, Sakhur, Muğal Türkleri ve İngiloylar birlikte yaşamışlardır.¹²⁴⁰

Kafkas halklarının Ruslara karşı yürüttüğü ve Ruslar tarafından “Müridizm” hareketi¹²⁴¹ olarak adlandırılan mücadelenin, kaynağını tam olarak nereden aldığı tartışmalıdır. Fakat bu hareketin liderlerine bakıldığında ve bu harekete aktif destek verenlerin söylemleri dikkate alındığında dinî sebeplerin Müridizm’e bir karakter kazandırdığı görülmektedir. Müridizm hareketini başlatan İmam Mansûr’un Nakşibendî-Müceddidî olarak değerlendirilmesi sonraki imamların da ya Hâlidî olması ya da Hâlidî şeyhlerle birlikte olmaları bu hareketin dinî-tasavvufî merkezli yürüdüğüne işaret etmektedir.

XIX. yüzyıl başlarında Rus yayılcılığına karşı yürüttükleri mücadelenin moral desteklerini ve fikrî temellerini İslâm’da bulan Müslüman Kafkas halkı bu cihat anlayışını kendi yurt sevgileriyle de birleştirmiştir. Bu anlayış süreç içinde Allah’ın rızasını elde etmeyi hedefleyen İslâm tasavvufu ile din düşmanlarıyla savaşmayı merkeze alan cihat ruhuyla birleşmiş ve bir kurtuluş hareketine evrilmiştir. Allah’ın rızasını gözetme, şirkten kaçınma, haramlardan sakınım mübahları bile terk etme gibi söylemleri “Gazavât”¹²⁴² adıyla sloganlaştıran Müridizm liderlerinin tasavvufî şahsiyetleri ve Hâlidî şeyhleriyle münasebetleri “Kafkasya Müridizm’ine” millî-tasavvufî bir karakter kazandırmıştır.¹²⁴³

¹²⁴⁰ 1813 yılında Rusların Kaçarlarla imzaladığı Gülistan anlaşmasıyla Azerbaycan hanlıklarından Şeki, Şirvan, Karabağ, Tâliş, Bakü, Kuba ve Derben Ruslara bırakılmıştır. 1828’deki Türkmençay Anlaşmasıyla da Rusya’nın Azerbaycan hanlıkları üzerindeki hâkimiyeti pekişmiştir. Ruslar Kafkasların kuzeyini Dağıstan olarak adlandırmıştır. Ahmed Cevdet Paşa’da Dağıstan olarak adlandırılan bölgenin orta, güney ve kuzey olmakla üçe ayrıldığını belirtmiştir. Güney Dağıstan olarak bilinen bölgeyi tanımlarken o, Câr-Balaken, İlisu, Şeki gibi Kuzeybatı Azerbaycan şehirlerini saymış ve bunlara Şirvan ve Bakü’yü de eklemiştir. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1: 297; Arzu Memmedova, “Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitiminde Tarihsel Deneyimlere Başvurmanın Önemi (Azerbaycan Örneği)”, 3: 12-13.

¹²⁴¹ Moshe Gammer, “The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus”, *Die Welt des İslam* 34/2 (1994): 204-217.

¹²⁴² Gralewski, İmam Gazi Muhammed’in harekete geçmesiyle birlikte ona biat eden müridlerin cihat harekâtına daha fazla destek bulabilmek için sokak sokak gezerek kılıçlarıyla kapılara vurarak “gazavat gazavat” diye bağırıklarını hatta mezar taşlarını bile vurarak ölümlerini bile cihada davet ettiklerini bildirmiştir. Bk. Mateusz Gralewski, *Kaukaz Wspomnienia z Dwunastoletniej Niewoli* (Lwow: 1877), 190, 191, 192.

¹²⁴³ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 197; Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 46; Bice, *Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler*, 14; Süleyman Uludağ, “Müridizm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 51-52.

Kundukh, Kafkasya Müridizm'inin doğuşunda tasavvufî kökler bulunsa bile bu hareketin kısa sürede millî ve ulusal bir kimlik kazandığını söylemiştir. O, ayrıca Müridizm'i tamamen Nakşibendîliğe bağlamamak gerektiğini savunmuştur. Fakat Kunduk, Müridizm'in asla bağınaz ve fanatik bir hareket olmadığını, Nakşibendîliğin de insanları fanatizmin esiri olmaktan kurtardığını¹²⁴⁴ söyleyerek kendiyse çelişmiştir. Bunun aksine Baddeley ise Müridizm ile sûfizmin aynı şey olduğunu söyleyerek¹²⁴⁵ bu kutsal cihadın tasavvufî karakterli olduğuna gönderme yapmıştır.

Modern bazı araştırmalar Müridizm hareketinin Nakşibendîliğin hem Müceddidiyye hem de Hâliyye tefekküründen etkilendiğini ortaya koymaya çalışmıştır.¹²⁴⁶ Buna göre; Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürgeleştirilmeye başladığı ve Bâbü İmparatorluğu'nun zayıfladığı dönemde yaşayan İmâm-ı Rabbânî, Müslümanların yaşantısı hususunda endişe etmiş ve problemi dönemin Bâbü hânına iletmiştir. İmâm-ı Rabbânî mektubunda kâfirlerin toplum içinde İslâm'a açıkça dil uzatabildiğini, çarşı pazarda kendi propagandalarını yapabildiğini ve Müslümanların zayıf duruma düşüp dinin hükümlerini yerine getirmekten aciz olduklarını ifade etmiştir. Buna ek olarak o, dinin muhafazasının kılıçların koruması altında olduğunu da vurgulamış ve şeriatın yaşanma derecesinin iktidarın Müslümanların elinde olup olmamasıyla ilişkili olduğunu belirtmiştir.¹²⁴⁷

Yine İmâm-ı Rabbânî toplum ve birlik olma halinin bir üstünlük olduğunu belirtmiştir. Ona göre insanoğlunu diğer varlıklardan üstün kılan vasıf onun cemiyet kurma özelliğidir ki insanın iç dünyasının cemiyete kavuşması gerektiği gibi dış dünyasının da cemiyete kavuşması gerekmektedir. İnsan tüm yaratılmışlar içinde cemiyete en çok muhtaç olan varlıktır. İmâm-ı Rabbânî, cemiyetin Hz. Muhammed'i de, Ebû Cehil'i de çıkardığına işaret etmiş ve Nakşibendî dervişlerin toplumun zâhirdeki kefilleri olduğunu vurgulamıştır.¹²⁴⁸

Kırım'ın Ruslar tarafından, Mısır'ın da Fransızlar tarafından işgal edildiği bir dönemde yaşayan ve Nakşibendîliğin Hâliyye kolunu tesis eden Mevlânâ

¹²⁴⁴ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 26, 28.

¹²⁴⁵ Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas*, 230.

¹²⁴⁶ Moshe Gammer, *Muslim Resistance to The Tsar* (London: Frank Cass, 1992), 42; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 276; Temizkan, "Kuzey Kafkasya Müridizm'i", 168-169.

¹²⁴⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 307-308.

¹²⁴⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 254-255.

Hâlid el-Bağdâdî ise Müslümanların içine düştüğü bu durumu ümmetin ve idarecilerin Kur'ân'dan ve sünnetten ayrılması ile açıklamıştır. Mevlânâ Hâlid'in bu düşüncesi sebebiyle Hâlidîyye müntesipleri dönemin Müslüman idarecileri ile yakın temas kurmayı ve onları uyarmayı kendilerine vazife edinmişlerdir. Mevlânâ Hâlid'in tarikata ulemâ dışında kimseyi bağlamamayı tavsiye ettiği, hatta Şam'da çok sayıda âlimin ve devlet adamının Hâlidîliğe bağlandığı, büyük-küçük farklı rütbelerde pek çok ileri gelenin Mevlânâ Hâlid'e inandığı da araştırmalarda mevcuttur.¹²⁴⁹

İmam adı verilen ve Müridizm hareketini yöneten kişilerden bazıları Hâlidîliğe intisap ederek Hâlidî şeyhlerinin ve sûfîlerin desteğini almışlardır. Hatta bazı Hâlidî şeyhleri imamlara açıkça destek vererek onları halkın lideri olarak ilan etmiştir. Kafkas Hâlidîliğinin Car-Balaken (Mahmûdiyye) kolu ile Dağıstan kolunun müntesipleri her iki bölgede de Ruslara karşı mücadele vermişlerdir. Bennigsen-Quelquejay bu hususa işaret ederek tasavvufun Kafkas haklarının nazarında bir câzibe merkezi olduğunu belirtmiştir. Ona göre tasavvuf Ruslara karşı direnişin ve İslâm milliyetçiliğinin en etkili ifade biçimidir.¹²⁵⁰

Müridizm hareketi içinde bulunan “Nâiblerin”¹²⁵¹ kaleme aldığı düşünülen elyazma eserde Kafkasya'daki mücadelenin Hâlidî şeyhleri Yeragî ve Gazikumukî ile bereketlendiği ve büyük bir nüfûza hâiz olduğu açıkça ifade edilmiştir.¹²⁵² Bu bilgiler eşliğinde Müridizm hareketinin manevî dinamiğinin tasavvuf olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

1. İmam Mansûr

Kundukh, Kafkaslarda Müridizm fikrini ilk yayan kişinin İmam Mansûr olduğu fikrindedir.¹²⁵³ Bölgenin tarihini inceleyen bazı yazarlar da Müridizm

¹²⁴⁹ Manneh, “XIX. yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddidilik”, 272; Gammer, *Muslim Resistance*, 42, 43.

¹²⁵⁰ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 146.

¹²⁵¹ İmam Gazi Muhammed ve İmam Şâmil'in yardımcıları, vekilleri ve kontrol altına aldıkları yerlere tayin ettikleri idareciler anlamında kullanılmıştır.

¹²⁵² Kırzioğlu, *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*, 3.

¹²⁵³ Asıl ismi Uşurman olan İmam Mansûr 1722'de Çeçenistan'ın Alda köyünde doğmuştur. Küçük yaşlarda Babasından Kur'ân öğrenmiş ve o dönemin Dini ilimler merkezi olan Dağıstan'a gitmiştir. Burada tahsilini tamamlamadan geri dönmüş ve bir müddet kaybolmuştur. Bu

hareketinin yayılmasının İmam Mansûr'la başladığını söylemiştir. İmam Mansûr hareketini din dışı bir oluşum olarak tanımlayanların yanı sıra bu hareketi sûfizmden farklı olarak açıklayan tarihçiler de mevcuttur.¹²⁵⁴ Bennigsen-Quelquejay ise Müridizm hareketinin farklı fikrî kaynakları olduğunu belirtmiş lâkin mücadele sürecinde bu harekete karakterini veren asıl unsurun Nakşibendîlik olduğunu söylemiştir.¹²⁵⁵

Bu dönemde Ruslara karşı cihat anlayışıyla ortaya çıkan İmam Mansûr'un Nakşibendî olup olmadığı olduysa tarikata nasıl girdiği tartışmalıdır. Halklar arasındaki söylentiye göre İmam Mansûr tarikata Buhara'da girmiş veya hac için buralardan geçen Buharalı hacılar vasıtasıyla Müslüman olmuştur. Bazı Rus kaynaklar ise onun Buhara asıllı olduğunu iddia etmektedir.¹²⁵⁶ *Âsâr-ı Dağıstan* adlı eserinde Hasan el-Alkadarî de İmam Mansûr'un Osmanlı imparatorluğunun bir bölgesinde tarikata girdiğini ve bölgedeki cihada katılması için Türkler tarafından gönderildiğini kaydetmektedir.¹²⁵⁷ Fakat bu görüşün doğru olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü İmam Mansûr'un Ruslarla olan mücadeleleri, kazandığı zaferler ve şahsı etrafında yayılan mistik söylentiler İstanbul'a ulaştığında Osmanlı idaresi tedirgin olmuş ve İmam Mansûr'un kim olduğunu araştırmak için bir tahkikat başlatmıştır. Bunun yanı sıra durumu öğrenmek için bölgeye casuslar göndermiştir. Bu casusların verdiği bilgiler; İmam Mansûr'un bölge halkı tarafından bir önder olarak algılandığı, hakkında kerametler anlatıldığı ve bir derviş olarak bilindiği yönünde olmuştur.¹²⁵⁸

Bennigsen İmam Mansûr'un halkın nezdinde de Nakşibendî şeyhi olarak iştihar ettiğini belirtmiştir.¹²⁵⁹ İmam Mansûr'un Nakşibendî olduğuna dair kesin bir delil yoktur.¹²⁶⁰ O, Nakşibendî kabul edilse bile onun bağlı olduğu kol muhtemelen

dönemde nereye gittiği, kimlerle görüştüğü hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 31; Barlas, *Dünden Bugüne Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 56.

¹²⁵⁴ Moshe Gammer, *Sovyet Tarihçiliğinde Şâmil*, (İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 1996), 11-12.

¹²⁵⁵ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 93-97.

¹²⁵⁶ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 93-94; Temizkan, "Kuzey Kafkasya Müridizm'i", 2: 170; Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, 17.

¹²⁵⁷ Alkadarî, *Âsâr-ı Dağıstan*, 101.

¹²⁵⁸ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 94; Abdullah Temizkan, "Osmanlı Devleti ile Rus Çarlığı Arasında İmam Mansûr", *Sûfî Araştırmaları Dergisi*, 8 (2008): 6, 7.

¹²⁵⁹ Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 91.

¹²⁶⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 268.

Müceddidiyye koludur. Tarikata da muhtemelen tahsil için gittiği Dağıstan'da girdiğini söylemek mümkündür. Çünkü o dönemde henüz Kafkaslarda Hâlidîyye kolunun teşekkül etmediği bilinmektedir.

1783'ten sonra İmam Mansûr bütün Kafkas kabilelerini Ruslara karşı birlik yapmaya, halkı İslâm dininin emir ve yasaklarına uymaya davet etmiştir. Hatta o bu kuralları hatırlatan beyannameler dağıtmıştır. Bu yazılı beyannamelerde ve camilerde verdiği vaazlarda Ruslarla evlenmeyi, onlarla alışveriş yapmayı, tütün ve alkol içilmesini kesin bir dille yasaklamıştır. Din kardeşinin aleyhinde konuşmama, cihattan kaçmama, affedici olma, tasaddukta bulunma, cenazelere topluca iştirak etme de onun buyrukları arasındadır. Kaynaklar, İmam Mansûr'un samimi, hitabeti güçlü ikna kabiliyeti olması sebebiyle bölge halkının sonunda onun liderliğinde Ruslara karşı birleştiğini kaydetmektedir.¹²⁶¹

İmam Mansûr özgürlükten yoksun ve tutsak yaşayan bir halkın millî ve yaşamsal emellerini gerçekleştiremeyeceğini söylemiş ve bu durumdaki Müslümanların da Allah'a olan yükümlülüklerini yerine getiremeyeceğini vurgulamıştır. Ona göre dağlılar ancak özgür olursa uygar olabilir. Özgürlüğün yanında o ayrıca ahlakî bozulmayı ve ruhsal çöküntüyü dağlıların birliğini bozan ve onları yok edecek olan en önemli etken olarak kabul etmiştir. Kundukh İmam Mansûr'un Müridizm anlayışını bağımsız ve ulusal bir devlet kavramıyla açıklamıştır. Dağıstan halkı ancak böyle bir devlet sayesinde Allah'la rûhî-manevî bir bağ kurabilir.¹²⁶² Baddeley ise İmam Mansûr'un en önemli motivasyonlarından birinin onun dinî hassasiyetleri olduğunu belirtmiştir.¹²⁶³

İmam Mansûr'un tasavvufî kimliği hakkında bazı şüpheler olsa bile söylemleri, vaaz ve beyannameleri dikkate alındığında mücadelesini dinî argümanlar üzerine kurduğu görülmektedir. Bağımsız ve Birleşik Kafkasya düşüncesini Allah ile rûhî-manevî bağ kurabilmenin gerekçesi olarak ifade etmesi

¹²⁶¹ İmam Mansûr yaptığı bir konuşmasında "Bütün Kuzey Kafkasyalılar birleşmelidir. Birleşmedikleri takdirde bu halleri Kur'ân'a aykırı olur. Allah da o zaman bizi şu şekilde cezalandırır: Ruslar memleketimizi işgal eder, halkların özgürlükleri yok edilir ve onlar dinsiz, vatansız ve şerefsiz olarak yaşar." demiştir. Benningsen-Quelquejay, *Steppe Ezan Sesleri*, 8; Cemal Gökçe, *Kafkasya*, 122; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 56; Ali Arslan, "Osmanlı Belgelerinde İmam Mansûr", *Kafkasya'da İslâm Medeniyeti içinde* (İstanbul: Yıldız Yayınları, 2000), 161.

¹²⁶² Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 38.

¹²⁶³ Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas*, 72.

de İmam Mansûr hareketinin dinî karakterli olduğuna işaret etmektedir. Gerek Müceddidiyye gerekse de Hâlidîyye olsun Nakşibendîliğin, içinde yaşadığı Müslüman devletin ve toplumun birlik-beraberliğine, daha sağlıklı bir manevî hayat için Müslüman idarecilerin halkla bütünleşmesine gösterdiği dikkat Kafkaslarda da ilk olarak İmam Mansûr'un başlattığı “Gazavat” hareketiyle kendini göstermiştir.

Bennigsen'e göre İmam Mansûr Kafkasya'da cihadı ilk teşvik eden Nakşibendî'dir. Onun Ruslara karşı mücadelesi 1785-1791 gibi kısa bir tarih aralığında gerçekleşmiş olsa bile Dağıstanlılar, Çeçenler ve kısmen de Çerkesler bu kutsal cihada iştirak etmişlerdir. Kafkas halklarının üzerinde dinî-tasavvufî söylemlerin bu denli etkili olması Rusların dikkatini çekmiştir. Bu sebeple Rusların İmam Mansûrdan sonra baskısı çok sert olmuş ve halkın nezdindeki dinamik İslâm ve bu dinamizmi canlı tutmaya çalışanlar sürekli takibata uğramışlardır. İmam Mansûr'dan sonra Ruslara karşı millî-manevî mücadele kırk yıl kadar Kafkaslarda kesintiye uğramıştır.

2. İmam Gazi Muhammed

1793 yılında Dağıstan'ın Gimri kasabasında doğan Gazi Muhammed emsalleri gibi klasik medrese tahsili görmüş ve molla ünvanını kazanmıştır. Dağıstan'ın meşhur âlimlerinden ders alarak kendi döneminin dünya ilimlerini bildiği kadar İslâmî ilimleri de bilen Gazi Muhammed henüz talebeliği devrinde cihat fikrine ağırlık vermiştir. Hocası Harakunili Saîd Gazi Muhammed'e cihat nedir diye sorduğunda o; “Ruslar'a karşı savaş” cevabını vermiştir.¹²⁶⁴ 1820'li yıllarda Avar halkı içinde Gazi Muhammed'in adı öne çıktığında Kafkasya ve bilhassa Dağıstan Ruslar tarafından parçalanmış, bölge hanlıklara ve beyliklere bölünmüştü. 1794 yılında idam edilen Şeyh Mansûr'un “bağımsız, birleşik ve Müslüman Kafkasya” ideolojisi kendisinden sonra gelen gençlere ilham kaynağı olmuştur.¹²⁶⁵

Gazi Muhammed Rusların Dağıstan Halkını zorla Hristiyanlaştırma politikası uyguladığını görmüş, bu ortamda “ferdî Müslümanlığın” toplumu

¹²⁶⁴ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 33; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 238; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74.

