



T.C.

Ardahan Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tasavvuf Bilim Dalı

SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN HAYATI VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Erdem KURT

Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2025

SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN HAYATI VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Erdem KURT

Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP

Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tasavvuf Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2025

KABUL VE ONAY

Erdem KURT tarafından hazırlanan “Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri” başlıklı bu çalışma, 15.12.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Halit BOZ (Başkan)

Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP (Danışman)

Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL
Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Ardahan Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan *“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”* kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / Ardahan Üniversitesi Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

15/12/2025

Erdem KURT

“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

** Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Erdem KURT

ÖN SÖZ

Tasavvuf, İslâm düşünce tarihinde yalnızca bireysel bir mâneviyat arayışı değil, aynı zamanda toplumların dinî, sosyal ve kültürel yapılarının şekillenmesinde etkili olmuş köklü bir gelenek olarak varlık göstermiştir. Bu çerçevede dervişlerin irşâd faaliyetleri hem İslâm'ın yayılmasında hem de dinî hayatın derinleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Türkler'in İslâmlaşma sürecinde dervişlerin katkıları dikkat çekicidir ve bu süreç daha sonraki dönemlerde Anadolu'nun dinî ve ahlâkî yapısının oluşumuna yön veren tasavvufî ekollerin gelişmesine de zemin hazırlamıştır.

Bu ekoller arasında Nakşibendîlik, özellikle Hâlidîlik kolu, Anadolu'nun dinî-mânevî dokusunda belirgin bir etkiye sahiptir. Mevlânâ Hâlid Bağdâdî'nin öncülüğünde teşekkül eden Hâlidîlik hem klasik Nakşibendî geleneğini sürdürmüş hem de günümüz dönemine kadar uzanan geniş bir irşâd halkası ortaya koymuştur. Bu çalışmanın odağında yer alan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî de söz konusu geleneğin günümüzdeki temsilcileri arasında yer almış, yürüttüğü irşâd faaliyetleriyle geniş bir çevrede etkiler bırakmıştır.

Bu çalışma, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatını ve tasavvufî görüşlerini akademik bir çerçevede ele almayı, onun ilmî ve mânevî mirasını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma boyunca ilgili literatür titizlikle taranmış, kullanılan kavramlar sistematik bir biçimde ele alınmış, incelenen konular akademik çerçevede değerlendirilmiştir.

Tez sürecinin her aşamasında rehberliği ve yönlendirmeleriyle çalışmanın bilimsel niteliğinin güçlenmesine katkı sağlayan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP'e; değerli görüş ve katkılarıyla çalışmaya destek olan Prof. Dr. Halit BOZ, Dr. Öğr. Üyesi Birol YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şeref AYDIN, Ebubekir ARGUM ve Cemal ALTUNDALOĞLU'na teşekkürlerimi sunarım. Bununla birlikte, yoğun çalışma süreci boyunca zaman zaman kendilerini ihmal etmiş olmama rağmen her daim anlayış ve sabır gösteren kıymetli eşim Leyla KURT ve çocuklarım Sümeyye ile Beyza KURT'a, dualarıyla ve mânevî destekleriyle yanımda olan annem, babam, kayınpederim, kayınvalidem ve tüm dostlarıma şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

Erdem KURT

Ardahan 2025

ÖZET

KURT, Erdem. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Ardahan, 2025.

Bu çalışma, yakın dönem tasavvufî mirasın öne çıkan temsilcilerinden Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin hayatını ve tasavvufî görüşlerini sistematik bir yaklaşımla ele almaktadır. Nakşibendî-Hâlidî geleneğin önemli bir temsilcisi olan el-Hüseyinî, irşâd faaliyetleriyle yalnızca tarikat çevresinde değil, geniş bir toplumsal alanda etkili olmuştur. Onun hayatı, mânevî yolculuğu, irşâdı, hizmet anlayışı ve tasavvufî görüşleri çalışmanın temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Çalışmamızın giriş bölümünde Nakşibendî tarikatının tarihsel gelişim süreci ile âdâp ve erkân anlayışı özet olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte geleneksel sûfîlerin ve Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin Nakşibendîlik hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilmiştir.

Birinci bölümde el-Hüseyinî'nin şahsiyetinin oluşum süreci, ailesi, eğitimi, müşîdleriyle ilişkisi ve dergâh hizmetleri çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca Menzil merkezli irşâd faaliyetleri, ilim ve medrese çalışmaları ile toplumsal meselelere yaklaşımı değerlendirilmiştir. Aynı zamanda dînî ve ahlâkî hayatına ilişkin yönleri ile onun tasavvufî mirasını ilmî düzlemde aktarma çabasının bir ürünü olarak kaleme aldığı “*el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseyinî*” adlı eseri de ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise, Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin tasavvuf anlayışı tematik başlıklar çerçevesinde ele alınmış; tasavvuf, şerîat-tarikat, râbîta, zikir, hatm-i hâcegân, sohbet, tövbe, kalp tezkiyesi, ahlâk, edep, gayret ve gaflet gibi kavramlar onun sözleri ve uygulamalarıyla birlikte analiz edilmiştir. Bu incelemede, tasavvuf literatüründeki sûfî görüşlere ve akademik çalışmalara yer yer atıf yapılarak tasavvufî görüşlerin daha kuşatıcı bir bağlamda değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu yönüyle çalışma, geleneksel tasavvufî birikimle irtibatlı, yakın dönem bir sûfî şahsiyetin düşünce ve yaşayış biçimini bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda el-Hüseyinî'nin ilmî ve mânevî mirası akademik bir perspektiften incelenmiş ve onun çağımız insanına sunduğu rehberliğin temel çerçevesi açık ve tutarlı bir biçimde belirginleştirilmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî, Tasavvuf, İrşad, Hizmet.

ABSTRACT

KURT, Erdem. *The Life and Sufi Views of Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî*. Master's Thesis, Ardahan University, Ardahan, 2025.

This study systematically examines the life and Sufi views of Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, a prominent representative of the recent Sufi heritage. An important figure in the Naqshbandi-Khalidi tradition, el-Hüseynî's guidance activities had an impact not only within his own circle but also across a broader social sphere. His life, spiritual journey, guidance, understanding of service, and Sufi views form the core framework of this study.

The introduction to our study briefly examines the historical development of the Naqshbandi order and its customs and etiquette. It also includes a brief overview of the views of traditional Sufis and Abdülbâkî el-Hüseynî on Naqshbandism.

The first section examines al-Husayni's personality development, his family, education, relationships with his spiritual guides, and his services within the dervish lodge. It also evaluates his guidance activities centered in Menzil, his scholarly and madrasa studies, and his approach to social issues. Furthermore, it discusses aspects of his religious and moral life, as well as his work, "al-Minhaj al-Sani Adab-i Sheikh Sayyid Abdulhakim al-Husayni," which he wrote as a product of his efforts to transmit his Sufi legacy on an academic level.

In the second section, Abdülbâkî el-Hüseynî's understanding of Sufism is examined within the framework of thematic headings; concepts such as Sufism, Sharia-Tariqat, Rabita, Zikr, Khatm-i Khacegan, Sohbet, Tawbah, purification of the heart, ethics, etiquette, zeal, and heedlessness are analyzed together with his words and practices. This study aims to evaluate Sufi views in a more comprehensive context by occasionally referring to Sufi views in Sufi literature and academic studies. In this respect, the study aims to present the thought and way of life of a contemporary Sufi figure, connected to traditional Sufi knowledge, with a holistic approach. Accordingly, al-Husayni's scholarly and spiritual legacy has been examined from an academic perspective, and the fundamental framework of the guidance he offers to contemporary humanity has been clearly and consistently defined.

Keywords:

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, Sufism, Guidance (Irshad), Service

SİMGELER VE KISALTMALAR

a.s.	Aleyhi's-selâm
b.	Bin (isimlerde babaya nisbet için kullanılır)
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı yılı
c.	Cilt
c.c.	Celle Celâlühû
Çev.	Çeviren
Haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
k.s.	Kaddesellâhu Sırrahu (Allah sırrını pak ve temiz kılsın, takdis etsin)
r.a.	Radıyallâhu anh
s.	Sayfa
s.a.s.	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
Sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfalar arası
Ter.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden / Muhakkik
ts.	Tarihsiz
v.	Vefat tarihi
vdğr.	Ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM.....	21
SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN HAYATI.....	21
1.1. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN ŞAHSİYETİNİN OLUŞUM SÜRECİ	21
1.1.1. Doğumu ve Nesebi (Hüseynî Ailesi)	21
1.1.2. Çocukluk ve Gençlik Yılları	23
1.1.3. İlim Eğitimi	24
1.1.4. Evliliği ve Çocukları	25
1.1.5. Babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'nin Vefatı	26
1.1.6. Ağabeyi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'ye İntisabı	27
1.1.7. Dergâhdaki Hizmetleri	27
1.1.8. Halifelîği.....	29
1.1.9. Mürşîdi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'nin Son Yılları ve Vefatı	30
1.2. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN İRŞAD VE HİZMET DÖNEMİ	31
1.2.1. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin İrşad Döneminin Başlaması	31
1.2.2. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî Döneminde Tarîkata İntisap Süreci	31
1.2.3. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin Tarîkat Silsilesi.....	32
1.2.4. Millî Bütünlüğe Hizmet	34
1.2.5. Hizmet Anlayışı.....	35
1.2.6. İlim, Medrese ve Camii Hizmetleri.....	36

1.2.7. Yurt Dışı Hizmet Perspektifi ve Evrensel İrşad Anlayışı.....	39
1.2.8. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin Hastalıkları ve Vefatı	40
1.2.9. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin Halifeleri.....	41
1.3. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN DİNÎ ve AHLÂKÎ YAŞANTISI	41
1.3.1. Şerîata Olan Bağlılığı	42
1.3.2. İlme ve İlim Ehline Verdiği Değer.....	43
1.3.3. İbadetlere Bakışı.....	45
1.3.4. Kutsal Topraklar ve Peygamber Sevgisi	47
1.3.5. Ümmet Bilinci	49
1.3.6. Mürîdân ve Misafirlere Yönelik Tutumu	50
1.3.7. Aile Hayatında Ahlâkî Hassasiyetleri	50
1.3.8. Düzenli ve Sağlıklı Yaşamaya Verdiği Önem	51
1.3.9. Disiplinli Günlük Yaşamı.....	52
1.4. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN ESERİ: EL-MÎNHÂCÜ'S-SENÎ ÂDÂB-I ŞEYH SEYYİD ABDÜLHAKÎM EL-HÜSEYNÎ	54
1.4.1. Tasavvuf Geleneğinde Eser Telifi.....	54
1.4.2. Eserin Yazma Sebebi	55
1.4.3. Eserde Kur'an ve Sünnet Merkezli Müdafaa ve Tasavvufî Geleneğin Muhafazası	55
1.4.4. Eserin Yazım Usulü ve Baskıları	55
1.4.5. Eserin Bölümleri	56
1.4.6. Eserden Nasihatler.....	57
2. BÖLÜM.....	58
SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ	58
2.1. TASAVVUF	58
2.2. ŞERÎAT VE TARÎKAT	61
2.3. MÜRŞİD-i KÂMİL.....	64
2.4. KALP ve TEZKİYE	69
2.5. TÖVBE	72
2.6. ZİKİR	76
2.7. HATM-İ HÂCEGÂN.....	84

2.8. RÂBİTA.....	87
2.9. SOHBET VE MÂNEVÎ ETKİLEŞİM.....	91
2.10. KEŞF VE KERÂMET.....	96
2.11. NEFİS VE ŞEYTAN.....	99
2.12. NİYET.....	103
2.13. HİZMET.....	107
2.14. AHLÂK.....	111
2.15. TEVAZU.....	114
2.16. EDEP.....	117
2.17. GAYRET	118
2.18. GAFLET.....	121
2.19. AMEL-i SÂLİH	122
2.20. DÜNYA.....	125
SONUÇ.....	129
KAYNAKÇA	131
EKLER.....	137
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU FORMU	137
EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....	138
ÖZ GEÇMİŞ.....	139

GİRİŞ

Tasavvuf, İslâm'ın yayıldığı geniş coğrafyalarda yüzyıllar boyunca hem bireysel mânevî arayışlara cevap veren hem de toplumların sosyal ve kültürel yapısını şekillendiren önemli bir düşünce disiplini olarak varlık göstermiştir. İslâm medeniyeti içerisinde teşekkül eden tasavvufî düşünce, zamanla farklı bölgelerde gelişerek toplumsal ve ahlâkî değerlerin oluşumuna katkıda bulunmuş, insanların dinî yaşantılarına mânevî bir derinlik kazandırmıştır. Bu bağlamda tekke ve zâviye gibi kurumlar hem sosyal dayanışmayı güçlendiren yapılar olarak işlev görmüş hem de dönemin kültürel ve ilmî gelişiminde etkili olmuştur. Tasavvufî hareketler kimi dönemlerde yöneticilerin din anlayışını ve toplumla kurdukları ilişkiyi de etkilemiş, böylece toplumsal düzenin şekillenmesinde belirleyici bir üstlenmiştir.

Tasavvuf, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan tarikatlar, kurumlar ve bu kurumlarda yetişen şahsiyetler aracılığıyla hem bireysel terbiyeye hem de sosyal hayata yön veren çok boyutlu bir yapı haline gelmiştir. Tasavvufî eğitim yöntemlerini benimseyen sûfîler, bireylerin mânevî gelişim süreçlerine rehberlik ederken aynı zamanda toplumsal ahlâkın yerleşmesine ve korunmasına da katkı sağlamışlardır. Bu yönüyle sûfîler, yaşadıkları toplumların zihniyet dünyasını, değerler sistemini ve sosyal ilişkilerini yansıtan önemli temsilciler olarak karşımıza çıkmaktadır. Onların sohbetleri, eğitim anlayışları ve bıraktıkları ilmî-mânevî miras, dönemin dinî ve sosyal hayatına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu çalışma, tasavvuf kültürünün Anadolu'daki tarihsel gelişimiyle bağlantılı olarak mânevî hayat üzerinde etkili olmuş isimlerden biri olan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatını ve tasavvufî görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Nakşibendî-Hâlidî geleneğine mensup bir sûfî olan Abdülbâkî el-Hüseynî, hizmet anlayışı ve irşâd faaliyetleriyle geniş bir çevrede tanınmıştır.

Tasavvufun tarihsel gelişimi içerisinde ortaya çıkan şahsiyetlerin düşünsel mirası, yalnızca kendi dönemleriyle sınırlı kalmamış; sonraki kuşakların dinî, kültürel ve mânevî inşasında da etkisini sürdürmüştür. Bu bağlamda tasavvufî geleneğin Türkiye'deki yakın dönem temsil biçimlerini anlamak hem tarihsel bir sürekliliğin hem de toplumsal dönüşümlerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatı ve tasavvufî görüşleri, bu süreklilik içerisinde değerlendirilmesi gereken örneklerden biridir. Onun hizmet anlayışı, eğitim metotları, sosyal ilişkileri ve mânevî

rehberlik ilkeleri, yakın dönemin toplumsal ve dinî ihtiyaçlarıyla kurduğu ilişkiyi anlamak açısından dikkate değer bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatı ve tasavvufî görüşleri üzerine yapılan bu akademik inceleme, tasavvuf araştırmalarına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmanın giriş bölümünde ele alınan bu genel çerçeve, sonraki başlıklarda hem tarihsel arka planın hem de ilgili tasavvufî kavramların daha ayrıntılı biçimde değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.

Araştırmanın Konusu:

Bu araştırmanın konusu, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatının, mânevî gelişim sürecinin ve tasavvufî görüşlerinin, bağlı bulunduğu Nakşibendî-Hâlidî geleneği çerçevesinde akademik olarak incelenmesidir. Çalışma, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin yetiştiği tasavvufî çevreyi, aldığı mânevî terbiyeyi, irşâd ve hizmet faaliyetleri ile tasavvufî görüşlerini değerlendirmektedir. Bununla birlikte araştırma, ele alınan şahsiyetin temsil ettiği geleneğin yakın dönemdeki sürekliliğini anlamayı ve Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvufî düşüncesinin bu süreklilik içerisindeki yerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda araştırmanın konusu hem biyografik verilerin hem de düşünsel yapı ve tasavvufî yaklaşımların bütüncül bir çerçevede ele alınmasıyla sınırlıdır.

Araştırmanın Önemi

Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin yakın dönem temsilcilerinden biri olan Abdülbâkî el-Hüseynî, 2023 yılı temmuz ayında vefat etmesine rağmen hayatı, hizmet ve irşâd faaliyetleri ile tasavvufî görüşleri akademik zeminde sistematik biçimde ele alınmamıştır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu gidermeyi hedefleyerek hem biyografik unsurları hem de tasavvufî görüşleri değerlendirmektedir.

Dolayısıyla araştırma, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî hakkında mevcut tasavvufî literatürde görülen boşluğun doldurulmasına, bununla birlikte yakın dönemde tasavvufun toplumsal ve bireysel düzeydeki görünümünün anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Abdülbâkî el-Hüseynî'nin temsil ettiği eğitim, sohbet, irşâd ve hizmet anlayışı, mürşîd-mürîd ilişkisine dair yaklaşımı, tövbe, zikir, râbîta, hatm-i hâcegân, sohbet gibi temel kavramlara bakışı, tasavvufun günümüz şartlarında nasıl yorumlandığına dair önemli ilmî veriler içermektedir.

Araştırmanın Amacı:

Bu konunun araştırma konusu olarak seçilmesinin temel nedeni, Nakşibendiyye'nin alt kollarından biri olan Hâlidîyye'nin yakın dönem temsilcileri arasında yer alan Abdülbâkî el-Hüseynî hakkında, vefatının ardından bir akademik çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Bu doğrultuda çalışma, onun hayatını, ilmî ve tasavvufî eğitimini, irşâd faaliyetlerini, yetiştirdiği halifeler ve takipçileri üzerindeki etkilerini; ayrıca tövbe, sohbet, zikir, hatm-i hâcegân, râbita, gibi tasavvuf kavramlarına yönelik görüşlerini ortaya koymak ve sistematik olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Araştırma, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ilmî ve mânevî mirasının akademik düzeyde değerlendirilmesini, temsil ettiği geleneğin yakın dönemdeki sürekliliğinin anlaşılmasına katkı sağlamayı ve mevcut literatürde görülen boşluğun doldurulmasını amaçlamaktadır. Böylece çalışma hem biyografik hem de düşünsel unsurları bir araya getirerek tasavvuf araştırmalarında kullanılabilecek nitelikte bütüncül bir kaynak sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Kapsamı:

Bu araştırmanın kapsamı, son dönem Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin temsilcilerinden biri olan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tarihsel hayatı, yetişme süreci, ilmî ve tasavvufî eğitimi, irşâd faaliyetleri, hizmet anlayışı ve tasavvufî görüşlerinin incelenmesiyle sınırlıdır. Çalışmada, ele alınan şahsiyetin tasavvufî kimliğinin şekillenmesine katkıda bulunan unsurlar değerlendirilmiş, temsil ettiği geleneğin temel kavramları ve uygulamaları akademik bir çerçevede ele alınmıştır.

Bu çerçevede araştırmanın kapsamı, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin bağlı bulunduğu Nakşibendî-Hâlidî geleneği ile sınırlı olup farklı tarîkat kolları incelemenin dışında bırakılmıştır. Çalışma, şahsiyetin toplumsal etkilerini genel hatlarıyla değerlendirmekle birlikte, siyasal, sosyolojik veya psikolojik analizler gibi disiplinler arası geniş kapsamlı incelemeleri içermemektedir. Bu doğrultuda araştırmanın kapsamı hem biyografik unsurlarla hem de tasavvufî eğitim ve düşünceye ilişkin içeriklerle sınırlandırılmış, bunun dışındaki alanlara yer verilmemiştir.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde Abdülbâkî el-Hüseynî'nin şahsiyetinin oluşum süreci, irşâd ve hizmet faaliyetleri, dinî ve ahlâkî yönü ile kaleme aldığı “*el-Minhâcî's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*” adlı eseri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tasavvufî görüşleri; şeriat-tarîkat,

mürşîd-i kâmil, zikir, sohbet, râbîta, hatm-i hâcegân, nefis, niyet, gayret, gaflet ve hizmet gibi başlıklar çerçevesinde sistematik biçimde incelenmiştir.

Araştırmanın Yöntemi:

Bu araştırmada, literatür taraması ve içerik analizi yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Çalışmanın akademik üslup, dil ve ifade bütünlüğünün sağlanması amacıyla, yapay zekâ destekli araçlardan Yükseköğretim Kurulu'nun (YÖK) belirlediği etik çerçeveye uygun ve sınırlı bir şekilde yararlanılmıştır.

Çalışmanın ilk aşamasında Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatı, tasavvufî görüşleriyle ilgili mevcut yazılı kaynaklar taranmış; biyografik eserler, sohbet derlemeleri ve klasik tasavvuf literatürü sistematik biçimde incelenmiştir. Elde edilen veriler tematik başlıklar altında tasnif edilmiştir.

İçerik analizi sürecinde Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvufî yaklaşımını oluşturan kavramlar; şerîat-tarîkat, zikir, râbîta, mürşîd-i kâmil, hatm-i hâcegân ve sohbet gibi ana temalar doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bu temalar yer yer tasavvuf ve Nakşibendî kaynakları hem de güncel yorumlarla birlikte ele alınmış, böylece araştırmanın tarihî ve çağdaş bağlamı bütüncül bir çerçevede ortaya konmuştur.

Araştırmada kullanılan birincil kaynaklar arasında özellikle; “*el-Minhâcî's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*” adlı eser ile çeşitli dergilerde ve kitaplarda yayımlanmış sohbet ve metinler yer almaktadır. Bu eserler, hem Abdülbâkî el-Hüseynî'nin temsil ettiği geleneğin temel ilkelerini hem de tasavvuf anlayışının kavramsal çerçevesini yansıttığı için çalışmanın önemli veri kaynaklarını oluşturmaktadır.

Araştırmanın yönteme ilişkin sınırlılıkları da bulunmaktadır. Çalışmada doğrudan saha verisi, mülakat, gözlem veya etnografik yöntemler kullanılmamıştır. Bu durum, özellikle Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşâd faaliyetleri ve hizmet anlayışının güncel toplumsal yansımalarını derinlemesine değerlendirme imkânını sınırlandırmaktadır. Bunun yanında çalışmada yer verilen kaynakların büyük bölümünün Menzil çevresine bağlı yayınevleri tarafından neşredilen eserler olması, literatürün çeşitliliği ve çok yönlü incelenmesi açısından bir başka sınırlılığı oluşturmaktadır.

Araştırmanın Soruları:

“Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî kimdir ve tasavvufî kişiliği nasıl oluşmuştur? Doğumu, ailesi, yetiştiği çevre, eğitim süreci ve şahsiyetinin oluşumuna etki eden unsurlar nelerdir? Halifelik süreci ve tarîkat silsilesi nasıl şekillenmiştir? Tasavvufî kimliğinin şekillenmesinde hangi mürşîd ve gelenekler belirleyici olmuştur? Abdülbâkî el-Hüseynî’nin irşâd ve hizmet faaliyetleri hangi çerçevede yürümüştür? İlim, medrese, toplumsal rehberlik ve hizmet faaliyetlerinin temel özellikleri nelerdir? “*el-Minhâcû’s-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*” adlı eser hangi amaçla kaleme almıştır ve hangi konular ele almıştır? Tasavvufî görüşlerinin dayandığı temel ilkeler nelerdir? Abdülbâkî el-Hüseynî’nin tasavvuf anlayışının günümüz dinî tecrübesine yansımaları nedir?” Sorularına bu problemlerden hareket ederek araştırmamız cevap sunmaktadır.

Nakşibendiyye Tarîkatına Genel Bir Bakış

Muhammed el-Hânî (v. 1279/1862), “*Behcetü’s Seniyye*” isimli kitabında Nakşibendîliği şöyle açıklamıştır; Nakşibendî kelimesi, “Nakşibend’e bağlı ve mensup olan” anlamına gelir. “Nakşibend” kelimesi ise “nakşeden” manasındadır. Bu ifade, mürîdin mürşîdinde bulunan hakîki kemâl sûretini kendi kalbine rabt ederek kalbine nakşetmesi anlamını taşır. Bununla birlikte Nakşibendî geleneğinde hem Muhammed Bahâeddin hem de ona bağlı mürîdân, bireysel veya cemaat halinde dahi gizli zikri tercih etmişlerdir. Böylece kalpte derin bir mânevî iz bırakan bu zikir tarzı, Nakşibendîliğin temel karakteristiği hâline gelmiştir. Onların bu şekildeki zikirleri “nakş” ve “bend” kavramlarıyla açıklanmıştır. “Nakş”, mum veya balmumu gibi yumuşak bir yüzey üzerine işlenen iz, şekil veya baskı anlamına gelir. Gizli zikir de bu benzetmeye uygun olarak mürîdin kalbinde mânevî bir iz ve nakış bırakır. “Bend” ise bu nakşın kalpte sabit kalmasını, zikirle oluşan sûretin kalpten silinmeden korunmasını ifade eder (el-Hânî, [Muhammed], s. 72-73).

Nakşibendîlik silsilesi, tasavvufî öğretisini Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk’a (r.a.) ve onun vasıtasıyla Resûlullah Efendimiz’e (s.a.s) dayandırır. Dolayısıyla bu tarîkatın merkezinde ve başlangıcında Hz. Muhammed (s.a.s) bulunmaktadır (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 11).

Nakşibendîlik, 718/1318’de Orta Asya’da Buhara yakınlarındaki Kasr-ı Ârifân (Hindûvân) köyünde doğan (Algar, 1991, s. 458; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 261).

Hâce Bahâeddin Nakşibend'e (v. 791/1389) nisbet edilen bir tarîkattır (Yılmaz, 2015, s. 257).

Bahâeddin Nakşibend'in çocukluk yıllarından ilk gençlik dönemine kadar olan süreçte, velâyet izleri ve kerâmet nurları ile ilişkilendirilen mânevî vasıflarının çevresi tarafından fark edildiği ifade edilmektedir. Bu anlatımlarda, onun şahsiyetinde mânevî bir olgunluğun erken yaşlardan itibaren tezahür ettiği vurgulanmaktadır (Sâfi, 2005, s. 120; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 262).

Bahâeddin Nakşibend'in çocukluk dönemine dair aktarılan menkıbevî rivayetlerden biri, annesi tarafından nakledilmektedir. Annesinin ifadesine göre, Bahâeddin henüz dört yaşlarındayken aileye ait hayvanlardan biri hakkında dikkat çekici bir öngöründe bulunmuş, söz konusu ineğin beyaz alınlı bir buzağı doğuracağını ifade etmiştir. Aradan belirli bir süre geçtikten sonra hayvanın tarif edilen özelliklere sahip bir buzağı doğurduğu belirtilmektedir (Sâfi, 2005, s. 120; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 262).

Bahâeddin Nakşibend henüz üç günlük bir bebek iken doğduğu köyde bulunan dedesinin mürşîdi Baba Muhammed Semmâsî (v. 755/1354) tarafından mânevî evlât olarak kabul edilmiştir. Semmâsî, Bahâeddin'in tasavvufî terbiyesiyle ilgilenmesi için Emîr Külâl'i (v.772/1370) görevlendirmiştir (es-Sıddıkî el-Mâlikî, 2014, s. 21; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 262). Devam eden süreçte gördüğü bir rüya üzerine kendisinden önce vefat etmiş olan Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin (v. 575/1179 veya 617/1220) rûhâniyetine intisap etmiş ve bu sebeple "Üveysî" olarak anılmıştır (Sâfi, 2005, s. 120; el-Hânî, [Abdûlmecîd], 2011, s. 36; es-Sıddıkî el-Mâlikî, 2014, s. 21; Algar, 1991, s. 458; Algar, 2006, s. 335).

Kaynaklarda bildirildiğine göre, Mahmud İncîr Fağnevî (v. 685/1286) döneminden Seyyid Emîr Külâl'e kadar uzanan süreçte, Nakşibendî geleneğinde zikir uygulaması belirli bir usule bağlı olarak icra edilmekteydi. Buna göre mürîdân toplu olarak bir araya geldiklerinde zikir, cehrî (açık) şekilde yapılmakta, ferdî uygulamalarda ise hafî (gizli) zikir tercih edilmekteydi. Bahâeddin Nakşibend ise irşâd yolunda daha ağır olan gizli zikri esas almayı tercih etmiştir (el-Hânî, [Abdûlmecîd], 2011, s. 494; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 261).

Bu anlayış doğrultusunda Bahâeddin Nakşibend, Seyyid Emîr Külâl'in mürîdânın cehrî zikirle meşgul olduğu meclislerde bulunmamıştır. Söz konusu tutum, mürîdân

tarafından yanlış yorumlanmış ve onun hakkında olumsuz kanaatler oluşmasına sebep olmuştur (Sâfî, 2005, s. 121; Nakşibendî, 2011, s. 183; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 263). Bununla birlikte Bahâeddin Nakşibend, bu tür yaklaşımları belirleyici bir ölçü olarak görmemiştir. Zira onun anlayışında esas olan, mürşîdine tam bir bağlılık içerisinde hizmet etmek, verilen talimatları eksiksiz yerine getirmek ve edep ile teslimiyet hususunda titizlik göstermektir. Nitekim bu tutum, zamanla Seyyid Emîr Külâl'in takdirini kazanmasına zemin hazırlamış kendisine yönelik iltifat ve teveccühün giderek artmasına vesile olmuştur (Sâfî, 2005, s. 121; el-Hânî [Abdülmecîd], 2011, s. 495; el-Hânî [Muhammed], 2011, s. 263).

Bir vesileyle Seyyid Emîr Külâl'in yaklaşık beş yüz müridi, bir mescidin tamiri maksadıyla bir araya gelmiş ve ardından şeyhlerinin huzurunda toplanmıştır. Bu esnada Seyyid Emîr Külâl, topluluğa hitaben Bahâeddin Nakşibend hakkında yapılan bazı değerlendirmelerin gerçeği yansıtmadığını ifade etmiş, Allah Teâlâ'nın onu kabul ettiğini ancak bu mânevî kabulün henüz herkes tarafından idrak edilemediğini vurgulamıştır. Kendisinin Bahâeddin Nakşibend'e gösterdiği özel iltifatın da bu ilahî kabule dayandığını açıkça belirtmiştir (Sâfî, 2005, s. 121; el-Hânî, [Abdülmecîd], 2011, s. 495).

Bu konuşmanın ardından Bahâeddin Nakşibend huzura davet edilmiş kendisinin o sırada mescidin inşasında kerpiç taşıdığı belirtilmiştir. Seyyid Emîr Külâl, onun bu hâlini de dikkate alarak, Şeyh Muhammed Baba Semmâsî'nin vasiyetine sadakatle riayet ettiğini ve mânevî terbiyesini kemâle erdirmek için üzerine düşeni yerine getirdiğini ifade etmiştir. Ardından Bahâeddin Nakşibend'in istidadının giderek güçlendiğini belirterek kendisine diğer meşâyihle irtibat kurması ve onlardan istifade etmesi için izin vermiş, onun göğsünü işaret ederek şunları söylemiştir: “Sana terbiye sütünü verdim, işin sonuna gelindi. Ancak senin kabiliyetin devamlı güçleniyor. Sana izin veriyorum. Meşâyih ara ve onlardan istifade et. Himmetin büyüklüğü ölçüsünde onlardan feyiz al” (el-Hânî, [Abdülmecîd], 2011, s. 495; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 263-264).

Bunun ardından Hâce Bahâeddin, Mevlânâ Ârif Dîkgerânî ile yedi yıl sohbette bulunmuştur (Sâfî, 2005, s. 122; el-Hânî, [Abdülmecîd], 2011, s. 495). Daha sonra Yûsuf el-Hemedânî'nin (v. 535/1140) neslinden gelen ve Yeseviyye tarîkatına mensup iki Türk şeyh ile irtibat kurmuştur. Bunlardan Küsem Şeyh ile olan münasebeti kısa sürmüş, Halîl Ata'nın yanında ise yaklaşık on iki yıl kalmıştır (el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 264; Algar, 1991, s. 458).

Seyyid Emîr Külâl, vefatına yakın geçirdiği son hastalık döneminde kendisine bağlı bulunan müridâna irşâd sürecinin bundan sonraki safhasında Bahâeddin Nakşibend’e intisap etmelerini tavsiye etmiştir. Bu tavsiye karşısında müridân, Bahâeddin Nakşibend’in cehrî zikir uygulaması hususunda kendisiyle aynı yöntemi benimsememiş olmasını gerekçe göstererek tereddütlerini dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Seyyid Emîr Külâl, Bahâeddin Nakşibend’e bahşedilen mânevî hususiyetlerin ilahî bir hikmete dayandığını vurgulamış, müridâna ona muhalefet etmemeleri yönünde bir uyarıda bulunmuştur (Sâfî, 2005, s. 122; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 265).

Kaynaklara göre uzun süren ve çok yönlü seyrüsülûk dönemini tamamladıktan sonra doğum yeri olan Kasr-ı Ârifân’a (Hindûvân) dönen Bahâeddin Nakşibend, burada mürid yetiştirmeye başlamıştır. Daha sonra ikisi hac maksadıyla olmak üzere Buhara’dan üç defa ayrılmıştır. Buhara ile Bahâeddin Nakşibend arasında kurulan mânevî bağ son derece güçlü olmuştur. Bu sebeple Buharalılar onu, “belâyı defeden hâce” anlamında *Hâce-i Belâ-gerdân* olarak anmış ve şehrin mânevî koruyucusu kabul etmişlerdir. Bahâeddin Nakşibend’in mânevî şahsiyeti, Buhara’nın yalnızca bölgesel değil, bütün Orta Asya Müslümanları açısından bir ilim ve maneviyat merkezi hâline gelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır (Algar, 1991, s. 459).

Bahâeddin Nakşibend, tarîkatın mensupları tarafından özellikle Türkiye’de “Şâh-ı Nakşibend” unvanıyla tanınmıştır. Ancak Nakşibend lakabının taşıdığı anlam ile bu unvanın kendisine ne zaman ve hangi sebeple verildiğine dair ilk dönem Nakşibendî kaynaklarında açık bir bilgi bulunmamaktadır (Algar, 1991, s. 459).

Alâeddin Attâr’ın (v. 802/1400) aktardığına göre, kendisi Bahâeddin Nakşibend’in vefat anında yanında bulunmuş ve bu esnada Yâsîn sûresini tilâvet etmeye başlamıştır. Sûrenin yarısına gelindiğinde mânevî nurların zuhûr ettiğini müşahade etmiş, bu durum üzerine Kur’an tilâvetini sonlandırarak Kelime-i Tevhid okumaya yönelmiştir. Bahâeddin Nakşibend’in de Kelime-i Tevhidi söyleyerek son nefesini verdiğini ifade etmektedir (Sâfî, 2005, s. 124; el-Hânî, 2011, [Muhammed], s. 295). Bahâeddin Nakşibend, 3 Rebûlevvel 791 (2 Mart 1389) tarihinde doğduğu köy olan Kasr-ı Ârifân’da (Hindûvân) vefat etmiştir (Algar, 1991, s. 459; Nakşibendî, 2011, s. 187).

Bahâeddin Nakşibend’in tasavvufî görüşlerini ihtiva eden müstakil bir eseri günümüze ulaşmadığından onun düşünce dünyasına dair değerlendirmeler daha çok

kendisi hakkında kaleme alınan eserlerde aktarılan rivayet ve menkıbeler üzerinden yapılabilmektedir (Algar, 1991, s. 459).

İslâm dünyasında Kâdiriyye'den sonra en yaygın tarîkat konumunda bulunan Nakşibendiyye, anavatanı olarak kabul edilen Orta Asya'da Yeseviyye ve Kübreviyye başta olmak üzere pek çok tarîkatın yerini almış; Arap Yarımadası, Mağrib ve aşağı Sahra Afrikası dışındaki İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılmıştır. Nakşibendiyye'nin pîri kabul edilen Bahâeddin Nakşibend'in bir tarîkat kurma düşüncesi taşımadığı ve bunu gerçekleştirmediği belirtilmektedir. Nitekim XV. yüzyılın sonlarında Abdurrahman-ı Câmî (v. 898/1492), Bahâeddin Nakşibend'in mensup olduğu tasavvufî geleneğin, Hâcegân adıyla anılan silsileye dâhil olduğunu ve bu silsilenin Hâce Yûsuf el-Hemedânî (v. 535/1140) ile başladığını belirtmiştir. Bazı kaynaklarda ise söz konusu silsilenin, Yûsuf el-Hemedânî'nin halifesi Abdülhâlık-ı Gucdüvânî'ye (v. 575/1179 veya 617/1220) dayandığı ifade edilmektedir (Algar, 2006, s. 335).

Nakşibendî tarîkatı adını Şâh-ı Nakşibend Bahâeddin Muhammed'den almakla birlikte bu mânevî yol sadece onunla başlamamış; kendisinden önceki sûfilerin irşâd, terbiye ve zikir usullerinin bir devamı olarak şekillenmiştir. Şâh-ı Nakşibend, bu yolun usûl ve âdâbını, kendisinden önce yaşamış olan büyük mürşîdlerden almıştır (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 11).

Bu çerçevede Nakşibendî yolunun tarihsel seyri zaman içinde farklı sûfilerin öncülüğünde çeşitli isimlerle anılmıştır. Bu silsile:

Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'a (r.a.) nispetle Sıddîkıyye,

Şeyh Bâyezîd-i Bistâmî'ye (k.s.) nispetle Tayfûriyye,

Şeyh Abdülhâlık-ı Gucdüvânî'ye (k.s.) nispetle Hâcegâniyye,

Şâh-ı Nakşibend Bahâeddin el-Buhârî'ye (k.s.) nispetle Nakşibendiyye,

Şeyh Ubeydullah Ahrâr'a (k.s.) nispetle Ahrârîyye,

İmâm-ı Rabbânî Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî'ye (k.s.) nispetle Müceddidiyye,

Mirzâ Mazhar-ı Cân-ı Cânân'a (k.s.) nispetle Mazhariyye,

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye (k.s.) nispetle Hâlidîyye adlarıyla anılmışlardır (el-Hânî, [Abdûlmecîd], 2011, ss. 32-34; el-Hânî, [Muhammed], 2011, s. 71).

Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinin büyük çoğunluğu Buhara ve çevresinden olup Mâverâünnehir'in Farsça konuşan halklarına mensuptur. Bununla birlikte Nakşibend'in, kaynaklarda "Türk şeyhleri" olarak anılan Yesevî meşâyihîyle irtibat

içinde bulunduğu da görülmektedir. Her ne kadar bu iki tarîkat arasında etnik köken ve dil bakımından farklılıklar bulunsun da karşılıklı ilişkiler ve yakınlık daha belirleyici olmuştur. Nakşibendiyye, Farsça konuşan toplulukların yanı sıra Türkler arasında da yaygınlık kazanırken; Yesevîler, Türkçe'nin yanında Orta Asya'da yaygın olarak kullanılan Farsça'yı da eserlerinde kullanmışlardır. Bu karşılıklı etkileşim ve yakınlaşma, tarîkatın ilk dönemde sınırlı kaldığı coğrafyanın dışına taşarak nüfuz alanını genişletmesine imkân sağlamıştır (Algar, 2006, s. 335).

Bahâeddin Nakşibend'in halifeleri arasında yer alan Muhammed Pârsâ (v. 822/1420), Alâeddin Attâr (v. 802/1400) ve Ya'kûb-i Çerhî (v. 851/1447), Nakşibendiyye tarîkatının yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bunların arasında âlim ve müellif olan Muhammed Pârsâ, tarîkatın ulemâ çevreleri tarafından benimsenmesinde ve kabul görmesinde etkili olan ilk Nakşibendî şeyhi olarak öne çıkmaktadır. Tarîkatın genişlemesine en büyük katkıyı sağlayan halifesi ise Alâeddin Attâr'dır. Bahâeddin Nakşibend'in onun için, "Mürîdlerin terbiyesini üstlenerek yükümü hafifletti" dediği nakledilmektedir. Şeyhinin talimatıyla Hârizm'e seyahat eden Alâeddin Attâr sayesinde Nakşibendiyye bu şehre ulaşmıştır (Algar, 2006, s. 336).

Nakşibendiyye tarîkatı, Nizâmeddin Hâmûş'un (v. 853/1449 civarı) halifesi Sa'deddin-i Kâşgarî (v. 860/1456) aracılığıyla Herat'a intikal etmiş ve bu sayede ilk defa Orta Asya dışına çıkmıştır. Nakşibendiyye'ye dair kaleme aldığı birkaç risâle ile tanınan Sa'deddin-i Kâşgarî'nin en meşhur mürîdi ise Abdurrahman-ı Câmî'dir (Algar, 2006, s. 336).

Bahâeddin Nakşibend'in önde gelen bir diğer halifesi Mevlânâ Ya'kûb-i Çerhî'dir. Herat ve Kahire'de ilim tahsil ettikten sonra 782/1380 yılında Buhara'ya gelen Çerhî, Bahâeddin Nakşibend'in hayatının son dönemlerinde kendisine intisap etmiştir. Nakşibend, onu mürîdliğe kabul etme hususunda bir süre kararsız kalmış; kabulünün ardından mânevî terbiyesiyle ilgilenmesi için Alâeddin Attâr'ı görevlendirmiştir. Bahâeddin Nakşibend'in vefatından sonra Çerhî, Çaganiyân'da bulunan Attâr'ın yanına gitmiş ve onun vefatına kadar yanında kalmıştır. Daha sonra günümüzde Tacikistan sınırları içinde yer alan Hisârîşâdmân bölgesine yerleşmiş ve 851/1447 yılında burada vefat etmiştir. Tahrip olan türbesi, Sovyet rejimin yıkılmasının ardından yeniden restore edilmiştir. Ya'kub-i Çerhî tasavvufa dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Nakşibendî silsilesinde Bahâeddin Nakşibend'den sonra en önemli isimlerden biri olarak kabul edilen

Ubeydullah Ahrâr (v. 895/1490) da onun dervişleri arasında yer almaktadır (Algar, 2006, s. 336).

Bununla birlikte Ubeydullah Ahrâr'ın irşâd faaliyetleri sayesinde Nakşibendiyye Orta Asya'da en yaygın tarîkat konumuna ulaşmış; doğu, batı ve güney istikametlerinde teşekkül eden kollar aracılığıyla nüfuz alanını genişletmiştir (Algar, 2006, s. 336). Tarîkat, Ahrâr'ın halifelerinden Kütahya Simavlı Molla Abdullah-ı İlâhî (v. 896/1491) vasıtasıyla Anadolu'ya intikal etmiş; böylece Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşibendiyye'nin ikinci önemli merkezi hâline gelmiştir. 882/1477 yılında İstanbul'u ziyaret eden Abdullah-ı İlâhî, Fâtih Sultan Mehmed'in vefatının ardından İstanbul'a gelerek daha önce tahsil gördüğü Zeyrek Medresesi'ne yerleşmiş, burada 895/1490 yılında İstanbul'daki ilk Nakşibendî tekkesi kurulmuştur (Algar, 2006, s. 337). Nakşibendiyye'nin Ahrâriyye kolu, XVIII. yüzyılın başlarında Müceddidiyye'nin yükselmesine kadar İstanbul ve Anadolu'nun her yanında yayılma imkânı bulmuş; Osmanlı sultanları da bu ilk Nakşibendîlerin faaliyetlerini müsamaha ile karşılamıştır (Algar, 2006, s. 338).

Nakşibendiyye tarihinin en belirleyici dönemlerinden biri, XVII. yüzyılda Ahmediyye adıyla da bilinen Müceddidiyye kolunun ortaya çıkmasıdır. Bu kol sayesinde Nakşibendilik, Hindistan'da en etkin tarîkatlardan biri hâline gelmiş; Hint alt kıtası, Orta Asya ve Anadolu'dan sonra tarîkatın üçüncü büyük merkezi konumuna yükselmiştir. Hindistan ve çevresinde süratle yayılan Müceddidiyye, birkaç nesil sonra Nakşibendiyye'nin diğer bütün kollarının yerini alacak ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Müceddidiyye'nin kurucusu olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî (v. 1034/1624), özellikle *Mektûbât* adlı eseriyle tarîkatın doktriner yapısını sistemli biçimde ortaya koymuş; bu eserinde siyasî yönleriyle Şîliğe karşı Sünnî çizgiyi savunmuştur. Bu yaklaşım, Nakşibendiyye'nin muhafazakâr Sünnî kimliğini güçlendirmiş ve tarîkatın ulemâ çevrelerinde geniş kabul görmesini sağlamıştır (Algar, 2006, s. 338).

Sirhindî'ye göre Nakşibendiyye silsilesi özel bir konuma sahiptir. Zira diğer tarîkatların silsileleri yalnızca Hz. Ali'ye (v. 40/661) intikal ederken, Nakşibendiyye'de silsile hem Hz. Ali'ye hem de Hz. Ebû Bekir'e (r.a) (v. 13/634) ulaşmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen sıddıkiyyet, velâyet mertebelerinin en üst derecesi olarak değerlendirilmekte ve nübüvvet makamının hemen altında konumlandırılmaktadır (Algar, 2006, s. 338).

Müceddidiyye, Hindistan'daki merkezinin yanı sıra geniş bir coğrafyada Nakşibendiyye'nin diğer kollarına kıyasla daha hızlı ve yaygın biçimde etkisini göstermiş; bu süreçte Sünnî dünyanın tamamını kuşatan, ulemâ ile evliyâ arasındaki yakınlığı tesis eden kapsamlı bir ilişki ağı oluşturmuştur. Bu özellikleriyle Müceddidiyye, Nakşibendiyye tarihi içinde müstesna bir konum elde etmiştir. Söz konusu yayılmada, İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm (v. 1079/1668) ile tarîkatı Suriye, Anadolu ve İstanbul'a taşıyan halifesi Murad Buhârî'nin (v. 1132/1720 veya 1141/1729) önemli katkıları bulunmaktadır. Anadolu'daki yayılış sürecinde, Ebû Saîd Muhammed Hâdimî (v. 1176/1762) de etkili şahsiyetler arasında yer almıştır (Algar, 2006, s. 339). Ayrıca Muhammed Ma'sûm'un, Müceddidiyye'nin Osmanlı coğrafyasında yayılmasına katkı sağlayan halifelerinden biri olarak 1056/1646 yılında Mekke'ye gönderdiği Yekdest Ahmed Cüryânî (v. 1119/1707) de bu süreçte belirleyici bir rol üstlenmiştir (Algar, 2006, s. 339).

Murad Buhârî'nin vefatından yaklaşık altmış yıl sonra Müceddidiyye Bosna topraklarına ulaşmıştır. Bununla birlikte Nakşibendiyyenin Bosna'daki varlığı Müceddidiyye'den daha erken bir döneme uzanmaktadır. Nitekim Saraybosna'da ilk Nakşibendî tekkesi, şehrin 1463 yılında fethini müteakip Rumeli Beylerbeyi İskender Paşa tarafından tesis edilmiştir (Algar, 2006, s. 339).

Müceddidiyye'nin yayılış gösterdiği üçüncü önemli bölge ise Orta Asya olmuştur. Tarîkat, Muhammed Ma'sûm'un halifelerinden Hacı Habîbullah Buhârî aracılığıyla XI. (XVII.) yüzyılda bu coğrafyaya taşınmıştır. Hacı Habîbullah Buhârî, Nakşibendiyye'nin tarihî merkezi kabul edilen Buhara'ya öncelik vererek burada tarîkatı ihyâ etmesiyle tanınır (Algar, 2006, s. 339).

Müceddidiyye'nin yayılma süreci, Mazhar Cân-ı Cânân'ın (v. 1195/1781) önde gelen halifelerinden biri olan Abdullah ed-Dihlevî'nin (v. 1240/1824) faaliyetleriyle birlikte yeni bir safhaya girmiştir. Delhi'de şeyhinin türbesinin bulunduğu yerde inşa ettirdiği hankah, kısa zamanda Hint alt kıtasında ve ötesinde tarîkatın merkezlerinden biri haline gelmiş, yalnızca Hindistan'dan değil Şam, Mısır, Bağdat, Rusya, Çin ve Tibet gibi farklı coğrafyalardan gelen müridânın toplandığı önemli bir yer olmuştur (Algar, 2006, s. 340).

Abdullah ed-Dihlevî'nin en tanınmış halifesi ise, tarîkatı Batı Asya'da yayma hususunda kendisine geniş yetkiler verdiği Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'dir (v. 1242/1827).

El-Bağdâdî ile birlikte Nakşibendiyye içerisinde Hâlidîyye adıyla yeni bir kol teşekkül etmiş; bu kol, Arap coğrafyasının büyük bölümünde, Türkiye’de ve Kürt nüfusun yoğun olduğu bölgelerde Müceddidiyye’nin yerini almıştır (Algar, 2006, s. 340).

Hâlidîyye, Nakşibendiyye tarîkatının Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî’ye nisbet edilen koludur. Hâlid el-Bağdâdî, yetiştirdiği birçok sayıda halifeyi İslâm dünyasının farklı bölgelerine göndererek tarîkatın geniş bir coğrafyaya yayılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Onun irşâd faaliyetleri sayesinde Nakşibendiyye, özellikle Doğu Anadolu’da, Kuzey Irak’ta ve İran’da kürtlerin yaşadığı kuzeybatı vilayetlerinde büyük gelişme göstermiştir (Algar, 1997, s. 295).

Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinin en yoğun faaliyet gösterdikleri ve en etkili oldukları bölgelerin başında Anadolu, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Balkanlar gelmektedir. Her ne kadar Nakşibendiyye’nin Ahrârîyye kolu XV. yüzyılda Abdullah-ı İlâhî, Müceddidiyye kolu ise XVIII. yüzyılda Murad-ı Buhârî (v. 1132/1720) ve Mehmed Emin Tokadî (v. 1158/1745) vasıtasıyla Anadolu ve Balkanlar’a intikal etmişse de bu kolların söz konusu bölgelerdeki etkileri sınırlı düzeyde kalmıştır (Uludağ, 1997, s. 296).

Hâlid el-Bağdâdî’nin mürîd ve halifeleri İstanbul’a gelmeden önce, mürşîdi Abdullah ed-Dihlevî’nin halifelerinden Hintli Mahmud Cân, bir süre Mekke’de ikamet etmiş ardından İstanbul’a gelerek tasavvufî faaliyetlerde bulunmuş ve çevresinde bayağı bir mürîd topluluğu oluşturmuştur. Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmialem Valide Sultan, onun için Mekke’de bir zâviye inşa ettirmiştir. İstanbul’da Bâlâ Dergâhı’nın şeyhi olan Şumnulu Ali Efendi (1294/1877), Mahmud Cân’ın halifesi olup aynı zamanda Adile Sultan’ın mürşîdi idi. Reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî ile hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi de 1830 yılında Mekke’de Şeyh Mahmud Cân’dan hilâfet almışlardır. İstanbul’da ve saray çevresinde bir süre etkili olan Mahmud Cân’ın faaliyetleri uzun soluklu olmamış, zamanla yerini Hâlid el-Bağdâdî’nin İstanbul’a gönderdiği halifelere bırakmıştır. Nitekim daha önce Üsküdar Alaca Minare Tekkesi Nakşibendî şeyhi Abdülfettâh el-Akrî (v. 1281/1864) ile Murad Molla Tekkesi şeyhi Ali Tâlib Efendi (v. 1913) gibi bazı Nakşibendî şeyhleri, intisaplarını Hâlidîyye vasıtasıyla yenilemişlerdir. Bu gelişmeler neticesinde Nakşibendiyye, İstanbul ve çevresinde ağırlıklı olarak Hâlidîler tarafından temsil edilmeye başlanmıştır (Uludağ, 1997, s. 297).

Hâlidîyye, Balkanlar ve Anadolu’da Hâlid el-Bağdâdî’nin silsilelerini; Abdullah Mekki (v. 1312/1894), Ahmed el-Ervâdî, Ali es-Sebtî (v. 1287/1870), Seyyid Tâhâ

Hakkârî (v. 1269/1853) ve Muhammed Kudsî gibi halifelerine ulaştıran şeyhler aracılığıyla etkili olmuştur (Uludağ, 1997, s. 297). Bu bağlamda silsilesi Tâhâ el-Harîrî (v. 1291/1875) ve Seyyid Tâhâ Hakkârî yoluyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan Esad Erbilî (v. 1931), İstanbul merkezli faaliyetleriyle Hâlidîyye'nin önemli simalarından biri olmuş; Bolulu Muhammed Muhyiddin Efendi (v. 1396/1976), Mahmud Sâmî Ramazanoğlu (v. 1404/1984), ve Yahyalılı Mustafa Hulûsi Dinç gibi isimler onun halifeleri arasında zikredilmiştir. Benzer şekilde Alvarlı Muhammed Lutfî (v. 1956), Pîr-i Küfrevî olarak tanınan Bitlisli Muhammed Küfrevî'nin (v. 1370/1952) halifesi olarak, silsilesini Seyyid Tâhâ Hakkârî üzerinden Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaştırmıştır. Seyyid Fehim (v. 1313/1896) ve Seyyid Tâhâ Hakkârî yoluyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşan Abdülhakim Arvâsî (v. 1362/1943) ise sadece Van müftüsü Muhammed Sıddık Efendi'ye (v. 1334/1916) hilafet vermiş diğer bazı mürîdâna da hatm-i hâcegân okumak için müsaade etmiştir. Necip Fazıl Kısakürek (v. 1403/1983) ve Hüseyin Hilmi Işık (v. 1422/2001) gibi isimler ona müntesip olmuşlardır. Dede Paşa lakabıyla tanınan Bayburtlu Musa Efendi'nin (v. 1974) silsilesi de Erzincanlı Beşir Buyruk, Muhammed Sâmî (v. 1330/1912), Abdurrahman Tâgî (v. 1304/1886), Sıbgatullah Arvâsî (v. 1287/1870) ve Seyyid Tâhâ Hakkârî (v. 1269/1853) yoluyla Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır (Uludağ, 1997, s. 297).

Seyyid Tâhâ Hakkârî'ye ulaşan silsileler içerisinde biri de Haznevî silsilesidir. Ahmed Haznevî (v.1369/1950), Muhammed Ziyâeddin (v. 1342/1923), Fethullah Verkanisî (v. 1316/1899), Abdurrahman et-Tâgî ve Sıbgatullah Arvâsî, Seyyid Tâhâ-yı Hakkârî vasıtasıyla Hâlid el-Bağdâdî'ye bağlanan bu silsile, özellikle Ahmed Haznevî'nin halifesi Abdülhakim Hüseyinî'nin (v. 1392/1972) oğlu Muhammed Raşid Erol (v. 1414/1993) döneminde Türkiye genelinde geniş bir nüfuz alanı kazanmıştır (Uludağ, 1997, s. 297).

Bu irşâd çevresi yalnızca Muhammed Raşid Erol (el-Hüseyinî) ile sınırlı kalmamış; aynı silsile içerisinde yetişen ve onun kardeşi olan, bu çalışmanın merkezinde yer alan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî de Hâlidîyye-Haznevî geleneğinin temsilcilerinden biri olarak yerini alıp irşâd faaliyetleriyle geniş bir çevrede etkiler bırakmıştır.

Nakşibendî tarikatı, tarihsel süreçte yalnızca mânevî bir terbiye sistemi olarak değil, aynı zamanda İslâm'ın tevhid anlayışını koruyan güçlü bir irşâd hareketi olarak da etkili olmuştur. Orta Asya'da Moğol istilaları sonrasında ortaya çıkan putperest eğilimlerin yayılmasını önlemede önemli bir rol üstlenmiştir. Bununla birlikte, Mezopotamya ve

İran'ın bazı bölgelerinde Ehl-i Sünnet inançlarının güçlenmesi, toplumlar arasında yerleşmesi ve yayılma sürecine de ciddi katkılar sağlamıştır (Küçük, 2019, s. 333).

Hicaz'daki tasavvufi faaliyetlerin baskı altına alınarak sindirilmesi, Türkiye'de tarikatların yasaklanması ve Orta Asya ile Rusya'nın ateist Sovyetler Birliği hâkimiyetine girmesi büyük ölçüde aynı tarihsel döneme rastlamaktadır. Bu olumsuz şartlara, ilerleyen yıllarda çeşitli Selefi grupların tasavvuf karşıtı yaklaşımları da eklenmiştir. Buna rağmen Nakşibendiyye, Buhara'da ortaya çıkışından itibaren altı asrı aşkın bir süre boyunca hemen hemen yayıldığı bütün coğrafyalarda dikkat çekici bir esneklik sergileyerek varlığını sürdürmeyi başarmıştır (Algar, 2006, s. 341).

Günümüzde Türkiye'de Nakşibendîliğe mensup tarikat çevrelerinin çoğunluğu, Hâlidî koluna bağlı olarak faaliyet göstermektedir. Böylece Nakşibendîlik, tarih boyunca süregelen silsilesi ve güçlü irşâd geleneğiyle etkisini korumaya devam etmektedir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 12).

Nakşibendîlikte Âdâb ve Erkân

Nakşibendî geleneğinde mânevî seyrin istikrarlı biçimde ilerlemesi, belirli âdâb ve erkân çerçevesinde yürütülen disiplinli bir terbiyeye dayanmaktadır. Bu yönüyle Nakşibendîlik hem zâhirî¹ hem de bâtınî² terbiyeyi esas alan dengeli bir mânevî sistem üzerine kuruludur. Tarikatın temel esasları şu şekilde özetlenebilir:

1. Şerîat ile zâhirin arındırılması,
2. Tarikat ile bâtının arındırılması,
3. Hakikat ile kurb-ı ilâhî (ilahî yakınlığa) erişilmesi,
4. Mârifet ile Allah'a ulaşılması (Kara, 2019, s. 233).

Bu dört aşamalı mânevî süreç, ceviz ve kabuklarına benzetilmiştir: Şerîat, yeşil kabuğa; tarikat, sert kabuğa; hakikat, zar kısmına; mârifet ise özüne tekabül eder (Kara, 2019, s. 234).

¹ Sözlükte “dış, dışa ait olan, görünen ve ortaya çıkan” anlamlarına gelen Arapça kökenli *zâhir* kelimesi, tasavvufta da benzer biçimde “görünür alemi” ifade eder. Ayrıca *ez-Zâhir* Allah'ın güzel isimlerinden birtanesidir. Bu isim, Allah'ın kudret, hikmet ve sıfatlarıyla âlemde açık biçimde tecelli ettiğini ifade eder (Cebecioğlu, 2020, s. 540).

² Arapça kökenli bâtın kelimesi sözlükte “gizli, derunî, iç niyan gizli âlem” anlamlarına gelir. Tasavvufta ise birkaç farklı kullanımı bulunmaktadır. İlk olarak, *Evvel*, *Âhir* ve *Zâhir* ile birlikte Allah'ın dört isminden biri olarak *Bâtın*, Hadîd Sûresi'nin ikinci âyetinde zikredilmiştir. Bir diğer kullanımında, âyet ve hadislerin ancak ârifler ve velîler tarafından idrak edilebilen gizli anlamlarını ifade eder; her zâhirin bir bâtını bulunduğu kabul edilir ve bu bâtınî anlamların keşif ve zevk yoluyla bilinebileceği belirtilir. Ayrıca tasavvufta bâtın; sâlikin kalbini, ruhunu ve iç âlemini nitelemek için kullanılır (Uludağ, 2012, s. 68).

Nakşibendiyye geleneğinde tasavvufî terbiyenin temelini oluşturan ilkeler, “kelimât-ı kudsiyye” olarak anılan on bir kaide etrafında özetlenmiştir. Bu ilkeler hem günlük yaşantıda hem de zikir uygulamalarında mürîdin riayet etmesi gereken kurallar bütünüdür. İlk sekiz kaidenin Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî tarafından, son üçünün ise Bahâeddin Nakşibend tarafından konulduğu öne sürülmüştür. Bu kurallar;

1. Hûş der dem (Her nefes alış ve verişte bilinçli olmak),
2. Nazar ber kadem (Yürürken bakışları başka yerlerden alıkoyarak önüne/ayaklara doğru bakmak),
3. Sefer der vatan (Kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk etmek),
4. Halvet der encümen (Toplum/Halk içinde bile Hakk ile beraber olmak),
5. Yâdkerd (Allah’ı zikretmek),
6. Bâzgeşt (nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde nefesi salarken, “Îlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” demek),
7. Nigâhdâşt (Kalbi dünyevi düşüncelerden korumak),
8. Yâddâşt (Allah’ı hatırlama halinin daimî olması),
9. Vukûf-i zamânî (İçinde bulunulan halin “yaşanılan anın” bilincinde olmak),
10. Vukûf-i adedî (Zikir esnasında belirli sayıya riayet etmek),
11. Vukûf-i kalbî (Zikir esnasında kalbe yoğunlaşıp zikrin mânasının bilincinde olmak), (el-Hânî, [Muhammed], 2011, ss. 220-230; Tosun, 2006, 342).

Nakşibendiyye’ye intisap eden mürîde, intisap esnasında şeyh veya onun yetkilendirdiği kimse tarafından günlük olarak yerine getireceği zikirler öğretilir. Tarîkatın bazı kollarında uygulama farklılıkları bulunsa da genel ilke, zikrin hafi (gizli) olarak icra edilmesidir. Nakşibendîlik’te başlıca iki zikir türü bulunmaktadır: İsm-i zât zikri ve nefy ü isbât zikri. İsm-i zât zikrinde “Allah” lafzı, mürşîdin tavsiyesine bağlı olarak günde bin ya da birkaç bin defa tekrar edilir. Mürîd, zikir esnasında letâif-i hamse olarak adlandırılan beş latife üzerinde yoğunlaşır. Zikir, göğsün sol tarafında ve sol memenin altında bulunduğu kabul edilen “kalp latifesi” ile başlar. Kalbin zikre iştirak edip zikrin lezzetini hissetmesinin ardından, sağ memenin altında yer aldığı kabul edilen “ruh” latifesine yoğunlaşarak zikre devam eder. Ruh latifesinin de zikre katılmasıyla birlikte sırasıyla sol memenin üstündeki “sır”, sağ memenin üstündeki “hafi” ve göğsün ortasında bulunduğu kabul edilen “ahfâ” latifeleri zikre dâhil edilir. Letâifin mahalleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte, genel kabul gören tertip bu

şekildedir. Son aşamada, iki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin de zikre katılmasıyla bütün beden zikre iştirak etmesi hedeflenir. Bu zikir “sultânü’l-ezkâr” veya “zikr-i sultânî” olarak adlandırılır (Tosun, 2006, s. 342).

Daha sonraki aşamada “nefy ü isbât” zikrine geçilir. Bu zikirde kelime-i tevhid, nefes tutulmak suretiyle icra edilir. Nefy ü isbât zikrinin temel amacı, nefsin kötü arzularını ortadan kaldırmak ve letâîfî fenâ mertebesine ulaştırmaktır (Tosun, 2006, s. 342).

İsm-i zât ve nefy ü isbât zikirlerinin ardından belirli âyetler ve kavramlar üzerinde yoğun tefekkürü esas alan “murakabe” safhasına geçilir. Murakabe, ilâhî feyzin Allah’ın zâtından sâlikin letâîfine gelişini bekleme ve düşünme olarak tanımlanır (Tosun, 2006, s. 342).

Sohbet, ilk dönem Nakşibendiliğinde seyrüsülûkün temel unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim Bahâeddin Nakşibend’in sohbetinde bulunmuş olan Salâh b. Mübârek el-Buhârî, onun “Tarîkimiz sohbet tarîkidir” şeklindeki ifadesini nakletmektedir (Tosun, 2006, s. 342).

Nakşibendiyye seyrüsülûkünde en mühim eğitim metodlarından biri de râbıttır. Tasavvufta genel bir ilke olarak kabul edilen şeyhi sevmek ve onu örnek alma anlayışıdır. Râbitanın temel amacı; kalbi dünyevî meşguliyetlerden arındırmak, mürşîdin rûhâniyetinden feyiz almak ve gıyabında onunla mânevî bir beraberlik tesis etmek şeklinde açıklanmıştır (Tosun, 2006, s. 343).

Nakşibendilik’te cemaat hâlinde icra edilen zikir uygulaması “hatm-i hâcegân” olarak adlandırılmaktadır. Bu terime ilk defa XVI. yüzyıla ait bazı Nakşibendî metinlerinde rastlanmakla birlikte uygulamanın ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Mevcut bilgiler hatm-i hâcegânın başlangıçta istenen bir işin gerçekleşmesi ya da bir musibetin bertaraf edilmesi amacıyla ihtiyaç duyulduğunda icra edilen bir zikir olduğunu göstermektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren ise bu uygulamanın düzenli hâle getirildiği, haftada bir veya iki defa icra edilmeye başlandığı ve farklı usullerle uygulandığı anlaşılmaktadır (Tosun, 2006, s. 343).

Nakşibendîlik Hakkında Görüşler

Bu temel âdâb ve erkân ilkeleri doğrultusunda, Nakşibendî büyüklerinin tarîkat hakkında dile getirdikleri sözlerin, yolun mahiyetini, faziletini ve mânevî hedeflerini

aydınlatıcı bir işlev üstlendiği görülmektedir. Bu çerçevede Abdülmecîd Hânî (ö. 1318/1900), *Hadâiku'l-Verdiyye* adlı eserinde Nakşibendîliğin insan tabiatına en uygun tasavvufî bir yol olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu durumun temelinde, tarîkatta ayıklık ve mânevî uyanıklık ilkelerinin esas alınması yatmaktadır. Söz konusu nitelikler, silsilenin başında yer alan Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'a (r.a.) bağlılığın tabîî bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Nakşibendîlikte temel ilke olarak istikamet öne çıkmakta, bu anlayış yalnızca ferdin iç dünyasında mânevî bir dengeyi hedeflemekle sınırlı kalmayıp aynı zamanda toplumu hakîkate yönlendirme sorumluluğunu da içermektedir. Bu bağlamda tarîkatın nihai amacı, insanları Hakk'a davet ederek onların hidayetine vesile olmaktır (el-Hânî, [Abdülmecîd], 2011, s. 35).

Ubeydullah Ahrâr Nakşibendî yolunun, mürîdânı koruyucu yönüne dikkat çekerek “Bu yolun büyüklerinin kabul ettikleri kimseyi bıraktıkları nadir olmuştur. Her ne kadar bazı kimseler nefis ve arzularının ağır basmasından dolayı halkadan uzak düşerlerse düşsünler onları tekrar aralarına çekerler” (Sâfî, 2005, s. 295) ifadesini kullanır.

İmâm-ı Rabbânî ise “*Mektûbât*” isimli eserinde Nakşibendîliğin üstünlüğünü sünnete bağlılıkla ilişkilendirir. Bu bağlamda, “Bu yüce tarîkatın yüksekliği ve Nakşibendî tabakasının üstünlüğü ancak ve ancak sünnet-i seniyyeye sınımsız sarılma ve çirkin bid‘atlardan kaçınmaları sebebiyledir” (Rabbânî, 2011, s. 557) diyerek Nakşibendî sâdâtının nisbet, söz ve nazarlarının mânevî tesirini “Onların nisbetleri tüm nisbetlerin üstündedir. Sözleri kalp hastalıklarının ilacıdır. Nazarları mânevî dertlerin şifasıdır. Onların mükemmel teveccühleri sâlikleri dünya ve ahiret ilgisinden kurtarır” (Rabbânî, 2011, s. 558) ifadeleriyle açıklamıştır.

Yine aynı eserde, Nakşibendî yolunun “kıymetli bir cevher olan kibrî-i ahmer³ gibi, Hz. Muhammed’in (s.a.s) sünnetine bağlılık üzerine kurulu” (Rabbânî, 2011, s. 225) olduğunu belirtmiştir. İmâm-ı Rabbânî ayrıca Nakşibendî silsilesini “altın silsile” olarak nitelendirmiş ve “Bu yüce tarîkatın diğer tarîkatlara olan üstünlüğünün, sahabenin diğer kuşaklara olan üstünlüğü gibi olduğu açık delillerle ispatlanmıştır” (Rabbânî, 2011, s. 312) ifadeleriyle bu yolun tasavvuf geleneği içindeki müstesna yerini açıklamıştır.

³ Kibrî-i ahmer sözlükte, “kırmızı kibrit” anlamına gelmektedir. Tasavvufta ise mârifetullahı vukûfiyet ve bunun gerektirdiği biçimde bir hayat sürmeyi ifade eder. Mârifet ise, zor ele geçmesi sebebiyle kibrî-i ahmere benzetilmiş; bu niteliğe sahip şeyhler de “kibrî-i ahmer” olarak görülmüştür (Cebecioğlu, 2020, s. 289).

Muhammed Murad Buhârî, Nakşibendî yolunun herhangi bir eksiltme ya da ilaveye yer vermeksizin sahâbe-i kirâmın yolunun ta kendisi olduğunu belirtir. Ona göre bu yol, teslimiyet üzere gönlün sürekli olarak Allah ile irtibat hâlinde tutulmasını merkeze almakta; ibadet, âdet ve günlük davranışların tamamında hem zâhirî hem de bâtinî boyutlarıyla, azamet ile sünnete en uygun tutumun benimsenmesini hedeflemektedir. Bunun yanı sıra bid‘at olarak değerlendirilen uygulamalardan ve ruhsata dayalı yaklaşımlardan uzak durmak, devamlı olarak Allah’a kullukta bulunmak, Nakşibendî yolunun ilkeleri arasında yer almaktadır (Buhârî, 2014, s. 24).

Çalışmamızda, hayatını ve tasavvufî görüşlerini konu aldığımız Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî de Nakşibendiyye yolunun temel gayesini; Allah yolunda çaba sarf etmek yani cihad etmek şeklinde ifade eder ve bu cihadın, nefis ve şeytanla yapılan içsel mücadeleyi temsil ettiğini belirtir. Ona göre Nakşibendî usullerinin ve zikirlerinin hedefi, kalbin hidayetidir. Bu çerçevede Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) *“Vücutta bir et parçası vardır; o düzgün olursa tüm vücut düzgün olur, bozulursa tüm vücut bozulur. Dikkat edin, o kalptir”* (Buhârî, İmân, 39) (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 107) hadisini zikrederek kalp tasfiyesinin tasavvufî eğitimin merkezinde yer aldığını vurgular.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’ye göre Nakşibendiyye’nin maksadı, Allah’a yakınlık kazanmak ve kalpte O’nun muhabbetini yerleştirmektir. Bu doğrultuda sâdât-ı kirâmın mürîdânın kalplerinden dünyevî arzuları çıkararak Allah sevgisini tesis etmeye çalıştıklarını ifade eder. Bu terbiye sayesinde mürîdânın gönüllerinde mânevî bir dönüşüm gerçekleştiğini ve kalplerinin tedavi edildiğini belirtir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 51). Bir sohbetinde “Bu Tarîk-i Âliye’nin hedefi kalbin hidayetidir, kalbin takvasıdır” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 107) sözleriyle bu yaklaşımı açıkça ortaya koyar. Bu değerlendirmeler, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin Nakşibendilik anlayışında, bu yolun kalp eksenli bir hayat düzeni olarak ele alındığını göstermektedir.