¹²⁶⁵ Bâkinî, *Tabakât*, 488.

kurtaramayacağını anlamıştır. Bunun için “ferdi Müslüman” kalınarak dinin gereklerinin yerine getirilemeyeceğini halka anlatmaya başlamıştır.¹²⁶⁶

Gazi Muhammed’in bu vaazları kısa zamanda halkta bir hareketlenme meydana getirmişse de bu istenilen düzeye ulaşamamıştır. Fakat bu hareket o sırada Dağıstan’da bulunan din adamlarının ve hanların dikkatini çekmiştir.¹²⁶⁷

Gazi Muhammed’in Gazikumuk’ta şeriatı uygulamakta olduğunu duyan Şeyh Cemâleddin, müridlerinden Nur Muhammed Hoca’yı ona göndererek kendisini ziyaret etmesini istemiştir. Fakat Gazi Muhammed bu teklifi kabul etmeyince bir müddet sonra Nur Muhammed ikinci kez¹²⁶⁸ Gazi Muhammed’e gelerek Şeyh Cemâleddin’in kendisini çağırdığını mutlaka tarikata girmesi gerektiğini, şeyhi olmayanın şeyhinin şeytan olduğunu ifade etmiştir. Bu sözlerin tamamının doğruluğunu tasdik eden Gazi Muhammed daha sonra Şeyh Cemâleddin’in bulunduğu köye gelmiştir.¹²⁶⁹

Başlangıçta tasavvufa mesafeli duran ve tarikata girmeye niyetli olmayan Gazi Muhammed Şeyh Cemâleddin’in üstün vasıflarını görünce mutlaka tarikata girmesi yönünde düşünceler uyanır. Bir müddet Şeyhi Cemâleddin’in yanında kalarak tarikatın usul ve adabını öğrenen Gazi Muhammed’e şeyhi, tarikatı insanlara yayması için izin verir.¹²⁷⁰ Gazi Muhammed’in Ruslarla savaşmaya

¹²⁶⁶ Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74-75.

¹²⁶⁷ Ruslara karşı cihat söylemlerinden ve tarikata intisabından sonra dönemin Avar hânı Gazi Muhammedi çağırtmış ve ona fitne çıkarmamasını, ilim ehli olsa bile tekebbüre kapılıp maceraya atılmamasını söylemiştir. Gazi Muhammed de ona şeriatı uygulamasını söylemiş böyle yaparsa hem kendisinin hem de halkın ona destek vereceğini söylemiştir. Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 80.

¹²⁶⁸ Nur Muhammed hoca Gazi Muhammed’in evine ilk gelişinde kendisine sarımsaklı bir yemek olan Hinkal ikram edilmiş ikinci gelişinde ise Gazi Muhammed, “*tarikât ehli sarımsaklı şeyler yemez*” diyerek yemeklerin sarımsaksız hazırlanmasını istemiştir. Bu ifade aslında Gazi Muhammed’in sûfileri yakından takip ettiğini göstermektedir. Bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 46.

¹²⁶⁹ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 46; Gökçe, *Kafkasya*, 197; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 78;

¹²⁷⁰ Kaynaklarda Gazi Muhammed’le Şeyh Cemâleddin Gazikumukî’nin tanışması ve görüşmesi detaylı şekilde anlatılmaktadır. Buna göre şeyhin yanına birkaç kişiyle giren Gazi Muhammed’i Şeyh Cemâleddin Efendi hemen tanımış ve yanına buyur etmiştir. Oradakiler Gazi Muhammed’in o olduğunu nasıl anladın diye sormuş bunun üzerine Şeyh Cemâleddin Efendi; “*Vay, Bu ne biçim söz! Neden bilmezmişim? Ben onun kafasından dalgalanan şeriat bayrağını görüyorum, nurdan bir sütun gibi. O içeri girdiğinde o alametleri taşıyordu üzerinde. Bunun için bu Gazi Muhammed’dir dedim.*” Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 50; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 79; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 268.

başlama tarihi olarak kaynaklar 1829'u işaret etmiştir.¹²⁷¹ Fakat o Hâlidîliğe bu tarihten daha önce intisâb etmiştir. Dolayısıyla Gazi Muhammed'in daha otuzlu yaşların başında Nakşibendî olduğu anlaşılmaktadır.

Hâlidîliğe intisap ettikten sonra Gazi Muhammed Ruslara karşı attığı her adımda şeyhi Cemâleddin Gazikumukî ile istişare etmiş ve onun manevî desteğini almıştır. Ruslara karşı verilen mücadelede Cemâleddin Gazikumukî ilk başlangıçta silahlı mücadele taraftarı olmamıştır. Bu konuda öğrencisiyle ayrı fikirlere sahip olan Cemâleddin Gazikumukî, Gazi Muhammed'in Molla Muhammed Yerağî'ye gitmesini tarikatı bir de ondan almasını ve konuyu onunla istişare etmesi tavsiyesinde bulunmuştur.¹²⁷²

Bir müddet sonra Yerağî'yi ziyaret eden Gazi Muhammed onun yanında birkaç gün kalmış ve tarikatı ondan da almıştır. Kaynaklar Yerağî'nin Gazi Muhammed'i ve mücadelesini takdir ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca geriye dönerken Yerağî'nin iki oğlunu (İsmâil ve İshâk) ve kardeşinin oğlu Abdurrahman'ı ve de akrabası olan Abdullah isimli bir şahsı Gazi Muhammed'in hizmetine vermesi de¹²⁷³ bu görüşü desteklemektedir. Daha sonraki yıllarda Yerağî kızını Gazi Muhammed ile evlendirmek sûretiyle Müridizme maddî manevî destek olmaya çalışmıştır.¹²⁷⁴

Kundukh ise Gazi Muhammed'in İsmâil Kürdemirî ile görüştüğünü, tarikata onun sayesinde girdiğini belirtmiştir.¹²⁷⁵ Kanaatimize göre Kundukh'un verdiği bu bilgi doğru değildir. Çünkü kaynakların tamamı Gazi Muhammedin Hâlidîliği önce Cemâleddin Gazikumukî'den, ikinci olarak da Molla Muhammed Yerağî'den aldığı hususunda müttefiktir. Bâkînî, Kürdemirî'nin Gazi Muhammed'in ve İmam Şâmil'in yetişmesinde emeği olduğunu söylemiştir.¹²⁷⁶ Bu ifadeyle Bâkînî, her iki İmamın Kürdemirî'ye intisap etmesini değil bilakis onun Kafkaslara getirdiği Hâlidîlik'ten etkilendiklerini kastetmiştir.

Karakî Gazi Muhammed'in Azerbaycanlı âlimlerle çok sıkı irtibatta olduğunu ve onlarla dinî bağlantılar ve anlaşmalar yaptığını iddia etmiştir. O ayrıca

¹²⁷¹ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 56.

¹²⁷² Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 50; Gökçe, *Kafkasya*, 197.

¹²⁷³ Alkadarî, *Dîvânü'l-Memnûn*, 6; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 51.

¹²⁷⁴ Bâkînî, *Tabakât*, 422.

¹²⁷⁵ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 41.

¹²⁷⁶ Bâkînî, *Tabakât*, 412,

Gazi Muhammed'in Kuzey-Batı Azerbaycan ile Dağıstan arasında dinî anlayış olarak aynı çizgide olan medreselerden ve dinî oluşumlardan da haberi olduğunu belirtmiştir. Buna ilaveten Kürdemirî'nin Yeragî'ye bir mektup göndererek Gazi Muhammed'in artık bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olduğunu söylemesi de yine aynı kaynakta zikredilir. Karakî, Kürdemirî'nin bu mektubunun halkın namaz için toplandığı büyük mescidde okunduğunu, orada bulunanlar arasında Kürdemirî'nin halifelerinden Has Muhammed Şirvânî'nin olduğunu da eklemiştir.¹²⁷⁷ Gazi Muhammed'in tarikatı Şeyh Cemâleddin'den ve Yeragî'den aldığı, Kürdemirî ile görüşmediği göz önünde bulundurulduğunda, Kürdemirî'nin, Dağıstan'daki halifeleri sayesinde onun tarikata girdiğinden haberdar olduğu ve buna onay verdiği sonucuna ulaşılabilir.

Gazi Muhammed'in Hâlidîliğe intisabından sonra Molla Muhammed Yeragî ve Cemâleddin Gazikumukî ile sürekli irtibatta kaldığı görülmektedir. Ayrıca Hâlidî sûfilerin de Gazi Muhammed'in sürekli yanında oldukları ve onunla meseleleri istişare ettikleri de kaynaklarda yer almaktadır. Molla Muhammed Yeragî'nin, kızını Gazi Muhammed ile evlendirmesi, iki oğlunu da onun yanında Ruslarla cihada göndermesi Hâlidî şeyhlerin ve sûfilerin Müridizm hareketinin merkezinde olduğuna işaret etmektedir.

Gazi Muhammed halkı hem İslâm'ın hükümlerine uymaya hem de Ruslara karşı cihada çağırmak için mescitlerde vaazlar vermiştir. Fakat halk arasında molla veya gazi olarak anılan Muhammed'in halkın önderi olarak ilan edilmesi Hâlidî şeyhi Molla Muhammed Yeragî vasıtasıyla olmuştur. Yeragî, hem şariat kanunlarına göre yaşamanın hem de kendi topraklarını koruyup bağımsız olmanın önemine vurgu yapmış, bütün bunları hayata geçirmek için âlim, yiğit ve halkın hürmet edeceği birinin İmam olması gerektiğini belirterek bu kişinin Gazi Muhammed olduğunu ilan etmiştir.¹²⁷⁸ Bu hadise bir Hâlidî şeyhinin Müridizm hareketinin liderini seçmesi açısından önemlidir. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî'den Mevlânâ Hâlid'e Nakşibendîliğin devlet, millet ve din bütünlüğünün korunması bağlamındaki hassasiyetlerinin Kafkaslarda da devam ettiğini göstermektedir.

¹²⁷⁷ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 93.

¹²⁷⁸ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 96; Barlas, *Kafkasya özgürlük Mücadelesi*, 87.

Öte yandan Gazi Muhammed çocukluğundan itibaren Dağıstan'da iyi bir medrese eğitimi almış ve dinî ilimlerde yüksek seviyeye mâlik bir molla olarak anılmıştır. Hatta bu ilmi sebebiyle babasının köyü Gimri'de bir müddet imamlık yapmış ve öğrenci yetiştirmiştir.¹²⁷⁹ Âlim olan Gazi Muhammedin Nakşibendiyye-Hâlidîyye tarikatini kabul etmesi, bölgede faaliyet gösteren Hâlidîlerin de onu halkın imamı olarak seçtirmesi bir şeriat-tarikat dayanışmasını göstermektedir. Ayrıca Gazi Muhammed gibi âlimlerin de Hâlidîliği hem şer'î açıdan hem de halkın fitratına uygunluğu bakımından münasip görmeleri de câlib-i dikkattir.

Gazi Muhammed'in şeriatin yaşanması için Ruslardan bağımsız bir devlet ve halk olmak gerektiği fikri Hâlidîler tarafından da kabul görmüştür. Kafkas Hâlidîleri, Gazi Muhammed; *"Allah için evden çıkmadan ibadet edenlerden ziyade evden çıkarak dışarıda dine hizmet edenler daha hayırlıdır."*¹²⁸⁰ sözünü benimseyerek onun çağrısına olumlu yanıt vermişlerdir. Hâlidîlik Müridizm hareketine tasavvufî bir karakter kazandırsa bile aslında Gazi Muhammed ile birlikte Kafkas tasavvufu zâhidâne bir hayattan daha çok dışarıya yönelik bir tavır göstermeye başlamıştır. Bu noktada Müridizm hareketini sahiplenerek tarikat mensupları Nakşibendîliğin âdâbından *"vukûf-i zamanî"*¹²⁸¹ prensibini hayata geçirmekte tereddüt etmediklerini göstermektedir.

el-Alkadri Nakşibendî tarikatına müntesip sâfîlerin İmam Gazi Muhammed'e derin saygı duyduklarını ve şiirlerinde onu övdüklerini belirterek buna örnek vermiştir:

*Millet şeref duymalı, kudsî yolda vallahi
Hakikat nuru akar bu nehrin derununda.
Örnek olduklarını bilip de görüyorlar
Bu insanlar gerçek er, mesutturlar hemi de.
Bu inananlarda mevcut, yetenek ve önderlik
Olmazlar eğlencede, şahsi çıkar peşinde.*

¹²⁷⁹ Durkili, *Nüzhâtü'l-ezhân*, 481; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 238;

¹²⁸⁰ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 98.

¹²⁸¹ Vukûf-i zamanî; insanın, içinde yaşadığı zamanın idraki içinde olmasını ifade eder. Mürid yaşadığı, etkilendiği toplumla bilinçli bir bağ kurmak ve ânın muhasebesini yapmak zorundadır. Bunun sonucu olarak da günün gafletle mi yoksa huzurla mı geçtiğinin hesabını yapmalıdır. Gaflette geçirdiği zamanı telafi etmeye gayret göstermelidir. Bk. es-Sâfi, *Reşehât*, 46; Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 220.

*Onların özü sözdür, sözleri de özleri
Dönmezler hak yolundan, kanla canla olsa da.
İstikbalin ilhamı, onların önündedir
Haz duyarak yürürler, ilerlerler bu yolda.
Allah korkusu ile yürürler mükemmele
Emirlere sadıktır, önderdir cesaretle.
Benzerleri bulunmaz, kimseler denk olmaz
Münakaşaya girsem yüreğim kararmada.
Beklenen yağmurlar daha inmedi yere
Bereket bulutları, görünmedi, semâda.
Âlemler aydınlandı, saadetler onlara
Anlaşılmaz bir kuşku, bir soru var içimde.
Hiç bilmeden reddetmek, açıklamak olur mu?
Şimdi söylemekteyim, bazıları inkârda.¹²⁸²*

3. İmam Şâmil

1797-98 yılında Dağıstan'ın Hunzakh şehrinin Gimri köyünde dünyaya gelen İmam Şâmil kaynaklara göre Gazi Muhammed'le aynı ortamda yetişmiştir. Baddeley Şâmil'in Gazi Muhammed'in kapı komşusu olduğunu, ondan iki yaş küçük olduğunu ve yine ilk Kur'ân derslerini ondan aldığını söylemiştir. Hatta Şâmil; "Gazi'den öğrendiğimi başka hiç kimseden öğrenmedim." diyerek onun kendi hayatındaki önemini vurgulamıştır.¹²⁸³ Karakî ise İmam Şâmil'in ve Gazi Muhammed'in yaşları hususunda bir değerlendirme yapmış ve ikisi arasında altı yaş olduğu görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir.¹²⁸⁴

Her iki imam daha sonra yine aynı hocalardan dîni ilimleri almışlardır. Şâmil on yaşındayken başka bir köyde molla olan Gazi Muhammed'in dedesi İsmâil'in yanına giderek ondan ders almıştır. Daha sonra yine ikisi Saîd el-Harakunî'nin yanına gidip fıkıh okumuşlardır. Bu iki imamın hem çocukluklarında hem de gençlik dönemlerinde sürekli birlikte oldukları görülmektedir. Kendileri

¹²⁸² el-Alkadrî, *Âsâr-i Dağıstan*, 114.

¹²⁸³ Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 234, 236.

¹²⁸⁴ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 95.

için dağda bir hücre inşa ettikleri, bu hücreyi genişletip burada halvete girip ibadetle meşgul oldukları nakledilmiştir. Hatta işledikleri bazı suçlardan ötürü Gazi Muhammed'in Şâmil'i, Şâmil'in de Gazi Muhammed'i halkın önünde kırbaçlayarak birbirlerine had cezası uyguladıkları rivayet edilmiştir.¹²⁸⁵

Genel kabule göre İmam Şâmil Nakşibendî-Hâlidî'dir. Fakat tarikata ne zaman girdiği ve kimden tarikatı aldığına dair bilgiler oldukça kısıtlıdır. Durkilî Gazi Muhammed'in ve Şâmil'in aynı anda Şeyh Cemâleddin'e giderek tarikatı ondan aldıklarını beyan etmiştir. Durkilî bu iki imamın hem tarikata girdiklerini hem de tarikatı yaymaya memur edildiklerini söylemiştir.¹²⁸⁶

el-Alkadarî ise her iki imamın Molla Muhammed Yeragî'den de tarikatı aldıklarını ve memleketlerine dönüp Hâlidîliği tebliğ etmeye başladıklarını ifade etmiştir.¹²⁸⁷ Şâmil'in Gazi Muhammed'den hiç ayrılmadığı ve onu rehber olarak kabul ettiği düşünüldüğünde bu mümkündür. Ayrıca Genup köyünde kendi yaptıkları hücrede halvete girdiklerinde hem Şeyh Cemâleddin'in hem de Yeragî'nin onları ziyarete gelmeleri,¹²⁸⁸ onların manevî hallerine bakmaları da bu iki imamın, her iki şeyhten icâzetli olduklarını göstermektedir.

Baddeley ise 1822-23 yılları arasında İmam Şâmil'in tarikata girdiğini ve intisabı esnasında yirmili yaşlarda olduğunu söylemiştir. 1827 yılında ise Şâmil Gazi Muhammed'le birlikte açıkça "gazavat" fikrini yaymaya başlamıştır. Muhtemelen bu süre zarfında Şâmil ve Gazi Muhammed dinî ve manevî eğitimlerinin tamamlanması için çalışmıştır. Hatta daha sonra Şâmil, Şeyhi Cemâleddin Gazikumukî'nin kızıyla da evlenerek bölgedeki tüm Hâlidîlerin desteğini almıştır.¹²⁸⁹

İmam Şâmil'in Müridizm hareketi, bir yandan şeriata dayalı bağımsız bir Dağıstan ülküsü etrafında Ruslarla mücadeleyi ifade ederken diğer yandan ise halkın gayr-i dinî örf-adetlerini yok etmeyi ve değiştirmeyi hedef almıştır. Dağıstan

¹²⁸⁵ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 488; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 62-63; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 355; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 121.

¹²⁸⁶ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 488.

¹²⁸⁷ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 482; Alkadarî, *Dîvânü'l-Memnûn*, 6; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 112.

¹²⁸⁸ Karakî, Gazi Muhammed ile Şâmil'in halvete girdiklerini, vakitlerini burada ibadetle geçirdiklerini söylemiş ve bu esnada Şeyh Cemâleddin'in ve Yeragî'nin diğer müridleriyle gelip onları ziyaret ettiğini kaydetmiştir. Bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 62.

¹²⁸⁹ Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 237.

halklarının sıkı sıkıya bağlı olduğu örf ve adetler Şâmil'in ve Gazi Muhammed'in vaaz ve mücadeleleriyle kaldırılmaya çalışılmış, yerlerine şeriat kanunları koyulmuştur. İster yönetici, zengin, bey isterse de normal bir kimse olsun herkesin eşit haklara sahip olduğu bu yeni öğreti halktan ve sûfilerden destek bulmuştur.¹²⁹⁰

İmam Şâmil sûfi kimliğini gizlememiş, tarikat ve tasavvufu şeriatı koruyan bir unsur olarak görmüştür. Bunun yanı sıra o, sûfileri de ibadeti en temiz yapan insanlar olarak tanımlamıştır. Şer'î akâidi halk arasında yerleştirdikten sonra İmam Şâmil Nakşibendî tarikatının düzenli ve kurallara uygun yürütülmesi için de çaba sarf etmiştir. İlk iş olarak Dağıstan'daki çeşitli dinî grupları şeriat ve tarikat bağlamında birleştirmiştir.¹²⁹¹

Hem bir lider hem de bir tarikat ehli olarak İmam Şâmil'in çağrısına Kuzey-Batı Azerbaycan'dan pek çok insan olumlu cevap vermiş ve Müridizm hareketine katılmak için onun yanına hicret etmiştir.¹²⁹² Hâlidî-Mahmûdî şeyhlerinden Talalı Ahmed Efendi'nin halifesi ve bu kolun üçüncü mürşidi olan Şuayb Efendi Bâkînî, İmam Şâmil'i "Müminlerin emîri" olarak nitelendirmiştir.¹²⁹³ Günümüzde Azerbaycan sınırlarında bulunan Gah şehrinin o dönemde hanlık olan İlisu'nun sultanı Dânyâl Bey hem Şâmil'e destek vermiş hem de kızını Şâmil'in oğluyla evlendirmiştir.¹²⁹⁴

İlisu Han'ı Dânyâl Bey'in İmam Şâmil'le birlikte olup Ruslara karşı savaştığı dönemlerde (1831-1844)¹²⁹⁵ Almalılı Mahmûd Efendi'nin bölgede olduğu ve Dânyâl Sultan'a destek verdiği bilinmektedir.¹²⁹⁶ Hacıyev, Mahmûd Efendi'nin

¹²⁹⁰ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 99; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 135; Weismann, *Nakşibendîlik*, 218.

¹²⁹¹ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 75; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 119, 121; Timirlan Magomodeviç Aytberov ve Shakhban Magomedoviç Hapizov, *Elisu i Gorniy Magal*, (Mohaçkale: 2011), 244.

¹²⁹² G. M. Gurbanova, "Problem Cihada vı Dagestanskî Religioznî Misli XIX. Naçala XX. yy", *İslamovedeniye* 2 (2009): 48-58.

¹²⁹³ Bâkînî, *Tabakât*, 463.

¹²⁹⁴ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 122;

¹²⁹⁵ Dânyâl Bey ilk başlarda Ruslarla iyi ilişkiler içinde olmuş, sonraki dönemlerde İmam Şâmil'in daveti üzerine cihad hareketine katılmıştır. Son dönem araştırmacıları Dânyâl Bey'i, cihad hareketine destek vermesi için ikna edenlerin bölgedeki din adamları olduğu iddia etmişlerdir. Çevre kasabalardan Şeyh Ahmed Efendi ve oğlu Molla Muhtar Efendi bu âlimlerden bazılarıdır. Bk. Tahirzade, *Sarıbaşlılar*, 216.

¹²⁹⁶ 1844 yılında Dânyâl Bey İlisu, Almalı ve Sarıbaş gibi köylerin bulunduğu arazide Senger adı verilen yerde Ruslarla savaşarak ağır yenilgiye uğrayarak geri çekilerek İmam Şâmil'e sığınmıştır. Bu tarihten sonra İmam Şâmil'in naibi vazifesini yerine getirmeye çalışmış,

dua ederken bir elini fazla kaldıramamasını onun Ruslara karşı savaş esnasında aldığı yaradan kaynaklandığını belirtmektedir.¹²⁹⁷ Bu durum, Almalılı Mahmûd Efendi'nin aktif olarak cephede görev yaptığını göstermesi ve gazi olması açısından önemlidir.

4. Muhammed Yeragî ve Cemâleddin Gazikumukî

Her iki şeyh de¹²⁹⁸ XIX. yüzyılda Dağıstan'da Hâlidîliğin ilk mürşidlerinden olmuştur. Yeragî ahlakı, ilmi ve şahsiyeti sebebiyle bölgeye Hâlidîliği ilk getiren Kürdemirî'nin dikkatini çekmiş ve bizzat tarikata davet edilmiştir. Hâlidîliğe intisap eden Yeragî, Cemâleddin Gazi Kumugî'nin tarikata girmesine sebep olmuştur. Her iki şeyh, Gazi Muhammed ve İmam Şâmil dönemlerinde tarikatın liderleri olarak halkın teveccühüne mazhar olmuşlardır.¹²⁹⁹

Yeragî'nin Dağıstan'daki şeyhlik dönemi aynı zamanda İmam Mansûr'dan sonra Dağıstan halklarının birinci imamı sayılan İmam Gazi Muhammed'in Ruslarla mücadele dönemine denk gelmektedir. Kendi döneminde hem şer'î hem de manevî ilimlere hâkimiyetinden dolayı "zü'l-cenaheyn" olarak nitelendirilen Gazi Muhammed¹³⁰⁰ Dağıstan halklarının başlarına gelen bu felaketleri dinden uzaklaşmalarının bir sonucu olarak görmekteydi. Bu nedenle o, şeriata sınıksız bağlılık konusunda halka vaazlar vermekteydi. Ayrıca o, kendisine destek olmaları için o dönemin bölgede yaşayan önemli din adamlarından olan Cemâleddin Gazikumukî ile de fikir alışverişi yapmaktaydı.¹³⁰¹

Molla Muhammed Yeragî ve Cemâleddin Gazî Kumugî millî ve manevî özgürlüklerin birinin eksikliği durumunda diğerinin de olamayacağını vurgulamak suretiyle Hâlidî sûfîlerin Ruslara karşı mücadeleye destek olmalarını sağlamışlardır.¹³⁰² İlk başlarda halka sadece şeriati anlatma gayretinde olan Gazi

bölgede siyasî ve askerî bir güç olarak Ruslara karşı gelmiştir. Bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 317, 319; Tahirzade, *Sarıbaşlılar*, 90.

¹²⁹⁷ Hacıyev, *Şeyh Mahmud Efendi*, 129. Hacıyev bu bilgiyi Mahmûd Efendi'nin Kazandaki torunlarından Elfiyye Sabitova'ya dayandırmaktadır.

¹²⁹⁸ Molla Muhammed Yeragî ve Şeyh Cemâleddin hakkında bilgi ilgili başlıkta verilmiştir.

¹²⁹⁹ Bâkınî, *Tabakât*, 421; Durkilî, *Nüzhâtü'l-ezhân*, 479; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 121.

¹³⁰⁰ Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74.

¹³⁰¹ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 92; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 273.

¹³⁰² Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilası*, 234; Benningsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 96; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 89

Muhammed, Yeragî ile görüşüp tarikata girmesinden sonra artık Nakşibendî-Hâlidî öğretilerini de anlatmakta ve bu şekilde Dağıstan halkının Ruslara karşı cihadını şekillendirmekteydi.¹³⁰³

Bazı kaynaklar ve araştırmalara göre Yeragî, Kürdemirî'nin talimatıyla halkı Ruslara karşı organize etmeye başlamıştır. Dağıstan ve Şirvan'ın muhtelif yerlerinden âlimleri yanına çağıran Yeragî onlara şöyle hitap etmiştir: *“Ruslar Kürinski Hanlığı'nı tutarak oraya ordu yerleştirmiştir. Aslan Han Ruslardan korkmaktadır. Halk ise silahlanamıyor. Hz. Peygamber adına size emrediyorum. Halkı toplayıp onlara benim bu nasihatlerimi ulaştırın. Silahlanarak Rusları kırım ve Müslüman kardeşlerinizi azad edin. Şayet savaşta ölürseniz mükâfatınız Cennet olacaktır. Kim bir Rus askeri öldürürse cennetliktir. Eğer savaş meydanından kaçarsanız, paraya satılır ve yalan vaatlere kanarsanız o zaman mescitleriniz kiliseye çevrilecek ve daima lânetlenmiş olacaksınız...”*¹³⁰⁴

Bunun yanı sıra Yeragî, Dağıstan halkına bir imam seçilmesi gerektiğini düşünüyordu. Unsokol kasabasında bir cuma namazı sonrası yakın bölgelerden gelen tüm erkekleri mescitte toplayarak onlara vaaz etmiştir. Bu vaazda dini ve şeriatı yeniden güçlü kılmanın önemini belirtmiş ve bunun için Dağıstan'ı düşmanlardan temizlemenin gerekliliğini şu şekilde vurgulamıştır:

“Halk dinden uzaklaşarak kâfirlere doğru yaklaşıyor. Çar'ın askerleri ise Dağıstan'ı azar azar işgal ediyor. Şeriat kanunları ancak bunlarla uğraşıp karşı koyacak, problemleri bildiği gibi çözümlerini de bilen birinin buyruğunda yürütülebilir. Şeriat kanunlarının temelini İslâm'ın aslı Kur'ân oluşturur. Yalnız şeriat kanunlarına uygun yaşamamanın dışında, kendi topraklarımızı da sağlamlaştırmak önem arz eder. Kimse şüphe içinde olmasın ki bizim sevgili işimiz düz gidecektir. Bizim ümidimiz ve kastımız gâvurlara karşı koyacak önemli bir kuvvet oluşturmaktır. Allah'ın yardımı bizimle olacaktır. Bu düşüncelerimizi hayata geçireceksek bizler aramızdan bir baş, bir imam seçmek zorundayız. Ancak o, âlim, yiğit, akıllı kişiliğiyle öne çıkmış, insanların kendisine edep ve hürmet gösterdikleri

¹³⁰³ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 92; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 74; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 273; Gurbanova, “Problem Cihada”, 2: 48.

¹³⁰⁴ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 97, 98; Meşhedî Hanım, “Azerbaycan'da Nakşibendiyye Cemiyetleri”, 27: 1185.

biri olmalıdır. Aramızda sevgili Peygamberimiz'in yeşil sancağını Âhiret'e kadar taşıyacak olan biri var. Bu kişi Genuplu Gazi Muhammed'dir."¹³⁰⁵

Bu hutbeden sonra Yeragî, Gazi Muhammed'i yanına çağırarak askıdan indirdiği kılıcı Dağıstan'ın ilk imamına kuşatmıştır.

Yeragî'nin söylemleri ve vaazları Kafkas halklarını Müridizm'e motive etmiştir. Grigorantz, Yeragî'nin, bir Rus generale şöyle dediğini rivayet etmiştir:

"Size Peygamberimiz'in yasalarındaki kutsal gerçekleri açıklamak için en uygun anı seçmekten ve şu anda bulduğum en uygun hükümlere başvurmaktan başka bir şey bilmiyorum. Yaşam tarzımıza göre ne Müslüman, ne Hristiyan ne de putperestiz; bununla birlikte insan bu dünyada her şeyin en iyisi olduğuna inandığı şeye tutunmalıdır, bu da atalarımızın en yüce inancıdır. Bu inancın ilk buyruğu en geniş özgürlüktür.

Hiçbir Müslüman bir başkasının kölesi veya uyuğu olamaz, hele hele dinimizi güçlendirmek ve yaymak yerine onu sadece baskı altında tutan bir yabancı halkın hizmetinde hiç yaşayamaz.

Bu yasanın ikinci buyruğu birinciyle özdeştir, çünkü ikisi birbirine bağlıdır: Bu yasa gazavat, inançsızlara karşı savaşmayı ve bunun şeriat yani İslâm hukuku ile tamamlanmasını emreder.

Şeriatı gözetmeyen ve inançsızlara kılıç çekmeyen kim olursa olsun, Allah'ın Peygamberi'nin bize söz verdiği selametın ışığını asla göremeyecektir. Şeriatın kuralını izlemeyi benimseyen kişi bu dünyanın nimetlerinden isteyerek vazgeçmelidir. Servetini kanını tanrısının zaferine adamalı, savaş çağrısına kulak vererek, evini, karısını, çocuğunu terk etmelidir."¹³⁰⁶

Baddeley'e göre Yeragî, dinî özgürlükle politik özgürlüğün birbirinden ayrılmaz parçalar olduğu düşüncesinde olmuştur. Yeragî'ye göre hürriyetinden mahrum olan bir Müslüman sırât-ı müstakimde yürüyemez ve bu haliyle de tarikata dâhil olamaz. Bu düşünceleri bağlamında Yeragî'nin Kafkaslarda Hâlidîliği Ruslarla mücadele etme aracı haline getiren ilk mürşid olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁰⁷

¹³⁰⁵ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlamaşı*, 96; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 86-87.

¹³⁰⁶ Alexandre Grigoriantz, *Kafkasya Halkları Tarihi ve Etnografik Bir Sentez*, trc. Doğan Yurdakul (İstanbul: Sabah Yayınları, 200), 74.

¹³⁰⁷ Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilası*, 234; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 89.

Kaynaklar ve araştırmalar Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'nin Gazi Muhammed'e maddî-manevî destek olduğunu, onun Dağıstan'da şeriatı yaymasına izin verdiğini fakat Ruslara karşı topyekün bir cihat fikrine karşı olduğunu belirtmişlerdir. Şeyh Cemâleddin'e göre Dağıstanlılar Aslan Han'ın idaresini kabul etmişler ve onun Ruslarla yaptığı anlaşmalara alışımlıdır. Bu sebeple o, Ruslara karşı askerî bir müdahalenin henüz erken olduğu kanaatindedir. Şeyh Cemâleddin, Yeragî'ye gönderdiği mektubunda Gazi Muhammed'i ve şeriatı yayma konusundaki çabalarını çok sevdiğini fakat Ruslara karşı top yekün bir gazavat fikrinin hem bölgeyi hem de halkı zor durumda bırakabileceğini ifade etmiştir.¹³⁰⁸

Ayrıca Gazi Muhammed'in, gazavata izin vermemesi sebebiyle Şeyhi Gazikumukî'yi Yeragî'ye şikâyet ederek; "Allah Teâlâ kutsal Kitâbı'nda bize, kâfirlere ve inanmayanlara karşı savaşmamızı emrediyor, fakat Cemâleddin bana bu konuda izin vermiyor. Ben şimdi ne yapmalıyım? Kimin emirlerine uymalıyım?" diye sormuştur. Bunun üzerine Yeragî; "Biz insanların değil Allah'ın emirlerine uymalıyız." diye cevap vermiştir.¹³⁰⁹

Kaynaklara göre Şeyh Gazikumukî Dağıstan'daki bazı bölge halklarının İmam Şâmil'le irtibat kurmasına yardımcı olmuştur. Bu irtibat vesilesiyle Khaydak ve Tabarasan bölgelerindeki halktan pek çok kimsenin İmam Şâmil'e askerî destek verdiği bir gerçektir.¹³¹⁰ Bâkinî, İmam Şâmil'in en yakınında bulunan bazı sûfilerin de Şeyh Cemâleddin'in vasıtasıyla tarikata girdiğini, hatta Şeyh Cemâleddin'in bazı meclislerinin İmam Şâmil'in evinde yapıldığını heber vermiştir.¹³¹¹

Özellikle Cemâleddin Gazikumukî'nin Dağıstan'ın üçüncü imamı Şâmil'le yakın alaka kurması, kızını onunla evlendirip, Şâmil'in de iki kızıyla oğullarını evlendirmesi şeyhin Müridizm hareketini desteklediğini göstermesi açısından önemlidir.¹³¹² Ayrıca İmam Şâmil önderliğinde yürütülen cihadın desteklenmesi

¹³⁰⁸ Durkili, *Nüzhetü'l-ezhân*, 503; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 92; Baddeley, *Şeyh Şâmil*, 237; Gurbanova, "Problem Cihada vı Dagestan", 2: 49.

¹³⁰⁹ Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilası*, 243; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 93-94.

¹³¹⁰ Kırzioğlu, *Târihçe-i Gazavât*, 60.

¹³¹¹ Bâkinî, *Tabakât*, 422, 446; Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 331.

¹³¹² Cemâleddin Gâzikumukî'nin oğlunun *el-Âdâdu'l-marziyye* adlı esere yazdığı önsöz için bk. Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 300.

için Osmanlı Şeyhulislâmı'na mektup¹³¹³ yazıp destek istemesi de onun bu hareketin içinde olduğunu göstermektedir.

Bunların yanı sıra Gazikumukî'nin İmam Şâmil'in ve askerlerinin bazı uygulamalarına karşı çıktığı ve onları uyardığı da rivayetler arasındadır. O, İmam Şâmil'e, halkı içinden çıkılmaz bir duruma soktuğu, onları kendisi ile Ruslar arasında bıraktığı ve askerlerinin bazen zulüm boyutuna ulaşan hareketleri olduğu gerekçesiyle itiraz edip onu uyarmıştır. 1842 yılında Şâmil'e esir düşen Çar ordusunun teğmeni Orbeliani, 1843 yılında yazdığı bir raporda Gazikumukî'nin halkın önünde İmam Şâmil'e şöyle seslendiğini söylemiştir:

*“Sana Ruslara karşı silahlanmayı yasaklamıştım, fakat belki de kendi felaketin için beni dinlemedin. Bugün yine sana savaşa son vermeni tavsiye ediyorum. Şayet bunu istemiyorsan hiç değilse sana söylediğimi hatırla. Eğer bir gün sen veya müridlerin Müslümanları ve hatta Rusların idaresi altındaki insanları yağma ederseniz Allah'ın ve Rasûlü'nün laneti üzerinize olsun. İslâmiyet için değil de iktidar ve dünya menfaati gayretiyle imam olursan lânet olsun... Gerçek mürid olmayıp ganimet ve kan dökme arzusuyla senin peşinden gidenlere de lanet olsun.”*¹³¹⁴

Yeragî ve Şeyh Cemâleddin irşad faaliyetleri ve Müridizme destek vermeleri hasebiyle dönemin idarecisi Aslan Han tarafından takibata uğratılmış ve tehdit edilmişlerdir. Aslan Han her iki şeyhi de yanına çağırarak ve Gazi Muhammed'i tarikattan çıkarmalarını emretmiştir. Yeragî ve Şeyh Cemâleddin'de Aslan Han'dan korkarak Gazi Muhammed'i tarikattan çıkardıklarını ifade eden birer mektup yazmışlardır. Fakat daha sonra Yeragî'in ve Şeyh Cemâleddin'in başlarına bir dizi musîbet gelmiş ve bu yaptıklarına pişman olmuşlar ve mektubu Gazi Muhammed'e göndermeden imha etmişlerdir.¹³¹⁵

Hem Yeragî hem de Şeyh Cemâleddin gördüğü baskılar nedeniyle sık sık yer değiştirmişlerdir. Yeragî Aslan Han tarafından hapsedilmişken Gazi

¹³¹³ İmam Şâmil'in ve Şeyh Cemâleddin'in yardım mektupları için bk. Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 330-335; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 246-248.

¹³¹⁴ A. N. Smirnov, *Muridizm na Kavkaze* (Moskova: 1963), 151; Bennigsen-Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, 339.

¹³¹⁵ Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 51-52; Bennigsen-Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, 299 (Cemâleddin Gâzikumûgî'nin oğlunun *el-Âdâdu'l-marziyye* adlı esere yazdığı önsözden)

Muhammed'in de yardımıyla hapisten kaçmış ve ailesiyle birlikte önce Tabarasan'a sonra da Unsokul'a yerleşmiş burada da vefat etmiştir. Şeyh Cemâleddin ise Sudakhar'a oradan da Avarya'ya kaçmıştır.¹³¹⁶

Her iki Hâlidî şeyhinin Müridizm hareketine katkısına bakıldığında Molla Muhammed Yerağî'nin Şeyh Cemâleddin'e göre Ruslara karşı gazavat fikrini daha çok desteklediği görülmektedir.¹³¹⁷ Hatta o, Ruslara karşı cihat edilmezse toplumun kâfirleşeceğini ve hanımlardan nikâhlarının düşeceğini belirterek gazavat fikrini üste perdeden seslendirmiş ve Müridizm hareketine açık destek vermiştir. Bununla birlikte halkı mescide toplayarak Ruslara karşı cihada açıkça çağrı yapmış ve Gazi Muhammed'i halkın imamı seçmiştir.¹³¹⁸ Molla Muhammed Yerağî kendisini hiçbir zaman imam olarak ilan etmemiş aksine hem ilim, basiret ve liderlik hem de savaşıklık gibi özel hususiyetlerin Gazi Muhammed'de olduğunu belirterek onun imam olması gerektiğini halka ifade etmiştir.