Seyyid Abdülbâkî, Nakşibendî yolunun lekesiz bir istikamet üzere olduğunu vurgulayarak “Bu tarîkat-ı âliye süt gibi bembeyazdır, en ufak bir lekeyi bile kabul etmez... Bu yol, Hz. Nuh’un (a.s) gemisi gibidir” ifadelerini kullanır. Bu benzetmeyle Nakşibendiliğin kıyamete kadar sürecek sağlam bir yol olduğunu ve mensuplarının bu yolu, dinin muhafazası bilinciyle sürdürmeleri gerektiğini belirtir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 18-19).

Ayrıca Abdülbâkî el-Hüseynî, Nakşibendîliğin sıddıkiyyet esasına dayandığını ifade eder ve bu yolun Hz. Ebû Bekir Sıddîk’a (r.a) dayanan bir sadâkat geleneğini taşıdığını belirtir. Ona göre sadâkat, bu tarîkatta amel kadar kıymetli bir meziyettir. Bu bağlamda “Sâdâtlar mürîdlerinden çok amel değil, sadâkat bekler” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 54) sözleriyle tarîkatta sadâkatin merkezî konumuna işaret eder.



1. BÖLÜM

SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN HAYATI

1.1. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN ŞAHSİYETİNİN OLUŞUM SÜRECİ

Bu bölümde, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvufî şahsiyetinin oluşumunda etkili olan hayat evreleri sistematik biçimde ele alınmıştır. Doğumu, nesebi ve ailesi gibi tarihsel ve sosyal arka planına ilişkin veriler değerlendirilerek yetiştiği çevrenin tasavvufî kimliğine katkısı analiz edilmiştir. Çocukluk ve gençlik yıllarında aldığı mânevî eğitim, geleneksel medrese tahsili, bu süreçte edindiği ilmî birikim ve karşılaştığı zorluklar şahsiyetinin şekillenmesinde belirleyici unsurlar arasında yer almaktadır. Ayrıca aile hayatı, özellikle babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'ye (v. 1392/1972) akabinde ağabeyi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'ye (v. 1414/1993), olan bağlılığının ve tasavvufî eğitiminin önemli boyutlarını oluşturmaktadır. Dergâhtaki hizmet süreçleri, aldığı terbiyenin pratik yönünü yansıtan unsurlar olarak değerlendirilecektir. Halifeliği ve mürşîdinin vefatından sonraki sorumluluk bilinci de bu süreç arasındadır. Bu çerçevede Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşâd görevini üstlenmeden önce geçirdiği tüm aşamalar, tasavvufî olgunluğa erişim sürecini anlamaya imkân sağlayacak şekilde bütüncül ve akademik bir yaklaşımla incelenecektir.

1.1.1. Doğumu ve Nesebi (Hüseynî Ailesi)

“Gavs-ı Sâni”⁴ olarak tanınan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin 1362/1943 yılında Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Tarunî köyünde doğduğu aktarılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023b, s. 17). Babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî, Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin önde gelen temsilcileri arasında zikredilmekte olup tasavvuf çevrelerinde şeyhlik⁵ vasfıyla tanınmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023d, s. 8; Yeni Şafak, 2023).

⁴ Gavs: Yardım etme, imdada yetişme anlamındadır. Bunun yerine gavsa “kutup” da denilir. En yüksek mânevî makamdır (Cebecioğlu, 2020, s. 173). Abdülbâkî el-Hüseynî için “Gavs-ı Sani” veya “Gavs” sıfatlarının, mürîdânı tarafından tercih edildiği belirtilmiştir (Mıdık, 2019, s.61).

⁵ Arapça kökenli bir kavram olan şeyh (çoğulu; *meşâyih*, *şuyûh*, *eşyâh*), sözlükte “ihtiyar, yaşlı önder, pir” anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise iki temel anlamda kullanılmaktadır. Buna göre şeyh,

Dedesı Seyyid Muhammed ise dönemin önde gelen tarîkat şeyhlerinden Şeyh Muhammed Diyaüddin'in halifeleri arasında yer almış bir isim olarak kaynaklarda geçmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 34). Bu bilgiler Abdülbâkî el-Hüseynî'nin içinde yetiştiği aile ortamının güçlü bir tasavvufî geleneğe sahip olduğunu göstermektedir.

Aile yapısına ilişkin kayıtlarda Seyyid Abdülbâkî'nin, Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'nin ikinci evliliğinden dünyaya gelen ilk çocuk olduğu belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 37). Ayrıca onun, Hz. Peygamber'in (s.a.s) torunu olan Hz. Hüseyin'in (r.a) soyuna nispetle "el-Hüseynî" şeklinde anıldığı görülmektedir. Bu nisbe, aile şeceresinin seyyidlik⁶ geleneğine dayandığını işaret eder (Kınacı, 1996, s. 14; Yeni Akit, 2023).

Soy şeceresi şu şekilde sıralanmaktadır:⁷

“Hz. Hüseyin (v. 61/680)

Seyyid İmâm Ali (v. 94/712)

Seyyid Şerafeddin

Seyyid Muhammed el-Mağfur Ebu Firas

Seyyid Mâceddin

Seyyid Ebû Firâs

Seyyid Taceddin

Seyyid Muhammed

Seyyid Fellâh

Seyyid Ebû Firâs

Seyyid Kemâleddin

Seyyid Kasım

Seyyid Cafer

Seyyid İdris

öncelikle nefsinden fânî olup Hak'ta bâkî olan veli, diğer bir ifadeyle Hak dostu kimseyi ifade eder. Ayrıca taliplere rehberlik eden ve irşâd ehliyetine sahip, insan-ı kâmil vasfını taşıyan kimseler için de kullanılır, Tasavvuf geleneğinde şeyh hem kâmil hem de mükemmil olup başkalarını da kemâle erdiren bir rehber, delil ve mürşiddir. (Uludağ, 2012, s. 334).

⁶ Seyyid kelimesi sözlükte efendi ve bey anlamında kullanılır. Hz. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) torunu Hz. Hüseyin'in (r.a) soyundan gelenlere "seyyid", Hz. Hasan'ın (r.a.) soyundan gelenlere de "şerif" denir (Cebecioğlu, 2020, s. 434).

⁷ Kaynaklarda, soy kütüğünde yer alan şahısların önemli bir kısmının vefat tarihleri tespit edilememiştir. Bu sebeple yalnızca vefat tarihleri kesin olarak bilinen isimler metinde tarihleriyle birlikte zikredilmiştir.

Seyyid Kasım

Seyyid Taceddin

Seyyid Ali

Seyyid Mahmud

Seyyid Hasan

Seyyid Halil

Seyyid Ali

Seyyid Said Ebû'l-Hayr

Seyyid Ebû Tâhir

Seyyid Kâl

Seyyid Tâhir

Seyyid Ma'rûf

Seyyid Muhammed

Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî (v. 1392/1972) (Kınacı, 1996, s. 14; Taşkesen, 2007, s. 14-15).

Seyyid Abdülbâki el-Hüseynî" (v. 1444/2023) (Yeni Akit, 2023).

1.1.2. Çocukluk ve Gençlik Yılları

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin çocukluk ve gençlik yılları hem yaşadığı sosyal çevre hem de aldığı mânevî terbiye bakımından kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemin temel belirleyicisinin babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'nin rehberliği olduğu, aile ortamında ilim ve hizmet odaklı bir yaşam anlayışının benimsendiği belirtilmektedir. Biyografik verilere göre Abdülbâkî el-Hüseynî, çocukluk ve gençlik döneminde çeşitli yerleşim yerlerinde bulunmuştur. Tarunî köyünde yaklaşık bir buçuk yıl, Bilvanis'te beş yıl, Kasrik'te on yıl ve Gadir köyünde dokuz yıl ikamet ettiği aktarılmaktadır. Bu yer değişiklikleri, ailesinin tarîkat merkezli yapısının ve dönemin şartlarının bir sonucudur. 1971 yılında ise babasıyla birlikte Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil köyüne yerleşmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 7; Haber7, 2024).

1.1.3. İlim Eğitimi

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin ilmî gelişimi, farklı şehirlerde sürdürülen geleneksel eğitim süreçleri üzerinden şekillenmiştir. Kaynaklardaki ifadelerde ilk olarak Kasrik ve Gadir köylerinde, babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseyînî'nin yanında temel ilim eğitimine başladığı belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 37).

İlk dönem eğitiminin ardından Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin farklı ilim merkezlerinde tahsiline devam ettiği aktarılmaktadır. Bu çerçevede Van'da bölgenin tanınmış müderrislerinden Molla Cihangir'den birebir ders aldığı ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra ağabeyi Seyyid Muhammed'in bulunduğu yerleşim yerlerinde ve dayısının oğlu Seyyid Abdülbâkî'nin yaşadığı Dilbey köyünde de eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür. Böylelikle farklı bölgelerde çeşitli hocaların gözetiminde eğitim görmesi onun klasik medrese geleneği içinde çok yönlü bir ilmî birikim kazanmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca bölgede ilmî otoriteleriyle tanınan Molla Yasin, Molla Derviş ve Molla Abdüssamed gibi âlimlerden de ders aldığı belirtilmektedir. Bu çeşitlilik, eğitim sürecinin tek bir hocanın veya tek bir merkezin sınırlarında kalmadığını, aksine farklı ilmî çevrelerle temas hâlinde ilerlediğini göstermektedir. Bu çerçevede Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin ilim tahsili, bölgesel medrese geleneği içinde şekillenen çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 37).

Biyografik bilgilere göre, Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin ilim tahsili sürecinin erken dönemlerinde ciddi bir sağlık problemiyle karşılaştığı aktarılmaktadır. Yapılan tıbbi incelemeler sonucunda kendisine verem teşhisi konulmuş ve bu durum onun eğitim hayatını doğrudan etkileyen önemli bir süreç oluşturmuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38; Yeni Akit, 2023). Hastalığın teşhisi üzerine Ankara'da yaklaşık iki-üç ay süren bir tedavi gördüğü belirtilmektedir. Tedavi sürecine ilişkin bilgiler hem tedavi şartlarının hem de hastalığın ilerleyişinin askerlik yükümlülüğünü yerine getirmesine engel teşkil ettiğini göstermekte ve sağlık durumunun askerlik hizmetinden muafiyetle sonuçlandığını ifade etmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38). Bununla birlikte Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin söz konusu hastalık döneminde fiziksel güçlüklerle karşılaşmasına rağmen, eğitim faaliyetlerini sürdürmeye devam ettiği belirtilmektedir (el-Hüseyînî, [Yakup], 2024, s. 177; Yeni Akit, 2023).

Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin ilim tahsili döneminde çeşitli medreselerde bulunduğu sırada, çevresiyle kurduğu ilişkilerde, saygın şahsiyeti ve güzel ahlakı sayesinde

insanların tövbe edip tasavvuf yoluna girmesine vesile olmuştur. Van'da eğitim aldığı dönemde tasavvufa karşı bazı kimselerin ilim ve irşad faaliyetlerini çekememeleri üzerine şikâyet edildiği ve genç yaşta otuz gün süreyle gözaltında kaldığı aktarılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38; el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 177-178). Tutukluluk süresi boyunca cezaevi koşullarına rağmen ibadetlerini ve ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38).

Bu süreçte cezaevi ortamındaki diğer tutuklularla kurduğu iletişimin onların ibadet pratiklerine ve dinî yönelimlerine etki ettiği, tövbe edip ibadete yöneldikleri yönünde aktarımlar bulunmaktadır. Bu durum, tutukluluk döneminin yalnızca bireysel bir tecrübe değil, aynı zamanda sosyal etkileşim içeren bir süreç olduğunu göstermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38; el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179;).

Genç yaşta yaşanan bu tutukluluk hadisesinin babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'ye iletilmesinde yakın çevrenin tereddüt yaşadığı ancak kendisinin bu olayı öğrendiğinde sakin bir tutumla karşıladığı, İmâm-ı Rabbânî gibi bazı tarihî sûfî isimlerin hapis tecrübelerine gönderme yaptığı ve benzer durumları mânevî eğitim sürecinin parçası olarak zikrettiği belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38; el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 178; Yeni Akit, 2023).

Cezaevinde geçirdiği bir aylık süre hem kendi gelişimi hem de cezaevindeki sosyal ilişkileri bakımından çok yönlü bir deneyim olmuştur. Serbest bırakılması sırasında cezaevindeki bazı tutukluların üzüntü ile duygusal tepkiler verdiğine dair aktarımlar bulunmaktadır (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179). Bu süreçte başlangıçta tutuklanmasına sebep olan kimselerin bir kısmının pişmanlık beyanında bulunarak önceki tutumlarını yeniden gözden geçirdikleri ve tasavvuf yoluna girdikleri aktarılmaktadır (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179).

Bu başlıkta ele alınan bilgiler Abdülbâkî el-Hüseynî'nin gençlik döneminin farklı eğitim çevreleri, sağlık sorunları ve çeşitli sosyal tecrübelerle şekillenen çok boyutlu bir süreç olduğunu göstermektedir. Söz konusu dönemin onun tasavvufî kimliğinin oluşumuna temel teşkil eden bir arka plan oluşturduğu anlaşılmaktadır.

1.1.4. Evliliği ve Çocukları

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin evliliği, Kasrik köyünde gerçekleşmiş ve çevre yerleşim yerlerinden katılımın olduğu sade bir merasimle tamamlanmıştır. Düğünün

sosyal atmosferine ilişkin aktarımlar arasında, düğünün son gününde babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'nin merasime iştirak etmesi de yer almaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38).

Evlilik sonrası, kısa bir süre içinde Abdülbâkî el-Hüseynî'nin sağlık problemi nedeniyle Siirt'te acil bir ameliyat geçirdiği bildirilmektedir. Genç yaşlardan itibaren yaşadığı sağlık sorunları, onun hayatının çeşitli safhalarında etkisini göstermiş olup bu operasyon da söz konusu sürecin bir parçası niteliğindedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38).

Aile hayatına ilişkin bilgiler, yedi çocuğunun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Beşinin erkek, ikisinin kız olduğu; erkek çocuklarının isimlerinin Seyyid Muhammed Sakî, Seyyid Muhammed Fettâh, Seyyid Muhammed Mübârek, Seyyid Muhammed Mâsûm ve Seyyid Muhammed Emin; kız çocuklarının isimlerinin ise Suâdet ve Mesûde olduğu belirtilmektedir. (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38).

1.1.5. Babası Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'nin Vefatı

Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî, hayatının son dönemlerinde giderek artan sağlık problemleri nedeniyle çeşitli şehirlerde muayene edilmiştir. Baş dönmesi, halsizlik ve baş ağrısı gibi şikâyetler üzerine yapılan tıbbi değerlendirmeler sonucunda “bağırsak kanseri” teşhisi konulmuş, tedavi amacıyla önce Ankara'ya, ardından İstanbul'a götürülmüş ve ameliyat edilmesine karar verilmiştir. Yapılan ameliyatın ardından tedavi süreci devam etmiş, ancak üç gün sonra Haziran 1972'de vefat etmiştir (Nakşibendî, 2011, s. 480-481; Taşkesen, 2007, s. 25).

Vefat haberi, o dönemde yaklaşık yirmi dokuz yaşında olan Abdülbâkî el-Hüseynî üzerinde hem ailevi hem de tasavvufî bağlamda etkili olmuştur. Babasıyla olan yakın ilişkisi ve birlikte geçirdikleri uzun yıllar dikkate alındığında, bu kaybın onun üzerinde derin bir etki oluşturduğu ifade edilmektedir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179; Yeni Akit, 2023).

Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî ile oğlu Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî arasındaki ilişki, kaynaklarda hem aile bağları hem de tasavvuf ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Günlük yaşamda baba ve oğlun birlikte vakit geçirdiği, cami gibi bazı ibadet mekânlarına birlikte gittikleri aktarılmaktadır. Sağlık problemlerinin ortaya çıktığı

dönemde ise Seyyid Abdülbâkî'nin uzun süre babasına refakat ettiği ve bakım süreçlerinde yer aldığı belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 38).

1.1.6. Ağabeyi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'ye İntisabı

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, 1972 yılında babası ve mürşîdi Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'nin vefatının ardından tasavvufî yolculuğuna ağabeyi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'nin rehberliğinde devam etmiştir. Bu yöneliş, yalnızca aile bağlarına dayalı bir tercih olarak değil, tasavvuf geleneğinde önem taşıyan silsile sürekliliği ve mürşîd-mürîd ilişkisinin tabii seyri çerçevesinde değerlendirilen bir intisap⁸ biçimi olarak aktarılmaktadır (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin bu süreçte ağabeyine karşı gösterdiği dikkat, saygı ve bağlılık gerek hizmet faaliyetlerine katılımı gerekse tasavvufî disiplinlere uyumu bakımından belirginleşmiştir. Gündelik hizmetlerde sorumluluk üstlenmesi ve irşâd faaliyetlerinde aktif şekilde yer alması, onun bu yeni dönemi ciddiyetle benimsediğine işaret etmektedir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179).

Mürşîdine karşı sergilediği tavır yalnızca pratik hizmetler ile sınırlı olmayıp; edep, erkân⁹ ve tarîkat prensiplerine titizlikle riayet etme konusunda da kendini göstermiştir. Kur'ân ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışını içselleştirme çabası, bu döneme ilişkin anlatılarda öne çıkan bir husus olarak yer almaktadır. Ayrıca, mürşîdinin huzurundaki sükûnet ve saygı merkezli duruşu, bağlıları nezdinde örnek gösterilen yönlerinden biri olarak zikredilmiştir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 179).

1.1.7. Dergâhdaki Hizmetleri

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, ağabeyi ve mürşîdi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'nin yanında bulunduğu dönemde dergâhta¹⁰ yürütülen faaliyetlere aktif şekilde katılmıştır. Bu çerçevede misafirlerin karşılanmasından yemek işlerine, günlük

⁸ “Bir şeyhe intisap etmek, onun mürîdi olmak demektir. Buna; el almak, filan şeyhten inâbe almak, filan tarîkata inâbe etmek denir” (Cebecioğlu, 2020, s. 241).

⁹ “Erkân” terimi sözlükte; destek, köşe, güvenilen ve dayanılan temel öğeler gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise erkân, tarîkat mensuplarının uymakla yükümlü olduğu âdâp, kural ve usulleri ifade eder (Uludağ, 2025, s. 125).

¹⁰ Farsça kökenli *dergâh* kelimesi “eşik, kapı, sığınılacak yer, kapı yeri, makam ve tekke” anlamlarına gelir. Tarîkat mensubu şeyhler ile dervişlerin ikamet ettiği büyük tekkeler dergâh olarak adlandırılır. Hürmeti arttırmak amacıyla bu kelimeye “şerif” sıfatı eklenerek *dergâh-ı şerif* şeklinde de kullanılmaktadır (Cebecioğlu, 2020, s. 124).

ihtiyaçların giderilmesinden dergâh düzeninin sağlanmasına kadar çeşitli görevlerde sorumluluk üstlenmiştir. Bu faaliyetler, onun seyrüsülûk¹¹ yalnızca teorik düzeyde değil, pratik alanda da şekillendiğini göstermektedir. O, değirmen ve fırın işleri, hayvan bakımı, tarla işleri, ekim ve hasat gibi beden gücü gerektiren faaliyetlerde de yer almış, bu yönüyle hizmeti bütüncül bir eğitim süreci olarak değerlendirmiştir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 180; Yeni Akit, 2023).

Dergâhtaki konumuna rağmen Abdülbâkî el-Hüseynî'nin çalışma tarzı, kişisel tevazuya dayanmaktadır. Soy nisbesine veya aile mensubiyetine dayanarak herhangi bir imtiyaz talep etmemiş, diğer tarîkat mensuplarıyla aynı şartlarda görev almayı tercih etmiştir. Tasavvuf literatüründe önemle vurgulanan bu mütevazı duruş, onun tarîkat ahlâkını içselleştirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 180).

Kaynaklarda ifade edildiği üzere, erken yaşlardan itibaren sağlık problemleri yaşayan Abdülbâkî el-Hüseynî, 1980 yılında geçirdiği ciddi bir kaza sonrasında uzun vadeli bedensel sıkıntılarla karşılaşmıştır. Merdivenden düşmesi sonucu bel kemiklerinde kırık meydana gelmiş ve bu durum kalıcı sağlık problemlerine yol açmıştır. Buna rağmen dergâh hizmetlerinde herhangi bir aksama oluşturmamış, sorumluluklarını sürdürmeye devam etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 40).

1983-1986 yılları arasında mürşîdi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'nin Gökçeada ve Ankara'da zorunlu ikamete tabi tutulması, tarîkat faaliyetlerinin düzeni açısından kritik bir dönem oluşturmıştır. Bu süreçte dergâhtaki idari ve mânevî işleyişin devamlılığını sağlamak, büyük ölçüde Abdülbâkî el-Hüseynî'nin sorumluluğunda gerçekleşmiştir. Onun bu dönemde üstlendiği görevler, tarîkat yapısında istikrarın korunmasına yönelik çaba ve sebatını göstermektedir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 180; Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 41).

Zorunlu ikamet döneminde Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin, mürşîdinin yalnız bırakılmaması amacıyla oğlu Seyyid Muhammed Sâkî el-Hüseynî'yi Gökçeada'ya göndermesi, tarîkat içinde aile dayanışmasının nasıl işlediğine dair dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Bu uygulama hem mürşîde bağlılığın hem de hizmet

¹¹ “Seyrüsülûk”, bir mürşîdin rehberliğinde ve denetiminde, sâlikin Hakk’a ulaşmak amacıyla çıktığı mânevî ve ruhî yolculuğu ifade eder. Bu yolculuğun gayesi; sâlikin nefsânî arzu ve isteklerini terk ederek, iradesini tamamen ilahî iradeye teslim etmesidir. Böylece sâlik, mânevî olgunluğa erişip “kâmil insan” mertebesine yükselir ve başkalarına da rehberlik edebilecek bir düzeye ulaşır (Uludağ, 2012, s. 316).

sürekliliğinin önemini göstermektedir. Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin söz konusu süreçte sergilediği kararlı tutum, tarîkat hizmetlerinin yalnızca olağan dönemlerde değil, zorluk anlarında da sürdürülebilmesi için gerekli irade ve sorumluluk anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır (el-Hüseyînî, [Yakup], 2024, s. 180).

1.1.8. Halifelîği

1986 yılında Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseyînî'nin Gökçeada ve Ankara'daki zorunlu ikamet sürecinin sona ermesi, Menzil'e dönüşle birlikte irşâd faaliyetlerinin yeniden merkezî bir yapı kazanmasını sağlamıştır. Bu gelişme, tarîkat çevresinde mânevî canlılığın yeniden şekillendiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir (el-Hüseyînî, [Yakup], 2024, s. 180). Bu süreç sonrasında Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin seyrüsülûkünü tamamladığı ve 1988 yılında, bazı aile fertlerinin aktarımlarına göre ise 1989-1990 yıllarında halifelik¹² icâzetini¹³ aldığı belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 41).

Halifelik icâzetinin ardından Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin dergâhtaki tutumunda gözle görülür bir değişiklik meydana gelmemiştir. İcâzet öncesinde benimsediği sade ve tevazu merkezli hizmet anlayışını aynı şekilde sürdürmüş, dergâhın günlük işleyişine katılmaya devam etmiştir. Mürşîdine yönelik hürmeti, görev ve sorumluluklarına yaklaşımı ile mânevî terbiyenin etkilerini yansıtan bir çizgi izlemiştir (el-Hüseyînî, [Yakup], 2024, s. 180).

Halifelik, Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin yalnızca kişisel tasavvufî olgunlaşmasını değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluk bilincini de güçlendiren bir aşama olmuştur. Bu dönemde hizmeti makamdan bağımsız bir kulluk görevi olarak ele alan yaklaşımını

¹² Sözlükte halife kelimesi, “halef, yerine geçen, naip” anlamlarını taşır. Tasavvufta ise çeşitli kullanımlara sahiptir. Bu bağlamda halife, şeyhin belirli bir bölgede bulunan müridânını gözetmek, onların mânevî eğitim ve terbiyeleriyle ilgilenmek ve müridân ile şeyh arasındaki bağı sağlamak üzere görevlendirdiği kimsedir. Ayrıca şeyhin vefatından sonra, vasiyeti olsun ya da olmasın, müridân tarafından başa getirilen kişi için de bu unvan kullanılır. Bunun yanında halife kavramı, hakiki mürşîd ve insan-ı kâmil anlamında da kullanılır (Uludağ, 2012, s. 155). Tasavvufta, bir şeyhin yetiştirdiği müridân arasından, mânevî olgunluğa erişerek derviş yetiştirmeye yetenek kazanan kişidir. Şeyh, bu kişilere özel usullerle “halifelik” adı verilen bir mânevî yetki ve emanet tevdi eder. Bu bağlamda halife, bağlı bulunduğu mürşîdin nâibi konumundadır (Cebecioğlu, 2020, s. 190).

¹³ Tasavvufta icâzet, şeyhlerin mânevî terbiyede ilerleyip olgunluk derecelerini aşmış, irşâd ehliyetine ulaşmış kimselere, belirli usul ve sınırlar içinde isteklilerin terbiye ve irşâdı için verdikleri izni ifade eder. Bu yetkiyi belgeleyen yazılı metin “icâzetnâme” olarak adlandırılır. İcâzet alan kişiye, şeyhi tarafından yapılan merasimle taç giydirilir. Bazı tarîkatlarda ise taç yerine “hırka giydirmek” tabiri kullanılır (Cebecioğlu, 2020, s. 231).

korumuş, tarîkat geleneğinde önem verilen tevazu, sadelik ve hizmet merkezli duruşu pratik hayata taşımaya devam etmiştir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 180).

1.1.9. Mürşîdi Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'nin Son Yılları ve Vefatı

Zorunlu ikamet süresinin sona ermesinden sonra Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî, Menzil'de irşâd faaliyetlerini yürütmeye devam ettiği dönemin ardından sağlık durumunda belirgin gerilemeler yaşanmış uzun yıllar boyunca şeker hastalığı, yüksek tansiyon, damar sertliği ve romatizma gibi kronik rahatsızlıklarla tedavi görmüştür. Vefatından yaklaşık bir yıl önce öğle namazı için evinden camiye giderken düşerek ayağını kırması, mevcut sağlık sorunlarını ağırlaştıran bir gelişme olmuştur. Sağlığına destek olması açısından her yaz gerçekleştirdiği Afyon kaplıca ziyaretlerinin sonuncusunun ardından Ankara'ya döndükten kısa bir süre sonra, 22 Ekim 1993 Cuma günü, 63 yaşında vefat etmiştir (Kınacı, 1996, s. 17-18; Özcan, 2017, s. 28-29).

Vefat haberi, onun rehberliği altında çeşitli dönemlerde dinî ve tasavvufî eğitim alan kişiler ve kendisiyle irtibat hâlinde bulunan geniş çevreler açısından önemli bir kayıp olarak görülmüştür (Özcan, 2017, s. 29).

Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'nin vefatından sonra, tasavvufî hizmetlerin devamlılığının sağlanması amacıyla Abdülbâkî el-Hüseynî tarafından dergâhtaki faaliyetler sürdürülmüştür. Bu süreçte irşâdın kesintiye uğramaması için yürütülen çalışmalar, tarîkat yapısının mevcut işleyişinin muhafazasına yönelik bir çerçeve sunmuştur (Mıdık, 2019, s. 55; Yeni Şafak, 2023; Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 41).

Netice olarak, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin şahsiyetinin oluşumuna ilişkin bu bölümde ele alınan biyografik veriler, onun tasavvufî kimliğinin tarihsel ve sosyal bağlam içinde nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Onun irşâd hizmetine uzanan yolculuğunun; şahsî tecrübe, ilmî birikim, ailevi bağlar ve tarîkat geleneğiyle kurduğu ilişki üzerinden kademeli olarak teşekkül ettiği anlaşılmaktadır.

1.2. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN İRŞAD VE HİZMET DÖNEMİ

1.2.1. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin İrşad Döneminin Başlaması

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşâd dönemine geçişi, geleneksel tasavvuf terbiyesinin şekillendirdiği bir birikimin olgunlaşmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu süreç, onun bireysel mânevî gelişimini aşarak geniş kitlelere yönelik bir rehberlik faaliyetinin başlangıcı niteliği taşımaktadır. İrşad görevini üstlenirken takip ettiği yaklaşım, tasavvuf geleneğinde köklü bir yere sahip olan Nakşibendî-Hâlidî çizgisinin devamı olarak görülmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 9).

İrşad faaliyetlerinin ilk yıllarında geniş çevrelerden ilgi görmesi, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvufî öğretisini sistemli biçimde aktarmasıyla ilişkilidir. Bu süreçte sohbetler, ziyaretler ve bireysel yönlendirmeler aracılığıyla farklı sosyal kesimlerden insanların tasavvufî eğitim sürecine dâhil olduğu belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023d, s. 8).

İrşad döneminin başlangıcında yaptığı faaliyetlerden biri de tasavvuf büyüklerinin türbe/Merkad-ı Şeriflerine¹⁴ yönelik ziyaretlerdir. Bu ziyaretlerin, Nakşibendî silsilesi içerisinde yer alan isimlere duyulan bağlılığın bir göstergesi olarak gerçekleştirildiği aktarılmaktadır. Özellikle Türkiye ve Orta Asya'daki sâdât-ı kirâm türbelerine yapılan ziyaretler, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin bağlı bulunduğu gelenekle ilişkisini pekiştiren uygulamalardan biridir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 41).

1.2.2. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî Döneminde Tarîkata İntisap Süreci

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşâd döneminde Nakşibendî-Hâlidî geleneğine intisap etmek isteyen kimselerin Menzil dergâhındaki kabul süreci, bireyin niyetini netleştirmesi ve tasavvufî terbiyeye hazır hâle gelmesi esasına dayanmaktadır. Bu çerçevede dergâha gelen kişiler, mürşîdin huzurunda toplu bir “nasûh tövbesi” uygulamasına katılarak intisap sürecine başlarlar. Tövbe metninin başında yer alan ifadeler, geçmiş hatalardan pişmanlık duyulduğuna, gelecekte bu fiillerden uzak durma iradesine dair beyan niteliğindedir: “Yâ Rabbi! Bütün yapmış olduğum günahlardan ben pişmanım. Keşke yapmasaydım, İnşâallah bir daha ben yapmayacağım. Ben kabul ettim,

¹⁴ Sözlükte “mezar, istirahat yeri ve yatılan yer” anlamlarına gelen merkad, özellikle velilere ait türbe ve kabirler için saygı ifade eden “merkad-ı şerîf” şeklinde kullanılmaktadır (Cebecioğlu, 2020, s.329).

Seyda Hazretlerini kendime şeyh kabul ettim”. Metnin sonunda yer alan “Ben kabul ettim, Seyda Hazretleri’ni kendime şeyh kabul ettim” cümlesi ise mürşîd-mürîd ilişkisinin zâhirî ve bâtinî başlangıcını ifade eden sözlü onay olarak değerlendirilir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023b, s. 75).

İntisap uygulamasından sonra mürîdden, “sekiz şart âdâbı” olarak adlandırılan hazırlık sürecini yerine getirmesi beklenmektedir. Bu uygulama; abdest almak, ardından gusûl abdesti almak, iki rekât istihâre namazı kılmak, tövbe cümlelerini üç kez tekrarlamak, istiğfar etmek, Fâtiha Sûresi’ni sekiz kez okuyarak hediye etmek, ardından ölüm râbıtası ve mürşîd râbıtası yapmak suretiyle tamamlanır. Genellikle dergâh ziyareti ile birlikte ilk gece gerçekleştirilen bu hazırlık, mürîdin hem bedenî hem de mânevî açıdan tasavvufî eğitime yönelişini pekiştirmeyi amaçlayan bir uygulama niteliğindedir. Hazırlık sürecini takip eden aşamada mürîde, sünnete uygun olarak sağ yanına yatarak istirahat etmesi, teheccüd vaktinde uyanarak nafîle ibadetlere yönelmesi ve ardından sabah namazını cemaatle eda etmesi tavsiye edilir. Güneşin doğuşuyla âdâp tamamlanır ve mürîd, tarîkatın temel pratikleri olan hatm-i hâcegân, râbîta ve zikir uygulamalarına dâhil edilecek düzeye gelir ve bu uygulamalar kendisine ehil kişiler tarafından açıklanır. Böylece mürîd, zâhirî ibadet düzeni ile tasavvufî terbiyeyi birlikte içeren bir sürece adım atmış olur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023b, s. 75).

1.2.3. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin Tarîkat Silsilesi

Tasavvuf geleneğinde silsile, mânevî terbiyenin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan mürşîdler zincirini ifade etmektedir. Bu zincirin nihai halkası Hz. Muhammed’e (s.a.s.) ulaşır. Silsile içerisinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) soyundan gelen şahsiyetlerin yer alması durumunda bu zincir, “silsiletü’z-zeheb” (altın silsile) olarak adlandırılmaktadır. Silsileyi konu edinen ve bu mânevî aktarım zincirini kayda geçiren eserlere ise “silsilenâme” adı verilmektedir (Cebecioğlu, 2020, s. 439).

Aşağıda sıralanan zincir halkaları, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’ye ulaşan bu altın silsile temsilcilerini göstermektedir:¹⁵

¹⁵ Kuşkusuz Nakşî büyüklerinin silsilesi altın silsiledir (Rabbânî, 2011, s. 312). Nakşibendî-Hâlidî geleneği içinde yer alan Hâcegâniyye silsilesi gerek tarihsel sürekliliği gerekse temsil ettiği ilmî ve mânevî birikim nedeniyle literatürde “Silsile-i Zeheb” (Altın Silsile) adıyla anılmaktadır. Bu silsilenin, Hz. Peygamber’e (s.a.s) kadar kesintisiz biçimde ulaştığı kabul edilmiştir (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 10).

1. Hz. Muhammed (s.a.s) (v. 11/632)
2. Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a) (v. 13/634)
3. Hz. Selmân-ı Fârisî (r.a) (v. 36/656) veya (34/654)
4. Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk (v. 108/726)
5. Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765)
6. Bâyezid-i Bistâmî (v. 234/848)
7. Ebü'l-Hasan el-Harakânî (v. 425/1033)
8. Ebû Ali el-Fârmedî (v. 477/1084)
9. Yusuf el-Hemedânî (v. 535/1140)
10. Abdülhâlik-ı Gucdüvânî (v. 575/1179 veya 617/1220)
11. Arif-i Rîvgerî (v. 634/1236-37)
12. Mahmûd İncir Fâğnevi (v. 685/1286)
13. Ali Râmîtenî (v. 721/1321)
14. Muhammed Baba Semmâsî (v. 755/1354)
15. Emîr Külâl (v. 772/1370)
16. Muhammed Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend (v. 791/1389)
17. Alâeddin Attâr (v. 802/1400)
18. Yakub-i Çerhî (v. 851/1447)
19. Ubeydullah Ahrâr (v. 1895/490)
20. Muhammed ez-Zâhid (v. 936/1530)
21. Seyyid Dervîş Muhammed (v. 969/1562)
22. Muhammed Hâcegî Emkenekî (v. 1008/1599)
23. Muhammed Bâkî-Billâh (v. 1012/1603)
24. Ahmed el-Fârûkî es-Sirhindî/İmâm-ı Rabbânî (v. 1034/1624)
25. Muhammed Ma'sûm (v. 1079/1668)
26. Muhhammed Seyfeddin Fârûkî (v. 1096/1685)
27. Seyyid Nûr Muhammed el-Bedâûnî (v. 1135/1723)
28. Mazhar Cân-ı Cânân (v. 1195/1781)
29. Abdullah ed-Dihlevî (v. 1240/1824)
30. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (v. 1242/1827)
31. Seyyid Abdullah el-Hakkârî/en-Nehri (v. 1228/1813)
32. Seyyid Tâhâ el-Hakkârî/en-Nehri (v. 1269/1853)

33. Seyyid Sıbgatullah el-Arvâsî (v. 1287/1870)
33. Abdurrahman et-Tâhî (v. 1304/1886)
34. Fethullah el-Verkânîsî (v. 1317/1899)
35. Muhammed Diyâüddin (v. 1342/1923)
36. Ahmed el-Haznevî (v. 1369/1950)
37. Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî (v. 1392/1972)
38. Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî (v. 1414/1993), (Nakşibendî, 2011, ss. 6-14; el-Hüseynî, [Abdülbâkî], 2023, ss. 69-71).
39. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî (v. 1444/2023), (el-Hüseynî, [Yakup], 2024, s. 5-6).

Bu silsile, tasavvufî geleneğin tarihsel sürekliliğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Silsilede yer alan isimlerin her biri, yaşadıkları dönemlerde ilmî ve mânevî yönleriyle etkili olmuş şahsiyetlerdir. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî ise bu zincirin yakın dönemdeki temsilcilerinden biri olarak, bu geleneksel yapının günümüze ulaşmasında rol oynayan halkayı oluşturmaktadır.

1.2.4. Millî Bütünlüğe Hizmet

1990'lı yılların başlarında Türkiye'nin güneydoğusunda artan terör faaliyetleri, bölgedeki dinî yapıları ve tasavvufî merkezleri doğrudan etkileyen bir güvenlik sorununa dönüşmüştür. Bu dönemde medreseler, dinî eğitim veren kurumlar ve tarîkat merkezleri çeşitli baskılarla karşı karşıya kalmış, söz konusu ortam Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil köyünde de hissedilmiştir. Bu süreçte yürütülen faaliyetlerin kesintiye uğramadan devam etmesi büyük ölçüde Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin sergilediği sakin, istikrarlı ve sorumluluk sahibi tutuma bağlanmaktadır (Yıldız, 2023, s. 6-7).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin bu dönemdeki en belirgin yaklaşımlarından biri, bölücü terör örgütlerinin teşvik ettiği ayrılıkçı yapıya karşı net bir duruş sergilemesidir. Ehl-i Sünnet tasavvuf anlayışının genel ilkeleri doğrultusunda bireylerin etnik kimlikten ziyade dinî ve ahlâkî kimlikleriyle değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan yaklaşımı, bölge halkı arasında birlik ve bütünlüğü destekleyen bir etki üretmiştir. Halkı devlete karşı olumsuz tavırlardan uzaklaştırmaya yönelik bu tutum, Menzil'i söz konusu dönemde dinî bir merkez olmanın yanı sıra toplumsal istikrarı pekiştiren bir yapı hâline getirmiştir (Yıldız, 2023, s. 7).

Bu yıllarda medreselere ve dinî eğitim faaliyetlerine yönelik baskıların artması üzerine, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ilim ve eğitim kurumlarını korumaya yönelik çaba gösterdiği hem dergâh hem de bölgedeki eğitim yapılarında sürekliliğin sağlanması için çeşitli tedbirler aldığı ifade edilmektedir. Bu yaklaşım onun dinî eğitime ve ilim ehline verdiği önemi uygulama düzeyinde yansıtmaktadır. Seyyid Abdülbâkî'nin söz konusu dönemde sergilediği kararlı tutum, hem bölge halkının devletle olan ilişkisini güçlendirmiş hem de temsil ettiği tasavvufî çizginin toplum nezdindeki güvenilirliğini artırmıştır. Menzil'in günümüzde dahi dinî birlikteliğe ve toplumsal huzura hizmet eden bir merkez olarak varlığını sürdürmesi, bu tavrın uzun vadeli etkilerinden biri olarak değerlendirilebilir (Yıldız, 2023, s. 7).

1.2.5. Hizmet Anlayışı

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvufî yaklaşımında hizmet, bireysel mânevî gelişimin ötesinde toplumsal faydayı önceleyen bir sorumluluk alanı olarak ele alınmaktadır. Bu anlayışı ifade ederken “Hadimü'l-Müslimîn” ifadesini kullanması, hizmet kavramını kişisel bir kimlik unsuruna dönüştürdüğünü göstermektedir. Bu bağlam, sohbetlerinde yer alan açıklamalarda ve pratik uygulamalarda gözlemlenebilir niteliktedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 61).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hizmet yaklaşımı, çağın toplumsal koşullarını dikkate alan genişletilmiş bir perspektife sahiptir. Hizmeti yalnızca belli bir çevreye yönelik dinî faaliyetler olarak değil, farklı bölgelerde yürütülen sosyal ve kurumsal çalışmaların da dâhil olduğu çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda şekillenen hizmet yapıları, çeşitli coğrafyalarda eğitim, irşâd ve sosyal destek alanlarında faaliyet gösteren kurumsal yapıların oluşmasını mümkün kılmıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 63).

Onun ifadelerinde yer alan “Hizmet nimettir” sözleri, hizmet faaliyetlerine yüklediği anlamın özlü bir açıklamasıdır. Bu vurgu, hizmeti bir zorunluluktan ziyade dinî sorumluluğun tabii bir parçası olarak değerlendiren yaklaşımının sözlü bir ifadesi niteliğindedir. Bu bakış doğrultusunda, hizmet faaliyetlerinin uzun vadede kurumsal yapılara dönüştüğü; eğitim, sosyal destek ve irşâd alanlarında şekillenen uygulamaların sürdürülebilirlik kazanmasına özen gösterildiği görülmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 73).

Abdûlbâkî el-Hüseyînî'nin hizmet anlayışında dikkat çeken bir diğer unsur, faaliyetlerin şer'î ölçülere uygunluk ilkesidir. Hizmet süreçlerinin niyet, usûl ve sonuç bakımından dinî ilkelere aykırı bir nitelik taşımaması gerektiğini vurgulamış, bu konuda hassasiyet göstermiştir. Özellikle hizmetin amaç dışına çıkmasına veya tasavvufî çizginin dışında yorumlanmasına yönelik tutumlara karşı, kararlı bir yaklaşım sergilediği aktarılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 44).

1.2.6. İlim, Medrese ve Camii Hizmetleri

Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseyînî'nin hizmet anlayışında ilim, tasavvufî kimliğin temel bir bileşeni olarak ele alınmış ve dinî hayatın sahih bir çizgide sürdürülebilmesi için vazgeçilmez bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Medrese kurumları bu yaklaşımın doğal bir uzantısı niteliğinde olup, dinî ilimlerin sistemli biçimde aktarılmasını sağlayan yapılar olarak görülmüştür. Abdûlbâkî el-Hüseyînî ilim talebelerinin yetişmesini toplumsal istikamet açısından önemsemiş, medreselerin bilgi ile ahlâkî terbiyeyi birlikte sunan bir fonksiyon icra etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre âlimlerin varlığı ve ilmî geleneğin devamlılığı, dinin doğru anlaşılması ve uygulama alanında düzenin korunması bakımından belirleyici bir role sahiptir. Bu çerçevede medrese, cami ve ilim faaliyetleri onun irşâd çizgisinde birbirini destekleyen bütünleşik yapılar olarak ele alınmıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 47).

Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseyînî'nin medrese anlayışı, gençlik yıllarında şekillenen bir idealin zaman içerisinde kurumsal bir yapıya dönüşmesinin dikkat çekici bir örneğini teşkil etmektedir. Babası Seyyid Abdûlhakîm el-Hüseyînî'nin vefatından sonra ilim hizmetlerini sürdürme arzusuyla küçük çaplı bir medrese inşa etme niyetinde bulunmuş ancak medreseler üzerindeki baskılar sebebiyle bu düşüncesini hayata geçirememiştir. Bu engellenme onun zihninde ve mânevî yönelişinde kalıcı bir iz bırakmış, ilim hizmetine dair taşıdığı idealin ilerleyen yıllarda daha geniş kapsamlı bir şekilde ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 47).

Abdûlbâkî el-Hüseyînî'nin bu konudaki arzu ve niyeti zamanla içsel bir dua niteliği kazanmış, Allah Teâlâ'dan bu yolda geniş imkânlar talep etmiştir. Nitekim 2000'li yıllardan itibaren Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde medrese inşasına yönelik çalışmaların hız kazanması, onun bu idealinin fiilî bir karşılık bulduğunu göstermektedir. Menzil'de inşa edilen Seyyid Abdûlhakîm el-Hüseyînî Külliyesi bu sürecin en somut örneği olmuş,

büyük bir eğitim kompleksinin hayata geçirilmesi, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin uzun yıllar boyunca taşıdığı hizmet arzusunun kurumsal bir yapıya dönüşmesini sağlamıştır. Bu külliyyede 2023 yılı mayıs ayında gerçekleştirilen icazet merasimine ağır hastalığına rağmen katılım göstermesi, onun geçmişten beri taşıdığı medrese idealinin gerçekleşmiş olmasına verdiği önemi göstermektedir. Merasimde yüzlerce talebeye işaret ederek söylediği “İşte bu, duamın kabulüdür” ifadesi, gençlik döneminde gerçekleştiremediği bir arzusunun ilerleyen yıllarda geniş bir ilmî yapıya dönüşmesini somutlaştıran dikkat çekici bir örnek niteliğindedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 47).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşâd anlayışında medrese ile tekkenin birbirini tamamlayan iki kurumsal yapı olduğu düşüncesi temel bir ilke olarak yer almaktadır. Ona göre medrese dinî ilimlerin doğru şekilde öğrenilmesi ve nesiller boyunca aktarılması için vazgeçilmez bir ilmî zemin oluştururken, tekke ise bu ilmin ahlâkî bir kemâl ile bütünleşmesini sağlayan mânevî eğitim merkezidir. Bu nedenle Abdülbâkî el-Hüseynî, ilim ile tasavvufun birbirinden ayrılmadan bütünlük içerisinde sürdürülmesini hizmet anlayışının merkezî bir unsuru olarak değerlendirmiştir (Çakır, 2023, s. 15).

Bu hizmet modelinde medrese-tekke bütünlüğünün temel işlevlerinden biri, ilim talebelerinin yalnızca teorik bilgiyle yetinmeyip sahada aktif roller üstlenmelerini sağlamaktır. Abdülbâkî el-Hüseynî tarafından icazet sahibi âlimlerin hem topluma dinin temel esaslarını ulaştıran hem de tarîkat yolunun İslâmî ölçüler çerçevesinde icra edilmesini temin eden rehber kişiler olarak yetiştirilmesine özel bir önem verilmiştir. (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 44; Haber7, 2024). Böylece ilmî birikim tasavvufî terbiye ile birleşerek, sahih bir irşâd hizmetinin temel taşı hâline gelmiştir. Bu yaklaşım sonucunda medrese ve tekke yalnızca ayrı iki kurum olarak değil, birbirini tamamlayan ve tesir alanlarını genişleten iki yapısal unsur olarak konumlanmıştır. Abdülbâkî el-Hüseynî'nin bu modeli hem ilmî geleneğin canlı tutulmasını hem de tasavvufî hizmetlerin etkin şekilde sürdürülmesini mümkün kılmış, böylece ilim ve irfan¹⁶ ekseninde şekillenen bütüncül bir hizmet yapısı ortaya çıkmıştır. Bu hizmet modeli, onun irşâd önderliğinde kurumsallaşan en önemli dinamiklerden biri olarak değerlendirilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 44).

¹⁶ Arapça kökenli irfan kavramı; sezgi, ilham, keşf ve mârifet gibi anlamları içeren, ruhî ve mânevî tecrübeler yoluyla elde edilen tecrübî bilgi tarzını ifade eder (Uludağ, 2012, s. 189).

Abdûlbâkî el-Hüseyînî'nin bu doğrultudaki girişimleri çok sayıda talebenin icazet almasına imkân sağlamış, Menzil'deki külliye başta olmak üzere farklı bölgelerde kurulan medreseler, dinî ilimlerin aktarımında işlevsel bir rol üstlenmiştir (el-Hüseyînî, [Yakup], 2024, s. 181).

Menzil'de inşa edilen Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseyînî medresesinin açılışında yaptığı konuşmada; medreselerin ilme adanmış mekânlar olduğunu ifade eden Abdûlbâkî el-Hüseyînî, dinî bilginin toplum hayatındaki önemine vurgu yapmış ve ilim tahsilinin dinin korunması bakımından zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede İbn Hacer'in eğitim sürecinde karşılaştığı zorluklara rağmen ilim yolundan vazgeçmediğini anlatan rivayeti aktarmış, mağarada kayaya damlayan suyun zamanla iz bırakmasını fark eden İbn Hacer'in bu gözlemle eğitime devam etmeye karar verdiğini ifade etmiştir. Bu örnekle ilim yolunda sabır ve kararlılığın gerekliliğini açıklamış, öğrencilerin karşılaşılabilecekleri engellere rağmen eğitimlerini sürdürmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca ilim talebesine yönelik nasihatlerinde, şeytan ve nefsin kişiyi ilimden uzaklaştırmak için çeşitli vesveselerle oyalayabileceğini, bu nedenle dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 136-137).

İlmin mânevî rehberlikte koruyucu bir işleve sahip olduğuna da değinen Abdûlbâkî el-Hüseyînî, bu bağlamda Abdülkâdir-i Geylânî'ye (v. 561/1166) nispet edilen bir örneği de aktarmıştır. Rivayete göre Geylânî zikir hâlindeyken gaipten gelen bir ses kendisine ibadetin artık kendisi için gerekli olmadığını söylemiş, bunun bâtil bir iddia olduğunu fark eden Geylânî sesin kaynağına “Defol, lânetli şeytan!” diye karşılık vermiştir. Bu tepkinin gerekçesi olarak ise Allah'ın bir yönden hitap etmeyeceğini akâid ilminden bildiğini, ibadet yükümlülüğünün hiçbir kuldan kaldırılmayacağını ise fıkıh ilminden öğrendiğini ifade etmiştir. Bu anlatım üzerinden ilimle temellenmeyen mânevî iddiaların kişiyi hataya sürükleyebileceğini belirtmiş; ilmi aydınlatıcı bir nur, ilimsizliği ise yanıltıcı bir karanlık olarak nitelendirmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 134).

Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseyînî döneminde yürütülen irşâd faaliyetleri, bireysel ve toplumsal mânevî eğitimin ötesine geçerek bu hizmetlerin sürdürülebilirliği için gerekli fiziksel koşulların oluşturulmasıyla da bütünleşmiştir. Ziyaretçi sayısındaki artış, Menzil'deki mevcut yapıların kapasite açısından yetersiz kalmasına yol açmış ve bu durum yeni alanların inşa edilmesini zorunlu hâle getirmiştir. Menzil camii ile Merkad-ı Şerif olarak bilinen ve önceki mürşîdlerden Seyyid Abdülhakîm el-Hüseyînî ile Seyyid

Muhammed Raşid el-Hüseyinî'nin kabirlerini barındıran alan, artan talep sebebiyle birkaç kez genişletilmiştir. Her genişleme sonrası ziyaretçi yoğunluğunun daha da artması, mekânsal büyümenin süreklilik arz eden bir ihtiyaç hâline geldiğini göstermiştir (el-Hüseyinî, [Yakup], 2024, s. 181-182).

1.2.7. Yurt Dışı Hizmet Perspektifi ve Evrensel İrşad Anlayışı

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin irşad anlayışı, tasavvuf geleneğinde yer alan “takvayı¹⁷ esas alma” ilkesine dayalıdır. Onun, irşadın kapsamını etnik, bölgesel veya kültürel sınırlarla sınırlamadığı; insana yönelik bütüncül bir yaklaşım benimsediği ifade edilmektedir. Bu çerçevede dile getirdiği “yedi milyar insana talibiz” ifadesi, hizmet alanının yalnızca yerel topluluklarla sınırlı görülmediğini, küresel bir perspektif taşıdığını göstermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 87).

Kaynaklarda belirtildiğine göre, zaman içinde yürütülen irşad faaliyetleri Türkiye dışına taşınmış ve uluslararası düzeyde yaygınlık kazanmıştır. Dünyanın farklı kıtalarında yaşayan müntesiplerin öncülüğünde oluşturulan irtibat noktaları, tasavvufî uygulamaların çeşitli kültürel çevrelerde karşılık bulduğunu göstermektedir. Hatta kutup bölgelerinde dahi hatm-i hâcegân meclislerinin icra edilmesi hizmet faaliyetlerinin iklim, coğrafya ve kültür sınırlarını aşan bir nitelik kazandığını ortaya koymaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 87).

Yurt dışı hizmetlerinin yalnızca bireysel gayretlerle değil, aynı zamanda kurumsal düzeyde organize edildiği aktarılmaktadır. Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin yönlendirmesiyle Almanya, Belçika, Fransa, Ürdün ve Kırgızistan gibi ülkelerde eğitim merkezleri kurulmuş, bu kurumlar dinî ilimlerin öğretilmesi ve ahlâkî değerlerin aktarılması amacıyla faaliyet göstermiştir. Söz konusu kurumlarda yetişen eğitimcilerin farklı ülkelere giderek irşad faaliyetlerine katkı sunmaları, hizmetin sürekliliğinin kurumsal bir modelle desteklendiğini göstermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 87).

¹⁷ Sözlükte “endişe duymak, korkmak, sakınmak, dikkatli davranmak ve korunmak” anlamlarına gelen *takvâ*, tasavvufta çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Buna göre *takvâ*; kişinin Allah’a itaat ederek O’nun azabından korunması, nefsi cezayı gerektiren fiillerden uzak tutması, insanı Allah’tan uzaklaştıran her tür şeylere karşı sakınması, mâsivâdan yüz çevirmesi şeklinde tanımlanır. *Takvânın* zâhir yönü dinî hudutları titizlikle korumak, bâtın yönü ise ihlâs ve niyete riayet etmektir. *Takvâ*, farzların yerine getirilmesi ve haramların terk edilmesinden öte; helal, mübah ve hatta şüpheli alanlarda dahi dinî hükümleri eksiksiz ve sürekli biçimde uygulamayı gerektiren bir hassasiyeti ifade eder (Uludağ, 2012, s. 342).

Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin yurt dışı hizmet perspektifi yalnızca bireysel mânevî tekâmüle odaklanan kapalı bir yapıyı değil, farklı toplumsal kesimlere ulaşmayı, iletişim kurmayı ve değer aktarımını hedefleyen kapsayıcı bir modeli esas almaktadır. Dolayısıyla onun hizmet çizgisi ötekileştirici değil, geniş toplumsal kesimlere hitap eden bir irşâd diline yaslanmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 87).

1.2.8. Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin Hastalıkları ve Vefatı

Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin hayatının son yılları, bir dizi ciddi sağlık sorunlarıyla geçmiştir. Yaklaşık 2015 yılında İstanbul'da bel omurlarında meydana gelen rahatsızlık nedeniyle önemli bir operasyon geçirmiş ve bu müdahale sırasında omurgasına metal implant yerleştirilmiştir. Bu ameliyatın ardından zona hastalığına yakalandığı ve süreç içinde bağışıklık sisteminin belirgin şekilde zayıfladığı ifade edilmektedir. Söz konusu zayıflama, küresel çapta etkili olan COVID-19 salgını karşısında onu daha hassas bir konuma getirmiş ve bu dönemde virüse maruz kalmasına yol açmıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 43).

Bu süreçte yaşadığı bir diğer önemli kayıp, eşi Sohbet el-Hüseynî'nin 30 Nisan 2021 tarihinde Ramazan ayının 18. gününde vefat etmesidir. Cenaze merasiminin Menzil'de geniş bir katılımı gerçekleştirildiği ve taziye günlerinde yoğun ziyaretlerin olduğu belirtilmektedir. Bu vefat, uzun yıllardır birlikte sürdürülen hayatın, irşâd ve hizmet faaliyetlerinde bir yoldaşın kaybı olarak Abdûlbâkî el-Hüseynî için önemli bir üzüntü kaynağı olmuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 50).

Sağlık sorunlarının ilerlemesiyle birlikte, dalağında oluşan iltihap sebebiyle dalağının alınması gerekmiş ve söz konusu operasyonun, zaten zayıflamış olan genel sağlık durumunu daha da hassas hâle getirdiği belirtilmektedir. Tüm bu süreçlerin ardından çoklu organ yetmezliği gelişmiş ve 12 Temmuz 2023 Çarşamba günü İstanbul'da vefat etmiştir. Bu vefatın yalnızca tarîkat mensupları nezdinde değil; İslâmî, ilmî ve tasavvufî çevrelerde de üzüntüyle karşılandığı ifade edilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 43).

Vefatının ardından naaşı, hayatının büyük kısmını geçirdiği, irşâd ve hizmet faaliyetlerini yürüttüğü Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil Köyü'ne götürülmüş ve Merkad-ı Şerîf olarak bilinen mekânda defnedilmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 43).

1.2.9. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin Halifeleri

Tasavvuf geleneğinde irşâd silsilesinin kesintisiz şekilde devamı halifeler aracılığıyla sağlanan kurumsal bir yapıya sahiptir. Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî de otuz yıllık irşâd faaliyetleri süresince hizmetin sürekliliğini temin etmek amacıyla dokuz kişiyi halife olarak görevlendirmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 43).

Kaynaklarda, halifelik icazeti verilen dokuz kişiden üçünün vefat ettiği, altısının ise hizmetlerini sürdürdüğü ifade edilmektedir. Vefat eden halifelerden ilki, Mardin bölgesinde hizmet faaliyetlerinde bulunan Seyda Molla Hıdır'dır (v. 2006). İkinci isim, Menzil'de hizmet etmiş ve Kelhokî lakabıyla tanınan Seyda Molla İbrahim'dir (v. 2006). Üçüncü halife ise Mersin'de hizmetlerini yürütmüş olan Seyda Molla Seyyid Mustafa'dır (v. 2019). Hayatta olan halifeler ise farklı coğrafi bölgelerde hizmetlerini sürdüren isimlerden oluşmaktadır. Siirt'te Seyda Molla Abdurrahman, Hakkârî'de Seyda Molla Nezir ve Şanlıurfa'da Seyda Molla Şeyhmus Ertekin bu silsilenin yaşayan temsilcileri olarak irşâd görevini yürütmektedirler. Zikredilen diğer üç halife ise Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin evlatları olan Seyyid Muhammed Sâkî el-Hüseynî, Seyyid Muhammed Fettâh el-Hüseynî ve Seyyid Mübarek el-Hüseynî'dir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 43).

Sonuç olarak, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşâd ve hizmet dönemini şekillendiren temel unsurlar; evrensel irşad ve hizmet anlayışı, ilim ve medrese faaliyetlerine verdiği önem, toplumsal birlik konusundaki hassasiyeti ve irşâd silsilesinin devamı için yetiştirdiği halifeleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bütünlük dikkate alındığında, Seyyid Abdülbâkî'nin dinî ve mânevî rehberliğinin arka planını oluşturan dinî ve ahlâkî hayatı, bir sonraki başlıkta daha ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

1.3. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN DİNÎ VE AHLÂKÎ YAŞANTISI

Bu bölümde Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin dinî ve ahlâkî yaşantısı hem bireysel ibadet pratiği hem de tasavvufî rehberlik anlayışının temel dayanakları çerçevesinde ele alınacaktır. Onun itikadî ve amelî tercihlerinde Ehl-i Sünnet geleneğine bağlılığı, Kur'an ve Sünnet merkezli tasavvuf anlayışını şekillendiren temel ilke olmuştur. Bu doğrultuda ilme ve ilim ehline verdiği değer, ibadetlere bakışı, kutsal topraklar ve peygamber sevgisi, ümmet bilinci, mürîdâna yönelik tutumu, irşâd faaliyetlerinin içeriğine yön veren başlıca unsurlar arasında yer almaktadır. Ayrıca aile hayatındaki hassasiyetleri, düzenli ve

sağlıklı yaşam alışkanlıkları, onun karakterinin sosyal ve ahlâkî boyutlarını görünür kılmaktadır. Bu çerçevede Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin dinî ve ahlâkî kimliği, tasavvufî şahsiyetini şekillendiren temel unsurlar olarak sistematik biçimde incelenecektir.

1.3.1. Şerîata Olan Bağlılığı

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, inanç esaslarında Eş'arî, amelî hükümler bağlamında ise Şâfiî mezhebine mensup olup bu iki geleneğe bağlılığı, hem şahsî dindarlığının hem de irşâd faaliyetlerinin sahih bir zeminde yürütülmesini sağlamıştır (el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, s. 15). Kaynaklarda, onun dinî hayatının temelini şerîat hükümlerine bağlılığın oluşturduğu ve mânevî eğitimi Kur'an ve Sünnet'e tam bir ittiba anlayışıyla yürüttüğü belirtilmektedir. Nitekim sohbetlerinde “Şerîata kesinlikle uyun, hissî ve duygusal davranmayın” (Önlüer ve Sel, 2009, s. 143) diyerek mânevî terbiyede şer'î ölçülerin belirleyici konumuna dikkat çekmiştir.

Abdülbâkî el-Hüseynî, tarîkat yolunun gayesini, Allah ve Resûlü'nün sözünden çıkmamak, şerîatın hükümlerine tam ittiba etmek ve bu yolla ilâhî rızaya ulaşmak şeklinde açıklamış, tarîkatı bir amaç değil Allah'a ulaşmada bir vesile olarak değerlendirmiş ve “Maksud Allah'tır” ifadesiyle bu yaklaşımı açıkça ortaya koymuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 28).

Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetine bağlılık, onun dinî hayatının en belirgin unsurlarından biri olarak sıkça vurgulanmaktadır. Bu çerçevede “Benim Allah'ın rızasından başka bir derdim ve Hz. Rasûlullah'ın sünnetini ihyadan başka bir işim yoktur” (Selvi, 2001, c. 1, s. 141) ifadesi, sünnete ittiba konusundaki kararlılığını özetlemektedir. Abdülbâkî el-Hüseynî, oğlu ve halifesi olan Seyyid Muhammed Sâkî el-Hüseynî'ye gördüğü bir rüyada bu yolda Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i seniyyeye bağlılık sürdüğü müddetçe Hz. Peygamber'in (s.a.s) mânevî himayesinin devam edeceğinin kendisine bildirildiğini ifade etmektedir (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024c, s. 241).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'ye göre Kur'an ve Sünnet, yalnızca öğrenilmesi gereken metinler değil aynı zamanda günlük hayatta davranışlarla temsil edilmesi gereken temel ilkelere. Kaynaklarda dünya hayatını, bir han ve geçici bir konaklama yeri olarak nitelendirdiği ve bu yolculukta hedefe ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s) izinden gidilerek ulaşılabileceğini ifade ettiği belirtilmektedir. Bu çerçevede, sünneti hayatında

tatbik eden Allah dostlarını takip etmenin gerekliliğini vurguladığı aktarılmaktadır (Selvi, 2007, s. 98).

Şerîat hükümlerine bağlılığın onun dinî anlayışının merkezinde yer aldığı, bu konuda taviz vermediği birçok sözlü beyanında görülmektedir. “Şerîat ne emrediyorsa o bizim emrimizdir. Ben şerîatı başınıza koydum. Şerîata uymayan kim olursa olsun affetmem. Allah’ın hatırını kimsenin hatırına değişmeyiz. Önemli olan Allah’ın rızasıdır, kulun rızası değildir. Şerîata aykırı zerre kadar, iğnenin ucu kadar bir işi işleyeceğime Allah ruhumu alsın” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 63) şeklindeki ifadeleri, şerîata uyumu temel prensip olarak benimsediğini göstermektedir. Mürşîdi Seyyid Muhammed Râşid el-Hüseynî’nin vefatının ardından halifelerine “Kur’an, sünnet ve âdâpdan ayrılmayın” (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024c, s. 250) yönündeki tavsiyesi de bu çizginin devam ettirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kaynaklarda, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin yalnızca sözlü değil fiilî olarak da şerîata bağlı bir hayat yaşadığı belirtilmektedir. Halifelerinden Molla İbrahim’in “Onda şerîata uymayan en ufak bir hâl görmedim” şeklindeki ifadesi, bu durumun uygulamadaki yansımalarına dair bir örnek olarak kaydedilmiştir. Sohbetlerinde mürîdâna, bütün fiil ve davranışlarını Kur’an ve Sünnet’e uygun şekilde düzenlemeleri gerektiğini hatırlatması da aynı yaklaşımın sürekliliğini ortaya koymaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 15).

Hizmet faaliyetlerinde İslâmî esaslara aykırı bir durum gördüğünde derhal müdahalede bulunduğu ifade edilmektedir. “Babam da, ağabeyim de, ben de bu kapıya haram sokmadık; bu yüzden insanlar bu kapıdan istifade ediyorlar” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 49) şeklindeki sözü, hizmet anlayışının dinî meşruiyet ilkesine dayandığını göstermektedir.

1.3.2. İlme ve İlim Ehline Verdiği Değer

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin irşâd anlayışını yalnızca mânevî terbiyeyle sınırlı bir süreç olarak görmediği, bu süreci ilimle desteklenen disiplinli ve kurumsal bir eğitim modeli olarak değerlendirdiği belirtilmektedir. Menzil’de oluşturduğu düzen, tasavvufî eğitimin yanı sıra şerîat merkezli ilim faaliyetlerinin de sistematik biçimde yürütüldüğü bir irfan merkezine dönüşmüş, böylece tasavvuf ile medrese geleneğinin birlikte işlediği bütüncül bir model ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede ilim geleneğiyle tanınan âlimleri

hizmet halkasına dâhil ettiği ifade edilmektedir. Nitekim bölge halkı tarafından ilmî kimliğiyle bilinen Seyda Molla İbrahim Kelhokî'nin başmüderriis olarak görevlendirilmesi ve cami müezzin-kayyımı Seyda Molla Gıyaseddin (v. 1443/2022) ile birlikte çok sayıda talebenin yetişmesine öncülük edilmesi, Menzil'deki eğitim faaliyetlerinin kurumsal niteliğini göstermektedir (Çakır, 2023, s. 14).

Kaynaklarda ayrıca Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ilmî meselelerde istişareye önem verdiği belirtilmekte, Molla İbrahim ve Molla Metin gibi icazetli âlimlerle ilmî konuları müzakere ettiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, irşâd faaliyetlerinin fikhî esaslara uygun şekilde yürütülmesini ve mânevî rehberliğin ilmî zeminle desteklenmesini sağlamıştır. Bununla birlikte ilmî meclislerde bulunmanın önemine dair vurguları ve ilme teşvik eden ifadeleriyle medrese ortamlarının canlı tutulmasına özel bir dikkat gösterdiği anlaşılmaktadır (Çakır, 2023, s. 14).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvuf yolunun sağlam bir ilmi temele dayanması gerektiğini özellikle vurguladığı aktarılmaktadır. Bu yaklaşıma göre sûfî terbiyesinin yalnızca mânevî boyutla sınırlı kalması yeterli olmayıp ibadetlerin sahih biçimde yerine getirilebilmesi için fikhî bilgiye sahip olmak zorunludur. Nitekim günümüzde temel ibadet esaslarını bilmeyen kimselerin bulunduğunu ifade eden Abdülbâkî el-Hüseynî, bu kişilere namaz, abdest ve namaz sûreleri gibi temel konularda eğitim verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı bağlamda fıkıh bilgisi olmaksızın gerçekleştirilen ibadetlerin eksik kalacağını ve bu durumda tasavvuf yolundan beklenen faydanın ortaya çıkmayacağını belirtmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 16-17).

Seyyid Abdülbâkî'nin ilmi öğrenmenin yanı sıra, ilmin ehil kişilerden alınmasına da önem verdiği ifade edilmektedir. Yeterli bilgi birikiminden yoksun kimselerin hem kendilerine hem de çevrelerine zarar verebileceğine işaret ederek bu konuda uyarılarda bulunmuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 16-17).

İlim ve ameli birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendiren Abdülbâkî el-Hüseynî, bu ikisinden birinin eksikliği hâlinde diğerrinin de anlamını yitireceğini belirtmiştir. Bu çerçevede ilimle amel edilmediğinde kişinin ilmin gerçek mirasçısı sayılamayacağını vurgulamıştır. Ayrıca bir âlimin yalnızca zâhirî bilgiye değil aynı zamanda mânevî olgunluğa da sahip olması gerektiğini dile getirmiştir. Tasavvufun ciddiyet arz eden bir yol olduğunu belirterek bu yolda ilerleyenlerin tarîkata ilişkin âdâp kurallarına riayet etmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ilmin değeri

yalnızca bilinmesiyle değil bilginin gerektirdiği salih amellerin yapılması ile ortaya çıkar. Bilgi davranışa dönüşmediği sürece gerçek anlamda özümsemiş sayılmaz (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 16-17).