Cemâleddin Gazikumukî'nin ise halkın bu mücadeleye henüz hazır olmadığı gerekçesiyle çekimser kaldığını söyleyebiliriz. Fakat hem Cemâleddin Gazikumukî'nin hem de Yerağî'nin müridlerinin Gazi Muhammed'in etrafında toplanıp silahlı mücadeleye girişmesi Hâlidî şeyhlerinin özellikle de Cemâleddin Kumugî'nin herhangi bir engellemesinin olmadığını göstermektedir.

O dönemde Kuzey-batı Azerbaycan'dan pek çok sûfî, imam-mürşid dayanışmasına destek vermiş ve cihada destek olmak için bölgeye girmiştir. Müridizm hareketine katılarak Ruslarla savaşan bir kısım insanlar hem de Yerağî ve Şeyh Cemâleddin gibi mürşidler vesilesiyle tarıkata da girmişlerdir. İmam Şâmil'in 1859 yılında teslim oluşundan sonra bu sûfîler tekrar bölgeye geri dönmüştür.

5. Abdurrahman es-Sugûrî

Kaynaklar Abdurrahman es-Sugûrî'nin hem Yerağî'den hem de Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'den icâzet almış bir Nakşibendî şeyhi olduğunu

¹³¹⁶ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 121; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 94.

¹³¹⁷ Weismann, *Nakşibendilik*, 217.

¹³¹⁸ Bâkinî, *Tabakât*, 422; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 93; Gammer, *Muslim Resistance*, 43.

belirtmektedir. Durkilî ayrıca es-Sugûrî'nin hac dönüşü Kürdemirî'den de tarikatı aldığını belirtmiştir.¹³¹⁹ Hilmî Dağıstânî, onun aynı zamanda bir Kâdirî şeyhi olduğunu da belirtmiştir.¹³²⁰ es-Sugûrî'nin iyi bir medrese eğitimi aldığı, hâfız olduğu ve bölgedeki âlimler tarafından şeyhulislâm olarak anıldığı kaynaklarda geçmektedir.¹³²¹

Nakşibendî şeyhi olan es-Sugûrî'nin Gazi Muhammed ve İmam Şâmil dönemlerinde Müridizm hareketine aktif destek verdiği dair kaynaklar bir malumat vermemektedir. Bâkînî es-Sugûrî'nin keşif ve keramete çok fazla değer ve üstünlük vermesi sebebiyle Cemâleddin Gazikumukî ile aralarının açık olduğunu rivayet etmiştir.¹³²² Durkilî ise es-Sugûrî'nin Nakşibendî şeyhi olmasına rağmen cehrî zikir yaptırdığını belirtmiştir. İmam Şâmil'in cehrî zikire karşı olduğunu ve bu sebeple Kunta Hacı'yla aralarının açık olduğundan hareketle onun es-Sugûrî ile de aralarında bir problem olduğunu ve bu sebeple Şâmil'in önderliğinde Müridizm hareketine katılmadığını¹³²³ söylemek mümkündür.

Kaynaklar İmam Şâmil'in 1859'da teslim oluşundan sonra es-Sugûrî'nin 1877'de Dağıstan ve Çeçenistan'da ortaya çıkan ayaklanmalarda aktif rol oynadığını belirtmiştir.¹³²⁴ Rus tarihçi Kemper'e göre de İmam Şâmil'den sonra Müridizm'i sürdüren ikinci Hâlidî kolu es-Sugûrî ve oğlu Muhammed es-Sugûrî'dir.¹³²⁵

Kemper es-Sugûrî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: “Müslümanların toprakları şayet gayr-i Müslimlerin eline geçerse ve eğer Müslümanların bu toprakları savaşarak geri alma ümitleri de yoksa o halde oradaki Müslümanların bir İslâm toprağına hicret etmeleri gerekir. Çünkü ancak bu şekilde Müslümanlar ibadetlerini yapabilirler ve bu hicret sayesinde cihat yapmaları da mümkündür.”¹³²⁶

¹³¹⁹ Bâkînî, *Tabakât*, 422; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 122; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 514.

¹³²⁰ Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ*, 43.

¹³²¹ Bâkînî, *Tabakât*, 431; Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 122; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 515.

¹³²² Bâkînî, *Tabakât*, 431.

¹³²³ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 515; Temizkan, “Kuzey Kafkasya Müridizm'i”, 12; Makhaev, *Kunta Hacı*, 57-59.

¹³²⁴ Alkadarî, *Âsâr-i Dağıstan*, 122; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 515; Bennigsen-Quelqujaj, *Sûfî ve Komiser*, 97.

¹³²⁵ Kemper, “Khâlidîyya Network”, 48.

¹³²⁶ Kemper, “Khâlidîyya Network”, 42.

es-Sugûrî'nin Ruslarla mücadelesine oğlu Muhammed es-Sugûrî de katılarak ayaklanmanın başına geçmiştir. Bu ayaklanma neticesinde Abdurrahman es-Sugûrî ve oğlu Muhammed Efendi Ruslar tarafından yakalanarak hapsedilmiştir. es-Sugûrî Sibiya'ya sürgün edilmiş daha sonra da Rusya'nın Kazan vilayetinde vefat etmiştir. es-Sugûrî ile birlikte onun halifelerinden İlyas es-Sudakharî (1322/1904) ve Muhammed el-Kikunî (1332/1914) de Rusya'nın muhtelif yerlerine sürgün edilmişlerdir.¹³²⁷

6. Mahmûdiyye Sûfîleri ve Müridizm

Almalılı Mahmûd Efendi'ye nisbetle anılan Mahmûdiyye kolunun ortaya çıkışı ve gelişmesi Kafkas Müslümanlarının Ruslarla mücadelesi dönemine rastlamıştır. Azerbaycan'da neş'et eden bu kolun müntesipleri Ruslara karşı aktif mücadelenin içinde yer almış ya da takîbata uğrayarak sürgün edilmiş ve faaliyetlerine izin verilmemiştir. Ayrıca Azerbaycan'daki Mahmûdiyye organizasyonu İmam Şâmil'in teslim oluşundan sonra Dağıstan'dan gelen sûfî mücahitlere kucak açarak yardımcı olmuştur.

Bazı araştırmalar Almalılı Mahmûd Efendi'nin Müridizm hareketine silahlı destek vermediğini, mücadelesini genelde ilmî ve manevî alanda sürdürdüğünü iddia etmiştir.¹³²⁸ Mahmûdiyye kolunun mürşidi Almalılı Mahmûd Efendi, İlisu Hanı Dânyâl Bey'in İmam Şâmil'in tarafına geçip Müridizm hareketine destek vermesinden sonra aktif olarak cihada katılmıştır. Günümüzde Gah ilinin sınırları dâhilinde olan Senger adı verilen bölgede Ruslarla yapılan savaşta Dânyâl Bey'in üç yüz kişilik ordusu içinde Almalılı Mahmûd Efendi de bir asker olarak bulunmuş ve burada yaralanmıştır. Mahmûd Efendi'nin kimya ilmiyle ilgilenmesi sebebiyle silah, top ve barut yapımında Dânyâl Bey'e yardım etmesi de onun Müridizm hareketinin içinde olduğunu göstermektedir.¹³²⁹

¹³²⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 433; Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 600, 604; Hilmî Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyza*, 43; Bennigsen-Quelquejay, *Sûfî ve Komiser*, 97.

¹³²⁸ Michael Kemper, "The Discourse of Saïd Afandi, Dagestan's Foremost Sufi Master", *Islamic Authority and The Russian Language: Studies on Texts From European Russia, The North Caucasus and West Siberia*, ed. Alfired Bustanov ve Micheal Kemper, (Amsterdam: Pegasus Oost Europese Studies-19, 2012), 167, 215; Öngören, "Mahmûd Elmâlî", 404.

¹³²⁹ Bâkînî, *Tabakât*, Hacıyev, 527; Hilmî Dağıstânî, *Sirâc*, 151; *Şeyh Mahmud Efendi*, 129.

Azerbaycan'daki Hâlidî-Mahmûdî sûfiler aynı zamanda Dağıstan'daki imamların Osmanlı Devleti'yle haberleşmelerini sağlayarak önemli bir görevi ifa etmişlerdir. Mahmûd Efendi'yle birlikte Yûnus Efendi Lelelî vasıtasıyla tarikata aynı dönemlerde intisab eden ve daha sonra Mahmûd Efendi'nin halifelerinden biri olan Hacı Molla Baba İmam Şâmil, Dânyâl Bey ve Osmanlı idaresi arasında haberleşmeyi sağlamıştır. Osmanlı arşivlerine göre Molla Baba Ruslarla savaş esnasında İmam Şâmil'in ve Dânyâl Bey'in haberciliğini yapmış, İstanbul'a gönderilen mektupları bizzat kendi getirip götürmüştür.¹³³⁰ Ayrıca bu zat daha sonra Mahmûd Efendi sürgünden Azerbaycan'a döndüğünde ona intisap etmiş sülûkünü tamamlayıp ondan irşad izni almıştır.¹³³¹

İmam Şâmil'in cihat çağrısına uyup Azerbaycan'dan Dağıstan'a gidenlerden biri de Hacı İsmâil Efendi Suvagilî'dir. Suvagilî burada ailesiyle birlikte Cemâleddin Gazikumukî'ye intisab ederek tarikata girmiş, aynı zamanda da savaşmıştır. 1859'da Şâmil'in teslim olması Cemâleddin Gazikumukî'nin de Osmanlı Devleti'ne hicret etmesinden sonra Suvagilî, ailesiyle birlikte tekrar memleketi Azerbaycan'a dönmüş ve Mahmûd Efendi'ye intisap etmiştir. Bir müddet sonra Mahmûd Efendi'den icâzet alan Suvagilî yaşadığı bölgede tarikatı yaymaya memur edilmiştir. Kaynaklar Suvagilî'nin, insanların açıktan ibadet yapmaya korktukları bir dönemde cemaatle namaz kıldırıldığını, cuma vaazları verdiğini ve pek çok öğrenci yetiştirdiğini belirtmiştir. Sohbetlerinde şecaat ve erkekliğin halvette ibadet etmek olmadığını, bilakis insanın halk içinde kendi nefisini koruyabilmesi ve Allah'ı aklından çıkarmaması olduğunu vurgulamıştır.¹³³² İslâm dininin halvet ve uzletten daha ziyade dışa dönük, mücadeleci ve sosyal yönüne işaret etmeleri Müridizm hareketine katılan sûfileri benzerlerinden ayırdığı görülmektedir.

Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifelerinden olan Hacı Hamzat Efendi de İmam Şâmil'e destek verip Müridizm hareketine katılmakla suçlanmıştır. Bu

¹³³⁰ Komisyon, *Osmanlı Devleti İle Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)*, 80.

¹³³¹ Bâkîni, *Tabakât*, 551.

¹³³² Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 160.

sebeble köyü yakılmış, Hacı Hamzat Efendi de İlisu bölgesine göç etmiş ve burada Mahmûd Efendi'ye intisap etmiştir.¹³³³

Almalılı Mahmûd Efendi'nin bir diğer halifesi Hacı Hazret Efendi ise Mahmûd Efendi'den icâzet aldıktan sonra tarikatı yaymak için doğduğu yer olan günümüzde Azerbaycan'la sınır olan Sakhûr kentine gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Fakat Hâlidî-Mahmûdî şeyhi olan Hacı Hazret Efendi'nin irşad faaliyetleri Ruslar tarafından tehlikeli bulunmuş ve pek çok kez evi basılmıştır.¹³³⁴ Mahmûd Efendi'nin halifelerinin 1863'ten sonra icâzet aldıkları göz önünde bulundurulduğunda Hacı Hazret Efendi'nin de bu tarihlerde memleketine döndüğü söylenebilir. Onun sürekli takibata uğraması ve Sibiry'a sürgün edilmeye çalışılması İmam Şâmil'in faaliyetlerinin tamamen durmuş olmasına rağmen Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin halen tehlikeli görüldüğünü göstermektedir.

Dânyâl Bey'in İmam Şâmil'e katılmasıyla birlikte onunla beraber Halil Efendi el-Cınîgî de cihat için Dağıstan'a hicret etmiş ve mücadele esnasında Cemâleddin Gazikumukî'ye intisab ederek tarikata girmiştir. Ruslarla mücadele döneminde bile sülûkünü devam ettiren el-Cınîgî Gazikumukî'den hilâfet alarak irşad vazifesini ifa etmeye başlamıştır. Bâkinî bu zatın, Şeyh Cemâleddin tarafından yazılan icâzetnâmesini bizzat gördüğünü bildirmiştir. el-Cınîgî ayrıca daha sonra Almalılı Mahmûd Efendi'ye intisap eden Hacı Gasey Efendi'nin de ilk üstadlarından biri olmuştur. Müridizm hareketinden sonra da zor günler geçiren el-Cınîgî birkaç kez Gasey Efendi'yi Almalılı Mahmûd Efendi'ye göndererek ondan yardım istemiştir.¹³³⁵

İmam Şâmil'den sonra Hâlidî-Mahmûdî sûfîlerin Ruslara karşı silahlı mücadeleye karşı oldukları görülmektedir. İmam Şâmil'in oğlu Gazi Muhammed Almalılı Mahmûd Efendi'nin halifesi Talalı Ahmed Efendi'yle karşılaşmış ve ona Ruslarla tekrar savaşmak istediğini ve onun kendisine katılması gerektiğini bildirmiştir. Ahmed Efendi ise Ruslara karşı silahlı mücadelenin işe yaramayacağını, sabredilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Ahmed Efendi'nin de

¹³³³ Bâkinî, *Tabakât*, 548.

¹³³⁴ Bâkinî, *Tabakât*, 550.

¹³³⁵ Bâkinî, *Tabakât*, 454.

Rus baskısı nedeniyle İstanbul'dan vatani olan Azerbaycan'a bir müddet dönemediği de malumdur.¹³³⁶

Talalı Ahmed Efendi, halifelerinden Şuayb Efendi Bakûnî'ye Câr-Balaken ve Dağıstan bölgesindeki durumu ifade etmiş, halkın ve idarenin küffarın elinde olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıca o, bazı sûfilerin de Ruslara istihbarat sağladığından şikâyet etmiş ve bu sebeple onlarla açıktan mücadelenin fayda vermeyeceğini belirtmiştir.¹³³⁷

Bâkînî, Almalılı Mahmûd Efendi'nin müridi ve aynı zamanda Hacı İsmâil Efendi Suvagilî'nin de halifesi olan Şeyh Hacı Gasey Efendi'nin 1865 yılında hacca gittiğini ve burada yüz otuz yaşlarında olan Yahyâ Kutkaşînî (Dağıstânî) ile görüştüğünü ifade etmiştir. Kuzey Kafkasya'daki sûfilerin durumunu izah etmeye çalışan Hacı Gasey Efendi, Yahya Kutkaşînî'ye Kafkasya'nın artık Rusların eline geçtiğini, İslâm'ın gücünün azalmaya başladığını ifade ederek hicret edip etmemeleri konusunda bilgi istemiştir. Bu soru üzerine Yahya Kutkaşînî, hicretin gerekmediğini, sûfilerin yurtlarını terk etmesinin câiz olmayacağını, Kafkasya'nın pek çok hayra gebe olduğunu ve burada kalınması gerektiğini söylemiştir.¹³³⁸

Bu örneklerden hareketle İmam Şâmil sonrası dönemde tüm Kuzey Kafkas Müslümanlarının tamamen Rus kontrolünde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hâlidî sûfilerin silahlı direnişi bıraktıkları, bazılarının sürgüne gönderildiği, diğerlerinin ise bölgeden göç etme arzusu taşıdıkları sonucu ortaya çıkmaktadır.

D. Hâlidî Sûfilerin Sürgünleri ve Sonuçları

İmam Mansûr ile başlayan daha sonra Gazi Muhammed ve İmam Şâmil'le devam eden Müridizm mücadelesi hem tasavvufî söylemleriyle hem de sûfilerin dayanışması ve organizasyon becerileri sayesinde Ruslar'ın sıcak denizlere inme hayalini tam bir asır geciktirmiştir. Bu mücadele esnasında Ruslar özellikle Nakşibendîliğin her zeminde kendine yayılma imkânı bulduğunu, müntesiplerinin fanatizmden daha ziyade din ve dünya dengesini koruduklarını, ortaya koydukları eserlerle güzel sanatlara gelişim hakkı tanayarak ilmî-felsefî bir medeniyet inşaa

¹³³⁶ Sakhûrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, 179; Şabanov, *Tala'nın Yassı Yolu*, 79-80.

¹³³⁷ Bâkînî, *Tabakât*, 577.

¹³³⁸ Bâkînî, *Tabakât*, 523.

oluşturduklarını fark etmiştir. Rus tarihçi Fadayev, Nakşibendîlerin Kafkas halklarını asla zorlamadıklarını, aksine taşıdıkları saf niyet sebebiyle öğretilerinin insanların yüreğine işlendiğini belirtmiştir.¹³³⁹

Nakşibendî olan Gazi Muhammed ve Şâmil insanlar arasında Kafkaslarda sınıf ayrımını teşvik eden töreleri kaldırmış ve onun yerine İslâm hukunu getirerek bir nevi İslâm devleti organizasyonu gerçekleştirmiştir.¹³⁴⁰ Bununla birlikte savaşın en kanlı dönemlerinde bile İmamlar ilme kabiliyetli gençleri askere almayarak onları medreselere göndermiş ve eğitimleri için de âlimlere direktifler vermişlerdir.¹³⁴¹ Onların bu tutumu halk tarafından hoş karşılsa bile Rusların menfaatleri ciddi zarar görmüş bu sebeple bölgedeki kendilerine bağlı yöneticileri ve halkı İmamlara karşı direnişe çağırmışlardır.¹³⁴²

Çarlık Rusya'sının 1828'de İran'la Türkmençay Anlaşması'nı imzalamasından sonra bölgedeki Müslümanlar ilk defa Müslüman olmayan bir devletin idaresi altında yaşamaya mecbur kalmıştır. Ruslar kendilerine bırakılan Azerbaycan hanlıklarında Hristiyanlaştırma, mezheplerarası çatışma ve 1918'den sonra da dinsizleştirme politikası gütmüştür. Lâkin Rusların bu politikalarının önündeki engellerden biri halkın dinî anlayışı ve bu anlayışa yön veren Nakşibendî-Hâlidî sûfiler olmuştur. Bu sebeple Ruslar bölgede askerî ve sosyal egemenliklerini kurmak için Müslümanlar üzerinde bazı önlemler almışlardır. Bu noktada Çar yönetiminin bölgeye gönderdiği General Yermalov'un Müslüman Kafkas halklarına uyguladığı baskılar neticesinde halk Ruslara karşı birleşmiştir.¹³⁴³

XIX. asrın ilk yarısında Car-Balaken bölgesi Dağıstan'la paralel bir şekilde Rus baskısına maruz kalmıştır. Bu sebeple 1830'da Şeyh Şaban Efendi ve Hamzat Bey isimli zevatın liderliğinde bölgede isyanlar çıkmıştır. Bu isyanlarda Car-

¹³³⁹ Kundukh, *Kafkasya Müridizmi*, 24, 25.

¹³⁴⁰ Alkadârî, *Âsâr-i Dağıstan*, 119, 138; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 136.

¹³⁴¹ 1846 yılında İmam Şâmil, Nâiblerinden Murteza Ali'ye şunları yazmıştır: “Dine inananların başı tarafından uyanık, bilgili, âlim Murteza Ali'ye selam. Bu mektup ile sana gönderdiğim Şamhal gerçek bir öğrencidir. İlme müstehak birisidir. O yararlı ve iyi bilgiler öğrenmek istiyor. Sen derin bir ilim sahibisin. Şamhal da ilme âşık biridir. Ben kendi irademle sana emrediyorum, ona özel ilgi ve gerekli kıymet gösterilsin. Onu yardımsız bırakmayın. Bk. Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 136.

¹³⁴² el-Alkadârî, *Âsâr-i Dağıstan*, 144; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 135, 136.

¹³⁴³ Baddley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas*, 99; Berkok, *Tarihte Kafkasya*, 412; Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, 85; Hasanov, “Osmanlı-İran İlişkileri ve Rus politikaları çerçevesinde Azerbaycan”, 102.

Balaken bölgesi (Zakatala, Balaken, Gah) Ruslar tarafından muhasara edilerek halk sürgüne zorlanmıştır.¹³⁴⁴

1820'lerde başlayan göçe zorlama politikası 1850'li yıllara gelindiğinde Müslüman Kafkas halkının Çar'a boyun eğmeyeceği kanaatinin oluşmasıyla birlikte resmî ideoloji halini almıştır. Ruslar ele geçirdikleri topraklarda halka göç etmekten başka bir çareleri olmadığı propagandasını yaymış diğer taraftan ise kimsenin göç etmesini istemiyormuş gibi davranmışlardır.¹³⁴⁵

Bu göç politikasından Nakşibendî-Hâlidî sûfiler de etkilenmiştir. Özellikle Kafkasyalı Nakşibendî şeyhleri bölgeden sistematik olarak göçe zorlanmış veya bölgeden sürülmüştür. Bu sürgünler sonrasında Anadolu'nun ve Rusya'nın farklı bölgelerine sürülen Hâlidî şeyhleri gittikleri yerlerde halkla iç içe bulunarak tarikatı yaymış, eserler telif etmiş, müridler yetiştirmiş ve bu şekilde halkın manevîyatına katkıda bulunmuşlardır. Göçe zorlanan Hâlidî Sûfilerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz.

1. Kafkaslardan sürgüne mecbur edilen ilk Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olarak İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kürdemirî'yi gösterebiliriz. Çar Rusyası 1820'li yıllardan sonra Şirvan bölgesinde baskılarını artırmış ve bunun sonucunda Kürdemirî'yi ve müridlerinin faaliyetlerini bir tehlike olarak görmeye başlamıştır. Özellikle o yıllarda Kürdemirî'nin Yeragî'yi tarikatına dahil etmesi, ardından Cemâleddin Gazikumukî'nin de tarikata intisabı Rusların Aslan Han'ı uyarmasına sebep olmuştur. Aslan Han da Yeragî'yi ve Şeyh Cemâleddin'i uyarmış ve faaliyetlerinden vazgeçmelerini söylemiştir.¹³⁴⁶ Dağıstan'daki Müslümanların tasavvufi motivasyonlarının kaynağının Şirvan kaynaklı olduğunu farkedenden Ruslar Kürdemirî'yi 1826'da baskılar neticesinde bölgeyi terkedip Anadolu'ya göçetmeye zorlamışlardır.¹³⁴⁷

Sivas'ta ve Amasya'da ikâmet eden Kürdemirî burada halkın dinî-manevî hayatında önemli rol oynamıştır. Kürdemirî'nin Amasya'da ikameti sebebiyle Kafkaslardan özellikle de Şirvan'dan göç eden Müslümanlar Amasya'yı tercih

¹³⁴⁴ Halilova, "Azerbaycan'da Ortaya Çıkan İsyanlar", 2: 91.

¹³⁴⁵ Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, 46.

¹³⁴⁶ Bâkinî, *Tabakât*, 421-422; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 73.

¹³⁴⁷ Beşirov, "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin", 38.

ederek onun yanına yerleşmişlerdir. Tiflis ve çevresinden pek çok sûfî de Kürdemirî'nin yerleştiği Amasya'yı mesken tutmuştur.¹³⁴⁸

Dağıstan, Tiflis ve Şirvan'dan civarından gelenler Amasya'da Kürdemirî'nin medresesine yakın yerlere yerleşmişlerdir. Yerleştikleri bölge o vakte kadar Şamlılar Mahallesi olarak anılırken Kürdemirî ve müridlerinden sonra Şirvanlılar bölgesi olarak isimlendirilmiştir. Burada bir medresesi olan Kürdemirî Nakşibendîliğin esaslarını ve tasavvufun muhtelif konularını ele alan pek çok risale telif etmiştir. Kürdemirî'nin Amasya'da olduğunu öğrenen Hamza Nigârî de oraya göç ederek ona intisap etmiştir. Onun Şirvanlı halifelerinden Ahmed Kıyasî, Sivrihisarlı Şeyh Osman Afif Efendi'yi irşad etmiş, o da Şeyh Osman Abdülmennân Efendi'yi yetiştirmiştir. Bununla birlikte Kürdemirî'nin oğlu Mehmed Rüştü Paşa 1863 yılı itibarıyla Şam valiliği, 1865'te Evkaf Nazırlığı ve Maliye Nazırlığı, 1869'da Dâhiliye Nazırlığı ve 1873 yılında da Sadrazam vazifelerinde Osmanlı Devleti'nde görev yapmıştır.¹³⁴⁹

2. Kürdemirî'nin halifelerinden Yahya Bey Kutkaşinî (Dağıstânî) de Rus baskısı nedeniyle Azerbaycan'ı terk ederek önce Osmanlı Devleti'ne ardından Mekke'ye göç etmiştir. Burada Abdullah el-Mekkî'nin manevî terbiyesine girmiştir. Mekkî'nin ölümünden sonra halifelerinden Süleyman el-Kırîmî ile tarikatın faaliyetlerine yardımcı olan Kutkaşinî hac yolculuğu esnasında Abdullah el-Mekkî'ye intisap eden Hacı Mustafa Rûmî (Çorumî)'nin (ö. 1317/1899) manevî terbiyesi ile meşgul olmuştur. Böylece Nakşibendîliğin Mekkî kolu Anadolu'ya Yahya Kutkaşinî'nin (Dağıstânî) halifesi Mustafa Çorumî vasıtasıyla Malatya Darende'de Hulusî Efendi'ye geçmiş ve onun Somuncu Baba dergâhındaki faaliyetleriyle günümüze kadar gelmiştir.¹³⁵⁰

3. Kafkaslardan sürgün edilen Hâlidî şeyhlerinden biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden Mahmûdiyye silsilesinin kurucusu Almalılı Mahmûd Efendi'dir. Ruslara karşı mücadelesi ve tasavvufî şahsiyeti sebebiyle Azerbaycan'dan sürgün edilen Mahmûd Efendi hem Kazan'da hem de Astrahan'da

¹³⁴⁸ Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 74.

¹³⁴⁹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 2: 425; Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, 2: 3-10; İnal, *Son Sadrazamlar*, 1: 435-478; Osman Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhiri*, 56; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 74.

¹³⁵⁰ Kazânî, *Zeyl*, 538; İhrâmcızâde, *Kitab-ı Gül*, 41; Seyyid Muhammed, *Tasavvuf ve Tarikatlar Silsileleri*, 3: 28; Rıhtım ve Halilli, *İsmayıl Şirvânî*, 124.

pek çok mürid yetiştirerek Nakşibendîliğin yayılmasına hizmet etmiştir. O, Çistâvî ve Hacı Abdülvehhâb Efendi gibi iki büyük âlime hilafet vererek tarikatın Rusya’da yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca sürgün dönemlerinde Kazan’da ve Astrahan’da tasavvufa dair kendisine sorulan sorulara verdiği yazılı cevaplar ve kaleme aldığı vasiyetler *Mektûbât* adında bir eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.¹³⁵¹ Öldüğünde cenazesine katılanların binlerle ifade edilmesi de onun Astrahan’da çok sevilen ve hürmet edilen bir şeyh olduğunu göstermektedir.

4. Almalılı Mahmûd Efendi’nin halifelerinden Talalı Ahmed Efendi de 1863 yılı Zakatala isyanlarından sonra tutuklanarak Sibirya’ya gönderilmiş ve burada üç yıl ikamete zorlanmıştır. Âlim kişiliğiyle dikkat çeken Ahmed Efendi kısa zamanda kendisinden sorumlu Rus yetkililerin dikkatini çekmiştir. Sakhûrî, Kafkasların ve Rusya’nın pek çok yerinden Sibirya’ya sürülen insanların Ahmed Efendi’ye teveccüh ettikleri ve sürgün mahallinde hemen herkesin ondan dua ve şifa istediklerini rivayet etmiştir. O ayrıca, insanları maddî- manevî teskin eden Ahmed Efendi’nin bu halini gören generalin bundan memnun olduğunu fakat Ahmed Efendi’yi böyle yapmaması konusunda uyardığını, çünkü onun bu özelliği sebebiyle Rus yönetiminin kendisini sürgünden azat etmeyeceğini söylediğini belirtmiştir.¹³⁵²

5. Abdurrahman es-Sugûrî’nin halifelerinden İlyas es-Sudakharî’de¹³⁵³ Ruslar tarafından sürgün edilen Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden biridir. es-Sugûrî’nin 1877’de Dağıstan ve Çeçenistan’da ortaya çıkan ayaklanmalardaki rolü sebebiyle o ve halifesi es-Sudakharî sürgün edilmiştir. Rusya’nın Samara şehrine sürgün edilen Sudakharî burada insanları irşada devam etmiştir. Durkilî Rusya’nın ve Dağıstan’ın pek çok yerinden Müslümanların, âlimlerin ve sûfilerin Sudakharî’yi görmek için Samara’ya seyahat ettiklerini veya mektupla yazıştıklarını bildirmiştir. Bulunduğu bölgede Sudakharî’nin Nakşibendî geleneğini tekrar dirilttiğini söyleyen Durkilî bunu onun ilmî, iletişime açık ve

¹³⁵¹ Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 179.

¹³⁵² Rivayet göre sürgün edilenlerden sorumlu Rus General, Ahmed Efendi’yi çay ikramı için evine çağırması ve ikram sırasında kendi dinlerinin mi yoksa İslâm’ın mı hak din olduğunu sormuştur. Ahmed Efendi’nin, İslâm’ın hak Hristiyanlığın ise batıl olduğunu söylemesi üzerine Rus general gidip bir Hristiyan rahip getirmiş ve aynı soruyu ona da sormuştur. Rahib Ahmed Efendi’ye bakarak; “Evet İslâm hak Hristiyanlık ise batıldır, idarecilerimizden korktuğumuz için dinimizi değiştiremiyoruz.” diye cevap vermiştir. Sakhûrî, *Tuhfetü’l-ahbâb*, 176.

¹³⁵³ Sudakharî’nin silsilesi için bk. Ek-2.

sosyal kişiliğine bağlamıştır. 1900'lü yılların başında Tatar aydınlarından İsmâil Gaspıralı (ö. 1332/1914) Sudakharî ile irtibata geçerek okuyucunun avucuna sığabilecek boyutta küçük bir Kur'ân neşretmenin câiz olup olmayacağını sormuştur. Sudakharî bunun câiz ve makbul bir iş olduğunu Gaspıralı'ya bildirmiş ve onu teşvik etmiştir. Bundan sonra Bahçesaray Matbaası'nda küçük boy Kur'ân-ı Kerîm basılarak Rusya Müslümanlarına dağıtılmıştır. Bu gibi faaliyetlerinin yanı sıra Sudakharî'nin Arapça *Süllemü'l-mürîd* ve Gazikumuk diliyle yazılan *Kifâyetü'l-mürîd* adlı eserleri mevcuttur.¹³⁵⁴

1820'lerde başlayan XX. yüzyıla kadar devam eden Rusların sürgün politikası sonucu Nakşibendî-Hâlidî sûfilerin ya göçe zorlandıkları ya da sürgün edildikleri görülmektedir. Göçe zorlananların kendilerine tercih hakkı verildikleri ve bu sûfilerin başta Osmanlı olmak üzere İslâm beldelerine hicret ettikleri bazı sûfilerin ise direk Rusya'nın farklı bölgelerine sürgün edildikleri söylenebilir. Her iki durumda da Nakşibendî-Hâlidî sûfiler gittikleri yerlerde başta öğrenci yetiştirmeye gayret etmiş, eserler telif ederek tarikatı yaymaya gayret göstermişlerdir.

¹³⁵⁴ Durkilî, *Nüzhetü'l-ezhân*, 603, 605; Ş. Ş. Şıkhaliyev, "Kifayât el-Murîd" (İlyas es-Sudakharî Kak Pamyatnik po İstoriî Sufizma vı Dagestane) *Pax İslamica* 2/7 (2011): 6-18.

SONUÇ

Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası II/ IX. yüzyıldan başlayarak pek çok sûfinin irşad faaliyetlerini yürüttüğü bir bölge olmasının yanı sıra birçok tarikatın da doğduğu münbit bir merkezdir. Bu tarihî coğrafyada ortaya çıkan ve sistemleşen tarikatlar bir yandan Asya ve Anadolu'dan sûfîlerin buraya gelmelerine sebep olurken diğer yandan da kendilerine özgü tasavvuf kültürünü Kafkaslar, Anadolu, Afrika ve Avrupa'nın bazı bölgelerine yaymışlardır. Ayrıca bu tarikatların faaliyetleri neticesinde genelde Kafkaslarda özel de ise Azerbaycan'da tasavvuf kültürü ve terminolojisi gelişmiştir.

Bu coğrafya içinde doğmamış olmakla birlikte Nakşibendîlik XV. yüzyılda bölgede yayılmaya başlamıştır. Akkoyunlular döneminde kendilerine çok rahat bir irşad ortamı bulan Nakşibendîler hem halk hem de devlet adamları arasından birçok müntesib edinmiş ve traikatlarını yaymışlardır. Fakat daha sonra gelen Safevîlerle başlayan Şîîleşme sürecinde Nakşibendîlik rakip ve düşman olarak algılanmıştır. Bu algı sebebiyle pek çok sûfî bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bundan dolayı Nakşibendîliğin Azerbaycan'da yayılma ve organizasyon oluşturma becerisi XVIII. yüzyılın sonuna kadar yaklaşık iki asır duraksamıştır. Bu duraksama Nakşibendîliğin bu coğrafyadaki ilk dönemi kabul edilmiştir.

Nakşibendîliğin Azerbaycan'daki ikinci dönemi ise Şirvan olarak adlandırılan bölgede yer alan Şamahı Hanlığı'nın Kürdemir nahiyesinde doğan ve Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden olan İsmâil Sirâceddin Şirvânî Kürdemirî'nin XIX. yüzyılın başlarında Azerbaycan'a dönmesiyle başlamıştır. Nakşibendîliğin Azerbaycan'daki bu ikinci devri Rusların da aynı zamanda sıcak denizlere inme ve Kafkasları işgal politikası dönemine denk gelmiştir.

Kürdemirî ile Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf düşüncesi Kafkaslara hızla yayılmıştır. Kafkaslarda Hâlidîliği yayan sûfîlerin toplumda saygı duyulan kimseler ve aynı zamanda medrese ehli olmaları bu yeni tarikatın medrese zemininde de yayılmasına sebep olmuştur.

Mevlânâ Hâlid'in, halifesi Kürdemirî'ye verdiği yazılı icâzetnâmede vurguladığı Kur'ân ve Sünnet eksenli şer'î tasavvuf hassasiyeti ve bilhassa âlim şahsiyetlerin tarikata kazandırılmasının öncelenmesi gibi uygulamalar Kafkaslarda

da aynen devam etmiş ve tarikatın halk arasında itibar kazanması ve hızla yayılması sonucunu doğurmuştur.

Kürdemirî ile Kafkaslara gelen Hâlidîlik onun halifeleri sayesinde üç ana kola ayrılmıştır. Bu Hâlidî kollarının birincisi Molla Muhammed Yerağî ve Cemâleddin Gazikumukî ile Kuzey Kafkasya’da yayılan Dağıstan koludur. İkincisi Hamza Nigârî ile Azerbaycan’ın özellikle güney kesimlerinde ve Anadolu’nun muhtelif yerlerinde yayılan Karabağ koludur. Üçüncüsü ise Yahya Kutkaşınî, oğlu İbrahim Kutkaşınî ve Yûnus Efendi el-Lelelî ile Kuzey Batı Azerbaycan’da yayılma fırsatı bulan Car-Balaken koludur.

Bu kollar arasında yer alan ve Kuzey Batı Azerbaycan’da varlığını sürdüren Car-Balaken kolu Yûnus Efendi el-Lelelî ve Hâşim el-Yemşânî’den icazet alan Almalılı Mahmûd Efendi’den sonra Mahmûdiyye olarak anılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Almalılı Mahmûd Efendi ve onun halifeleriyle başlayan Mahmûdîlik, bölgedeki etkileri sebebiyle Nakşibendîliğin Azerbaycan’daki yeni adı olmuştur.

Almalılı Mahmûd Efendi ilmî ve manevî şahsiyeti, sosyal ve kültürel meselelerdeki organizasyon becerileri, halk arasında anlatılan kerametleri ve yetiştirdiği müridleriyle Kuzey Batı Azerbaycan’da, Rusya’nın bazı bölgeleri ve Dağıstan’da Nakşibendîliğin en önemli mürşidlerinden biri olmuştur. Özellikle 1859’da İmam Şâmil’in Ruslara teslim olması ve Dağıstan’ın şeyhi olarak bilinen Cemâleddin Gazikumukî’nin Osmanlı Devleti’ne hicret etmesiyle birlikte Mahmûd Efendi Kafkaslardaki en önemli Hâlidî şeyhi haline gelmiştir.

Mahmûd Efendinin icâzet verdiği halifeler, yetiştirdiği sûfiler ve ona intisap eden halk kendilerini Mahmûdî olarak isimlendirmişlerdir. O döneme ait menâkıbnâme kitaplarını telif eden sûfiler de Mahmûdiyye kavramının yerleşmesini sağlamıştır.

Almalılı Mahmûd Efendi Kafkasların muhtelif bölgelerinden kendisine gelen sorulara cevaben yazdığı mektuplarda yaptığı açıklamalarıyla da dikkat çekmiştir. Bu mektuplar halk arasında *Mektûbât* olarak iştihar etmiştir. Araştırmalarımızda vardığımız neticeye göre onun görüşlerine Gazzalî, Şihâbüddin Sühreverdî, İbn-i Arabî ve İmâm-ı Rabbânî gibi sûfilerin kaynaklık ettiği görülmüştür.

Almalılı Mahmûd Efendinin halifeleri Nakşibendî-Hâlidî tefekkürünü Sovyetler Birliği döneminde de sürdürmeye çalışmışlardır. Azerbaycan'da faaliyet gösteren son Mahmûdî şeyhi Nâsîh Efendi Azerbaycan'da 1996 yılına vefat etmesiyle Azerbaycan'da Mahmûdiyye mürşidi kalmamıştır.

Kafkas Hâlidîlerinin tasavvufî görüş ve düşünceleri geleneksel Nakşibendî tefekkürüyle aynı olmuştur. Fakat bazı tasavvufî kavramlar Kafkaslardaki düşman algısı sebebiyle farklı anlamlar kazanmıştır. Bunlar içinde özellikle râbîta, Kafkas Hâlidîlerinde düşmana ve günahlara karşı bir ihvan dayanışmasını ifade eder hale gelmiştir. XIX. yüzyıl Kafkasyası'nda râbîta, şeytanın vesvesesine maruz kalan, günah işleyip işlememekte tereddüt eden veya düşman askerlerinden korkup çekinen bir müridin; “Ne yaparak bu durumdan kurtulurum.” sorusunun cevabı olmuştur.