1.3.3. İbadetlere Bakışı

Abdülbâkî el-Hüseyînî'nin dinî hayatında, ibadetlerden namaza ilişkin yaklaşımının son derece titiz ve ilkeli bir çerçevede şekillendiği görülmektedir. Onun değerlendirmelerinde namaz, yalnızca farz bir ibadet değil kulun Allah ile irtibatını süreklilik içinde canlı tutan temel bir kulluk göstergesi olarak ele alınmıştır. Bu nedenle sohbetlerinde namazın hem zâhirî hükümlerinin doğru bir biçimde uygulanmasına hem de ibadetin mânevî derinliğinin idrak edilmesine dikkat çekmiş, namazın bireyin gündelik hayatının merkezinde yer alması gerektiğini ifade etmiştir. Kaynaklara göre Abdülbâkî el-Hüseyînî, namazın zor koşullarda bile terk edilmesine cevaz vermemiş ve bu ibadetin sürekliliğinin mânevî hayat açısından zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşımını şu sözleri ile ifade etmiştir: “Namaz, âkıl bâliğ olan herkesin üzerine farzdır. Herkesin her şartta yapması gereken bir ibadettir. Kişi hasta olsa, hareket edemeyecek olsa bile ima ile de olsa namazını kılmak zorundadır. Kişi suda boğuluyor olsa, sekerât anı gelmiş olsa o vaktin namazını eda etmek zorundadır” (Önlüer ve Sel, 2009, s. 55)

Abdülbâkî el-Hüseyînî namazı, yalnızca bireysel bir ibadet olarak değil aynı zamanda toplumsal sorumlulukla ilişkili bir görev olarak da değerlendirmiştir. Bir kimseyi namaza yönlendirmenin dinî açıdan yüksek bir değere sahip olduğunu vurguladığı belirtilmektedir. Bu bağlamda “Bir insana bir vakit bile olsa namaz kıldırmak onu ateşten kurtarmak demektir” sözünün, ibadetin toplumsal boyutuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Onun teşvik amacıyla kullandığı örneklerde, namaza yönlendirme fiilinin önemi, mecazî anlatımlarla da ifade edilmiştir: “Bir insanın ateşte yandığını görseniz, elinizi uzatıp onu ateşten kurtarsanız, bu ne kadar kıymetli bir iş olurdu. Oysa bir kişiyi namaz kılmasına vesile olmak, bundan daha mühim bir amel sayılmaktadır”. Onun, bir kişinin ateşten kurtarılmasının nasıl önemli bir eylem olduğuna dair benzetmesi, namazın ihmal edilmesi hâlinde ortaya çıkabilecek uhrevî sonuçlara dikkat çekmek içindir. Zira onun belirttiğine göre tembellik ya da bilerek namazı terk eden kimselerin ahirette affa mazhar olmamaları durumunda, bazı âlimlerin beyanıyla beş yüz sene, bazılarına göre ise yetmiş bin sene cehennem azabına maruz kalma durumuyla

karşılaşabileceğini ifade etmesi, Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ibadete ilişkin yaklaşımının şer'î temellere dayanan uyarıcı niteliğini yansıtmaktadır (Demiray, 2010, s. 8).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin namaza bakışında, bu ibadetin bireysel sorumluluğun ötesine geçen bir hidayet vesilesi olarak görülmesi önemli bir yer tutmaktadır. Namazın, kişiyi doğruya yöneltme işlevinin yanı sıra başkalarının dinî hayatına katkıda bulunabilecek güçlü bir vasıta olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede mânevî şartların giderek ağırlaştığı bir dönemde bireyin hem kendi irşadını gözetmesi hem de başkalarının doğruya yönelmesine katkı sunması gerektiği ifade edilmiştir. Ancak söz konusu katkının, kişinin kendi mânevî bütünlüğünü ihmal ederek başkalarına yönelmesi durumunda anlamını yitireceği belirtilmiştir. Bu bağlamda “Bir insan bir kimsenin namaz kılmasına, hidayetine sebep olmuş olsa, onun sevabı kadar kendisi de sevap kazanır. Bu büyük bir kazançtır, bir fabrikadır. Bunun için gece-gündüz çalışmak lazım” ifadesinin, namazın toplumsal boyutuna işaret ettiği görülmektedir (Demiray, 2010, s. 26).

Abdülbâkî el-Hüseynî bu yaklaşımı somutlaştırmak üzere, Şeyh Abdurrahman Tâhî'ye dair aktarılan bir menkıbeyi örnek olarak kullanıldığı gözlemlenir. Rivayete göre Abdurrahman Tâhî bir akarsu üzerine köprü yaptırmış ve dönemin valisi teşekkür ziyaretinde bulunmuştur. Namaz vaktinin girmesi üzerine şeyh, valiye abdest alarak birlikte namaz kılmayı teklif etmiş, bunun üzerine valinin abdest almaya yöneldiği aktarılmıştır. Duruma şaşırان halifesi Fethullah el-Verkânî'sin, valinin belki de daha önce namaz kılmadığını ima eden sözlerine karşılık Şeyh Abdurrahman'ın, “Belki böylece namaza başlamış olur da bundan sonra hiç bırakmaz” şeklindeki yaklaşımı dikkat çekicidir. Anlatıldığına göre valinin bu ilk namazdan sonra düzenli olarak ibadete devam ettiği belirtilmektedir. Abdülbâkî el-Hüseynî bu örnekten hareketle mürîdâna; “Siz de bir insana bir vakit bile olsa namaz kıldırın, belki devam eder” (Demiray, 2010, s. 26-27) şeklinde tavsiyede bulunmuştur.

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ibadet anlayışı, farzların titizlikle yerine getirilmesinin yanı sıra sünnet namazlara da düzenli biçimde devam etmeyi içeren kapsamlı bir anlayışa dayanmaktadır. Sohbetlerinde sünnet namazların ihmal edilmemesi gerektiğini sıkça hatırlattığı, bu ibadetleri mânevî olgunlaşmanın tamamlayıcı unsurları arasında gördüğü belirtilmektedir. (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 46).

Cemaatle namaz ise onun ibadet anlayışında merkezi bir konuma sahiptir. Bu ibadet biçiminin bireysel sorumlulukların ötesinde toplumsal dayanışmayı, birlik ve ümmet bilincini güçlendirdiğini vurgulamıştır. Sağlığı el verdiği sürece namazlarını camide cemaatle eda etmeye devam etmiş, rahatsızlık dönemlerinde dahi bu düzeni korumak amacıyla gerekli hassasiyeti göstermiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 10).

Abdülbâkî el-Hüseynî, namaz vakitlerine riayet konusunda son derece hassas bir tutum benimsemiştir. Nitekim hastanede tedavi gördüğü bir sırada namaz vaktinin gecikme ihtimaline karşı tıbbî ekibi özellikle uyararak “Benim namazımı geciktirmeyin” ifadesini kullanmıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 10).

1.3.4. Kutsal Topraklar ve Peygamber Sevgisi

Abdülbâkî el-Hüseynî’nin mübarek beldelelere yönelik bağı, dinî hassasiyetinin belirgin unsurlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Hac farızasını yerine getirmeye ve umre ziyaretlerini tekrarlamaya olan isteği, bu hassasiyetin sürekliliğini yansıtmaktadır. Kendisine çeşitli zamanlarda Haremeyn’i ziyaret etme imkânı nasip olmuş, gidemediği dönemlerde ise bu durumun üzüntüsünü dile getirmiştir. Hayatının son döneminde sağlık durumunun el vermesi hâlinde yeniden hac ibadetini gerçekleştirmeyi arzu ettiğini ailesiyle paylaşması, bu konudaki kararlılığını göstermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 53).

Seyyid Abdülbâkî’nin Hz. Peygamber’e (s.a.s) duyduğu saygı, sevgi ve bağlılık, dinî yaşantısının ayırt edici faktörlerindendir. Onun isminin anıldığı durumlarda sergilediği davranış, bu hürmetin sürekliliğini ortaya koymaktadır. Kaynaklarda, Medine’ye varışı esnasında duygusal yoğunluk yaşadığı (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 9) ve ibadetlerini Haremeyn’de daha büyük bir dikkatle ifa ettiği dile getirilmektedir. Kutsal mekânlarda bulunduğu zamanlarda orada hizmet eden fakirlere çok sadaka verme, tahiyyetü’l-mescid namazı kılma, nafil ibadetlerle meşgul olma, zikir, Kur’an tilaveti ve murakabe¹⁸ gibi ibadetlere düzenli şekilde yönelmesi, bu ziyaretleri yalnızca bir seyahat değil yoğunlaşmış bir ibadet süreci olarak değerlendirdiğini göstermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 95).

¹⁸ Sözlükte; denetleme, dikkati bir noktaya toplama ve gözetleme anlamlarına gelen “murakabe” Tasavvufta ise, kulun kalbini ve davranışlarını sürekli olarak Allah’ın gözetimi altında tuttuğu farkındalık hâlidir. Sâlikin, “Allah her an beni görüyor ve kalbime bakıyor” bilinciyle hareket etmesidir (Uludağ, 2012, s. 255).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, hac ibadetinin yalnızca bedensel bir yükümlülük olmadığını, yüksek bir edep, saygı ve kulluk bilinciyle yerine getirilmesi gereken bir ibadet olduğunu vurgulamıştır. Haremeyn'in taşıdığı kutsiyet sebebiyle "Oralar dünyanın en kutsal yerleridir" diyerek, hacıların yüksek sesle konuşmak, çevreyi kirletmek veya diğer ziyaretçilere zorluk çıkarmak gibi davranışlardan uzak durmaları gerektiğini ifade etmiştir. Mekke'de bulunan hacıların Allah'ın (c.c), Medine'de bulunanların ise Hz. Peygamber'in (s.a.s) misafiri olduğu yönündeki hatırlatmaları, söz konusu mekânlarda sergilenen her tutum ve davranışın, yüksek bir mânevî sorumluluk taşıdığını vurgulayan yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu çerçevede alışveriş gibi tali meşguliyetlerle vakit kaybedilmemesi; bunun yerine zikir, Kur'an tilaveti, salavat ve ibadet yoğunluğunun artırılması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca Kâbe'ye bakmanın dahi ibadet kapsamında değerlendirildiğini, bu beldelerde yapılan hizmetlerin yüksek bir değer taşıdığını ve mükâfatının çok olduğunu, buna karşılık hataların da ağır bir mesuliyet doğurabileceğini ve bu nedenle ziyaretçilerin son derece dikkatli davranmaları gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda kutsal topraklarda şeytanın insanları meşgul etmeye yönelik çabasının artacağına dair uyarılarda bulunmuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 104-105).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin dinî hizmet anlayışı, hac ziyaretleri sırasında da belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kutsal topraklarda bulunduğu bir esnada Kur'an okumak üzere oturduğunda etrafını saran hacıların rahle talep etmeleri üzerine çevredeki rahleleri bizzat kendisinin onlara dağıttığı belirtilmektedir. Yardım etmek isteyen bir müridine ise hizmetten alıkonulmaması gerektiğini, ümmete yönelik hizmeti bir kulluk vesilesi olarak gördüğünü şu sözleri ile ifade etmiştir: "Neden benim hizmetime mâni oluyorsunuz? Biz ümmet-i Muhammed'e Allah için hizmet etmek istiyoruz, siz de kendinize bir hizmet bulun" (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 105).

Abdülbâkî el-Hüseynî hacca gideceklerle yaptığı sohbetlerinde, ibadet bilincinin yanı sıra sabır, nezaket ve edep gibi ahlâkî erdemlerin önemi üzerinde durduğu aktarılmaktadır. Ziyaret edilen beldelerde duaların geri çevrilmeyeceğini, ibadetlerin misliyle sevap kazandıracağını ve orada geçirilen zamanın kıymetinin bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, günahlardan temizlenmek amacıyla çıkılan bu mânevî yolculukta, günah yüküyle geri dönmenin uygun olmayacağı hatırlatılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 94). Kutsal topraklara yönelik hassasiyetinin yalnızca ziyaretlerle sınırlı kalmadığı, Medine'ye yerleşmek isteyen bir âlime yönelik yapılan

nasihat üzerinde de görüldüğü belirtilmektedir. Bu görüşmede, orada bir hayvana dahi kötü söz söylenemeyeceği ve örnek olarak; “Orada bir kediye bile ‘pist’ diyemezsin, gözün alıyor mu?” şeklinde uyarıda bulunduğu ifade edilmektedir (Nas, 2011, s. 138).

1.3.5. Ümmet Bilinci

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin dinî ve ahlâkî hayatının merkezinde, ümmete yönelik güçlü bir sorumluluk bilinci yer almaktadır. Onun sohbetlerinde sıkça dile getirdiği “Peygamberimiz’in keyfini getirelim” ifadesi, sadece bir duygusal bağlılığı değil, aynı zamanda Resûlullah’a (s.a.s) ittiba ile şekillenen bir görev anlayışını yansıtmaktadır. Abdülbâkî el-Hüseynî, ümmetin hidayetine vesile olmayı peygamber sevgisinin en somut tezahürü olarak değerlendirmiş ve bu doğrultuda müntesiplerini sorumluluk almaya teşvik etmiştir. Bir sohbetinde, içinde bulunulan dönemin mânevî açıdan zorlayıcı şartlarına işaret ederek, “Ahir zamanın en tehlikeli ve en zahmetli döneminde yaşıyoruz. İnsanları küfür ve ateş deryasından çıkarmak için gece gündüz çalışmalıyız. Ümmet-i Muhammed ateş içerisinde” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023c, s. 29) sözleriyle irşâd ve hizmet faaliyetlerinin ihmal edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

Onun ümmet bilinci sadece prensip düzeyinde kalmayıp hayat pratiğine de yansımıştır. Kaynaklarda, sağlık durumu ileri derecede hassas olduğu dönemlerde dahi hizmetten geri durmak istemediği aktarılmaktadır. Doktorunun istirahate yönelik tavsiyesine karşılık verdiği; “İşin içinde tövbe eden ümmet var. O zaman ahiret günü Resûlullah’ın yüzüne bakamam” (Nas, 2011, s. 128) sözleri hizmeti, ilahî rıza ile ilişkilendiren yaklaşımının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Sohbetlerinde ise ümmete yönelik her iyi niyet ve gayretin Allah katında değer kazandırdığını belirtmiş müntesiplerinin niyetlerini, Allah rızası ve ümmetin kurtuluşu doğrultusunda şekillendirmeye yönlendirmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 18).

Abdülbâkî el-Hüseynî, Hz. Peygamber’in ümmetine duyduğu merhameti örnek alan bir yaklaşım benimsemiş ve bu doğrultudaki hassasiyetini sohbetlerinde sıkça dile getirmiştir. Ona göre Müslümanların günaha yönelmesi, Resûlullah’ı üzen bir durum olduğundan her Müslüman bu bilinçle hareket ederek ümmeti hidayete yöneltmeye gayret göstermelidir. “Niyetinizi Peygamber Efendimiz’in ümmetini ateşten kurtarmak için yapın ve çalışın. Bir evladın ateşe atılması babasını nasıl üzerse ümmetinin ateşe atılması

da Peygamber Efendimizi (s.a.s) üzer” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 110) ifadesi, onun dinî hizmet anlayışının temel yönelimini ortaya koymaktadır. Yoğun topluluklar arasında bulunmakta güçlük çektiği zamanlarda bile insanlara menfaatli olmak adına kalabalıkla temasın, kendisi için bir yük değil mânevî yakınlaşma vesilesi olduğunu şu sözleri ile ifade etmiştir: “Ben onların sayesinde Allah’a kurbiyet peyda ediyorum, bir şikâyetim yok” (Nas, 2011, s. 128-129).

1.3.6. Mürîdân ve Misafirlere Yönelik Tutumu

Abdülbâkî el-Hüseyînî’nin mürîdâna ve misafirlere yönelik yaklaşımı, ahlâkî yaşantısının başlıca unsurlarından birini oluşturmaktadır. Mürîdân ile ilişkilerinde halîm ve müşfik bir tutum benimsemiş, sağlık durumu el verdiği sürece onların ihtiyaçlarını doğrudan dinlemeyi, sorunlarıyla birebir ilgilenmeyi irşâd sürecinin vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte cemaatin içinde bulunmaya özen göstermiş, mürîdânla aynı ortamda namaz kılmayı mânevî birlikteliğin bir tezahürü olarak görmüştür. Nitekim Menzil’e gerçekleştirdiği son ziyaretinde, camide cemaate katılmak istemesine rağmen sağlık durumu el vermemiş, o da camiye gidemediği ve mürîdânın arasına katılamadığını belirterek söz konusu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 53).

Kalp kırmaktan sakınma ahlâkı, onun sohbetlerinde önemle üzerinde durduğu konulardan biridir. Mürîdânın gönüllerinin korunmasına yönelik dile getirdiği ve dergâhın bireyi olmayı Resûlullah’a nispet eden ifadeleri, tasavvufî terbiyede tevazunun merkezi rolünü ortaya koymaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 159). Aynı bağlamda mürîdânın birbirlerine karşı anlayışlı, hoşgörülü ve kusurlarına tahammüllü bir tutum içinde olmalarını teşvik etmiştir. Karşılıklı ilişkilerin bu çerçevede sürdürülmesi gerektiğini vurgulamış, mürîdânın birbirlerini eksikleriyle birlikte kabul etmelerini tavsiye etmiştir (Önlüer ve Sel, 2009, s. 145).

1.3.7. Aile Hayatında Ahlâkî Hassasiyetleri

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyînî’nin aile hayatı, onun ahlâkî hassasiyetlerini ve dengeli kişilik yapısını yansıtan önemli bir alan olarak değerlendirilebilir. Özellikle kız çocuklarına karşı gösterdiği şefkat ve yakın ilgi, onun baba kimliğinin belirgin yönlerinden biri olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte aile bireyleri arasında adalet

prensibini gözetmesi, karakterinin önemli unsurlarından birini oluşturmuştur. Evlatlarından bazılarının zaman zaman “Falanı daha çok seviyor” şeklindeki kanaatlerine rağmen, aksine kime ne derece muhabbet duyduğunun dışarıdan sezilemeyecek ölçüde dengeli bir tutumda olduğu belirtilmektedir. Özellikle hayatının son dönemlerinde aile fertleriyle daha fazla vakit geçirme arzusu dikkat çekmiş, onun yatsı namazlarından sonra bütün aile bireylerini yanına çağırarak birlikte oturmayı istemesi, aile içindeki mânevî bağın güçlülüğünü göstermiştir. Bazı aile fertlerinin sohbetten sonra istirahate çekilmesine rağmen bir kısmının yanında kalmaya devam etmesi, aile içinde oluşturduğu güven verici atmosferin bir yansımasıdır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 50).

Aile içindeki rolü yalnızca bir baba figürüyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bir mürşid ve örnek şahsiyet olarak belirginleşmiştir. Çocuk eğitimine yaklaşımının sevgi, şefkat ve irşâd ilkelerini birlikte barındıran bütüncül bir karakter taşıdığı belirtilmiştir. Bu çerçevede, küçük yaşlardan itibaren çocuklara hem dinî değerlerin öğretimi hem de oyun yoluyla kurulan mânevî bağların önemsendiği görülmektedir. Bu anlayışa dair dikkate değer örneklerden biri Mehmet Ildıraz tarafından aktarılmaktadır. Anlatıya göre Seyyid Abdülbâkî, otuzlu yaşlarında İstanbul’a yaptığı bir ziyarette eşi ve sekiz yaşındaki kızıyla misafir olduğu evde Kur’an tilavetinin ardından kızının yanına oturmuş, halının üzerinde hatm-i hâcegân taşlarıyla onunla oyun oynamıştır. Ev sahibine hitaben; “Biz çocuklarımızı hem Kur’an-ı Kerim okuyarak hem de böyle oyunlar oynayarak büyütürüz” ifadelerini kullanması, eğitimin hem ruhsal hem bedensel yönünü dengede tutan yaklaşımının somut bir örneği olmuştur (Yıldız, 2024, s. 33).

1.3.8. Düzenli ve Sağlıklı Yaşamaya Verdiği Önem

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin yaşamında maddî ve mânevî tertip, kişisel disiplinin yapı taşlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Kaynaklarda, giyim kuşamda gösterdiği özenin yalnızca zâhirî bir temizlik anlayışına değil, aynı zamanda içsel düzen ve ahlâkî disiplinin dışa yansımaya işaret ettiği belirtilmektedir. Giysilerindeki en küçük bir lekeyi dahi hoş karşılamadığı, böyle bir durumda kıyafetini derhal değiştirmeyi tercih ettiği ifade edilmektedir. Sade, temiz ve gösterişten uzak elbiseleri benimsemiş, özellikle fistan (erkek entarisi) giymeyi bir alışkanlık hâline getirmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 49).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin düzenli yaşam anlayışı, sağlık konusundaki hassasiyetiyle de bütünleşmiştir. Hastalandığında vakit kaybetmeden hekimlere başvurması, tedavi süreçlerini eksiksiz biçimde takip etmesi, ilaçlarını zamanında kullanması ve egzersizlerini ihmal etmemesi onun disiplinli hayat yaklaşımının somut yansımalarıdır. Fizik tedavi amacıyla havuza girme uygulamasını “Bu da ilaç gibidir” ifadeleriyle değerlendirdiği ve bu tutumunun çevresine teşvik edici bir örneklik sunduğu belirtilmektedir. Özellikle COVID-19 salgını döneminde hem kendi sağlığını hem de çevresindeki kişilerin sağlığını korumak amacıyla sağlık kurallarına titizlikle uyması dikkat çekmiştir. Menzil’de alınan sağlık tedbirlerinin uygulanmasını bizzat takip etmesi, onun bireysel tedbirleri toplumsal sorumluluk anlayışıyla birleştirdiğini göstermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 50).

1.3.9. Disiplinli Günlük Yaşamı

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin günlük yaşamının, dinî ve tasavvufî terbiyenin esaslarını yansıtan disiplinli, ibadet merkezli ve hizmet eksenli bir yapılanmaya sahip olduğu ifade edilmektedir. Gününe teheccüd namazıyla başlaması ve ardından tasavvufî amelleri yerine getirmesi, beş vakit namaza titizlik göstermesi, onun bireysel takvasının önde gelen esaslarını oluşturmuştur. Sağlığı el verdiği müddetçe namazlarını camide cemaatle eda etmeye özen göstermiş, hastalık dönemlerinde ise evinde cemaat oluşturarak bu düzeni sürdürmüştür. Cemaatle namazın hem bireysel takvayı hem de ümmet bilincini pekiştiren bir ibadet olduğuna vurgu yaptığı, yakın çevresine de bu konuda sıkça tavsiyelerde bulunduğu belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 44).

Kaynaklarda ifade edildiğine göre sabah namazının ardından ziyaretçi yoğunluğunun az olduğu zamanlarda mürîdânın sorularını dinlemeye zaman ayırdığı, aynı uygulamayı akşam namazından sonra da sürdürdüğü aktarılmaktadır. Daha sonra kısa bir istirahatın ardından kuşluk vaktinde nafil namazlarını eda ettiği ve ardından kahvaltı yaptığı kaydedilmektedir. Günün ilerleyen saatlerinde ise irşâd hizmetlerine yöneldiği, gelen misafirlerle istişarelerde bulunduğu ve özellikle hizmet faaliyetlerine ilişkin kararları bu zaman diliminde değerlendirdiği belirtilmektedir. Öğle namazından sonra misafirlerini kabul etmeyi sürdürdüğü, ikinci namazının ardından mürîdân ile birlikte hatm-i hâcegân zikrinin icra edildiği, takiben camide Kur'an tilavetinde

bulunulduğu, cuma günleri ise bu tilavetin Merkad-ı Şerîf'te, gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. Ramazan ayında ise günlük ibadetlerini daha da yoğunlaştırdığı, geceleri ek olarak bir cüz daha Kur'an-ı Kerim okuduğu aktarılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, ss. 44-46).

Beslenme düzeninin de Abdülbâkî el-Hüseynî'nin günlük hayatında tertipli yaşam anlayışını yansıtan esaslardan biri olduğu, günde iki öğün yemek yemeyi tercih ettiği, ilk öğününü öğle namazından önce, ikinci öğününü ise ikindi namazından sonra yediği ifade edilmektedir. Bu iki öğün dışında yalnızca yatsı namazından sonra meyve ve salata gibi hafif yiyecekler tükettiği belirtilmektedir. Medine-i Münevvere'den getirilen ince tandır ekmeğinin (Buhara veya Afgan ekmeği olarak da bilinir) en sevdiği yiyeceklerden biri olduğu ve dondurma tükettiği de aktarılmaktadır. Çay içmeyi sevmesine rağmen, sağlık durumunun gerektirdiği hassasiyet nedeniyle son yıllarda bu alışkanlığını belirgin ölçüde azalttığı zikredilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 46).

Programlı yaşamak da onun hayat anlayışının temellerinden birini oluşturmuştur. Günlük işlerini belirli bir düzen içinde yürütmeye özen göstermiş, zamanı israf etmemeyi hem kişisel hem de irşâd merkezli bir sorumluluk olarak değerlendirmiştir. Bu düzenliliğin, hizmet faaliyetlerinin planlanması ve yürütülmesinde de etkili olduğu ifade edilmektedir. Günün sonunda ise yatsı namazından sonra bir süre ailesiyle görüştüğü ve ardından istirahate çekildiği belirtilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 46).

Sonuç olarak, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin dinî ve ahlâkî yaşantısı; şerîat hükümlerine bağlılık, sünnet-i seniyyeyi merkeze alan bir yaşantı biçimi, ilme verilen önem, ibadetlerin düzenli biçimde icrası, ümmete yönelik sorumluluk bilinci, mürîdân ve misafirlere karşı nezaket, aile içinde adalet ve ölçülü bir sevgi yaklaşımı ile disiplinli bir günlük yaşam çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nitelikler hem bireysel dinî yaşantısının hem de yürüttüğü irşâd ve hizmet faaliyetlerinin temel esaslarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, ele alınan ilkelerin onun düşünce dünyasında nasıl sistematik bir yapıya kavuştuğu, kaleme aldığı *el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî* adlı eserde daha açık biçimde görülebilmektedir. Bir sonraki bölümde söz konusu eserin içeriği değerlendirilecektir.

1.4. SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN ESERİ: EL-MİNHÂCÜ'S-SENÎ ÂDÂB-I ŞEYH SEYYİD ABDÜLHAKÎM EL-HÜSEYNÎ

Bu bölümde Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin telif ettiği *el-Minhâcü's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî* adlı eserin Kur'an ve Sünnet merkezli savunma yönü, yazılış amacı ve içeriği değerlendirilmiştir. Bunun yanında eserin hangi dillerde basıldığı ve üslûbu incelenmiş, son olarak eserinde geçen nasihatlere yer verilmiştir.

Tasavvuf geleneğinde bireysel terbiyeyi, kurumsal düzeni ve toplumsal rehberliği konu alan metinler, tarîkat mensuplarının hem inanç hem de davranış dünyasını şekillendiren kaynaklar arasında yer alır. Nakşibendiyye silsilesinin temsilcilerinden biri olan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî de bu geleneğin bir devamı olarak *el-Minhâcü's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*" isimli eserini kaleme almıştır. Söz konusu eser, yalnızca bir tarîkat âdâbını aktaran bir rehber metni olmanın yanında, Kur'an ve Sünnet eksenli ilmî bir çerçeve sunmaktadır. Eserde, itikadî ve amelî konuların Ehl-i Sünnet ölçüleri içinde ele alındığı, ayrıca yakın dönemde tasavvufa yöneltilen eleştirilere karşı delillere dayalı açıklamaların yer aldığı görülmektedir. Metnin dili sade ve anlaşılır olup tasavvufî kavramlar açıklamalarıyla birlikte sistematik bir üslûp içinde sunulmuştur. Menzil irşâd çizgisinin temel esaslarını ve Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî'ye nispet edilen âdâbı aktaran bu eser, kurumsal mânevî mirasın ilmî bir zeminde kayıt altına alınması bakımından önemli bir işlev üstlenmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 57).

1.4.1. Tasavvuf Geleneğinde Eser Telifi

Nakşibendiyye geleneğinde mürşîd-i kâmiller yalnızca mânevî terbiyeyi yürütmekle yetinmeyip, bu yolu açıklayan eserler de yazmışlardır. Bu eserler, genel çerçeve bakımından benzer bir tasavvufî çizgiyi takip etmekle birlikte, içerik ve vurgu bakımından kaleme alındıkları dönemin ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 57).

Bu geleneğin bir devamı olarak Abdülbâkî el-Hüseynî de "*el-Minhâcü's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*" adlı eserini telif etmiştir. Telif sürecinde Abdülbâkî el-Hüseynî'nin özel bir ilmî heyet görevlendirdiği, çok emek harcandığı, metnin cümle cümle müzakere edildiği aktarılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 47).

1.4.2. Eserin Yazma Sebebi

Abdûlbâkî el-Hüseynî, *el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdûlhakîm el-Hüseynî* adlı eserinin mukaddimesinde, telif gerekçesini doğrudan ifade etmektedir. Buna göre eser, hak ile bâtılın ayırt edilmesi, tasavvufun mahiyetinin ilmî bir zeminde açıklanması ve tasavvufa yöneltilen eleştirilere karşı; Kur'an, sünnet, fıkıh, usûl, tefsir, hadis ve klasik tasavvuf kaynaklarına dayalı deliller ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu yönüyle eser, yalnızca tarîkat âdâbını aktaran bir metin değil, tasavvufun Ehl-i Sünnet çizgisi içindeki yerini temellendirmeyi hedefleyen sistematik bir çalışma niteliği taşımaktadır. Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin mukaddimede belirttiği üzere, eserin amacı savunmacı bir yaklaşımın ötesinde, ilmî sorumluluğun gereği olarak tasavvufun esaslarını açıklığa kavuşturmak ve okuyucuya sağlam bir referans çerçevesi sunmaktır (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 19).

1.4.3. Eserde Kur'an ve Sünnet Merkezli Müdafaa ve Tasavvufî Geleneğin Muhafazası

“*El-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdûlhakîm el-Hüseynî*”, tasavvufa yönelik yakın dönem eleştirilerini Kur'an ve Sünnet bağlamında ele alan bir yaklaşım sergilemektedir. Eserde özellikle bid'at iddiaları ve sûfî uygulamalara yönelik tenkitler, klasik kaynaklara dayalı delillerle değerlendirilmiş, tasavvufun temel referanslarla ilişkisi açık ve sistematik biçimde ortaya konulmuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 57).

Eserin bir diğer yönü, geniş kitlelere hitap eden tasavvufî yapılar açısından, itikadî ve amelî istikametinin korunmasını hedeflemesidir. Bu doğrultuda tarîkat âdâbı, erkânı ve temel usulleri açıklanarak uygulamalarda ortaya çıkabilecek dağınıklıkların önüne geçilmesinin amaçlandığı ifade edilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 57).

1.4.4. Eserin Yazım Usulü ve Baskıları

Abdûlbâkî el-Hüseynî sade ve doğrudan anlatım tarzını “*el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdûlhakîm el-Hüseynî*” adlı eserinde de sürdürmüştür. Metinde genel olarak anlaşılır ve yalın bir dil tercih edilmiş, tasavvuf literatürüne ait bazı kavramlar ise dipnotlarla açıklanarak okuyucunun metni takip etmesi kolaylaştırılmıştır. Eser hem Arapça hem de Türkçe olarak yayımlanmış, böylece yalnızca tarîkat mensuplarının değil

tasavvuf araştırmacılarının ve ilgili akademik çevrelerin de istifadesine açık hâle gelmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 58).

1.4.5. Eserin Bölümleri

Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin "*el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*" adlı eseri yedi ana bölümden oluşmakta olup tasavvufî eğitimin temel ilkelerini sistematik bir çerçeve içerisinde ele almaktadır. Bölümlerde sadece kavramsal açıklamalar değil aynı zamanda Nakşibendî geleneğine mensup kişilerin günlük ibadet ve edep hayatına yönelik uygulamalar da bulunmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 58).

Eserin birinci bölümünde tasavvufun tarihsel süreç içerisindeki gelişimi, kaynağı, konusu, fazileti ve hükmü detaylı olarak ele alınmakta; ayetler, hadis-i şerifler, âlimler ve muteber sûfîlerin görüşleri üzerinden konunun temel çerçevesi açıklanmaktadır (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 5; Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 58).

İkinci bölüm Nakşibendî tarîkatının esaslarına odaklanmakta, bu yolun temel esasları, metotları ve silsilesi hakkında bilgi sunmaktadır. Nakşibendî geleneğinin hem teorik temelleri hem de uygulama biçimleri bu bölümde açık ve sistemli biçimde ele alınmaktadır (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 5-6).

Üçüncü bölümde tevessül, mürşîd-i kâmil, biat ve ahit¹⁹, tövbe ve intisap âdâbı mürîd âdâbı, sâlih kimseler ve kâmil mürşidi ziyaretin fazileti, râbita konusu ve çeşitli uygulama biçimleri ile bu uygulamanın dayandığı deliller açıklanmaktadır (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, ss. 6-9).

Dördüncü bölümde zikir uygulamaları ve hatm-i hâcegân ele alınmakta, Delâilü'l-Hayrât okuma dersi üzerinde durulmakta, buna ilaveten gafletin sebepleri, zararları ve tedavisi hususlarına değinilmiştir (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, ss. 9-13).

Beşinci bölüm, farklı meseleler başlığı altında fazilet ehline hürmet, el öpmek, teberrük²⁰ anlayışı ve kabir ziyareti gibi geleneksel uygulamalar Kur'ân ve Sünnet ekseninde değerlendirilmekte, bununla birlikte farz namazlardan sonra günlük ibadet

¹⁹ Biat/Beyat, sözlükte; ahdetme, söz verme, bu amaçla el sıkma anlamlarına gelirken, Tasavvufî terim olarak ise; el almak, şeyhine sadık ve bağlı kalacağına mürîdin mürşîdine söz vermesi anlamlarına gelir (Uludağ, 2012, s. 75).

²⁰ Teberrük; mübârek yer, kişi veya eşyadan mânevî bir etki elde etmeye, bereket bulmaya çalışmak anlamlarına gelir (Cebecioğlu, 2020, s. 480).

hayatında uygulanması tavsiye edilen zikir ve tesbihatın açıklamaları ile hadis kaynaklı uygulamalara yer verilmektedir (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 13-14).

Altıncı bölümde hatm-i hâcegân duasının Türkçe açıklaması ve şerhi yapılmıştır (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s.14).

Yedinci ve son bölüm Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin bir sonraki başlıkta ele aldığımız çeşitli konulardaki nasihatlerini içermektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 58; el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 14).

1.4.6. Eserden Nasihatler

Eserin son bölümü, Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin mürîdâna ve genel okuyucu kitlesine yönelik nasihatlerine ayrılmıştır. Bu nasihatlerde Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye'ye bağlılığın sahih bir dinî hayatın temel şartı olduğu vurgulanmaktadır. Abdûlbâkî el-Hüseynî inanç alanında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çizgisini esas almak gerektiğini ifade ederek itikatta Eş'arî veya Mâtürîdî mezheplerinden, amelde ise dört hak mezhepten birine bağlı kalmanın önemini hatırlatmaktadır. Bunun yanında ilim öğrenmeyi, zamanı ibadet ve tarîkat uygulamalarıyla değerlendirmeyi, abdestli bulunmaya özen göstermeyi ve bütün işlerde Allah rızasını önceleyen bir niyet taşımanın gerekliliğini belirtmektedir (el-Hüseynî, [Abdûlbâkî], 2022, ss. 623-627).

Nasihatlerinin arasında helal ve haram duyarlılığı, günahlardan uzak durma, gözleri haramdan muhafaza etme, takva üzere yaşama çabası, kötü huyları terk etme, Allah'ın affını ümit etme gibi dinî hususlar öne çıkmaktadır. Ayrıca Müslümanlara hizmet etmek, salih kimselerle birlikte bulunmak, güzel ahlâka yönelmek, boş ve bâtıl gereksiz sözlerden uzak durmak, giyim ve kuşamda İslâmi ölçüye dikkat etmek, şaka ve gülme esnasında itidalli olmak, uykuyu azaltmaya gayret etmek gibi dinî ve ahlâkî prensiplere de yer verilmiştir (el-Hüseynî, [Abdûlbâkî], 2022, ss. 625-630).

Sonuç olarak “*el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*” eseri, Kur'an ve Sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışının ilmî temellerle açıklanmasına yönelik sistemli bir çabanın ürünüdür.