İmam Mansûr'la başlayan Kafkasya özgürlük mücadelesi XIX. yüzyılın ilk yarısında Müridizm adı altında tekrar ortaya çıkmıştır. Nakşibendî-Hâlidî mürşidleri bu hareketin liderlerinin tasavvufa intisap etmesine vesile olmuşlardır. Molla Muhammed Yerağî ve Cemâleddin Gazikumukî gibi sûfîlerin Müridizm hareketine destek vermeleri, bu mücadelenin sadece askerî değil aynı zamanda manevî bir zaruret olduğunu vaazlarında vurgulamaları, imam adı verilen liderlerin de tarikata intisap etmeleri bu harekete tasavvufî bir karakter kazandırmıştır.

Hâlidî-Mahmûdî sûfîler de Rusların Müslümanlar üzerine baskılarını artırdığı dönem olan XIX. yüzyılda Dağıstan'da başlayan Müridizm hareketine maddî-manevî destek vermelerinin yanı sıra oradan gelen mücahitlere de Car-Balaken bölgesinde kucak açmışlardır. Fakat İmam Şâmil'den sonra Hâlidî-Mahmûdî sûfîler pasif direnişe geçmişlerdir..

Müslümanlar tarafından “Gazavât” adıyla bilinen Kafkasya özgürlük mücadelesi Ruslar tarafından “Müridizm” olarak isimlendirilmiştir. Ruslar tasavvufun özellikle de Nakşibendîliğin, milliyetçilik duyguları çok güçlü olan Kafkas halklarını daha büyük ve ulvî bir motivasyonla bir araya topladığını tecrübe etmiştir. Kafkas sûfîleriyle başlayan bu tecrübenin tezahürleri Nakşibendî organizasyonlarının günümüzde bile Rusya'da yasak oluşuyla kendisini göstermektedir.

Hâlidî-Mahmûdî sûfiler hem Çar yönetimi hem de Sovyetler Birliği döneminde yaklaşık iki asır Kuzey Batı Azerbaycan'da yaşayan halkların manevî hayatını derinden etkilemişlerdir. XIX. yüzyılda Kuzey Batı Azerbaycan'da medreselerin ve medrese hocalarının neredeyse tamamı bu sûfiler vasıtasıyla tasavvufla iç içe olmuştur. XX. yüzyıl itibarıyla da dinî bilgilerden ve dinamik dinî yaşamın toplumsal tezahürlerinden uzaklaştırılmış halk kitlelerinin İslâm'la irtibatları yine bu sûfiler tarafından tesis edilmiştir. Bu çerçevede onlar temel ibadetlerin yasaklanması ve dinî değerlerin itibarsızlaştırılmasıyla İslâmî hayat tarzının kendileriyle yaşadığı örf, adet ve geleneklere de müdahale etmiş ve onları şeriata uygun olarak biçimlendirmeye çalışmışlardır.

Tasavvuf kültürü XIX. ve XX. yüzyıllarda Kafkas halklarının millî-manevî kimliğini koruma görevi icra etmiştir. Sûfilerin bulunduğu medrese, mescit ve dergâhlar halkın toplanma yeri olmuştur. Özellikle sûfi kabirleri Müslüman Kafkas halklarının adeta hafızalarını tazeleme, geçmişlerini yâdetme ve millî-manevî rehberlerini hatırlama görevi icra ederek toplumu bir arada tutmuştur. Bu sebeple sûfi mezarları ve türbeleri Rusların öncelikli hedefi haline gelmiştir.

Rusların Şîî-Sünnî çatışması siyasetinin önündeki en büyük engellerden birisi bölgedeki sûfiler ve onların gayretleri olmuştur. Bu yüzyılda farklı mezhep mensupları arasında herhangi bir çatışmanın olmayışı ve sûfilerin eserlerinde, şiirlerinde ve dualarında Ehl-i beyt'e vurgu yapmaları dikkate şayandır. Ayrıca bu dönemde Sünnî ve Şîî âlimler ortak düşman olarak gördükleri Ruslar karşısında birleşmişlerdir.

Hâlidî-Mahmûdî sûfiler Kafkaslarda yaşadıkları yerlerde hayatı kendi tasavvufî tasavvurlarına ve hassasiyetlerine göre şekillendirmeye gayret etmişlerdir. Onlar bir taraftan tasavvufun şer'î sınırları içinde kalmasına dikkat ederken diğer taraftan bölgenin maddî îmarı için çalışmışlardır. Bununla birlikte onlar İslâm dünyasının manevî ve sanatsal mirasını da bölgeye taşıyarak kendine has bir Kafkas-İslâm kültürünün oluşmasına katkı sunmuşlardır. Kafkas Hâlidîleri ayrıca tarikatın âdâbını anlatan eserler, tabakât kitapları ve menâkıbnâme tarzında risaleler yazarak bölgede bir sûfi edebiyatının ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.

Hâlidî sûfiler Kafkaslarda irşad faaliyetleriyle Sünnî düşüncenin bölgedeki gerçek temsilcileri ve savunucuları olmuşlardır. Bu sûfiler farklı etnik kökenlerine

rağmen Osmanlı Pâdişahlarını halîfe, İstanbul’u da hilâfetin merkezi olarak kabul etmişlerdir. Kuzey Batı Azerbaycan’da Zakatala, Balaken, Gah ve Şeki gibi şehirlerde pek çok evde Osmanlı döneminde İstanbul’da istinsah edilen İslâmî kitaplara günümüzde rastlamak mümkündür.

Kafkas Hâlidîliği, tasavvufun sadece dergâhlarda yaşanan pasif bir hayat tarzı olmadığını, şeyhlerin ve müridlerin geri planda kalmayan ve aksiyondan kaçmayan insanlar olduklarını ispat noktasında önemli bir örnektir. Zira Hâlidî müşidler; “*Bağımsızlığı olmayanın dini de olmaz*” diyerek halkı kâfirlere karşı cihada çağırarak kendileri de bu mücadelenin içinde olmuşlardır. Bununla birlikte zamanın halvet zamanı olmadığı aksine gerçek Müslümanın halk arasında olması gerektiği gibi söylemler de Kafkas Hâlidîleri tarafından sık sık dile getirilmiştir.

Azerbaycan’ın tasavvuf ve felsefe tarihi üzerine yapılan çalışmalar bölgedeki zengin tasavvuf kültürünü ifade edecek seviyeye henüz ulaşmamıştır. Bununla birlikte bağımsızlık sonrasında Azerbaycan’da dinî-irfanî geleneği ele alan az sayıdaki araştırmada, varlığını bölgede yaklaşık iki asır sürdüren Nakşibendî-Hâlidî-Mahmûdî tasavvuf düşüncesi ve bu düşüncenin müntesipleri görmezden gelinmiştir.

Kanaatimize göre Kafkaslardaki Nakşibendîlik, icra ettiği fonksiyonlar bağlamında sadece tasavvuf ilmini ilgilendirmekten öte farklı ilimlerin de çalışma alanı olmalıdır. Kafkas Nakşibendîliği, gelenekleri aynı zamanda şeriatları olan Kafkas halklarını bir araya getirip onları sosyal bir gruba dönüştürmesi ve aynı şekilde gayr-i müslimlere karşı millî-manevî sâiklerle halkları örgütleyip onları silahlı-silahsız mücadeleye ikna etmesi yönüyle sosyal psikolojinin konusu olabilir. Öte yandan farklı mezheplere karşı Sünnî akideyi savunması ve mezhepler arası çatışmaları engellemeye yönelik duruşları da mezhepler tarihi çerçevesinde incelenebilir.

KAYNAKLAR

- Abdülcebbar, Kavak. “Kaçar Hanedanı Döneminde (1795-1925) İran’da İrşat Faaliyetleri Yürüten Nakşibendî Hâlidî Şeyhleri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2015): 78-102.
- Abdülcebbar, Kavak. “Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî’nin Halifelerinden Osman Siracüddin et-Tavîlî (ö. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 260-285.
- Abdülcebbar, Kavak. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Abu Manneh, Butrus. “19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı’da Nakşî-Müceddîlik”. trc. Hür Mahmûd Yücer. *Tasavvuf Dergisi* 12 (2004): 265-291.
- Affî, Ebû’l-Alâ. *İslâm’da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’z-Zühed*, trc. M. İhsanoğlu. İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Ahrâr, Hâce Ubeydullâh. *Fıkarât*, trc. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Akabalî, Mirzade Mustafa Fahreddin. *Hümâ-yı Arş, (Karabağlı Şeyh Mir Hamza Nigârî’nin Menâkıbnâmesi)*, nşr. Mehmed Rıhtım. Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015.
- Akiner, Shirin. *Sovyet Müslümanları*, trc. Tufan Buzpınar ve Ahmed Mutu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Akpınar, Yavuz. *Azeri Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.
- Akyüz, Jülide, Nebahat Oran ve Mustafa Tanrıverdi. *Osmanlı’dan Cumhuriyete Kafkas Göçleri*. Kars: Kafkas Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*, trc. Cüneyt Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları 2012.
- Algar, Hamid. Hamit. “Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi: Şeyh Zeynullah Resulev”. trc. Ethem Cebecioğlu. *AÜİFD*, 37 (1997): 131-149.

- Ali b. Ebî Tâlib. *Nehcü'l-belâğa*, drl. Eş-Şerîf er-Radî. trc. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Aliyev, Tural. “Nâsih Efendi”. Lisans tezi, Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi, 2012.
- Altunbaş, Kurtuluş. “Mir Seyyid Hamza Nigârî’yi Anlatan Yazarı Bilinmeyen Bir Risale”. *I. Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumu* içinde. ed. Mehmet Rıhtım vd. 137-146. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Altuntaş, İhramcızâde İsmâil. *Kitab-ı Gül*. 2001.
- Arslan, Ali. “Osmanlı Belgelerinde İmam Mansûr”. *Kafkasya’da İslâm Medeniyeti* içinde, hzr. Rafîq Aliyev ve Halil Bal. 162-171. İstanbul: IRCICA, 2000.
- Âsım Efendi, Mütercim Ahmed. *el-Okyanusû'l basît fî tercümeti'l-Kamûsü'l-Muhît*. 4 cilt. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1905.
- Aşurbeyli, Sara. *Şirvanşahlar Devleti*. Bakü: Azərneşr, 2006.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Avaryanov, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- Ayar, Ali Rıza ve Recep Orhan Özer. “Osman Fevzi Olcay’ın Menakıb-ı Mir Hamza Adlı Risalesi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (2014): 187-201.
- Aytberov, T. M. ve Ş. M. Hapizov. *İlisu i Gornî Magal XII-XIX bb*. Mohaçkale: 2011.
- Ayvazova, Könül. “Orta Asrın son Devirlerinden XX. Asrın Evvellerine Kadar Azerbaycan’da Arap Dilciliği”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 20 (2013): 223-229.
- Azamat, Nihat. “Alâeddin Erdebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11: 279. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Babaşlı, Memmedali. “Çarlık Rusya’sı Döneminden Günümüze Azerbaycan’da Din Devlet İlişkileri”. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet’e Katkıları Sempozyumu* içinde, ed. İsmâil Hakkı Göksoy ve Nejdett Durak. 217-224. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.

- Baddeley, John F. *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, trc. Sedat Özen. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995.
- Bahadıroğlu, Mustafa. "İbrâhim Zahid-i Geylânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 360-362. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bâkînî, Şuayb b. İdris. *el-Ferîdetü'l-muhammesetü'l-ehadiyye*. Timurhanşûrâ: Matbaatü'l-İslâmiyye, 1908.
- Bâkînî, Şuayb Efendi b. İdrîs. *Tabakâtü'l-havâcegân-ı Nakşibendiyye ve sâdâtü'l-meşâyihi'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye*. Mohaçkale: Dârü'r-risâle, 2014.
- Bakihanov, Abbâskulu. *Gülistân-ı İrem*. Bakü: Azərbaycan Respublikası Medeniyyet ve Turizm Nazirliğı, 2010.
- Bakuvî, Mir Muhammed Kerim. *Keşfu'l-Hakâik an nüketi'l-âyâti ve'd-dakâik*, trc. Ali Ferhadov. Bakü, 2014.
- Bal, Halil. "Azerbaycan'da Dini Tolerans ve Mezhep İhtilaflarının Kaldırılması için Yapılan Çalışmalar". *Kafkasya İslâm Medeniyeti Sempozyumu* içinde. ed. Rafiq Aliyev- Hilal Bal. 171-182. İstanbul: IRCICA, 2000.
- Bardakçı, M. Necmeddin. "Kuzey Kafkasya'nın Bağımsızlık Mücadelesinde Tasavvuf ve Tarikatların Rolü". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (1996): 33-52.
- Barlas, Cafer. *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ. MVL, 16344.
- Baykara, Hüseyin. *Azerbaycan'da Yenileşme Hareketi*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1996.
- Bayramoğlu, Fuat ve Nihat Azamat. "Bayramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 269-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Benningsen, Alexandre– Quelquejay C. Lemerrier. *Sûfî ve Komiser*, (Rusya'da İslâm Tarikatları), trc. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Benningsen, Alexandre– Quelquejay C. Lemerrier. *Stepte Ezan Sesleri*, çev. Nezih Uzel. İstanbul: Selçuk yayınları, 1981.
- Berkok, İsmâil. *Tarihte Kafkasya*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958.
- Beşirov, Arif. "Mevlânâ İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kafkas Müridizm'inin Banîsidir". *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde. ed. Mehmet Rıhtım vd. 33-39. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.

- Bice, Hayati. Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler. Ankara: 1991.
- Bilgin, A. Azmi. "Nigârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 85-87. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Bociurkiw, Bohdan R. "Sovyetler Birliği'nde Kurumsallaştırılmış Din ve Milliyet İlişkileri". trc. Yuluğ Tekin Kurat. *Stratejik Açıdan Sovyet Müslümanları ve Diğer Azınlıklar* içinde, ed. S. Enders Wimbush. 267-301. Ankara: Yeni Forum Yayınları, 1988.
- Buhârî, *Ebû Abdillâh Muhammed*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhü'l-beyân Tefsîru'l-Kur'ân*, trc. Ali Namlı ve Süleyman Güzel. 23 cilt. İstanbul: Erkam yayınları, 2017.
- Bünyadov, Ziya. *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Çırak Yayınları, 2009.
- Caferov, Nazım. *Millî-İctimaî Fikrî Tarihimizden*. Bakü: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1993.
- Camî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns: Evliyâ Menkıbeleri*, trc. Lamiî Çelebi, hzr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan yayınları, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Celal, Davudov. "Zakatala-Balaken Bölgesinde Yaşayan Farklı Halkların Birlik ve Beraberliğinde İslâm'ın Rolü". Lisans Tezi, Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi, 2009.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Tarîh-i Cevdet*, hzr. Mehmed İpşirli. 5 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rîfât*, Abdülaziz Mecdî Tosun. İstanbul: Litera yayıncılık, 2010.
- Çakmak, Mehmed Ali. "Azerbaycan Müstakil Hanlıklar Dönemine Umumî Bir Bakış". *Türkler Dergisi* 7 (2002): 15-21.
- Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatnâme*, trc. Mehmed Zıllıoğlu. 5 cilt. İstanbul: Üçdal Neşiyat, 1976.

- Çemenzeminli, Yusuf Vezir. *Tarihi Coğrafi ve İktisadi Azerbaycan*. Bakü: 1993.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *el-Burûcû'l-Müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*, nşr. Abdülcelîl el-Atâ. Beyrut: Daru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 1996.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *Telhîsu'l-Meârîf fî terğîb-i Muhammed Ârif*, thk. Abdülcelîl el-Atâ el-Bekrî. Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 2003.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *Tenbîhü's-sâlikîn ilâ ğurûri'l-müteşeyyihîn*. Mohaçkale: Dâru'r-risâle, t.y.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *ed-Dürretü'l-beyza fî reddi'l-bid'i ve'l-ehvâ*, thk. Abdülcelîl el-Atâ el-Bekrî. Mohaçkale: Dârü'r-risâle, t.y.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *Feyzu'r-Rahmân fî zikr-i kelâm-i Abdirrahman*, thk. Abdülcelîl el-Atâ el-Bekrî. Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 2003.
- Dağıstânî, Hasan Hilmî. *Sirâcû's-sâdât fî siyeri's-sâdât*. Dağıstan: Dâru'r-risâle 2011.
- Darçın Memmedov, Kişisel görüşme, 22.11.2018
- Dedeyev, Bilal. "Safevî Tarikatı ve Osmanlı İlişkileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2008): 205-223.
- Demir, Cengiz. "Babürnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrâr". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5 (2016): 651-660.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006)
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, hzr. Aydın Sami Güneyçal. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2006.
- Devlet, Nadir. *Rusya Türklerinin Milli Mücadelesi*. Ankara: 1999.
- Dualı, Şir Muhammed. "Rusya Müslümanları Örneğinde Din ve Vicdan Hürriyeti". *Milel ve Nihal* 9 (2012): 81-104.
- Durkilî, Nezîr. *Nüzhetü'l-ezhân fî terâcim-i ulemâ-i Dağıstân*. Dağıstan: Dârü'l-âsârî'l-ilmiyyeti'l-İslâmiyye, t.y.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs b. ishâk es-Sicistânî. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1431/1992.
- Efendi, Seyyid Muhammed. *Tasavvuf ve Tarikatlar Silsileleri*. 4 cilt. İstanbul: Ustaoglu Kitabevi, 2005.
- Ehadov, Abdullah. *Azerbaycan'da Din ve Dinî Tesisatlar*. Bakü: 1991.

- Ekinci, Mustafa. “Erdebil Tekkesi’nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Anadolu’da’ki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri”. Doktora Tezi, Harran üniversitesi, 1997.
- el-‘Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu’l-hafâ ve müzîlu’l-ilbâs*, tsh. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2009.
- el-Alkadârî, Hasan. *Âsâr-i Dağîstân*, trc. Musa Ramazan. İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 2000.
- el-Alkadârî, Hasan. *Dîvânü’l-memnûn*. Timurhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913.
- el-Amâsî, Osman Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhiri*, sad. Harun Küçük ve Kurtuluş Altunbaş. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- el-Amâsî, *Menâkıb-ı Mir Hamza-i Nigârî*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, O.E.-Yz-000888/01.
- el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd. *Meâlimu’t-Tenzîl*, thk. Mervân Sevar. 4 cilt. Beyrût, Dârü’l-mârifet, 1992 .
- el-Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid. *Risâle-i Halidiyye Tercümesi*, trc. Ali Kara. İstanbul: Kitap Kalbi yayıncılık, 2017.
- el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhü’l-Buldân*, trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- el-Carî, Molla Muhammed. *Car Salnâmesi*, trc. Sevdâ Süleymanova. Bakü: 1997.
- el-Cevziyye, İbn Kayyım. *Medâricu’s-sâlikîn (Kur’ânî Tasavvufun Esasları)*, trc. İbrahim Tüfekçi ve Harun Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- el-Cürcânî, Ebû’l-Hüseyn Ali b. Muhammed Ali el-Hüseynî. *Ta’rifât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrût, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2000.
- Elçibey, Ebulfez. “Azerbaycan Kitap Medeniyeti Tarihi”. trc. Muhammed Kemaloğlu. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4 (2013): 270-297.
- el-Çistâvî, Muhammed Zâkir. *Tabsiratü’l-mürşidîn min meşâihi’l-Hâlidîyyîn*. Kazan: Daru’n-Nu‘mân li’l-‘ulûm, t.y.
- el-Gazikumukî, Cemâleddîn b. Abdurrahmân. *el-Âdâbu’l-marziyya fi’t-Tarikati’n-Nakşibendiyye*. Tıpkı Basım. Mohaçkale: Muhammed Mirzâ Mavrayev Matbaası, 1905.
- el-Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Behcetü’s-seniyye*, trc. Sirâceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.