2. BÖLÜM

SEYYİD ABDÜLBÂKÎ EL-HÜSEYNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvufî görüşleri sistematik bir şekilde incelenecek; tasavvuf, şerîat ve tarîkat, zikir, râbîta, hatm-i hâcegân, niyet, sohbet, mürşîd-i kâmil, kalp tezkiyesi, hizmet, edep, tevazu, ahlâk, gayret ve gaflet gibi kavramlar, onun kaynaklarda geçen sözlerinden ve eseri “*el-Minhâcü’s-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*” den hareketle ele alınacaktır. Bu incelemede, tasavvuf literatüründeki sûfî görüşlere ve akademik çalışmalara da yer yer atıf yapılarak, tasavvufî görüşlerin daha kuşatıcı bir bağlamda değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

2.1. TASAVVUF

Tasavvuf, sözlükte “yün giymek” anlamına gelirken, terim olarak kul ile Allah arasındaki mânevî yakınlığı ve ihsan bilincini gerçekleştirme yollarını öğreten bir ilim dalı olarak tanımlanır. Bu yönüyle tasavvuf, insanın kalbini arındırarak ihsan makamına, yani “Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etme” derecesine ulaşmayı hedefler. Kur’an-ı Kerim’i ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) yaşantısını hayata aktarma çabası olarak da görülebilir. Tasavvuf tarihi boyunca, bu kavrama dair binden fazla tanım yapılmış ve her sûfî, kendi mânevî hâli ve deneyimi doğrultusunda tasavvufu farklı şekilde açıklamıştır (Cebecioğlu, 2020, s. 475).

Ebû Nasr Serrâc Tûsî²¹ (v. 378/988), *el-Lüma’* adlı eserinde tasavvuf ehli sûfîleri; inanç esasları bakımından muhaddis ve fakihlerle aynı görüşü paylaşan, onların ilmi birikimini benimseyen ve bu birikime aykırı bir tutum sergilemeyen kimseler olarak tanımlamaktadır. Eserde aktardığına göre sûfîler, bid’atlerden ve nefsin kölesi olmaktan

²¹ Tasavvuf klasiklerinin ilklerinden *el-Lüma’*’ın müellifi Ebû Nasr es-Serrâc hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Sûfî tabakât müellifleri, halk arasında menkıbeleriyle tanınan sûfîlere geniş yer ayırmalarına rağmen eser sahibi sûfîlere çoğu zaman yer vermemişlerdir. Bu durum, Serrâc’ın çağdaşları olan Kelâbâzî ve Ebû Tâlib el-Mekkî için de geçerlidir. Sülemî, Tabakâtü’s-süfiyye’de otuzdan fazla yerde Serrâc’a atıfta bulunduğu ve Galatâtü’s-süfiyye bölümünü *el-Lüma’*’dan neredeyse aynen aktardığı hâlde, onun biyografisine yer vermemiştir. Nüreddin Şerîbe’nin belirttiği üzere Serrâc’ın Sülemî’nin hocaları arasında bulunmasına rağmen Tabakât’ta zikredilmemesi dikkat çekicidir. Ancak Zehebî’nin Târîhu’l-İslâm’ında Sülemî’den naklen Serrâc’ın “zühd ehli, fütüvvet ve sûfî edebiyatında bölgesinin önderi, şerîat ilmine bağlı bir sûfî ve tasavvuf şeyhlerinin son temsilcilerinden biri” olarak anıldığı; Receb 378 / Ekim 988’de vefat ettiği kaydedilmektedir (Serrâc, 2019, s. XIX).

uzak duran, güzel örneklik teşkil eden davranışlara bağlı ve uymaya hazır bir yapıya sahiptir. Tûsî'nin açıklamalarında sûfîlerin bilgi ve anlayış bakımından muhaddis ve fakihlerin seviyesine ulaşamamaları durumunda, şer'î hükümlere ve İslâm'ın hudutlarına ilişkin karşılaştıkları müşkillerde bu ilim ehline müracaat ettikleri belirtilmektedir. Ayrıca eserinde, ulemanın icmâ ettiği konularda sûfîlerin de icmâyı esas aldığını, ihtilaflı meselelerde ise ihtiyatlı olmak için daha güzel, en mükemmel ve en evla görüşleri benimsediklerini ifade etmektedir (Serrâc, 2019, s. 12).

Abdülkerim Kuşeyrî de (v. 465/1072) “*Risâle*” adlı eserinde, tasavvuf tanımlarının çokluğuna işaret ederek sûfîlerin tasavvufu kendi meşrep ve hâllerine göre açıkladıklarını ifade etmektedir. Kuşeyrî'nin eserinde naklettiği tanımlardan biri olan Amr b. Osman el-Mekkî, tasavvufun zaman bilinciyle ilişkisini vurgulamakta ve tasavvufu “Kulun içinde bulunduğu vakitte kendisi için en uygun ve faziletli olan ameli yapmasıdır” (Kuşeyrî, 2007, s. 528) şeklinde tanımlamakta, bu yaklaşım Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (v. 632/1234) “Sûfî, vaktinin adamıdır. (Tasavvufta bu hâl: İbnu'l-Vakt denir) O hep önündeki vakitte gereken şeyle meşgul olur” (Sühreverdî, 2007, s. 68) tanımıyla da uyushmaktadır.

Tasavvufa dair açıklamalar arasında, Cüneyd-i Bağdâdî'nin; “Tasavvuf, (Allah için nefisle) hiç sulhu olmayan bir savaştır” (Kuşeyrî, 2007, s. 529) şeklindeki tanımı dikkat çekerken, sûfînin ahlâkî tavrına ilişkin olarak “Sûfî, yer gibidir; ona her türlü kötü şeyler atılır, ondan ancak güzel şeyler ortaya çıkar (Sûfî, kendisine kötülük edene iyilik eder).” ve “Sûfî üzerinde iyilerin de kötülerin de dolaştığı yer gibidir (herkesin yükünü çeker). O, herkesi gölgeleyen bulut gibidir; herkese faydası dokunur. Her şeyi sulayan yağmur gibidir; herkese rahmet olur” (Kuşeyrî, 2007, s. 530) ifadeleri aktarılmaktadır.

Şihâbüddîn Sühreverdî ise *Avârifi'l-Ma'ârif* adlı eserinde Bağdâdî'ye nispet edilen bir diğer açıklamada, tasavvufun ancak yaşantı üzerinden kazanılabileceğini belirterek “Biz, tasavvufu, kuru laf ile değil; açlık, dünyayı terk ve nefsin sevip alıştığı şeylerden alakayı keserek elde ettik” (Sühreverdî, 2007, s. 62) dediği ifade edilmiştir. Aynı eserde, Rûveym'in (v. 303/915) ise tasavvufu; “Nefsi, Allah Teâlâ'ya, O'nun dilediği şekilde tâbi ve teslim kılmaktır” (Sühreverdî, 2007, s. 70) şeklindeki ifadesi, kavramın merkezine nefis terbiyesini aldığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Ebû Muhammed Cerîrî'nin; “Tasavvuf, sürekli hallerini kontrol etmek ve her işinde edebe yapışmaktır” (Kuşeyrî,

2007, s. 531) şeklindeki ifadesi sûfî geleneğinde edep ve mânevî disiplin vurgusunu sürdüren bir yaklaşım sunmaktadır.

Bu tasavvuf tanımlarının ortak yönünü ele alan Şihâbüddîn Sühreverdî, eseri “*Avârifi’l-Meârif*”te; sûfîlerin binlerce farklı tanım yapmış olmasına rağmen bu tanımların özünde, sûfinin devamlı kalb temizliği ile uğraşan ve aynı zamanda nefsin çirkin sıfatlarından sıyrılarak, vaktini kötü ve mâlâyânî şeylerden arındırmakla meşgul olan kimse olduğunu belirtmektedir. Sühreverdî, sûfinin Allah’a karşı boynu bükük (fakr) hâlinin de bu tasfiye (arınma) çabasına destek bir unsur olarak göstermektedir. Söz konusu sûfinin bu hale devam ettiğinde günah kirlerinden temizlendiğini, ne zaman nefisten kaynaklanan bir nefsanî sıfat ortaya çıkacak olsa bunu uyanık basiretiyle derhal fark ederek nefsinden kaçınıp Allah’a sığındığını ifade etmektedir. Bu çerçevede sûfinin kalbini sürekli arındırdığı böylelikle “cem hâli” diye anılan dağınıklığın gitmesi, kalbin toparlanması ve tamamen Allah’a yönelip her şeyin O’nun iradesinde olduğunu görme halini bulacağını belirtilmektedir. Ayrıca nefsin hareketinin kalbîn dağılıp karışmasına sebep olduğu işaret edilerek, sûfinin sürekli Allah’a sığınarak kalbini tehlikelerden koruduğu hem de nefsini kontrol altında tuttuğu aktarılmaktadır (Sühreverdî, 2007, s. 71-72).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, tasavvufu yakîn makamlarının tamamlayıcısı olarak nitelemekte ve bu yolun hem zâhiri hem de bâtını imar ederek Allah Teâlâ ile ünsiyet kurmaya vesile olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf, kalpleri kirlerden temizleyen ve nefisleri kötü ahlâklardan arındıran bir yol olup nihai amacı Allah’ın rızasına ulaşmaktır. Bu bağlamda kalp amelleri tasavvufun merkezinde yer almakta, bâtın ise zâhirin esası ve kaynağı olarak görülmekte, ancak kalp amellerinin de mutlaka şerîata bağlı olması gerektiği vurgulanmaktadır (el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, s. 23). Aynı zamanda tasavvufu “Kur’ân-ı Kerîm’e ve Hz. Peygamber’in (sav) söz, hal ve hareketlerine ittiba etmeye bağlıdır” (el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, s. 43) sözleriyle tanımlamakta, bununla birlikte “Tasavvuf, Kur’an ve Sünnet’in ta kendisidir. Tasavvuf, Allah’ın emirlerine uymak, günahlardan kaçmaktır” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 49) beyanıyla tasavvufu İslâm’dan ayrı gören yaklaşımları kesin bir şekilde reddetmektedir. Onun, “Kim dese ki İslâm ayrıdır, tasavvuf ayrıdır. Bunu diyen zındıktır” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023f, s. 6) ifadesi de bu reddiyeyi güçlendirmektedir.

Tasavvufun dünyevî ve uhrevî başarıya ulaştıran bir mânevî disiplin olduğunu belirten el-Hüseyinî, bu durumu şu sözleri ile ifade etmektedir:

Hiç şüphesiz ebedî saadetin esası; Allah’a kulluk, ilâhî hukuka riayet, mârifetullahı elde etmek için bütün gayretini sarf etmek ve nebevî sünnete ittiba etmektir. Bu esaslara ulaştıran en mühim yollardan biri; geniş lütuflara, faydalı sırlara ve parlak nurlara sahip olan; nefisleri kirlerden arındıran, kalpleri pisliklerden temizleyen, ruhları kurtuluş basamaklarına yükselten ve insanı başarıya ulaştıran tasavvuf yoludur (el-Hüseyinî [Abdûlbâkî], 2022, s. 16).

Onun değerlendirmesine göre, tasavvufun nihai gayesi Allah’ın rızasını kazanmaktır. Bu rıza hali; Allah’ın emirlerine uymak, yasaklarından sakınmak ve kalpte ilâhî muhabbeti yerleştirmekle mümkün olmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 50). Abdûlbâkî el-Hüseyinî “Tasavvufun bir hedefi de kalbi menfi havâtırdan²² ve fâsid fikirlerden muhafaza etmektir” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 117) ifadesiyle de bu yolun kalbi olumsuz tesirlerden koruma işlevini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak çalışmamızda yer verdiğimiz tasavvufa ilişkin tanımlar birlikte değerlendirildiğinde, bu kavramın nefsi arındırma, kalbi sürekli kontrol altında tutma, edep, ahlâk, zaman bilinci vurgusu, ilahî iradeye teslimiyet ve şer’î ilimlerle uyumluluk temelinde şekillendiği görülmektedir. Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseyinî ise tasavvufu hem zâhiri hem de bâtını imar eden, kalpleri tezkiye, nefisleri tasfiye eden ve nihai amacı Allah’ın rızasına ulaştırmak olan bir yol olarak tanımlamaktadır. Onun, Kur’ân Sünnet’e ittiba vurgusu, tasavvufun şer’î temellere dayanan bütüncül niteliğini güçlendirmektedir.

2.2. ŞERÎAT VE TARÎKAT

Şerîat kavramı sözlükte; yol, ark, su kanalı ve develerin su içmek için tuttukları yol gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise şerîat; dinin zâhiri hükümlerini, hukuki kurallarını, fikhî kaideleri ve insanın bedenî-dünyevî yaşamıyla ilgili dinî hususları kapsar. Bunun yanında Allah’ın peygamberler vasıtasıyla belirlediği kanunları ifade ettiği gibi, mükellefin dünya ve ahiret hayatını düzene koyması için konulan hükümleri içerir (Uludağ, 2012, s. 332).

²² Arapça kökenli havâtır kelimesi sözlükte; “hatır” kelimesinin çoğulu olup, hatırlananlar ve hatıra gelenler anlamlarına gelir. Tasavvufta ise, kalbe gelen hitap manasındadır. Bu hitap; rahmânî ve melekî olabileceği gibi, nefsânî ve şeytânî de olabilir. Helal ve harama dikkat etmeyen kimseler, kendilerine gelen bu hâtırın kaynağının rahmânî mi yoksa şeytânî mi olduğunu ayırt edemezler (Cebecioğlu, 2020, s. 200).

Tarîkat sözlükte, yol demektir. Bu terim bir bakıma usul ve metot anlamına da gelir. Şeyh olarak adlandırılan bir mürşîdin nezaretinde mürîdin veya tâlibin Allah’a ulaşma, başka bir ifadeyle sürekli Allah tefekkür bilincini (ihsân) elde etme amacıyla takip ettiği metoda veya usule tarîkat denir. Tarîkat, bu hedefin gerçekleşmesi için farz ve vaciplerin ötesinde birtakım nafil ibadetlere, özellikle sünnetlere ağırlık verir (Cebecioğlu, 2020, s. 474).

Şerîat ve tarîkat ilişkisinde Şihâbüddîn Sühreverdî, sünnete bağlılığın zorunluluğunu vurgulayarak “Kim, sünnet yoluna uymadan, herhangi bir maksada ulaşacağını veya istediğini elde edeceğini zannederse o kimse, başka bir şey değil sadece, aldanmış ve hüsrân içinde kalmış, kendi hâline terkedilmiş bir kimsedir” (Sühreverdî, 2007, s. 63) ifadesiyle tasavvuf yolunun şer’î temellere dayanmadan gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.

Benzer biçimde İmâm Rabbânî, tarîkat ve şerîat ilişkisinin ayrılmazlığını vurgulayan açıklamalarında, dinin temelini şerîat olduğunu ifade etmektedir. *Mektûbât*’ta yer alan açıklamasında, akîdenin Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat âlimlerinin Kitap ve Sünnet’i gereği gibi anlayıp çıkardıkları esaslara göre düzeltilmesi gerektiğini belirterek; “Size ve bize lazım olan şey, Ehl-i sünnet ve’l-cemaat âlimlerinin, Kitap ve Sünnet’i gereği gibi anlayıp onlardan çıkardıkları esaslar doğrultusunda akîdeyi düzeltmektir. Çünkü eğer bizim ve sizin anlayışınız bu büyüklerin anlayışlarına uymuyorsa onun hiçbir değeri yoktur” ifadelerini kullanmaktadır. Bu bağlamda bid’at ehlinin yanlış görüşlerini Kur’an ve Sünnet’e dayandırma iddiasının gerçeği yansıtmadığını belirterek; ilim, amel ve akîde bütünlüğünün zorunluluğuna dikkat çekmektedir (Rabbânî, 2011, s. 522).

Bununla birlikte Rabbânî, helal-haram bilgisi, farz ve vaciplerin öğrenilmesi, bu bilgilerle amel edilmesi ve ardından tasfiye ile tezkiyeye yönelişin birbirine bağlı basamaklar olduğunu, bunlardan biri eksik olduğunda tasavvufî yolculuğun gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir. Bu çerçevede “İnancı düzeltmedikçe dinin hükümlerini bilmenin bir faydası yoktur. İtikadı düzeltip dinin bilinmesi gerekli hükümleri öğrenilmedikçe amelin de hiçbir anlamı olmaz. Bu üçüne ulaşılmadıkça da tasfiye ve tezkiyeyi elde etmek muhaldir.” (Rabbânî, 2011, s. 522) sözleriyle şerîat ve tarîkat bütünlüğünün zorunluluğuna işaret etmektedir.

İmâm Rabbânî'nin aynı bütünlüğü destekleyen bir başka açıklamasında şerîatın yapısını üç esas üzerine dayandırmaktadır. Rabbânî bu bağlamda “Şerîat üç esastan oluşur: İlim, amel ve ihlas. Bu üç parça tam olarak yerli yerine oturtulmadıkça şerîatın gereği de layıkıyla yerine getirilmiş olmaz... Sûfilerin uğraş alanı olan tarîkat ve hakikat ise şerîatın üçüncü parçası olan ihlâsın tamamlayıcıları olmakla şerîatın hizmetçisidirler” (Rabbânî, 2011, s. 222) ifadelerini kullanmakta ve tarîkatın şerîatın alternatifi değil, onun tamamlayıcısı olduğuna işaret etmektedir.

Abdûlbâkî el-Hüseynî de şerîat ve tarîkatın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını ifade ederek tasavvuf yolunun temel amacını takva üzere bir yaşam olarak açıklamaktadır. Bu çerçevede “Tarîkat takva üzere yaşamak içindir. Şerîatsız tarîkat olmaz. Şerîat dinin temelidir. Tarîkatın temeli de şerîattır” sözleriyle tarîkatın ancak şerîatın sağlam temeli üzerine inşa edilebileceğini belirtmektedir. Şerîatı, bina inşasında kullanılan temel yapıya benzetmekte, temel olmaksızın inşa edilen bir yapının ayakta duramayacağını ifade ederek aynı şekilde tasavvuf ehlinin de şerîat bilgisi ve uygulamasından mahrum kaldığında doğru yoldan sapabileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda iman esaslarını, farzları ve dinin emir ile yasaklarını bilmenin her Müslüman için zorunlu olduğunu hatırlatmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 33).

Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin tasavvuf anlayışında terbiyenin şerîat temelli bir zemine dayanması esastır. Ona göre tarîkatın gerçek anlamda fayda sağlaması, şerîat hükümleriyle uyumlu bir hayat sürmekle mümkündür. Sohbetlerinde dile getirdiği “Şerîatsız tarîkat olmaz... Siz hiç buzun üzerine inşa edilmiş bir bina gördünüz mü?” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 132) ifadesiyle şerîatsız bir tasavvuf anlayışının temelsizliğine dikkat çekmekte, ilim ve amel birlikteliği olmadığında mânevî yolculuğun tehlikelere açık hale geldiğini vurgulamaktadır. El-Hüseynî'ye göre şerîat binanın temeli, tarîkat ise bu temel üzerine kurulan yapıdır ve temeli sağlam olmayan bir yapının kalıcı olması mümkün değildir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 132-133; Yıldız, 2023, s. 8).

Şerîatı dinin temeli olarak değerlendiren Abdûlbâkî el-Hüseynî, “Şerîatın emri ne ise o bizim de emrimizdir” ifadesiyle bu yapının kesin bağlayıcılığını belirtmektedir. Şerîat, tarîkat ve amel ilişkisini bir ağaç metaforu üzerinden açıklayan Seyyid Abdûlbâkî şerîatı kök, tarîkatı gövde ve ameli ise meyve olarak nitelendirerek “Sadece kök ve gövdesi olup meyvesi olmayan ağaç, kesilip yakılacak kütükten başka bir şey değildir”

(Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 35) sözleriyle amelsiz tasavvufun bir değer taşımayacağını vurgulamaktadır. Bu çerçevede şerîata aykırı hiçbir tavrı kabul etmeyen Seyyid Abdülbâkî, bu ilkeyi kendi yakınlarına dahi istisna tanımadan “Kim şerîata uyuyorsa o benim evladımdır. Bizden olan, şerîatı yaşayandır” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 36) sözleriyle ifade etmiştir.

Abdülbâkî el-Hüseynî, toplumda zaman zaman ortaya çıkan tarîkat ve şerîatın iki ayrı yol olduğu yönündeki yanlış kanaatleri de eleştirerek bu iki yapının “ruh ile ceset” gibi birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu belirtmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 32; el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, s. 18). Seyyid Abdülbâkî, tasavvufî terbiyede zâhirî amellerin tek başına yeterli olmadığını, bu amellerin doğru bir itikad temeline dayanması gerektiğini ve itikad-amel bütünlüğünün zorunluluğunu şu sözleri ile ifade etmektedir:

Bu sebeple herkesin iman esaslarını, dinin emir ve yasaklarını bilmesi gerekir. Bu, üzerimizde bir farzdır. İslam'ın şartlarını da öğrenmemiz gerekir. Bu tarîkat-ı aliye bembeyazdır, en ufak bir leke olursa hemen gösterir. Leke değmemesi için çok dikkatli olmak gerekir. Tasavvufun her bir adımı, şerîat-ı Muhammediyye'ye tabi olmaktır. İşlediğiniz bütün fül ve hareketleri Kur'an'a ve Rasûlullah'ın (s.a.s) sünnetlerine göre yapın. Şüpheli işlerden, ruhsatlardan kaçının (Semerkand Yayın Heyeti, 2023c, s. 28).

Sonuç olarak, şerîat ile tarîkatın birbirinden bağımsız düşünölemeyeceği, tarîkat yolunun sahihliğinin ancak sağlam bir şer'î zemine dayanmasıyla mümkün olabileceği görölmektedir. Nitekim bu anlayış, gerek araştırmamızda görüşlerine yer verdiğimiz sûfîlerin değerlendirmelerinde gerekse Abdülbâkî el-Hüseynî'nin açıklamalarında açık ve tutarlı bir biçimde ortaya konmuştur.

2.3. MÜRŞİD-İ KÂMİL

Arapça kökenli mürşîd kelimesi lügatta, “doğru yolu gösteren, uyaran, irşâd eden” anlamına gelir. Terim olarak ise, bir kimseyi hak yola sevk eden, ona rehberlik eden kişiyi ifade eder. Hakîki mürşîd Hz. Muhammed'dir (s.a.s). Onun dışında mürşîd olarak anılan kişiler, Resûlullah'ın mânevî mirasını temsil eden, onun irşâd görevini kendi çağlarında sürdüren kimselerdir. Tasavvuf ıstılahında mürşîd kavramı genellikle “tarîkat şeyhi” veya “tarîkat lideri” anlamında kullanılmaktadır. Aynı anlamı karşılamak üzere “postnişin, seccâdenişin veya şeyh” gibi kavramlar da literatürde yer alır. Ancak tasavvuf ehline göre bir kimsenin mürşîd olabilmesi için yalnızca bilgili olması yeterli değildir. Mürşîd,

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış, en azından fenâ makamına erişmiş bir kimse olmalıdır. Tasavvufî gelenekte en makbul mürşîd hem kendisi kemâl mertebesine ulaşmış (kâmil), hem de başkalarını mânevî olgunluğa erdirebilen (mükemmil) kişidir (Cebecioğlu, 2020, s. 350-351).

İmâm-ı Rabbânî, mürşîd-i kâmilin rehberliğini mânevî yolculuğun mutlak bir unsuru olarak kabul etmekte ve mürşîdin mahiyetini “Mürşîd, Cenâb-ı Hak ve Tekaddes hazretlerine vâsıl olma yolunda kendisinden istifade ettiğin, yardım gördüğün, destek aldığın kimsedir” (Rabbânî, 2011, s. 606) ifadeleriyle tanımlamıştır. Ona göre sâlik, yolun başlangıcında doğru istikameti tespit etmekte zorlanır. Bu nedenle “Yolun başında şaşmış olduğun için sen, yönlendirecek rehber gerekir evvelen!” (Rabbânî, 2011, s. 296) sözüyle mânevî rehberlere duyulan ihtiyaç vurgular.

Bu çerçevede İmâm-ı Rabbânî, talip ile Allah arasındaki ilişkinin başlangıçta zayıf ve kopuk olduğunu, bu yakınlığın kurulabilmesi için her iki tarafla da mânevî irtibatı olan bir kılavuza ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu durumu şu ifadeleriyle açıklar:

Tâlip yolun başında iken çok farklı şeylere gönül bağlamış olması sebebiyle kirliliğin ve düşüklüğün son noktasında bulunduğu ve O'nun kutsal zâtı da son derece yüce ve kusursuz olduğundan talip (arayan) ile matlup (aranan) arasında feyiz alıp-verme sebebi olan münasebet tamamen kopuktur. Bu durumda, talibin matluba ulaşmasını sağlamak için yolu bilen ve gören, aracılık yapmaya kabiliyeti olan ve her iki taraftan da bol bol nasiplenmiş bir kılavuza, şeyhe mutlaka ihtiyaç vardır (Rabbânî, 2011, s. 561).

Abdülkerîm Kuşeyrî de *Risâle*'sinde, mürîdin mânevî terbiyesinin ancak kâmil bir şeyh rehberliğinde mümkün olabileceğini vurgular. Ona göre “Mürîdin, (irşâdla görevli kâmil) bir şeyhten terbiye görmesi gereklidir; eğer onun bu yolda bir üstadı yoksa, asla kurtuluşa eremez” (Kuşeyrî, 2007, s. 728). Kuşeyrî, bu yaklaşımını üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'tan (v. 405/1015) naklettiği bir benzetmeyle destekler. Dekkâk'a göre, bir ağaç kendisini diken ve bakımını üstlenen biri olmaksızın kendi hâline bırakıldığında yaprak açabilir, fakat ya hiç meyve vermez ya da verdiği meyve yenmeyecek kadar tatsız olur. Aynı şekilde, bir mürîdde sürekli olarak terbiye ve feyiz alacağı bir mürşîdin rehberliğinden mahrum kalırsa, nefsinin kötü arzularına kulluk eder ve kendi başına doğru yolu bulamaz (Kuşeyrî, 2007, s. 728).

Hüseyin b. Ahmed ed-Devs-erî *er-Rahmetü'l-Hâbita fî Zikri İsmi'z-Zât ve'r-Râbita* adlı eserinde, sâlih kimselerle beraberliğin tasavvufî terbiyedeki zorunlu konumuna

dikkat çekerek kalp temizliğinin ancak kâmil bir mürşîd rehberliğinde mümkün olabileceğini şu ifadeleriyle vurgulamaktadır:

Sâlihlerle olan beraberlik bir ihtiyaçtır. Büyükler, ‘önce yoldaş sonra yol’ demişlerdir. Kalbin; kibir, kendini beğenme, haset, riya, dünya sevgisi gibi kötü sıfatlardan temizlenmesi, ulemanın icmâi ile her Müslümana farzdır. Çünkü bütün ibadetlerin yapılması ve güzelleştirilmesi kalp temizliğiyle mümkündür...Kalp temizliği ise murat edildiği şekilde ancak kâmil bir mürşîdle elde edilebilir (Devserî, 2025, s. 20-21).

İmâm-ı Rabbânî, mürşîdin irşâd sürecindeki rolünü açıklarken talip ile matlup arasındaki mânevî ilişkinin aşamalı olarak kurulduğunu belirtir ve bu durumu şu sözleri ile ifade eder:

Talip ile matlup arasındaki münasebetten her ne zaman bir şey elde edilir ve onlar birbirine yaklaşırsa, şeyh kendini o elde edilen yakınlaşma miktarınca aradan çeker. Talip ile matlup arasında tam ilişki ve bağlantı elde edilince de şeyh kendini tamamıyla aradan çıkarır. Çünkü artık o, talibi matluba ulaştırmış ve böylece aracılığa ihtiyaç kalmamış olur” (Rabbânî, 2011, s. 561).

Mürşîdin amaç değil, Allah’a ulaştıran bir vesile olduğunu vurgulayan yaklaşım, Nakşibendî geleneğinin kurucu şahsiyetlerinde de benzer şekilde ifade edilmiştir. Şah-ı Nakşibend, mürşîdin fonksiyonunu “Biz vuslatın vasıtasıyız, başka bir şey değil... Bizden geçip maksuda ulaşmak gerek” sözleriyle belirtmiştir (Sâfi, 2005, s. 524; es-Sıddıkî el-Mâlikî, 2014, s. 116-117).

Hâlidîyye geleneğinde tasavvufî terbiye, mürîd ile mürşîd arasındaki ilişki temelinde şekillenen, uygulamaya dayalı ve sistemli bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede mürşîd-i kâmil mürîdin kendisiyle, çevresiyle ve Rabbiyle kurduğu ilişkileri kapsayan kurallar doğrultusunda onun mânevî gelişimini takip eden rehber konumundadır. Eğitim sürecinde mürîdin ilerleyişi, büyük ölçüde âdâba riayet etmesine bağlı olarak olumlu bir gelişim göstermektedir. Mürîd ile mürşîd arasındaki bağ, klasik anlamda medreselerdeki hoca-talebe ilişkisinin ötesinde bir mahiyet arz etmektedir. Bu ilişkinin, maddî unsurların yanı sıra mânevî bağın da etkin bir şekilde belirleyici olduğu bir çerçevede sürdürüldüğü ifade edilmektedir (Erkaya, 2017, s. 858).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî de insanın hem zâhirî hem de bâtınî yönlerinin tedaviye ihtiyaç duyduğunu ifade ederek bu iki alanı hastalık metaforu üzerinden açıklar. Ona göre, nasıl ki zâhirî rahatsızlıkların teşhis ve tedavisi için tahlil yapan ölçülü ilaç öneren doktorlara ihtiyaç varsa, benzer şekilde bâtınî hastalıkların iyileştirilmesi de mürşîd-i kâmilin rehberliğini gerektirir. Zira mürşîd, mânevî tabip olarak mürîdin hâlini

değerlendirir, ona uygun zikir ve ibadetleri belirler ve bu uygulamaların ölçülü şekilde yerine getirilmesini sağlar. İlacın az alınması nasıl fayda vermeyecekse, aşırıya kaçılması da zarara yol açabileceğinden, mânevî terbiyenin mürşîd gözetiminde yürütülmesi zorunludur. Abdülbâkî el-Hüseynî'ye göre kulun kemâle ulaşması düzenli ibadet, zikir ve sâlih amellere bağlıdır. Çünkü insanın yaratılış gayesi kulluk olup, olgunluk da ancak bu ibadet bilinciyle mümkündür (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 83).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, mânevî terbiyenin merkezinde rehberlik ilkesinin bulunduğunu vurgulayarak, ister sultan ister âlim olsun hiçbir kimsenin bu yolculukta kendi hâline bırakılmaması gerektiğini belirtir. Ona göre hakîki rehberlik, peygamberlerin vârisi olan rabbânî âlimler ve mürşîd-i kâmiller tarafından temsil edilir. Bu bağlamda Abdülbâkî el-Hüseynî, zâhiren şer'î ilimlerde büyük mertebelere ulaşmış kimselerin dahi sahih bir mânevî rehberle ihtiyaç duyduğunu özellikle vurgular. Nitekim mezhep imamlarının dahi her birinin mânevî seyirlerinde bir şeyhin irşâdına müracaat ettiklerini bildirir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 30).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ifadesiyle insan, nefsin arzularına ve dünyanın geçici cazibelerine meyletmeye elverişlidir. Bu nedenle o, mürîdin kalbini dünya sevgisinden arındırması ve nefsinin fânî zevklerine kapılmaktan korunmasının ancak sahih bir mânevî rehberliğin gözetiminde gerçekleşebileceğini vurgular. Onun yaklaşımında mürşîd, yalnızca bilgi aktaran bir öğretici değil, kalbi dünyevî bağlardan temizleyerek ilahî muhabbete hazırlayan bir terbiyecidir. Mürşîdler, peygamberlerin vârisleri olup insanı dine sevk eden, hâl ve ahlâklarıyla mürîde canlı bir örneklik sunan kimselerdir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 42-43).

Ayrıca Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, mürşîd-mürîd ilişkisinin mahiyetini gözle görülmeyen fakat etkisi bilinen bir benzetme üzerinden açıklar. Havada asılı duran bir elektrik telinin içinden geçen akımın gözle fark edilmese de varlığının bilindiğini hatırlatarak, mürşîd ile mürîd arasındaki mânevî bağın da benzer bir niteliğe sahip olduğunu ifade eder. Ona göre bu bağ, dışarıdan görülemese de mürîdin gönlünde etkisini hissettiren mânevî bir akıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 44-45).

Mürşîde hürmet ve bağlılık önemli olmakla birlikte, bu ilişkinin şer'î ölçüler içinde korunması gerektiği vurgulayan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, kendisinden nakledilen bir örnekte mürşîdin konumu hakkında aşırıya gitmeyi reddetmiştir. Kaynaklarda anlatılanlara göre bir mürîd, bazı kimselerin “mürşîdin mürîdinin bütün hâllerini bildiği”

şeklindeki iddialarını sormuş, buna karşılık böyle bir yaklaşımın doğru olmadığını “Her şeyi gören ve bilen sadece Allah Teâlâ’dır” sözleriyle ifade etmiştir. Bu tür yaklaşımların aşırılığa kapı araladığını, mürşîdi mutlak bilgi sahibi görmenin tasavvufun ölçülü çizgisiyle bağdaşmadığını belirtmiştir. Aynı bağlamda, “mürşîdin her duasının mutlaka kabul edileceği” yönündeki söylemlerin de doğru olmadığını ifade etmiştir. Nitekim Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) amcası Ebû Tâlib için yaptığı duaların kabul edilmemiş olması hatırlatılarak, hiçbir kulun duasının her daim kabul edileceği yönündeki iddiaların dinî gerçeklikle uyumlu olmadığını vurgulamıştır. Seyyid Abdülbâkî benzer şekilde, “sûfînin rızkının mürşîdin eline verildiği” şeklindeki aşırı ifadelerin de kabul edilmediğini belirtmiştir. Rızkın yalnızca Allah Teâlâ tarafından takdir edildiğini ve “Rezzâk-ı Mutlak”ın yalnızca Allah Teâlâ olduğunu özellikle dile getirmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 117).

Tasavvufî terbiyede mürşîdin etkisinin yalnızca sözlü telkinle sınırlı olmadığını, mürşîd nazarının²³ da bu sürecin önemli unsurlarından biri olduğunu İmâm-ı Rabbânî *Mektûbât*’ında vurgulamıştır. Ona göre kâmil bir mürşîdin nazarı, kalpteki mânevî hastalıkların tedavi edilmesine vesile olan bir şifa mahiyetinde olup, teveccühü ise mürîdin gönlünde yerleşmiş olan çirkin ahlâkî söküp atmaya yardımcı olan bir tasfiye vasıtası olarak değerlendirilmektedir (Rabbânî, 2010, s.235).

Bu çerçevede *Reşehât* adlı eserin müellifi Hüseyin es-Safî (v. 939/1532), Ubeydullah Ahrâr’ın mürşîdin mürîd üzerindeki derûnî ve süreklilik arz eden tesirine dair dikkat çekici bir değerlendirmesini aktarmaktadır. Safî’nin nakline göre Ubeydullah Ahrâr, mürîdin mürşîd huzurunda bulunduğu süre boyunca yaşadığı içsel dönüşümün her zaman farkında olmayabileceğini vurgulayarak, “... Şunu iyi bilmen gerekir ki, burada bulunduğun sürece nice kötülükler gidip onların yerine güzellikler gelmiştir, ama senin onlardan haberin yoktur” (Sâfî, 2005, s. 506) ifadelerini kullanır. Ahrâr bu durumu somutlaştırmak amacıyla karpuzun olgunlaşma sürecini örnek verir. Buna göre karpuz filizlenip topraktan çıktığı andan itibaren sürekli bir değişim ve gelişim içerisinde, her geçen zamanda hamlık azalırken olgunluk artar. Ancak bu dönüşüm karpuzun kendisi tarafından idrak edilemez. Bostancı tarafından bu gelişim kendisine bildirildiğinde buna

²³ Arapça kökenli nazar kelimesi sözlükte, bakmak anlamına gelir. Tasavvufî terim olarak nazar, mürşîdin mürîdine yönelttiği mânevî bakış anlamına gelir. Bu bakış, mürîdin kalbine ilahî feyzin akmasına ve intikaline vesile olur (Cebecioğlu, 2020, s. 360).

inanmaz, ne var ki olgunlaşma tamamlandığında geriye dönüp baktığında baştan sona olgunlaştığını görerek söylenenlerin doğruluğunu kavrar. Ubeydullah Ahrâr, bu benzetme aracılığıyla mürşîdin irşâdı ve nazarı altında gerçekleşen tasavvufî terbiyenin, çoğu zaman fark edilmeden fakat kesintisiz bir süreç içinde mürîdin mânevî dünyasında bir dönüşüm meydana getirdiğini ifade etmektedir (Sâfî, 2005, s. 506-507).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin nazar anlayışı da tasavvufun temel değerlerinden biri olan kalbî dönüşümün pratik bir tezahürüdür. O mürşîd nazarının ne derece derin bir anlam taşıdığını şu misalle açıklar: “Sâdât-ı kirâmın nazarı kaplumbağa nazarı gibidir. Kaplumbağa yumurtasını yapar, biraz geri çekilir, yumurtaya bir müddet nazar eder. Sonra onu kuma veya toprağa gömüp gider. Onun bu bakışı yumurtayı olgunlaştırmaya yeter ve belli bir müddet sonra yavru meydana gelir. Sâdât-ı kirâmın nazarı da kalbi olgunlaştırır” (Selvi, 2001, c.1, s. 204; el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 129).

Sonuç olarak tasavvufî terbiyede mürşîd-i kâmilin yeri, görüşlerine yer verdiğimiz sûfîler ve Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin değerlendirmeleri ışığında hem ilmî hem de amelî boyutlarıyla merkezi bir konumda yer almaktadır. Mürşîdin rehberliği, talibin nefisle mücadelesinde ve kalbî arınmasında zorunlu bir destek olarak ortaya çıkmakta, bu ihtiyaç yalnızca bilgi aktarımıyla değil, hâl ve edep aktarımıyla da temellendirilmektedir. Ayrıca mürşîd-i kâmilin nazarı, mürîdin mânevî hastalıklarını tedavi eden bir tesir alanı olarak açıklanmış, bunun fark edilemeyen fakat sonuçları zamanla görülür hâle gelen bir terbiyeyi temsil ettiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte, mürşîd-mürîd ilişkisinin ölçülü ve şer'î ilkelere uygun yürütülmesi gerektiğinin altı çizilmiş, mürşîdi ilahî vasıflarla nitelemenin hem itikadî hem de tasavvufî açıdan sakıncalı olduğu belirtilmiştir.

2.4. KALP VE TEZKİYE

Kalp, anatomik ve biyolojik açıdan; insanın göğüs kafesinin sol tarafında yer alan ve şekil itibarıyla çam kozalağına benzeyen et parçasıdır (Cebecioğlu, 2020, s. 264). Kalp, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte döndürme, çevirme ve değiştirme anlamlarına gelir. Gönül ve vicdan manasında da kullanılır. Tasavvufta ise kalp; ilahî hitabın muhatabı ve mahalli, mârifet ve irfan olarak adlandırılan tasavvufî bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın mekânı, ilahî genişliğin (vus'at-i ilâhiyye) mahalli olup “Allah'ın evi” şeklinde ifade edilen mekân, tecelli aynası ilahî isim ve sıfatların en mükemmel biçimde tecelli ettiği yer olarak tanımlanır (Uludağ, 2012, s. 205).

İmâm Gazzâlî'ye (v. 505/1111) göre, kalp hem fiziki hem de mânevî boyutuyla insan varlığının merkezini ifade eden temel bir latîfedir. Birinci anlamıyla kalp, göğüs boşluğunda yer alan fizyolojik bir organ iken, ikinci ve esas anlamıyla insanı diğer varlıklardan ayıran, Allah'ı bilme ve tanıma yeteneğinin mahalli olan rabbânî-ruhânî bir cevherdir. Gazzâlî, insanın diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğünün kaynağını bu mânevî kalbin Allah'ı bilme istidadında görmüş, asıl muhatap alınan, sorumlu tutulan ve Allah'a yaklaştıran unsurun bu latîfe olduğunu vurgulamıştır (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 4).

Tasavvuf ehline göre kalp, insanın hakikatini temsil eden ve “hakikat-i insâniyye” olarak nitelendirilen rabbânî ve ruhanî cevher boyutunu ifade etmektedir. Bu yönüyle kalp; duygu, şuur, vicdan, idrak, akıl, irade, iman, ilim, niyet, huşû, takvâ, yakîn, muhabbet ve rızâ gibi mânevî hallerin ortaya çıktığı merkez olarak zikredilmektedir. Bütün kötü davranış ve yerilmiş ahlâkın kaynağı olan nefis, mutmainne mertebesine ulaşıncaya kadar kalp üzerinde olumsuz etkisini sürdürmektedir. İnsan bedeninde ruh ve nefis arasında sürekli bir mücadele söz konusu olup, bu mücadelenin gerçekleştiği yerin kalp olduğu belirtilmektedir. (Emektar, 2001, s. 97).

Ancak bu latîfenin korunmaması durumunda kalp mânevî hastalıklara maruz kalır. Ruhun sarayı olan kalp, nura mahrum bırakıldığında asli saflığını yitirir ve işlevsiz hâle gelir. Günahlar kalbi karartır, katılaştırır ve tedavi edilmediğinde onu mânevî ölüme sürükler. Hz. Peygamber (s.a.s) bu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır: *“Mümin bir günah işlediği vakit, kalbine siyah bir nokta bir leke vurulur. Tövbe ederse kalbi cilalanır; leke silinir ve yeniden parlar. Tövbe etmez ve isyana devam ederse, siyah lekeler kalbini kaplayıncaya kadar artar. İşte bu, Allah Teâlâ'nın 'Asla öyle değil, fakat onların yapmış olduğu günahlar kalplerini iyice kaplamıştır' (Mutaffifîn 83/14) âyetinde ifade edilen kalbin kapanması ve günahla örtülmesidir”* (Tirmizi, Tefsir, 83; İbn Mâce, Zühhd, 29) (Önlüer, 2020, c. 1, s. 15-16).

Bu bakış açısına göre kalp, organları yöneten bir merkezdir. Tıpkı efendinin hizmetçilerini kullanması veya ustanın aletlerini sevk etmesi gibi, organlar da kalbin iradesi doğrultusunda hareket eder. Kalp Allah'tan başka şeylere yöneldiğinde, ilahî hakikatle arasına perdeler çekilir, arındığında ise kulun Allah'a yaklaşmasına vesile olur. Organlarda ortaya çıkan her iyilik veya kötülük, kalpteki aydınlanmanın ya da kararmanın dışı yansımasından başka bir şey değildir (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 1-2).

Sûfilerin “hâl” ve “makam” olarak nitelendirdikleri bâtinî amellerin ortaya çıkışında kalp doğrudan merkezî bir rol üstlenirken, zâhirî amellerin meydana gelmesinde de irade vasıtasıyla yine kalbin belirleyici olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede, bir ibadetin kabul edilebilir olması yalnızca dış görünüş itibarıyla şer‘î şartlarına uygunluğuyla sınırlı değildir. Aynı zamanda, yapılan amelin Allah’a yakınlaşma niyetiyle ve ihlâs temelinde gerçekleştirilmesi zorunlu görülmektedir (Emektar, 2001, s. 98).

Kalbin bu tür hastalıklardan korunmasının ve asli vazifesine döndürülmesinin yolu ise tezkiyeden geçer. Tezkiye beden değil kalbin arındırılması; küfür, şirk, isyan, gaflet, haset ve kin gibi mânevî kirlilerden temizlenmesidir. Bu arınma süreci; iman, tövbe, istiğfar, ibadet, gözyaşı, nur ve ilahî feyzin²⁴ kalpte yer bulmasıyla gerçekleşir. (Önlüer, 2020, c. 1, s. 19).

Sûfilere göre kalbin tezkiye edilmesi, kemâl hallerini yaşamış ve bu yolu tecrübe etmiş ehil bir mürşid-i kâmilin rehberliğiyle mümkündür. Bu süreçte, bireyin tek başına hareket ederek kalp tezkiyesinde başarıya ulaşmasının son derece güç, hatta neredeyse imkânsız bulunduğu vurgulanmaktadır (Emektar, 2001, s. 98).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, kalbin ruhî hayat üzerindeki etkisini sıkça vurgulamıştır. Kalpte meydana gelen bir bozulmanın, tüm vücut üzerinde olumsuz sonuçlar doğuracağını ifade etmiş, bunun karşısında kalbin hidayet bulmasının da beden tamamlanması olumlu yönde etkileyebileceğini belirtmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 92). Ona göre bu tasavvuf yolunun nihai hedefi, kalbi takvâ ile donatmak ve onu hakîkatin merkezine yerleştirmektir (el-Hüseynî [Mübarek], 2017, s. 213). Çünkü bir kimsenin kalbinde ne varsa hem dünya hem de âhiret hayatında onunla karşılaşacaktır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 11).

Kalpteki sevginin yönü, kalbin niteliğini belirleyen temel unsurdur. Abdülbâkî el-Hüseynî, Allah sevgisinin kalpte yer edinmesi gerektiğini ifade ederken bu sevgiyi bir ışıqla özdeşleştirir. Nasıl ki bir odanın karanlığı ışığın varlığıyla ortadan kalkarsa, kalpte ilahî sevgi hâkim olduğunda dünya sevgisi orada barınamaz. Bu nurlanmanın süreklilik kazanabilmesi için mürşid ziyareti, mürşid sohbeti, râbîta ve düzenli vird çekmek gibi tasavvufî pratiklerin önemine işaret eder (el-Hüseynî [Sâkî], 2024d, s. 39). Nitekim

²⁴ Arapça kökenli feyz veya çoğulu füyûzât, sözlükte “taşmak” anlamına gelir. Tasavvuf terimi olarak ise, sâlikin herhangi bir gayret veya çabası olmaksızın, Allah tarafından kalbine herhangi bir hususun verilmesi anlamında kullanılır (Uludağ, 2012, s. 137).

Seyyid Abdülbâkî, mürşîd-i kâmilin en temel görevlerinden birinin, mürîdin kalbini dünya sevgisinden arındırmak olduğunu “Bir mürşîd-i kâmil, mürîd kendisine intisap ettiği zaman, onun kalp gözünü dünya sevgisine kapatır” sözleriyle ifade eder (Çağır, 2009, s. 29).

Abdülbâkî el-Hüseyînî’nin sohbetlerinde kullandığı mecazî anlatımlardan biri de kalbi bir baraja benzetmesidir. Ona göre barajın suyu bulanık olduğunda, ondan çıkan tüm akarsular da bulanık olur. Buna karşılık suyu duru olduğunda, bu duruluk çevreye de yansır. Aynı şekilde kalbin temizliği ya da kirliliği insanın bütün davranışlarına nüfuz eder. Mutmainne makamına ulaşan bir kalpte ise, birey günaha karşı dirençli hâle gelir. Göz harama bakmaz, kulak kötü söze meyletmez, ayak ise mâlâyânî meclislere gitmez. Bu noktaya ulaşmanın yolu ise zikrin kalpte kökleşmesinden geçer. Kur’an-ı Kerîm’de yer alan “*Dikkat edin! Kalpler ancak Allah’ın zikriyle mutmain olur*” (Ra’d 28) ayeti, kalbin huzur ve sükûnete eriştiği ilahî kaynağı açıkça gösterir (Şimşek, 2024, s. 50).

Sonuç olarak kalp, insanın hakîkati, mânevî idraki ve ahlâkî yönelişinin merkezi olarak konumlandırılmış, tezkiye ise bu merkezin arındırılması ve asli saflığına kavuşturulması süreci olarak tanımlanmıştır. Kalbin şirk, günah, gaflet ve dünyevî bağımlılıklar sebebiyle kirlenebileceği, buna karşılık tövbeyle, zikirle, ilahî muhabbetle ve mürşîd terbiyesiyle yeniden diriliş kazanabileceği ortaya konmuştur. Kalpte gerçekleşen bu dönüşüm, sadece bireyin iç dünyasında değil onun davranışlarında, ahlâkında ve kulluk bilincinde de görölür hâle gelir.

2.5. TÖVBE

Tövbe, sözlükte “pişmanlık, dönmek ve nedamet” anlamlarına gelir. Terim olarak tövbe, kalpte kötülüğe yönelik ısrar bağına çözerek Hakk’a yönelme ve O’nun hukukunu gözetme eylemi olarak tanımlanır. Bununla birlikte tövbe, günah ve kötü fiillerden duyulan içsel pişmanlıkla Allah’a yönelmeyi ifade eder. Küfürden imana dönmek kâfirlerin, kötü amellerden iyi amellere yönelmek fâsıkların, kötü ahlâklardan güzel ahlâka yönelmek ebrârın (iyilerin), mâsivâdan bütünüyle Hakk’a yönelmek ise nebî ve velîlerin tövbesi olarak açıklanır (Uludağ, 2012, s. 355-356).

Niyete göre farklı isimler alan tövbe, cehennem korkusuyla yapıldığında tövbe, cennete girme ümidiyle gerçekleştirildiğinde “inâbe”, yalnızca Allah rızası gözetilerek

yapıldığında ise “evbe” adını alır. Kulun, Allah’ın lütuf ve keremine karşı haya duyarak yöneldiği tövbe ise “istiğâbe” olarak nitelendirilir (Uludağ, 2012, s. 356).

Tövbenin erkânı ise; farzları yerine getirmek, kul borçlarını ödemek, helâl lokma ile beslenmek ve nefse muhalefet etmektir. Allah Teâlâ’nın kullarının tövbesini kabul edici oluşu sebebiyle O’na “Tevvâb” ismi verilmiştir (Uludağ, 2012, s. 356).

Gazzâlî’nin ifadesine göre tövbe, kusurları örten ve bilinmeyenleri bilen Allah’a yönelerek günahlardan bir dönüş gerçekleştirmeyi ifade eder. Bu dönüş Hak yoluna koyulanların başlangıç noktası, gerçek kazanca ulaşanların sermayesi ve yoldan sapanların doğru istikamete yeniden yönelmelerinin anahtarı olarak değerlendirilmektedir (Gazzâlî, 2020, c. 4, s. 1). Onun aktardığı üzere Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Ey iman edenler! Tövbe-i nasûh ile tövbe ediniz*” (Tahrîm 66/8) buyrularak tövbenin samimiyet ve saflık temelinde gerçekleştirilmesi emredilmektedir. “Nasûh” kelimesi nush (samimiyet) kökünden türemiş olup, her türlü dünyevî kaygıdan arınmış ve yalnızca Allah için yapılan eylemi ifade etmektedir. Ayrıca “*Şüphesiz Allah, tövbe edenleri ve arınanları sever*” (Bakara 2/222) ayeti ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) “*Tövbe eden kimse hiç günah işlememiş gibidir*” (İbn Mâce, Zühd, 30) şeklindeki hadisi, tövbenin önemi ile ilahî sevgiye yöneliş ve günahlardan temizlenme sürecindeki belirleyici rolünü vurgular (Gazzâlî, 2020, c. 4, s. 7-8). Gazzâlî’nin aktardığı bir başka tanıma göre tövbe, “*Şu anda günahları terk etmek, onları gelecekte de yapmamaya kesin karar vermek ve geçmişteki kusurları (uygun iyiliklerle) telafi etmek*” şeklinde üç unsurdan oluşur (Gazzâlî, 2020, c. 4, s. 8).

İmâm Gazzâlî, *Minhâcû'l-Âbidîn* adlı eserinde tövbenin önündeki engellerden birini ele alarak, özellikle “yeniden günaha dönme ihtimali” sebebiyle tövbeden kaçınmanın şeytanın bir aldatmacası olduğunu belirtir. “Nefsimin tekrar günaha döneceğini, tövbe üzerinde sebat etmeyeceğini ve bana bir faydası olmayacağını bilmem, tövbe etmeme engel oluyor! Ne yapmalıyım?” şeklindeki soruya şu açıklıkla cevap verir: Kişinin geleceğe dair böyle bir kesinlik iddiası temelsizdir, zira kul belki de tekrar günaha dönmeden tövbekâr olarak öleceğini bilemez. Gazzâlî’ye göre bu tür bir çekince tövbeden vazgeçmeyi değil, bilakis tövbe üzerinde azim ve doğruluk üzere sebat etmeyi gerektirir. Kul tövbesini sürdürmeye güç yetirirse, bu Allah’ın bir lütfudur. Şayet kusur edip tövbesinde tutunamasa dahi geçmiş günahlarının tamamı bağışlanmış ve kurtulmuş olur, kişinin üzerinde yalnızca en son işlediği günahın sorumluluğu kalır. Bu ise onun

ifadesiyle “Muazzam bir kâr, çok büyük bir kazançtır.” Dolayısıyla günaha yeniden dönme ihtimali, tövbenin ertelenmesine veya terk edilmesine gerekçe yapılmamalıdır. Zira tövbe eden kimse, mutlaka iki güzel sonuçtan biriyle karşılaşacaktır, ya tövbesinde sebat ederek kalıcı bir arınmaya ulaşacak ya da hiç değilse geçmiş günahlarının bağışlanmasıyla ilahî rahmete mazhar olacaktır (Gazzâlî, 2007a, s. 41-42).

Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde belirtildiğine göre, bireyin işlediği fiillerin kötülüğünü kalben fark etmesi ve içinde bulunduğu olumsuz hâlleri idrak etmesi, kalpte bir tövbe isteğinin oluşmasına ve kötülüklerden tamamen uzaklaşma arzusunun doğmasına zemin hazırlamaktadır. Bu farkındalık gerçekleştiğinde Hak Teâlâ’nın kulunu desteklediği, onu kararında sağlam ve samimi kıldığı, kendisine uygun tövbe sebepleri hazırlayarak güzel bir dönüş nasip ettiği ifade edilmektedir (Kuşeyrî, 2007, s. 242). Kuşeyrî’ye göre tövbenin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için kötü arkadaş çevresinden uzaklaşmak gerekir. Zira kötü arkadaşlar, bireyin tövbe kararında tereddüt yaşamasına veya kararından vazgeçmesine yol açan başlıca etkenler arasında görülmektedir. Bununla birlikte sadece kötü arkadaşları terk etmenin yeterli olmadığı, tövbenin kalıcı olabilmesi için bireyin tövbeye yönelişini artıracak, kararını yerine getirmesinde kendisine yardımcı olacak, korku ve ümit duygularını güçlendirecek kimselerle birlikte olması ve bu beraberliği sürdürmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu şartlar sağlandığında, kişinin günah işlemeye yönelik arzularının kalbinden silineceği, haram davranışlardan kendini koruyacağı ve nefsin kötü yönlendirmelerine uymaktan uzaklaşacağı belirtilmektedir. Böylece kişi mevcut hatalı davranışlarını terk eder ve gelecekte benzer fiillere dönmemeye kesin bir kararlılık gösterir. Kuşeyrî, bireyin bu kararlılığını sürdürmesi hâlinde onun hayırda muvaffak olmuş yani ilahî yardıma mazhar kılınmış bir kimse olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir (Kuşeyrî, 2007, s. 242).

Abdûlbâkî el-Hüseynî’nin değerlendirmelerine göre tövbe, yalnızca geçmişte işlenen günahlardan duyulan pişmanlıkla sınırlı değildir, aynı zamanda geleceğe yönelik bir kararlılığı ve Allah’a verilen ciddi bir sözü ifade etmektedir. El-Hüseynî, tövbenin hakîki anlamda gerçekleşebilmesi için kalpten samimiyetle yapılması gerektiğini, yalnızca sözle ifade edilen yüzeysel bir tövbenin etkili olmayacağının altını çizmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 22-23).

Abdûlbâkî el-Hüseynî, tövbenin mahiyetini pişmanlıkla özdeşleştirir ve kişinin iç dünyasındaki değişimi merkeze alır. Onun aktardığına göre tövbe eden kimse “Yâ Rabbi,

ben pişmanım; inşallah bir daha yapmayacağım” diyerek Allah’a bir söz vermekte, bu söz samimiyetle tutulduğu takdirde ise ilahî affın gerçekleşeceğini belirtmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 22-23). Ayrıca, şeytanın özellikle tövbenin hemen ardından kişiyi vesveseyle saptırmaya çalıştığını ifade etmekte, bu tür vesveselerin kişinin pişmanlık duygusundan uzaklaşmasına ve tövbenin zedelenmesine neden olabileceğini aktarmaktadır. Bununla birlikte kişinin aklına gelen kötü düşüncelerin fiile dönüşmedikçe sorumluluk doğurmadığını, nefsin terbiyesiyle bu vesveselerin etkisinin zamanla zayıflayacağını vurgulamaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 20).

Abdülbâkî el-Hüseynî’nin değerlendirmelerinde tövbenin kalıcılığını etkileyen unsurlar arasında çevresel faktörler de önemli bir yer tutmaktadır. Tövbenin sağlamlığını koruyabilmek için haram bakıştan, günah işlemeye sevk eden ortam ile kötü arkadaşlardan ve faydasız meşguliyetlerden uzak durmanın gerekli olduğunu belirtmektedir (Çağır, 2014, s. 79).

Bununla birlikte tekrar günaha düşme ihtimalinin tövbeyi tamamen terk etmeye gerekçe yapılmasının şeytanın bir telkini olarak değerlendirdiği ifade edilmektedir. El-Hüseynî, Allah’ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğini vurgulamakta ve bu yaklaşımını Kur’ân’daki “*Doğrusu kâfirlerden başkası Allah’ın rahmetinden ümidini kesmez*” (Yûsuf 12/87) ayetiyle temellendirmektedir. Bu çerçevede kulun her durumda tövbe etmeye devam etmesi ve günahı ısrarcı olmamasını vurgular, günaha yönelme tekrar etse bile tövbe etme duygusunun korunması gerektiğini belirtir. Nitekim, kişinin günde yetmiş kez aynı günahı işlese bile tövbe/istiğfar etmesi durumunda ısrarlı bir günahkâr olarak değerlendirilemeyeceğini, bu görüşün Hz. Ebû Bekir’den (r.a) nakledilen şu hadise dayandığını belirtmektedir: “*İstiğfar eden kişi, günde yetmiş kez günahı tekrarlasa bile ısrar etmiş sayılmaz*” (Ebû Dâvûd, Salât, 359; Tirmizî, Daavât, 106) (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 26-27).

Seyyid Abdülbâkî, ayrıca tasavvuf yoluna girişte tövbenin temel bir aşama olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tövbe, mânevî bir dirilişin ve hakîki bir dönüşümün başlangıç noktasıdır. El-Hüseynî, tarîkata samimi bir tövbe ile giren kimsenin dünya sevgisinden uzaklaştığını, tamah, buğz ve düşmanlık gibi olumsuz huyları terk ettiğini, bu dönüşümün kişinin davranışlarında ve sosyal ilişkilerinde gözle görülür biçimde ortaya çıktığını aktarmaktadır. Bu süreçte mürîdin ahlâkının yumuşadığını, sabır

duygusunun güçlendiğini ve ibadet ile taatin kişide lezzet uyandırdığını belirtmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 21).

Seyyid Abdülbâkî'nin gençlere yönelik sohbetlerinde, tövbenin yalnızca sözlü bir ifade ile sınırlı kalmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Ona göre tövbe, kişinin tekrar aynı kötülöklere dönmeme yönünde kararlı bir irade ortaya koymasını gerektirmektedir. Bu çerçevede gençlerin şeytanın çeşitli hile ve vesveselerine karşı dikkatli olmaları gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca tövbenin bu dünyada yapılması gereken bir pişmanlık olduğunu, ahirette yapılan pişmanlığın ise fayda vermeyeceğini ifade etmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 24).

Sonuç olarak Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, tövbenin mânevî dönüşüm boyutunu öne çıkararak pişmanlığın kalpten doğması, samimiyetin korunması ve tekrar günaha düşme korkusunun tövbeyi engellememesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca çevresel faktörlerin, özellikle kötü arkadaşların ve günah ortamlarının terk edilmesinin, tövbenin sürekliliği açısından belirleyici olduğunu ifade etmektedir.

2.6. ZİKİR

Arapça kökenli bir kavram olan zikir, sözlükte “hatırlamak, anmak, yâd etmek” anlamlarına gelir. Tasavvufî terim olarak ise; Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gafletten uzak durmak anlamlarına gelir. Bu bağlamda zikir, “Allah” lafzının veya “lâ ilâhe illallah” cümlesinin söylenmesi ve tekrar edilmesidir. Birincisi “lafza-i celâl zikri,” ikincisi ise “kelime-i tevhid ya da tevhid zikri” olarak adlandırılır. Tarîkat mensuplarının belirli kelime ve ibareleri belirlenmiş vakitlerde, belirli sayılarda ve edep çerçevesinde her gün düzenli biçimde söylemeleri vird ve hizip olarak ifade edilir ve bu tür zikirler genellikle ferdî olarak yapılır (Uludağ, 2012, s. 393).

Bunun yanında tarîkat ehlinin ve sûfî toplulukların, şeyh veya halifelerinin gözetiminde bir araya gelerek “Allah”, “Hû”, “Hay” gibi lafızları belli bir hareket ve düzen içerisinde söylemeleri de zikir türleri arasında yer alır. Toplu olarak icra edilen bu zikirler “tarîkat ayini, semâ, hadra, devr ve deverân” gibi adlarla anılır. Bu uygulamalarda sözlerin ve hareketlerin ahenkli olması icap eder. Bu tür zikirlerde bazen ney, kudüm ve def gibi musiki aletleri de kullanılır (Uludağ, 2012, s. 393).

Zikir, icra ediliş şekline göre sesli ve sessiz olmak üzere ikiye ayrılır. Yüksek sesle yapılan zikir; “zikr-i cehrî veya alâniyye” olarak adlandırılırken, yalnızca zikreden

kendisinin duyabileceği şekilde yapılan zikir, “zikr-i hafî” olarak isimlendirilir. Melâmet ehli ve Nakşbendîler hafî zikri tercih ederken, Rıfâî ve Kâdirîler cehrî zikri benimsemişlerdir. Ayrıca zikir, dille yapılan “lisân zikri” ve kalple gerçekleştirilen “kalp zikri” şeklinde de ikiye ayrılır. Lisân zikri, belli kelime ve ibârelerin telaffuz edilmesi suretiyle olan zikirdir. Kalp zikri ise zikredileni kalbin düşünmesi, zikredilenin kalpte hazır olması veya kalbin zikredilenin huzurunda bulunması suretiyle yapılan zikirdir. Sâlik durmadan “Allah, Allah” der sonra bir noktaya gelir dili artık hareketsiz kalır, o zaman kalbinin “Allah, Allah” dediğini işitir, kalbi zikreder, sâlik de bunu dinler. Tarîkat uygulamalarında bir halka oluşturup oturarak yapılan zikre “kâiden zikir” ayakta icra edilen zikir ise “kâîmen zikir” olarak adlandırılır. Ayakta yapılan bu zikir, dönerek yapıldığı için “devr ve deverân” isimleriyle de anılır. (Uludağ, 2012, s. 393-394).

Kur’ân’da Allah Teâlâ’nın, içten yalvararak ve korkarak, alçak sesle sabah akşam çokça zikir ve tesbih edilmesini emrettiği bildirilmiştir (el-A’raf 7/205; el-Ahzâb 33/41-42). Bununla birlikte O’nun zikrinin her şeyden üstün olduğu vurgulanmış (el-Ankebût 29/45) ve Allah’ı anmanın bütün ibadet ve itaatlerden daha önemli olduğu ifade edilmiştir. “En büyük olma” (ekberîyyet) vasfıyla nitelenen zikir, “*Yalnız beni anın ki ben de sizi anayım*” (el-Bakara 2/152) âyeti dikkate alındığında, Allah’ın kulunu anması şeklinde de anlaşılmıştır. Yine âyetlerde zikrin kalp huzuruna, bağışlanmaya ve kurtuluşa vesile olacağı belirtilmiş (el-Enfâl 8/45; er-Ra’d 13/28; el-Ahzâb 33/35; el-Cum’a 62/10); mal ve evlâdın müminleri Allah’ı anmaktan alıkoymaması gerektiği vurgulanmıştır (el-Münâfikûn 63/9). Gerçek müminlerin ticaret ve alışveriş gibi dünyevî meşguliyetler sırasında bile Allah’ı anmaktan geri durmayacakları ifade edilirken (en-Nûr 24/37), münafıkların Allah’ı çok az andıkları (en-Nisâ 4/142) ve Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların açık bir sapıklık içinde bulundukları (ez-Zümer 39/22) beyan edilmiştir (Öngören, 2013, s. 409).

Hadislerde de zikrin önemine ve zikir ehlinin faziletlerine dikkat çekilmiş, zikir meclisleri cennet bahçelerine benzetilmiştir (Tirmizî, Daavât, 82). Rivayetlerde, en hayırlı amelin Allah’ı zikretmek olduğu ifade edilmiş, zikrin altın ve gümüş infak etmekten ve düşmanla savaşmaktan bile daha üstün sayıldığı belirtilmiştir (Tirmizî, Daavât, 6; İbn Mâce, Edeb, 53). Ayrıca zikir maksadıyla bir araya gelen topluluğu ilâhî rahmetin ve meleklerin kuşatacağı, üzerlerine sekînet ineceği, Allah’ın da onları kendi

nefsinde anacağı (Müslim, Zikir, 39; Tirmizî, Daavât, 7) bildirilmiştir (Öngören, 2013, s. 409).

Nakşibendiyye geleneğinde ise zikir, Hz. Ebû Bekir’e (r.a) dayandırılmakta ve diğer birçok tarîkattan farklı olarak sessiz (hafî) zikir esası benimsenmektedir. Bu uygulama özellikle “ism-i zât zikri” (Allah) ile “nefiy ve ispat zikri” (lâ ilâhe illallah) şeklinde gerçekleştirilir. Nakşibendî geleneğinde toplu zikir uygulaması ise “hatm-i hâcegân” adıyla anılmaktadır (Öngören, 2013, s. 411).

Tasavvuf geleneğinde sûfiler zikirle elde edilen kalbî uyanıklığı mânevî terbiyenin merkezine yerleştirmiştir. Bu çerçevede Ubeydullah Ahrâr, zikrin arındırıcı yönünü güçlü bir benzetmeyle ifade ederek “Zikir bir çapa gibidir. Onunla gönül tarlasındaki havâtır dikenlerinin kökü kazınır” (Sâfî, 2005, s. 519) demiştir. Bu yaklaşım zikrin kalpteki dağınık düşünceleri ve nefsî meyilleri tasfiye ederek mânevî dikkati güçlendiren bir işlev taşıdığına işaret eder.

İmâm-ı Rabbânî de *Mektûbât*’ında zikri kalbin huzur ve itminan kaynağı olarak değerlendirmektedir. Zikrin mânevî bağlantı kuran niteliğine de değinen Rabbânî, “Şüphesiz zikirde, hakîki anlamda olmasa bile Cenâb-ı Hak Teâlâ ile münasebet kurmak söz konusudur” diyerek zikir ile ilahî yakınlık arasında oluşan bağa dikkat çeker. Onun ifadesiyle “Zikir sayesinde zikreden ile zikredilen arasında bir tür irtibat ve muhabbeti gerektiren bir ilişki oluşur. Muhabbet de zikredeni kuşatınca bundan öte mânevî huzurdan başka hiçbir şey kalmaz. Durum kalp mutmainliği derecesine ulaşınca ebedî devlet kesinleşmiş olur” (Rabbânî, 2011, s. 383). Böylece zikir, Rabbânî’nin düşüncesinde hem kalbi arındıran hem de ilahî yakınlığa hazırlayan çok yönlü bir mânevî süreç olarak tanımlanmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî, ayrıca zikrin etkisinin ancak şer’î hükümlere bağlılıkla ortaya çıkacağını özellikle vurgular. Ona göre “Zikrin fayda vermesi, neticesinin ortaya çıkması, şer’îat hükümlerini yerine getirmeye bağlıdır” bu nedenle farz ve sünnetleri yerine getirmede titizlik gösterilmesi, haramlardan ve şüpheli davranışlardan uzak durulması gereklidir (Rabbânî, 2011, s. 607). Böylece zikir, Rabbânî’nin nazarında tek başına bir amaç değil şer’îatla uyum içinde yürütüldüğünde sonuç doğuran bir mânevî pratiktir.

Zikir anlayışına ilişkin dikkat çekici bir değerlendirme de Hasan-ı Basrî (v. 110/728) tarafından yapılmıştır. Ona göre zikir iki türdür, “Biri, Allah Teâlâ’yı senin ile Allah (c.c) arasında kalacak şekilde zikretmek. Böylesi zikir ne kadar güzel, ecir ne

kadar muazzamdır! Bundan daha üstün olan zikir ise, Allah Teâlâ'nın haram kıldığı bir şey ile karşılaşınca Allah'ı zikretmek (ve o haramdan uzaklaşmaktır)" (Gazzâlî, 2007b, s. 373). Bu yaklaşım, zikrin yalnızca tekrar edilen bir eylem değil davranışları yönlendiren ahlâkî bir bilinç hâlinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*'de zikrin mertebeli yapısını ve sürekliliğini vurgulayarak, zikirde yaşanan geçici dikkatsizliklerin kişiyi ibadetten alıkoymaması gerektiğini şu sözleri ile belirtir: "Zikirde kalbin huzurlu değil diye tamamen zikri terk etme. Çünkü hiç zikirsiz gafil olmak zikrin içinde gafil olmaktan daha kötüdür..." (İskenderî, 2012, s. 59).

Mârifet, sevginin bir neticesi, sevgi ise Allah'ı zikretmenin doğal bir sonucudur. Zikirle meşgul olan kişi, hiçbir beşerî bilginin kazandıramayacağı mânevî bir haz ve idrak düzeyine ulaşır. Sûfî için Allah'ı anmak, insanı Allah'a ulaştıran delilin yine Allah'ın kendisi olduğunu idrak etmeye vesile olur. Zikir insana yalnızca bir hatırlama eylemi sunmakla kalmaz, aynı zamanda dünya ve âhiret hayatını anlamlandıran, her iki âlemi de mânevî bir huzur alanına dönüştürebilecek bir bilinç kazandırır. Bu bağlamda zikir (hatırlama), irfânî ilm yoluyla önce insanın kendisini, ardından diğer varlığı tanımasını ve nihayetinde Yaratıcı ile mânevî bir yakınlık hâline erişmesi gerçeğini öğreten bir süreç olarak değerlendirilmektedir (Öztürk, 2020, s. 36).

Tasavvufî eğitimde zikir, kişinin kemâlât yolculuğunda ilerlemesini sağlayan ve seyrüsülûkün temel unsurlarından biri olarak kabul edilen merkezi bir uygulamadır. Kalbin tasfiyesi ve nefsin terbiyesi esasına dayanan bu uygulama, farklı tarikat ve ekollerde çeşitli usul ve biçimlerde icra edilmekle birlikte, bireyin gelişimini destekleyen bütüncül bir işleve sahiptir. Bu yönüyle zikir, sadece mânevî arınmayı hedefleyen bir ibadet değil, aynı zamanda kişilik bütünlüğünü koruyan ve geliştiren mihenk taşı olarak belirtilmiştir (Çakmak İgalcı, 2024, s. 402).