- el-Hulvî, Mahmûd Celaleddîn. *Lemzat-ı Hulviyye ez Lemzat-ı Ulviyye*, hzr. Mehmed Serhan Tayşî. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- el-Karakî, Muhammed Tâhir. *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, trc. Cafer Barlas. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- el-Kazânî, Telfiku'l-ahbâr ve telkîhu'l-âsâr fî vekâi'i-Kazân ve'l-Bulğâr ve mulûli't-Tatâr, thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Kazânî, Muhammed b. Murâd. Abdullah Zeyl-ü Kitabi'r-Reşehât 'Ayni'l-hayât, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *et-Terğîb ve't-Terhîb*, trc. A. Muhtar Büyükçınar vd. 7 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1984.
- en-Nojbekrî, Hâlid Seyfullah b. Hüseyin en-Nakşibendî. *Mektûbât-u Hâlid Seyfullah ilâ fukarâ-i ehlillâh*. Mohaçkale: Dârü'r-risâle, 2014.
- Eraslan, Cezmi. "Rusya'nın Müslümanlara Yönelik Politikaları üzerine Bir Özeleştirir". *Kafkasya'da İslâm Medeniyeti*, ed. Rafik Aliyev ve Hilal Bal, 217-228. İstanbul: IRCICA, 2000.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- es-Sâfî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşehât*, nşr. Nâci Bayraktaroğlu ve Nizâmettin Arslan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- es-Sakhûrî, Osman Efendi. *Tuhfetü'l-ahbâbi'l-Hâlidiyye fî şerhi'l-kasîdetü'l-Mahmûdiyye*. Temirhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1914.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed. *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: 1991.
- Fatsa, Mehmet. *Tasavvufta Mekkî Kolu*. İstanbul: Mavi Yayınları, 2000.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*. Ankara: Selçuk yayınları, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebü tahkîki't-turâs fî müesseseti'r-risâle. Bayrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

- Fuadî, Ömer. *Menâkıb-ı Şeyh Şaban-ı Velî ve Türbenâme* hzr. Muhammed Safi. Kastamonu: 1998.
- Gammer, Moshe. *Muslim Resistance to The Tsar*. London: Frank Cass, 1992.
- Gammer, Moshe. “The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus”. *Die Welt des İslam* 34/2 (1994): 204-217.
- Gammer, Moshe. *Sovyet Tarihçiliğinde Şâmil*. İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 1996.
- Gasımzâde, Feyzulla. *XIX. Asır Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*. 2 cilt. Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Yayınları, 1960.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, trc. Mehmed A. Müftüoğlu. 4 cilt. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Gökbulut, Süleyman. “Safevîler Dönemi Şîîliğinin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2016/2): 269-297.
- Gökçe, Cemal. *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyâseti*. İstanbul: Şâmil Eğitim Kültür Vakfı Yayınları, 1979.
- Gralewski, Mateusz. *Wspomnienia z Dwunastoletniej Niewoli*. Lwow: 1877.
- Grigorianz, Alexandre. *Kafkasya Halkları Tarihi ve Etnografik Bir Sentez*, Trc. Doğan Yurdakul. İstanbul: Sabah Yayınları, 2000.
- Gross, Jo-Ann. “Resmî ve Resmî Olmayan İslâm Tartışması: Sovyet Orta Asyasında İslâm”. trc. Abdürrezzak Tek. *UÜİFD* 1 (2004): 279-301.
- Gurbanov, Ramin. *XIX. Asrın Birinci Yarısında Şimali Azerbaycan'da Azadlık Harekâtı*. Bakü: Azerbaycan Millî İlimler Akademiyası Yayınları, 2006.
- Gurbanova, G. M. “Problem Cihada vı Dagestanskî Religioznî Misli XIX. Naçala XX. yy”. *İslamovedeniye* 2 (2009): 48-58.
- Gülşenî, Muhyî-i. *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, hzr. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Hacıyev, M. M. *Solnitse Nastavlenia Şeyh Mahmûd Efendî ego Nastavniki i Premniki*. Mohaçkale: Nûru'l-İslâm, 2011.

- Haksever, Ahmed Câhit. *Ya'kûb-i Çerhî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Halilli, Fariz. "XIX. Asırda Kafkas'da Tasavvufî Cereyanlar". *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde. ed. Mehmet Rıhtım vd. 76-90. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Halilova, Terane. "Rusya'nın Azerbaycan'da Hristiyanlaştırma Siyasetine Karşı Çıkan İsyanlar: Car-Balaken Örneği". *VAKANÜVİS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2016): 85-98.
- Halilova, Terane. "Rusya'nın Azerbaycan'ı Hristiyanlaştırma Siyasetine Karşı Çıkan İsyanlar: Car-Balaken Örneği". *VAKANÜVİS Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2016): 85-98.
- Hânî, Abdülmecîd. *Hadâiku'l-verdiyye*, trc. Mehmed Emin Fidan. İstanbul: Yasin Yayinevi, 2007.
- Has, İbrâhim. *Şabaniyye Silsilesi*, hzr. Mustafa Tatçı, İbrâhim Özay. İstanbul: 2006.
- Hasan-ı Rumlu. *Ahsenü't-tevârih*, trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Hasanov, Behram. "Osmanlı-İran İlişkileri, Rus İşgali ve Sovyet politikaları Çerçevesinde Azerbaycan'da Din". *Azerbaycan'da Din ve Kimlik* içinde. ed. Sevinç Alkan Özcan ve Vügar İmanbeyli. 97-128. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Hasanov, Behram. *Azerbaycan'da Din Sovyetlerden Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri* İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Hasanov, Behram. *Azerbaycan'da Din Sovyetlerden Bağımsızlığa Hafıza Dönüşümleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Hasenli, Hacı Sabir. "Azerbaycan İntibahı Devrinde İlim Evleri ve Medreseler". *Kafkasya'da İslâm Medeniyeti Sempozyumu* içinde. ed. Rafik Aliyev ve Halil Bal. 11-18. İstanbul: IRCICA, 2000.
- Haydarî, İbrâhim Fasih. *Mecdü't-tâlîd*, trc. Eser Sazak. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Hemzet Efendiyev, Kişisel Görüşme, 21.11.2018.
- Hikmet, Ali Asgar. *Camî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

- Hinz, Walter. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, trc. Tefik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllabî. *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: 1996.
- Hüsameddin, Abdizâde Hüseyin. *Amasya Tarihi*, sad. Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş. 4 cilt. Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- Işık, Zekeriya. *Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- İlisuvî, Mamay Efendi. *Silsiletü'l-havâceğân fî 'ubûdiyyeti'l-a'yân*, 56b.
- İmâm Rabbânî, *Mebde' ve'l-me'âd*, trc. Süleyman Kuku. İstanbul: Damra Yayınları, 2002.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed es-Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Taha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat ve Ahmed Hamdi Yıldırım. 3 cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- İnal, İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl. *Son Sadrazamlar*. 4 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İnal, Mahmûd Kemâl. *Son Asır Türk Şairleri*, hzr. Hidayet Özcan. Ankara: 4 cilt. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- İnal, Mahmûd Kemâl. *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- İsmayılov, Mahmud *Azerbaycan Tarih*. Bakü: İlim Neşriyyatı, 2007.
- İsmayılov, Şahismayıl. "Tarikat Şairi Seyyid Hamza Nigârî". *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde ed. Mehmet Rıhtım vd. 385-390. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- İsmayılova, Hanımağa. "Şeyh Mahmûd Efendi XIX. Asrın Evvellerinde Görkemli Şahsiyet Gibi". *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde. ed. Mehmet rıhtım vd. 107-114. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2013.
- İsmet Çetin, "Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği", *Millî Folklor Dergisi*, 76 (2007): 70-76.

- Kara, Mustafa. “Bedeviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. “Gülşeniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 256-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karaismâiloğlu, Adnan. “Kâsım Envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24: 543-545. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kasabova, İlham. “Kazak’da –İnce Deresinde- Nakşibendîlik”. *III. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu*. (2017): 140-145.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifü’l-a’lâm fî işaret-i ehli’l.-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kayayev, Ali. *Terâcim-i Ulemâ-i Dağıstan*. hzr. Hasan Orazayev ve Tuba İşınsu Durmuş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kayayev, Ali. *Terâcim-i Ulemâ-yı Dağıstan*, hzr. Hasan Orazayev, Tuba İşınsu Durmuş. Ankara: Grafiker yayınları, 2012.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak Buhârî. Doğuş Devrinde Tasavvuf, (et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf), hzr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yayınları, 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Buhârî. *et-Ta’arruf*, hzr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kemper, Michael. “Khâlidîyya Network in Dagestan and the Question of Jihad”. *Dien Welts des İslâms* 42 (2002): 41-71.
- Kemper, Michael. “The Discourse os Saîd Afandi, Dagestan’s Foremost Sufi Master”, *Islamic Authority and The Russian Language: Studies on Texts From European Russia, The North Caucasusa and West Siberia* içinde. ed. Alfirez Bustanov ve Micheal Kemper. 167-215. Amsterdam: Pegasus Oost Europese Studies-19, 2012.
- Kemper, Michael ve Shamil Shikhaliev. “Qadimisim and Jadidism in Twentieth-Ceuntry Daghestan”. *ASIA* 69 (2015): 593-624.
- Kırzioğlu, Fahreddin. *Târihçe-i Gazavât-ı Dağıstan*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Kişmî, M. Hâşim. *Zübdetü’l-makamât*, trc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Furkan Yayınları, 1976.

- Knysh, Alexandar. *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2008.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: 1964.
- Komisyon, Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri. Ankara: Tc. Başbakanlık Devlet Arşivleri Yayınları, 1992.
- Komisyon, *Osmanlı Devleti İle Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908)*. Ankara: TC. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayınları 3, 1992.
- Konur, Himmet. “Akkoyunlular Devrinde Tasavvuf”. *Türkler Dergisi* 7 (2002): 535-539
- Korkusuz, M. Şefik. *Nehri'den Hazne'ye Meşâyih-i Nakşibendî*. İstanbul: Pak Yayınları, 2010.
- Köçerli, Firidun Bey. *Klasik Azerbaycan Edebiyatı*. 2 cilt. Bakü: Avrasya Press, 2005.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: 1976.
- Kuluzâde, Zümrüt ve Gönül Bünyatzâde. *Azerbaycan Felsefe Tarihi*. 2 cilt. Bakü: İlim Neşriyyatı, 2014.
- Kundukh, Aytek. *Kuzey Kafkasya Müridizm'i, (Gazavat Tarihi)*, hzr. Tarık cemal Kutlu. İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Küçükaya, M. Askerî. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf*. İstanbul: Mostar Yayınları, 2011.
- Latifova, Elvira. “Türkler ve Kafkasya”. *Turan Stratejik Araştırmaları Dergisi* 14 (2012): 84-93.
- Magomodeviç, Timirlan Aytberov ve Shakhban Magomedoviç Hapizov. *Elisu i Gorniy Magal*. Mohaçkale: 2011.
- Makhaev, Ziyauddin. *Kafkasya'da Kunta Hacı*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.

- Mehdiyev, Ramiz. *Şah İsmâil Safevî, Tarihî-Diplomatik Senetler Toplusu*. Bakü: Şarq-Qarb Neşriyyat Evi, 2014.
- Memmedli, Nezaket. Seyyid Yahya Şirvani ve Halvetîlik. Bakü: 2016.
- Memmedov, Hüsameddin. “Osmanlılar Devrinde Azerbaycan’da Vakıflar”. *Kafkasya’da İslâm Medeniyeti* içinde. ed. Rafiq Aliyev ve Halil Bal. 85-98. İstanbul: IRCICA, 2000.
- Memmedova, Arzu. “Demokrasi ve İnsan Hakları Eğitiminde Tarihsel Deneyimlere Başvurmanın Önemi (Azerbaycan Örneği)”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 3 (2014): 1-16.
- Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. ed. Zafer Erginli, (İstanbul: Kalem Yayınevi).
- Mir Caferî, Hüseyin. “Sûfism And Gradual Transformationin the Meanin of Sûfî in Safawid Period”. *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* (İsmâil Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı) 32 (1979): 155-176.
- Mirzayeva, Elmira. “Orta Asır Azerbaycan Şehirlerinin Manevî Hayatına Dair”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecuması* 20 (2013): 293-305.
- Mirzazâde, Aydın. “XIX. Asrın Başlarında Çar Rusya’sı Tarafından Ermenilerin Cenûbi Kafkas’a Kütlevî Göçürülmesi ve Bölgede Ermeni Âmilinin Yaratılması”. *Yeni Dövr Jurnalı* 4 (2014): 57-62.
- Monteil, Vincent. *Sovyet Müslümanları*, trc. Mete Çamdereli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Muhammed Nakşibendî, Necmeddîn. *Hülâsâtü’l-Mevâhib*, hzr. İbrâhim Tozlu. İstanbul: 2005.
- Musabeyli, Azade. *İbrâhim Gülşenî Berdeî*. Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2014.
- Musabeyli, Azade. *Dede Ömer Rûşenî ve Külliyyatı*. 2 cilt. Bakü: Kafkas Araştırmaları Enstitüsü, 2014.
- Musahan, Ali Yıldız. “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”. *İLTED* 44 (2015): 227-246.
- Muslu, Ramazan. “Azerbaycanlı bir Mutasavvıf: Nâsîh Efendî”. *SÜİF* 9 (2002): 161-178

- Muslu, Ramazan. “Ebu Saîd Mehmed el-Hadimî ve Nakşibendîlik Risalesi. *SÜİFD* 4 (2001): 197-220.
- Mustafazâde, Tovfik. *Azerbaycan Hanlıklarının Kısa Tarihi*. Bakü: 2011.
- Muzaffer Akkuş, “Seyyid Mir Hamza Nigârî’nin Düşünceleri”. *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde. ed. Mehmet Rıhtım vd. 247-253. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Mürselov, Cengiz ve Bekir Koç. “Rusya ve Azerbaycan’da Din-Devlet İlişkileri”. *BÜİF Dergisi* 8 (2016/2): 182-209.
- Nabiye, Zülfikar, “Azerbaycan’da Tasavvufî Hareketler”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Nasirov, Elnur. *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Alimler*. Bakü: Nurlar Neşriyyat, 2011.
- Nigârî, Hamzâ. *Dîvan*, hzr. Azmi Bilgin. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Nimet, Meşhedî Hanım. “Azerbaycan’da 17. Yüzyıl Sonrası ve 20. Yüzyıl Öncesinde Nakşibendiyye Cemiyetleri Merkezleri”. *ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 27 (1997): 1183-1195
- Nimet, Meşhedî Hanım. *Azerbaycan’da Pirler*. Bakü: Elim ve Tahsil, 1992.
- Niyazov, Ahmet. “Azerbaycan Kafkaz’da Sûfilîğin Merkezi Gibi”, *Azerbaycan’da Ananevi Din* içinde. ed. Akil Şirinov. 197-220. Bakü: Azerbaycan Respublikası Dini Kurumlarla İş Üzre Devlet Komitesi, 2014.
- Niyazov, Ahmet. “XIX. Asır Kafkasya Medreselerine genel Bir Bakış (Car-Balaken Örneği)”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015): 157-177.
- Niyazov, Ahmet. “XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015): 157-177.
- Nuruzade, Şehla. 20. Asrın 20-30. İllerinde Azerbaycanda Etnokonfessional Şerait. Bakü: 2010.
- Orucov, Ali Haydar, Behruz Abdullayev ve Nergiz Rahimzade. *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati*. 4 cilt. Bakü: Şark-Garb Yayınları, 2006.
- Ögke, Ahmet. *Kur’ân’da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Öngören, Reşat. “Mahmûd Elmâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 404. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Öngören, Reşat. “Safeviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39: 50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Özel, Ahmet. “İzzeddin Zencânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkılınç, Ahmed. *Seyyid Nigârî, Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*. İstanbul: 2013.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufta Nübüvvet-Velâyet İlişkisi”. Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Metinleri. Gaziantep; 2014.
- Öztürk, Mürsel. “Ebû Saîd-i Sânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*. İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1942.
- Paşazâde, Allahşükür. *Gafkaz’da İslâm: Tarih ve Muasırılık*. Bakü: 1991.
- Pervin, Ahmedzade. “Haçmaz Rayonundaki Dini Abideler”. Lisans Tezi: Bakü İslâm Üniversitesi, 2009.
- Quelquejay, Chantal Lemercier. “Kuzey Kafkasya’da Tarikatlar”. trc. Osman Türer. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 11 (2010): 226-242.
- Rasulov, Vagif. “Azerbaycan’ın Tarihî Coğrafyası”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Rıhtım, Mehmet ve Fariz Halilli. *Mövlânâ İsmayıl Sirâceddîn Şîrvânî*. Bakü: Adiloğlu Neşriyatı, 2011.
- Rıhtım, Mehmet. “IX-XIX. Asırlar Azerbaycan Kültür Tarihinde Tasavvufi Hareketler”. *Avrasya Etüdları Dergisi*, 35 (2009): 33- 60.
- Rıhtım, Mehmet. *Seyyid Yahyâ Şîrvânî ve Şifau’l-Esrâ Adlı Eseri*. Bakü: 2010.
- Rıhtım, Mehmet. “Fahrettin Akabalî’nin Hümâ-yı Arş Adlı Eserinde Mir Hamza Nigârî ile İlgili Bilgiler”. *I. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu* içinde.

- ed. Mehmet Rıhtım vd. 166-174. Amasya, Kafkas Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Rıhtım, Mehmet. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Azerbaycan. Bakü: 2012.
- Rıhtım, Mehmet. *Seyid Yahya Bakuvi*. Bakü: Elm ve Tahsil, 2013.
- Sâhib, Es'ad. *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid*, hzr. Dilaver Selvi ve Kemâl Yıldız. İstanbul: Sey-Tâc Yayınevi, 2000.
- Samedov, Elsever. "Azerbaycan'da Din Eğitimi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Saray, Mehmet. *Türk İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- Seferova, Cemale. "Şeki Türbeleri". *Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi* 15 (2012): 31-38.
- Shahı, Ahmadov. "Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Sizranov, A.B. "Astrahansko-Kavkazie Sûfiskie Sbyezi". *Kavkaz Sbornik*. 8: 339-340. 2014.
- Smirnov, A. N. *Muridizm na Kavkaze*. Moskova: 1963.
- Sultanov, Cihangir. "Zakatala'nın Tarixi-Siyasî Hayatının Muayyen Dövrlerinde İslâm'ın Rolü". *Bakü İslâm Üniversitesi Zakatala Şubesi Elmî Mecmuası*, 3 (2008): 173-190.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Avârifü'l-me'ârif*, trc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Saadet yayınevi, 2010.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kurulması ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, 1976.
- Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, hzr. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk ve Ramazan Tosun. 5 cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.
- Şabanov, Muhammed. *Talanın Yassı Yolu*. Bakü: Azerbaycan Milli Ansiklopedi Neşriyyatı, 2001.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Kûhi-i Şirâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 347-348. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şıkhaliyev, Ş. Ş. "Kifayât el-Murîd (İlyas es-Sudakharî Kak Pamyatnik po İstoriî Sufizma vı Dagestane)". *Pax İslamica* 2/7 (2011): 6-18.

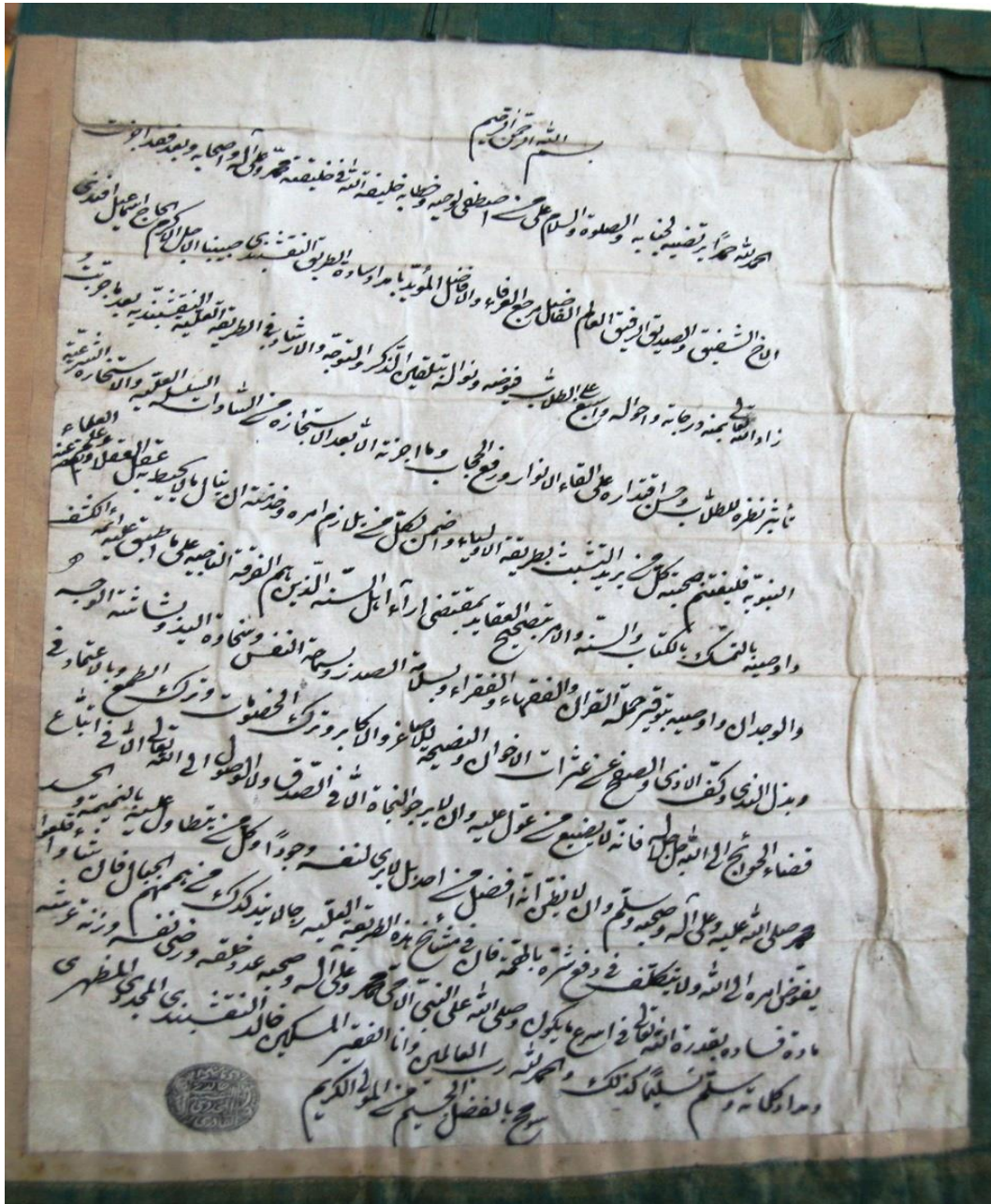
- Şıkhaliyev, Şâmil. “Sûfiskiye Vird Nakşibendiyya i Şazaliyya vı Dagestane”. *Vestnik Avrasia*, (2007): 137-151.
- Şimşek, H. İbrâhim. Halil Hamdi Dağıstânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri. Ankara: Nasihat Yayınları, 2015.
- Şirvânî Kürdemirî, İsmâil Sirâceddin, *Risaleler*, İBB Atatürk kitaplığı Osman Ergin YazmalarıOE_Yz_0876_02297.7.
- Taghiyev, Kövser. “Siyasî Tarihi Bağlamında Azerbaycan’da Din Eğitimin Gelişimi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 28 (2013): 380-390.
- Tahirzade, Rasul. *Sarıbaş ve Sarıbaşlılar*. Baku: Elm ve Tahsil, 2013.
- Taşköprüzâde, İsamuddîn Ebi’l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Fırat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 1405.
- Taştan, Abdülvahab. “Azerbaycan’da Sosyal-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003): 1-39.
- Tatçı, Mustafa ve Mehmed Rıhtım. Yahya Şirvânî’den Şaban-ı Velî’ye Halvetiyye Sûfiliği, Baku: 2014.
- Tavkul, Ufuk. “İslâmiyetin XIX. Yüzyılda Kafkas Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri”. *Kafkasya’da İslâm Medeniyeti* içinde. ed. Rafiq Aliyev ve Halil Bal. 237-248. İstanbul, IRCICA, 2000.
- Tekeli, Hamdi. *Tasavvuf Kültürüne Giriş*. Bursa: Uludağ yayınları, 2011.
- Temizkan, Abdullah. “Kuzey Kafkasya Müridizm’i, Müridizm’in Yayılma Stratejisi ve Feodal Beylerle İlişkileri”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (2009): 165-190.
- Temizkan, Abdullah. “Osmanlı Devleti ile Rus Çarlığı Arasında İmam Mansûr”. *Sûfî Araştırmaları Dergisi* 8 (2008): 6, 7.
- Terbiyet, Muhammed Ali. *Danışmendân-ı Azerbaycân*. Bakü: 1987.
- Tikhonov, Andrei Konstantinoviç. “Politika Rosiskoi İmperii po Otnojenia Katolikam, Musilmanam, İldeniyam vı Posledney Çetverti XVIII Naçale XX. v.”. Doktora Tezi, Sanpetersburg Üniversitesi, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Togan, Zeki Velidi. “Allan”. *MEB. İslâm Ansiklopedisi*. 2: 376-378. İstanbul, MEB. Yayınları, 1965.

- Togan, Zeki Velidi. “Azerbaycan”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 2: 93-95. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Tosun, Necdet. Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Tosun, Necdet. Necdet. “İmâm-ı Rabbânîye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd”. *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi (İbnü ’l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 181-192.
- Tosun, Necdet. “Yeseviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 487-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Turan, Abdülbaki. “Baba Nimetullah Nahcivânî ve el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihu’l-gaybiyye Adlı Tefsiri”. *SÜİFD*, 1 (1985): 61-76.
- Türer, Osman. “Sovyetler Birliği Döneminde Orta Asya ve Kafkaslarda Sûfî Tarikatlar”. *Türkler Ansiklopedisi*. 19: 73-75. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Türer, Osman. *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç yayınları, 2011.
- Türkoğlu, İsmâil. “Kazan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uğur, Selim. *Tasavvufta Ricâlü’l-Gayb Anlayışı İbn Âbidin Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. “Celvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. “Müridizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Velî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uyar, Mazlum. *Şîî Ulemâsının Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

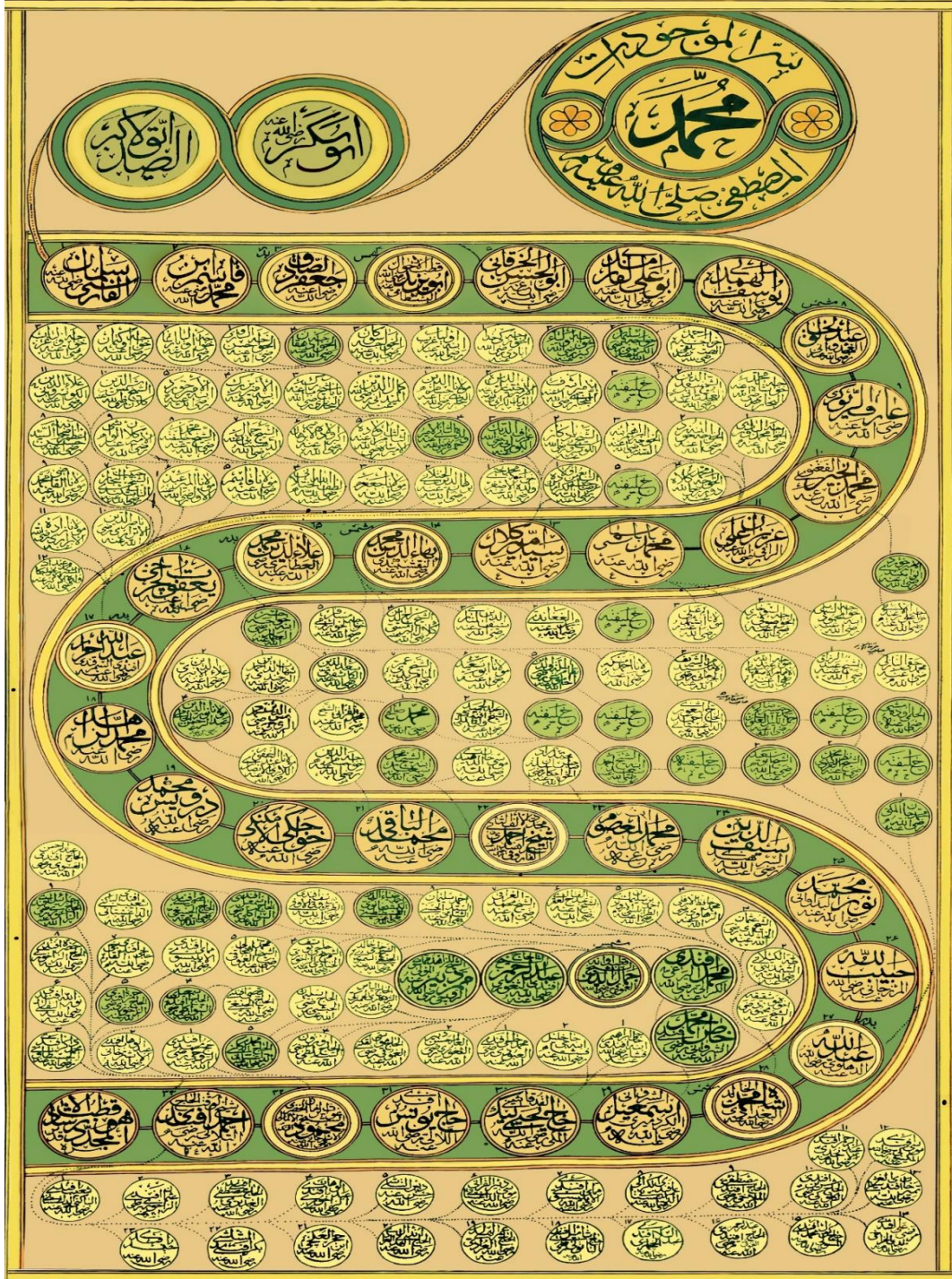
- Ünal, Fatih. “Geçmişten Günümüze As-Tarhan (Astrahan/Hacı Tarhan)”. *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 38 (2008): 227-252.
- Üstün, Hulûsi. *Geçmişten Günümüze Kafkaslar Trajedisi*. İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2006.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Senfine-i Evliya*, hzr. Mehmed Akkuş ve Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi yayınları, 2015.
- Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turûk-ı Âliyye*. hzr. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Yayınları, 1995.
- Weismann, Itzhak. *Nakşibendilik*, trc. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2015.
- Yâkub, Paşa. *Torpağı Şereflendirenler*. Bakü, Zerdâbî LTD MMC, 2011.
- Yâkub, Paşa. *Nurlu Sîmâlar*. Bakü, Zerdâbî LTD MMC, 2011.
- Yakûb-i Çerhî. *Risâle-i Ünsiyye*, trc. Mehmed Ali Özkan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Yazıcı, Tahsin. “Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 220-222. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yeni Elifbâ Komitesi. *Oruçluk ile Mübareze Tezisi* Tiflis: Yeni Qend Gazeti Neşriyyatı, 1930.
- Yeşilot, Okan. “Türkmençay Anlaşması ve Sonuçları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 36 (2008): 189-201.
- Yıldız, Muharrem. *Dünden Bugüne Kafkasya*. İzmir: Yitik Hazine yayınları, 2006.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Celvetiyye*. İstanbul: Kopernik Yayınları, 1990.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Şehâbeddin Sühreverdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 40-42 İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Sâlih. “Borçalı Türkleri”. *Yeni Türkiye Dergisi Kafkaslar Özel Sayısı* 78 (2015): 164-178
- Yunusov, Arif. *Islam in Azerbaijan*. Bakü, Zaman Neşriyyatı, 2004.
- Zaitsev, İliya. “Murad Remzi ve Armin Wambery”. trc. Tevfik Orkun Develi. *Tarih Okulu Dergisi* 27 (2016): 635-643.

EKLER

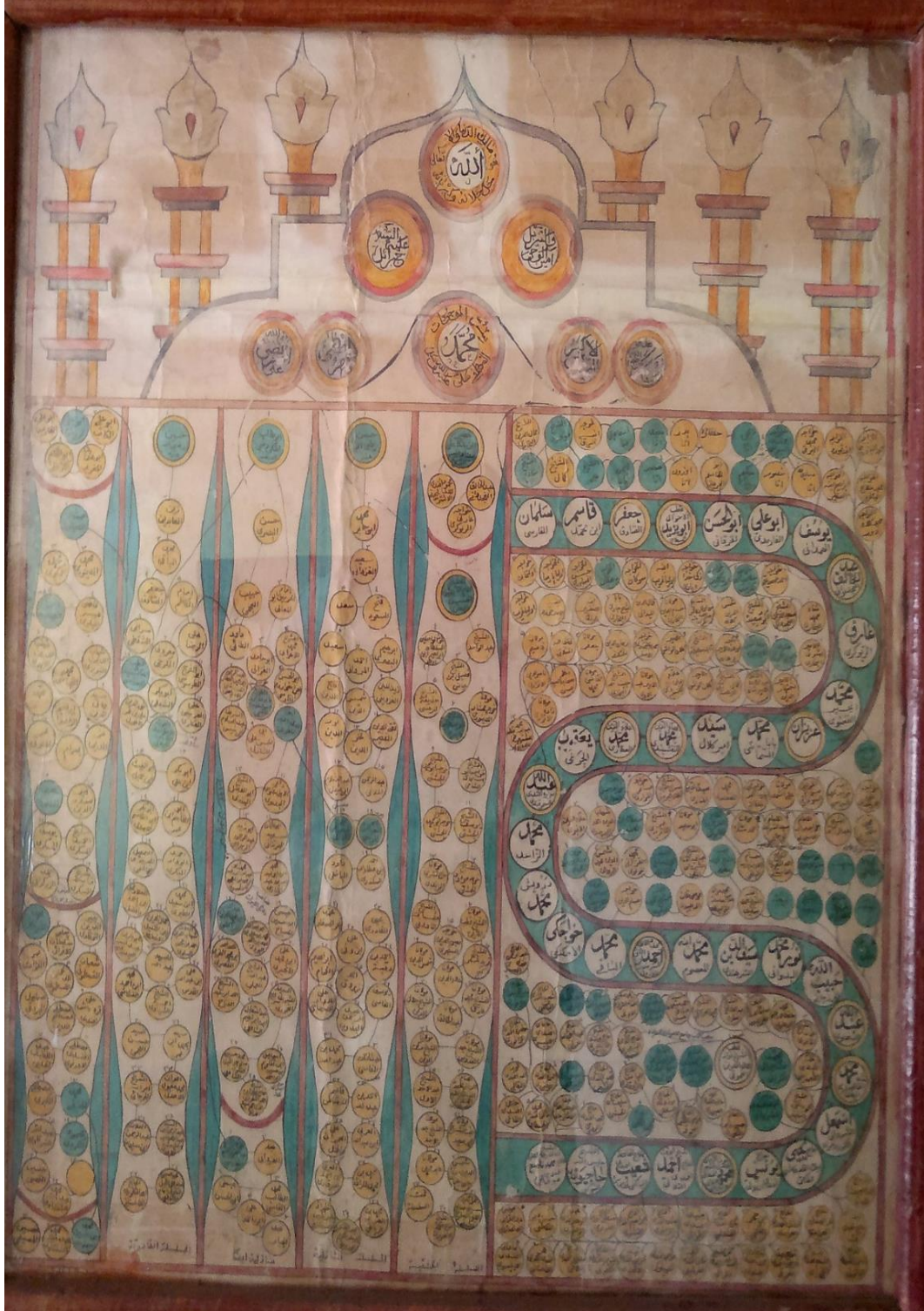
Ek-1: İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kürdemirî'nin İcâzetnâmesi



Ek-2: Azərbaycan'daki Nakşibendiyye-Hâlidiyye-Mahmûdiyye
Mürşidlerini Bâkînî'ye Kadar Gösteren Silsilenâme



Ek-3: Hacıyov ve Nasih Efendi'nin İsimlerinin Ekli Olduğu Gösteren Silsilenâme



Ek-4: Almalılı Mahmûd Efendi



Ek-5: Şuayb Efendi Bâkînî



Ek-6: Celisullah Hacyov Efendi



Ek-7: Muhammed Nâsîh Efendi



Ek-8: Nâsih Efendi'ye Yazılan Mektup Örneği

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اشیاء جمیع حضرت تیری بتون عاشقہ میریزہ قلبندہ کیمرہ قاریتی محبت کجلیلم بسئلہ
نون سلامی بو مکتوب ایلد کیمرہ جاندی وارام و سیزدی ادب و یتون
کاملینز ایلد کیمرہ جان ساغلیغی آرزی ایدور یکنه، و بو مکتوب یازانا قدہ رکائلہ
میرزہ سلامتدر.

جناب حضرت کلینک بر حدیثنہ پیور ورکہ ای انسان سن کیم می کالجنتہ کیچیک
قورمکی سی نه زمان کیم عالمه آل اتحاق استعریفه سفیر عالمده اولان
نفس ایلد مبارکین آپارماق قایلیمه بی اولماز سافنا خدایه کلیم آپارم.
حقیقت معنا تر یقینله با فیرم اوزیمدن کونا هکله بر قول کور میرم. اما
کائناتی خلق ایلدن خالقیک رحمت دریا لاریکده می پایانی یعتودر.
شیخ حضرت تیری قرآن شریفده بر مظلومی بر ظامینک الدن آلمات بتون دونیا
انسا نلاری دیر یلتمک قدہ رسوبه نائل اولور من چاره کیمیلیمش قوجا قولام،
اولا هیدایت الله دان اولماق کون، بر قوجا قولام منی قاپونان رده ایتمه
نمو به کیم کیمزک دوتانگی یکنه بر کیتدن بلکه بو ظالمیم نفسک الدن قوتارام
من تیرن تیرن کیمره حکمکده محنادوولتہ فائل اولایلا رهم الله دان هیدایت
اولسا جوج اقتدار به تیری ابر مشتم.

بوقالدا نولیمیلک دوردی آزاد قرآن شریفی اوفایور و دور دینده دینلمک
اولارکی تام اوی تمکدور.

ملا مکاتیل قاشلا ابراهیم دومی حضرت تیری ککس و بیخیمر کله التلامون صکره
اولیای یکنه سلسله یاهسی، فداها وظ اویزه کیمزکی فقیه یکر کیموالدی و توقا کیندن
له ۱۹۷۶ دیعایک / سن زده

Ek-9: XIX. Yüzyılın Başlarında Azerbaycan'ın Tarihî Sınırlarını Gösteren Harita



ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	İbrahim EROL		
Doğum Yeri ve Yılı	Trabzon-1976		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça – İyi İngilizce- iyi		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	1995	2000	K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2003	2006	K.T.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurumlar	Başlama - Ayrılma Yılı		
1. KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi	2003	2006	
2. Azerbaycan Bakü İslam Üniversitesi	2006	2010	
3. Recep Tayyip Erdoğan üniversitesi	2016	Devam ediyor.	
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	ibrahim.erol@erdogan.edu.tr		