Zikir, tasavvufî eğitim sürecinde insan-ı kâmil idealine ulaşma hedefi doğrultusunda kişinin hem eğitimine hem de terbiyesine katkı sunan bir vasıtasıdır. Etkisi tek boyutlu olmayıp, insanın bütün varlığını kuşatan geniş bir alana sirâyet eder. Bu süreçte zikir, yalnızca ruhî ve mânevî yücelmeyi değil aynı zamanda bireyin bilinç, farkındalık ve idrak düzeyinde de derinleşmesini mümkün kılarak insanı bütüncül biçimde geliştiren bir pratik olarak değerlendirilmiştir (Çakmak İgalcı, 2024, s. 402-403).

Seyyid Abdülbâkî'ye göre zikir, yalnızca lafzî bir tekrar değil kalbin arındırılması, ruhun diriltilmesi ve nefsin ıslah edilmesi için temel bir mânevî pratiktir. Bu çerçevede o, zikrin işlevini şu ifadelerle açıklamaktadır:

Allah Teâlâ'yı zikretmek, kalplerin cilası, ilacı ve kuvvetidir. Kulakların sağırlığı, dillerin tutukluğu, gözlerin körlüğü zikirle giderilir. Allah Teâlâ, görenlerin gözlerini nurla süslediği gibi zikredenlerin dillerini de zikirle süsler. Zikirden gafil bir dil, görmeyen göz, iştmeyen kulak ve tutmayan el gibidir. Kul, şeytanı zikirle yener. Zikir, salih amellerin ruhudur (el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, s. 295).

Bu bağlamda Abdülbâkî el-Hüseynî, tasavvufî terbiyede tövbeden sonra gelen en önemli esasın zikir olduğunu ve sâlikin mânevî mertebeleri kat etmesinde zikrin vazgeçilmez bir rol üstlendiğini belirtir. Ona göre zikir, “yakaza” hâinden (gafletten uyanış) başlayarak tevhid makamına kadar uzanan bütün mânevî aşamaların kazanılmasında en etkili yöntemdir. Zikrin miktarı ve niteliği arttıkça elde edilen mânevî sonucun da güçlendiğini ifade eden Seyyid Abdülbâkî, tarîkat yolunun temel hedeflerinden birinin kalbi mâsivâdan (Allah dışındaki şeylerden) arındırmak olduğunu vurgular. Bu hedefe ulaşmanın en etkili aracının ise çokça zikir olduğunu belirterek, zikirle kalpte oluşan muhabbetin başka hiçbir muhabbetin barınamayacağı bir yoğunluğa dönüştüğünü ve bu hâlin güzel ahlâk ile yüksek ahlâkî sıfatların kaynağını teşkil ettiğini belirtir (el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, s. 296).

Abdülbâkî el-Hüseynî, nefsin kökleşmiş kötü sıfatlarının ancak sürekli zikirle dönüşüme uğrayacağını, mürîdin ise bu dönüşümü mürşîd nezaretinde düzenli zikir uygulamasıyla gerçekleştireceğini belirtmektedir (Selvi, 2007, s. 108). El-Hüseynî, nefsi vücuda kök salmış “kırkayak” metaforuyla ifade ederek, bu çok yönlü bileşimin yıllar içinde bedeninin her yanına yayıldığını ve ancak zikir ve mürşîdin nazarıyla eritilebileceğini dile getirmektedir. Ona göre zikir esnasında sûfinin yaşadığı ağrı ve sancılar, nefsin bu köklü bağlarının gevşemesi ve vücuttan çekilmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte nefsin vücuttaki son barınağı olan “iki kaşın arası” da zikirle etkisiz hâle geldiğinde, sâlikin nefs-i mutmainne mertebesine ulaşacağı belirtilmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 109).

Bununla birlikte el-Hüseynî'ye göre zikir kalbin gıdasıdır, zikirden mahrum kalan kalp zayıflar ve zamanla mânen ölü hâle gelir. Buna karşılık günahlar şeytanın gıdası olup kalbi zayıflatırken şeytanı güçlendirmektedir. Bu içsel çatışmada kalbi güçlü kılmanın

tek yolu Allah'ın çokça zikredilmesidir (Tozlu, 2007, s. 40; el-Hüseynî, [Sâkî], 2024a, s. 161).

Seyyid Abdülbâkî zikri, kalbi tedavi eden bir ilaç olarak tanımlamakta ve bu benzetmeyi şu sözleriyle temellendirmektedir:

Kalbiniz ancak zikirle temizlenir. Vird çekmezseniz kalbinizdeki kirler, lekeler çoğalıyor. Hiçbir şeyden feyz ve tat alamıyorsunuz. Virdinizi çekin. Zikir kalbin ilacıdır, diğer ibadetler gibi değildir. İbadetler insana sevap kazandırır fakat kalbin tedavisi zikirle olur. Uykum var, canım istemiyor, yorgunum diyerek zikir çekmemek olmaz. Zikri bir çekip bir çekmemek kalbi tahriş eder. Nasıl ki doktorun verdiği ilacı bazen kullanır bazen de kullanmazsak fayda görmeyiz; zikir dersi de böyledir. Bir de verilen sayıda zikir çekmek lazım ne az ne fazla. İlacı az alırsanız faydası olmaz, çok alırsanız zararı olur. Virdinizi gafletle çekmeyin. Kalp yerinde durur, kafa başka yerde gezerse hiç çekilmemiş gibi olur” (Demirtaş, 2025, s. 29).

Abdülbâkî el-Hüseynî zikrin fayda vermemesi hâlini ise hasta olup ilacını kullanmayan kimseye benzeterek bu gaflet halini şu ifadelerle açıklamaktadır:

Diyelim ki siz hastasınız ve bir doktora gittiniz. Doktor sizin hastalığınıza iyi gelecek bir ilaç tavsiye etti, bu ilacı alırsanız iyileşeceksiniz. Ancak ilacı almıyorsunuz ve hastalıkta geçmiyor. Vird kalbin ilacıdır, eğer gafletsiz çekilirse lezzet alınır ve derdinize derman olur. Vird gaflet ile çekilirse bitmek bilmez. İnsan bir an önce kalkmak ister, sıkıntı basar. Allah'tan başka bir şeyi vird esnasında düşünmek gaflettir. Gaflet ise şeytandandır. Bu yolu bitirmek lazımdır (el-Hüseynî, [Mübârek], 2018, s. 278).

Abdülbâkî el-Hüseynî, zikrin aynı zamanda kalbi eğitime fonksiyonu gördüğünü vurgulayarak kalbi, öğretilebilir bir çocuk metaforuyla açıklamaktadır. Bu bağlamda “Kalp bir çocuk gibidir, ona ne öğretirsen o da onu söyler. Yeni dillenen çocuğa nasıl mama, baba demeyi öğretiyorsan kalbe de ‘Allah, Allah’ demeyi öğretmen gerekir...Kalbi Allah demeye zorlayacaksın, çok değil üç ay, beş ay sonra kalbin Allah demeye başlayacaktır fakat gayret etmek lazım...” (el-Hüseynî, [Mübârek], 2018, s. 276) sözleri, zikrin kalpte oluşturduğu istikrar ve içselleştirme sürecini göstermektedir.

Abdülbâkî el-Hüseynî'ye göre zikirden beklenen mânevî faydanın ortaya çıkması, kalbin hazır ve arınmış olmasına bağlıdır. Ona göre kalpte gaflete yol açan unsurlar çok boyutlu olup hem bireysel hem de çevresel etkenlerle ilişkilidir. Günahlar, harama bakmak, haram lokma, televizyon gibi dünyevî meşguliyetleri artıran araçlar, gıybet, kötü arkadaş çevresi, bid'at ehliyle yakınlık ve aile içi huzursuzluklar, sürekli dünya işleriyle meşgul olma, kalbi perdelenmeye açık hâle getiren başlıca sebepler arasında sayılır. Bu unsurların her biri kalbin zikirle elde ettiği huzur ve uyanıklığı zayıflatarak mürîdin

mânevî duyarlılığını olumsuz etkilemekte, bu nedenle zikirle eş zamanlı olarak kalbî disiplinin korunmasını zorunlu kılmaktadır (Çağır, 2014, s. 257).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî zikirde devamlılığı, mânevî yolculuğun vazgeçilmez şartlarından biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre mürîdin bir gün bile zikri terk etmesi, kalbin mânevî diriliğinde bir eksilmeye yol açar. Bu hâlin süreklilik kazanması ise kalbin mânevî anlamda hastalanmasına, hatta ölü bir duruma düşmesine sebep olur. Bu sebeple el-Hüseyinî, düzenli vird uygulamasını Nakşibendî yolunun ayırt edici bir vasfı olarak görmüş, virdini aksatan kimselerin Nakşibendî olamayacağını yalnızca sevenlerden olabileceğini ifade etmiştir. Nakşibendî sâlikten günlük en az beş bin vird çekmesinin talep edildiğini belirten el-Hüseyinî, zikirde her ihmâl edilen günün mânevî tekâmül sürecini üç ay geriye düşürdüğünü vurgulamaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 109-110).

Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin bu bağlamda huzuruna gelip hâlini arz eden bir mürîdin, virdini başlangıçta düzenli biçimde yerine getirdiğini ancak zamanla bu istikrarın zayıfladığını ifade etmesi, bu durumun pratikte karşılaşılan bir problem olduğunu ortaya koymaktadır. Mürîdin, “Efendim buraya, ziyaretinize gelince virdimi çok güzel çekiyorum; fakat bu birkaç hafta sürüyor, zamanla vird çekme isteğim azalıyor. Gün geliyor, dersimin yarısını çekiyorum, yarısı kalıyor. Zikrimi bir türlü tamamlayamıyorum” şeklindeki yakınması üzerine Abdülbâkî el-Hüseyinî, irşâd edici bir metotla virdin mahiyetini açıklamıştır. Ona göre vird, geçici bir mânevî hâle bağlı olarak sürdürülen bir uygulama değil, kalbin süreklilik arz eden bir ihtiyacıdır. Bu durumu “Sûfî, yemek yemeden, su içmeden durabilir misin? Bu virdi de yemek gibi, su içmek gibi gör. İnsan nasıl yemek yemeden, su içmeden duramazsa insanın kalbi de zikirsiz yapamaz.” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 111) benzetmesiyle ifade eden el-Hüseyinî, böylece zikir yolunda en sık karşılaşılan sorunlardan birinin virdde istikrarsızlık olduğunu ortaya koymaktadır.

Abdülbâkî el-Hüseyinî, mürîdâna yapılış şekli bakımından genellikle üç türlü zikir telkin ettiği belirtilmiştir. Bu zikirler; kalp zikri, letâif zikri, nefîy ve ispat zikridir. Muhammed Sâkî el-Hüseyinî, *Ârifler Yolunun Edepleri* adlı eserinde bu zikirleri şu şekilde açıklamaktadır (el-Hüseyinî, [Sâkî], 2024d, s. 94).

Kalp zikri: Bu zikir, mürşîd tarafından mürîde verilen ve doğrudan kalp üzerine yapılan bir zikirdir. “Lafza-i celâl” olan “Allah” ismiyle çekilen kalp zikrinin günlük

sayısı en az 5000 (beş bin) olup, bu sayı altına inilmez. Bu zikrin nasıl çekileceğini bizzat mürşîd veya onun görevlendirdiği vekil tarif eder (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 92). Mürşîd veya onun yetkilendirdiği vekil, bu sayıyı 21.000'e (yirmi bir bin) kadar çıkarabilir. Ancak mürşîdin izni olmaksızın bu üst sınır aşılamaz. Kalp zikri en az dört ay süreyle devam ettirilmelidir. Bu sürecin ardından mürîdin durumuna ve mürşîdin belirlemesine göre letâif zikrine geçiş yapılır (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 94).

Letâif Zikri: Bu zikir ise seyrüsülûk yolunda bir sonraki derinleşme aşamasını ifade eder. “Letâif” kavramı, doğrudan duyularla algılanamayan, mânevî boyutta var olan nurani cevherleri tanımlar. Bu cevherlerin beşi halk âlemine (toprak, su, hava, ateş, nefis) ait; diğer beşi ise emir âleminde (kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ) kabul edilir. Nefis, halk âlemi unsurlarının, kalp ise emir âlemi latîfelerinin hâkimi kabul edilir. Terbiye edilmemiş bir nefis, bu latîfelerin işlevini baskılayarak kalbin mânevî işlevlerini zayıflatır. Bu nedenle zikir, nefsi zayıflatmak ve kalbi ilâhî olana yönelmek amacı taşır. Zikirle gelen nur, kalpten başlayarak diğer latîfelere yayılır. Böylece salîkin zihni arınır, gaflet hali yerini huzura bırakır (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, ss. 94-96).

Nefiy ve İspat Zikri: Letâif zikrini tamamlayan sâlike, “nefiy ve ispat” zikri telkin edilir. Bu zikir, kelime-i tevhid olan “lâ ilâhe illallah” zikridir ve zikirlerin en faziletlisidir. Bu zikrin mürîde ne zaman verileceğine mürşîd karar verir. Nasıl çekileceğini ise bizzat mürşîd veya mürşîdin görevlendirdiği birisi anlatır (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 98).

Sonuç olarak, zikir başlığı genelinde ortaya çıkan çerçeve; bu pratiğin tasavvufî terbiyede yalnızca bir ibadet biçimi olmadığını, kalbi arındıran, nefsi dönüştüren, ruhu besleyen, sâliki mânevî uyanıklığa taşıyıp olgunlaştıran ve ilahî yakınlığa hazırlayan merkezî bir disiplin niteliği taşıdığını göstermektedir. Vird uygulamaları; mürşîd rehberliği, süreklilik, sayı ve zaman istikrarı gibi unsurlarla birleşerek sülûkun ilerleyişini mümkün kılan yapısal bir çerçeve hâline gelir. Nefsin arzuları ve gafleti besleyen etkenlerin zikirle bertaraf edilmesi, kalbi istikrarsızlığın düzenli vird uygulamasıyla aşılması ve sâlikin mânevî bütünlüğünün bu süreçte yeniden inşa edilmesi, zikrin tasavvufî terbiyede son derece güçlü ve belirleyici bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

2.7. HATM-İ HÂCEGÂN

Hatm-i hâcegân, Nakşibendî ıstılahında kullanılan bir terimdir. Sıkıntılı zaman ve durumlarda kolaylık sağlamak ve düşmanların belalarından kurtulmak amacıyla, bazı sûrelerin belli bir tertip üzere okunması ve belirlenmiş miktarda zikir yapılarak icra edilen uygulama hatm-i hâcegân adıyla anılmaktadır (Cebecioğlu, 2020, s. 199).

Hatm-i hâcegân zikrinin başında ve sonunda Fâtıha Sûresi'nin okunması, Kur'ân'ın özeti ve hatmedilmesi yerine geçtiği kabulüne dayandırılmış, bu sebeple söz konusu zikir uygulamasının "hatm-i hâcegân" adıyla anıldığı belirtilmiştir. Klasik Nakşibendî kaynaklarında bu zikrin ilk defa kim tarafından başlatıldığına dair açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla, hatm-i hâcegânın mahiyeti ve icra şekillerine ilk defa Abdullah Salâhî Uşşâkî (v. 1196/1782), *İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân* adlı eserinde yer vermiştir. Zamanla Nakşibendiyye tarîkatı içerisinde yer edinen bu uygulama, özellikle Hâlidîyye kolunda bir zikir usulü olarak benimsenmiş ve bu zikre büyük bir önem atfedilmiştir (Öngören, 1997, s. 476-477).

Nakşibendiyye tarîkatında gizli zikrin esas alınması sebebiyle hatm-i hâcegân da sessiz bir şekilde icra edilmektedir. Bu zikrin hangi tarihte ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı kaynaklarda Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebü'l-Hasan-ı Harakânî tarafından da uygulandığına dair bilgilere yer verilmektedir. Erken dönem Nakşibendî uygulamalarında hatm-i hâcegân, daha çok belirli bir isteğin kabulü veya bir belânın def'i amacıyla icra edilirken, ilerleyen dönemlerde düzenli vakitlerde yapılan bir vird hüviyeti kazanmıştır. Esad Sâhib ve Salâhî Uşşâkî hatm-i hâcegân esnasında okunan sûreler ve belirlenen sayıların, kaynak itibarıyla hadislerden istifade edilerek tespit edildiğini ifade etmektedirler (Çakır, 2019, s. 502).

Necmeddîn b. Muhammed Nakşibendî *Hulâsatü'l-Mevâhib* adlı eserinde, hatm-i hâcegân ile ilgili şu bilgileri aktarır. Tasavvuf yolunun temsilcileri olan velîler (sâdât-ı kirâm), insanın Allah Teâlâ'ya yakınlaşma sürecinde mânevî terakkîsini kolaylaştıracak birtakım yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler, uzun süreli tecrübe ve uygulamalar neticesinde şekillenmiş, ardından müridâna bir terbiye vasıtası olarak aktarılmıştır. Hatm-i hâcegân da bu mânevî uygulamalardan biri olarak sûfî gelenekte önemli bir yer edinmiştir. Sâdât-ı kirâm, hatm-i hâcegânın ilâhî rahmete vesile olduğunu, belâ ve musibetlerin def'ine, duaların kabulüne katkı sağladığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, bu zikrin sâdât-ı kirâm tarafından belirlenen usul ve âdâb çerçevesinde icra

edilmesi hâlinde, mürîdân üzerinde çok yönlü mânevî faydalar meydana getireceği vurgulanmıştır. Hâce Abdülhâlik-ı Gucdüvânî ve Şâh-ı Nakşibend başta olmak üzere Nakşibendî silsilesinin büyükleri tarafından hatm-i hâcegânın, arzu ve isteklerin gerçekleşmesinde, Allah'tan istenilen dileklerin kabul edilmesinde, etkili bir mânevî vesile olduğu belirtilmiştir (Nakşibendî, 2011, s. 40).

Muhammed Nakşibendî, yine aynı eserinde hatm-i hâcegânın mânevî tesirinin olabilmesi için riayet edilmesi gereken birtakım usul ve âdâplara dikkat çekmektedir. Buna göre hatm-i hâcegâna başlamadan önce abdest öncesi ve sonrasında tuvalet temizliği hususunda titiz davranılmalı, abdest usule uygun şekilde alınmalıdır. Zikrin icra edileceği mekânın temiz, düzenli ve huzur verici bir ortam arz etmesi önem taşımaktadır. Ayrıca hatm-i hâcegân esnasında katılımcıların kalplerinde huşû ve huzur hâlinin sağlanması gerektiği vurgulanmakta, bu zikre iştirak eden kimselerin Nakşibendî geleneğine mensup olmaları istenmektedir. Hatm-i hâcegân zikri boyunca gözlerin kapalı tutulması, dış etkenlerden uzak herkesin izleyebileceği bir ortamda olmaması ve bu sebeple kapıların kapalı olması tavsiye edilmektedir. Bunun yanında hatm-i hâcegân esnasında bedenın teverrük oturuşu şeklinde konumlandırılması, (sağ kalçanın yere temas etmesi, sol ayağın dışarıda ancak içe dönük olacak biçimde tutulması) hatm-i hâcegânın daha tesirli olması için Muhammed Nakşibendî tarafından edep kuralları arasında zikredilmiştir (Nakşibendî, 2011, s. 41).

Hatm-i hâcegânda zikirlerin belirli bir tertip ve usul çerçevesinde icra edilmesi, uygulamanın mürşîd-i kâmilin rehberliğiyle bir kalp terbiyesi niteliği kazanmasını sağlar. Zikir esnasında oluşan mânevî coşku, mürşîdin irşâdî rehberliğiyle birleştiğinde kalpte ilahî sevgi ve yönelişin ortaya çıkmasına, mürîdin ruh, kalp ve latifelerine yansımaya vesile olur. Bu bağlamda hatm-i hâcegân, bilgiye dayalı teorik bir uygulama değil, doğrudan tecrübe edilen, mürîdin mânevî yakınlığını artıran bir zikir meclisi niteliğindedir. Ayrıca bu uygulama, Hz. Peygamber'in (s.a.s) sahabesiyle (r.a) yaptığı zikir halkalarının tasavvufî yansıması olarak değerlendirilmekte, dolayısıyla hem sünnete ittibanın bir tezahürü hem de tarîkat terbiyesinde süreklilik kazandıran bir irşâd yöntemi olarak konumlanmaktadır (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024b, s. 15).

Abdülhakîm el-Hüseynî, hatm-i hâcegânın tasavvufî pratikler içerisindeki merkezî konumuna dikkat çekerek, bu uygulamanın yalnızca önerilen bir zikir biçimi değil, Nakşibendî terbiyesinde düzenli devamlılık esasına dayanan bir meclis olduğunu

belirtmektedir. Nitekim onun şu ifadesi hatmin bu bağlamdaki önemini ortaya koymaktadır: “Bunca fazilet ve ehemmiyetine vâkıf ve âgâh olmasına rağmen hiçbir mazereti olmadığı hâlde hatm-i hâcegânı keyfen terk edenden Resûlullah Efendimiz (s.a.s) ve sâdât-ı kiram hazretleri hoşnut ve razı olmazlar...” (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024b, s. 264).

Benzer şekilde Muhammed Raşid el-Hüseynî de hatm-i hâcegânın cemaat boyutuna vurgu yapmakta ve bu meclislerde gerçekleştirilen zikrin, mekân ayrımı olmaksızın bütün müntesiplere mânevî fayda sağladığını ifade etmektedir. Onun şu sözleri, hatmin kapsayıcı ve ortaklaştırıcı niteliğini ortaya koymaktadır: “Bir mümin Nakşibendî tarikat-ı aliyye-i celilesinin müntesibinden ve yahut da muhibbanından olduktan sonra bu cihanın neresinde bir hatm-i hâcegân meclisi ifa ediliyor, orada bir zikir icra ediliyorsa ondaki ecre müşterektir...” (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024b, s. 265).

Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin kaleme aldığı *el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdûlhakîm el-Hüseynî* adlı eserde hatm-i hâcegân'ın tarihî arka planı, zikir halkası oluşturma ve topluca Allah'ı zikretme yönüyle sünnet-i seniyyeye dayandırılmaktadır. Bu bağlamda O, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen ve toplu zikrin faziletini bildiren şu hadise atıf yapmaktadır: “*Bir topluluk Allah'ı zikretmek üzere bir araya gelirse, melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerlerine sekînet iner ve Allah Teâlâ onları katında bulunanların yanında anar*” (Müslim, Zikir, 39) (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 403-404).

Seyyid Abdûlbâkî, hatm-i hâcegânın mânevî işlevine dikkat çekerek bu uygulamanın sâlik üzerindeki etkilerini şu ifadelerle açıklamaktadır:

Hatm-i hâcegân, Nakşibendîyye tarikatını diğer tarikatlardan ayıran bir esastır. Çünkü hatme, mürîdlerin kalplerindeki pası temizler ve sâliklerdeki gayb nurlarını ortaya çıkarır. Büyüklerimiz hatmeyi tarikatın şîârlarından saymış, fayda vermesi ve zararları defetmesi hususunda tesir ettiğini görmüşlerdir. Hatta veliliğinde icmâ edilen büyük evliyaların tecrübesine göre hatme çok çabuk tesir eder (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 60).

Abdûlbâkî el-Hüseynî, hatm-i hâcegânın tasavvufî pratikler arasındaki özel konumuna vurgu yaparak bu zikir meclisinin mânevî faziletini ve taşıdığı değeri şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “İnsanlar bir araya gelip hatme yapmanın faziletini bilselerdi, hasta ya da sakat olsalar bile, yine sürünerek hatmeye gelirlerdi. Çünkü hatmenin mânevî reisi Resûl-i Ekrem Efendimiz'dir (s.a.s). O, bu meclislere manen teşrif

buyurur ve oradakilerin dileklerini Allah Teâlâ'ya ulaştırır" (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 61).

Seyyid Abdülbâkî, hatm-i hâcegânın sâlik üzerindeki dönüştürücü yönünü ise şu sözleri ile ifade etmektedir: "Hatm-i hâcegânı ihmal etmeyin. Evliyalullah ile mânevî içtimada bulunmak bereketi sâlikânı, evliyaullahın feyiz, ahlâk-ı hasene ve nuruna ma'kes kılar" (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024b, s. 266).

Sonuç olarak hatm-i hâcegân uygulaması, Nakşibendî tasavvuf geleneğinde sadece toplu bir zikir meclisi değil, kalbi arındıran, sâliki mânevî hazırlığa taşıyan ve mürşîd rehberliğinde ilerleyen kolektif bir mânevî eğitim olarak konumlanmaktadır. Sâdât-ı kirâmın hatm-i hâcegâna dair ısrarı, uygulamanın yalnızca faziletiyle değil, sülûkun ilerleyişinde bir mânevî disiplin olmasıyla da ilişkilidir. Mürîdânın kalplerindeki pasın temizlenmesine, gaybî nurların ortaya çıkmasına ve ilahî feyzin celbine vesile olduğuna dair Abdülbâkî el-Hüseynî tarafından yapılan vurgular, hatm-i hâcegânın tasavvufî terbiyede zikir yoluyla gerçekleşen bir arınma, yakınlık ve mânevî diriliş meclisi niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır.

2.8. RÂBİTA

Râbîta Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte, bağ ve ilişki anlamlarına gelir. Tasavvufta ise râbîta, mürîdin kâmil şeyhinin ruhaniyetinden feyiz alacağına inanarak, onun sûretini zihninde tasavvur etmesini ifade eder. Bu uygulamada mürîdin ilk hedefi, şeyhinde fânî olmak (fenâ fi'ş-şeyh) olarak kabul edilir, zira bu mertebe Allah'ta fânî olmanın (fenâ fi'llâh) bir ön aşaması olarak değerlendirilir. Sâlik, râbîta vasıtasıyla önce mürşîdiyle, ardından Allah ile mânevî ve bâtinî bir ilişki kurar. Bu kavram, Nakşibendiyye tarîkatının ıstılahları arasında yer alır (Uludağ, 2012, s. 289).

Tasavvuf geleneğinde "Seyyidü't-tâife" lakabıyla anılan Cüneyd-i Bağdâdî, sülûk sürecinde mürşîd ile kurulan mânevî irtibatın önemine dikkat çekmiştir. Ona atfedilen bir değerlendirmede, maksada ulaşma yolunda en kısa yöntemin kalbin bir mürşîde bağlanması, sâlikin yaşadığı hallerin bu mürşîde arz edilmesi ve kurulan kalbi bağın mürîdin tasarrufunun bütünüyle mürşîdin tasarrufu içinde yok olmasına kadar sürdürülmesi gerektiği ifade edilmektedir (Devserî, 2025, s. 65).

Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), sâlikin kalbini şeyhine bağlamasının önemine dikkat çekmiş, Şehâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de bu bağlamda "Mürîdin

şeyhine nazar ederek bütün dikkatini onda toplaması ve Cenâb-ı Hak'tan şeyhi üzerine gelen tecellileri seyre dalması, semâda kendi kendine hareket etmesinden daha hayırlıdır" ifadesini kullanmıştır. Bu rivayetler, râbîta uygulamasının VI. (XII.) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda mevcut olduğunu göstermektedir (Tosun, 2007, s. 378).

Muhakkik âlim Yusuf b. İbrâhim el-Erdebîlî (v. 779/1377), tasavvufî terbiyede mürşîd-mürîd ilişkisinin merkezî konumuna işaret ederek, sülûk yolunda kalbin tam bir istekle mürşîde bağlanmasının ve yaşanan mânevî hallerin onun rehberliğinde değerlendirilmesinin gerekli olduğunu vurgular. Ona göre mürşîd, bu yolculukta sâlik için sadece bir öğretici değil, aynı zamanda yol arkadaşlığı yapan bir rehber konumundadır. Bu yaklaşımını Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan, "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve sadıklarla beraber olun*" (Tevbe 9/119) ve "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na ulaşmaya vesile arayın*" (Mâide 5/35) meâlindeki âyetlerle temellendirmektedir (Devserî, 2025, s. 66).

Bahâeddin Nakşibend'in, ömrünün son dönemindeki hac yolculuğu sırasında mürîdi ve halifesi Muhammed Pârsâ'ya kendisine râbîta etmesini ve suretini hayalinde tutmasını emrettiği aktarılmaktadır (es-Safî, 2005, s. 126). Ya'kûb-i Çerhî'nin ise mürîdi Ubeydullah Ahrâr'a Nakşibendî âdâbını öğretirken râbîta konusuna geldiğinde bu yöntemin yalnızca kabiliyetli mürîdâna anlatılmasını tavsiye ettiği nakledilir (Tosun, 2007, s. 378).

Ubeydullah Ahrâr, "*Sadıklarla birlikte olunuz*" (Tevbe 9/119) âyetinin mânasını açıklarken sadıklarla beraber olmayı iki boyutta ele alır. Ona göre sadıklarla birlikte olmanın birincisi zâhirî birlikteliktir. Bu, kişinin sıdk ehli kimselerle fiilen beraber bulunması yoluyla, onların ahlâk ve sıfatlarından yansıyan mânevî nurların insanın bâtınına sirayet etmesiyle gerçekleşir. İkincisi ise sadıklarla mânen birlikte olmaktır. Bu tür birliktelik, kalbin bâtın yoluyla onlara bağlanması sayesinde meydana gelir (Sâfî, 2005, s. 453).

Sûfîlere göre râbîta, mürşîdin rûhâniyetinden feyiz almak, kalbi dünyevî meşgalelerden arındırmak ve korumak, onun vesilesiyle Allah'ı hatırlamak ve gıyabında mürşîdle mânevî bir beraberlik ve muhabbet tesis etmek amacıyla yapılır. Bu amaçlar içinde en belirleyici unsur ise muhabbettir. Tasavvufî anlayışta mürîdin, şeyhinin davranışlarını taklit edebilmesi ve onun mânevî hâlini istifade edebilmesi, öncelikle şeyhini sevmesine bağlıdır. Zira seven kimse, sevdiğine benzemeyi arzu eder. Sevgi ve

ülfet, şeyh ile mürîd arasındaki vasıtası olup, bu muhabbetin derecesi nispetinde mürîde şeyhten mânevî hâllerin sirayet edeceği kabul edilir (Tosun, 2007, s. 378).

Râbîta uygulaması Halvetiyye, Kâdiriyye ve Çiştîyye başta olmak üzere pek çok tarîkatta yer bulmuştur. Tasavvufta kullanılan “fenâ fi’ş-şeyh” kavramı da râbîtanın özünde yer alan şeyhi sevme anlayışının bir başka ifadesi olarak değerlendirilmektedir (Tosun, 2007, s. 378).

Hüseyin b. Ahmed ed-Devserî (1274/1832), *er-Rahmetü’l-Habîta fî Zikri İsmi’-Z-Zât ve’r-Râbîta* adlı eserinde, kâmil bir mürşîde yapılan râbîtanın nihai olarak mürîdi Resûlullah’ın (s.a.s) râbîtasına ulaştıracağını ifade eder. Ona göre bu mânevî yönelişin sonucu, kişinin Hz. Peygamber’de “fenâ” mertebesine erişmesidir. Bu hâl, mânevîyat alanında en üstün lütuflardan biri olarak değerlendirilmekte olup, ancak talihli kimselerin buna ulaşabileceği belirtilir. Devserî, Resûlullah’ta fenânın kulun Allah Teâlâ’ya yakınlaşmasına ve O’nda fânî olmasına vesile olduğunu vurgulamış, Allah’a yaklaşmanın emredilmiş bir husus olduğunu, Hz. Peygamber’e muhabbet beslemenin ise dinen farz kabul edildiğini ifade etmiştir (Devserî, 2025, s. 59).

Râbîta, kalbe gelen kötü düşüncelerin (havâtır) giderilmesinde de etkili bir yöntem olarak kabul edilir. Hâce Hasan Attâr (v. 826/1423) bu duruma dikkat çekerek “Eğer havâtır gönlü karmakarışık ederse, mürşîdin hayali hatıra getirilmelidir. Böyle yapılırsa havâtırın defedileceği ümit edilir” (Safî, 2005, s. 194) ifadeleriyle râbîtanın kalbi sükûnet ve zihinsel berraklık kazandırıcı yönünü vurgulamıştır.

Tasavvufta, tarîkatlar döneminde sûfî düşünce içerisinde kendine yer bulduğu bilinen râbîta, mürîd ile mürşîd arasındaki mânevî ilişkiye dayanan özel bir terbiye metodudur (Yarar, 2022, s. 526). Mânevî kemâle ulaşmış bir mürşîde intisap eden mürîdin, onunla kurduğu bu özel irtibatın (râbîta), nefsânî eğilimlere ve şeytanî telkinlere karşı direncini arttırıcı bir işlev gördüğü ifade edilmektedir. Bu yönüyle râbîta uygulaması, mürîdin mânevî mücadelesinde benliğini güçlendirmeyi amaçlayan bir tasavvufî yöntem olarak değerlendirilmektedir (Yarar, 2022, s. 527). Bununla birlikte râbîta, mürîdin mürşîdi ile birlikte kurduğu mânevî ilişkiyi disipline ederek nefsin terbiye edilmesine katkı sağlayan ve kalbin ilâhî yönelişine hizmet eden tasavvufî bir pratik olarak da nitelendirilmektedir (Yangın, 2025, s. 16).

Râbîta uygulaması ilk dönem Nakşibendî geleneğine kadar uzanmakta olup bu uygulama, Ubeydullah Ahrâr döneminde ayrıntılı bir çerçevede açıklanmıştır. Daha

sonraki süreçte Hâlid el-Bağdâdî râbitayı, tarîkat terbiyesinin düzenli bir unsuru hâline getirerek günlük tarîkat dersi kapsamında uygulamış, yakın ve uzak çevredeki tüm halife ve mürîdândan râbita yapmalarını talep ettiği belirtilmiştir. Nakşibendî-Hâlidî geleneğin günümüzdeki temsil merkezlerinden biri olan Menzil dergâhında da bu anlayış muhafaza edilmiş, râbita uygulaması akşam namazını müteakip icra edilen günlük tarîkat dersi çerçevesinde sürdürülmüştür (Mıdık, 2019, s. 67).

Râbitanın esasını, mürîdin kâmil bir mürşîde duyduğu muhabbet ve teslimiyet oluşturur. Mürşîdin kalbi ilâhî nur, feyiz, muhabbet ve hikmetin merkezi kabul edildiği için, ona gönülden bağlanan mürîdin kalbi de bu muhabbet, nur ve feyizle beslenir ve kuvvet bulur. Bununla birlikte bu hâlin gerçekleşebilmesi için mürşîdin huzur makamına ulaşmış, nefsinin ıslah etmiş, zâhirî ve bâtinî kemâle sahip, irşâd ehliyeti taşıyan bir kimse olması şarttır. Aksi hâlde râbitanın hem yapan kişi hem de kendisine râbita yapılan açısından sakıncalı sonuçlar doğurup zarar vereceği vurgulanmıştır (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 74-75).

Râbita, dinî açıdan tefekkürün bir türü olarak da değerlendirilir. Tefekkür, kalbi uyanıklığa sevk eden ve kişiyi Allah'a yönelten bir düşünce faaliyetidir. Râbita, mürîdin Allah'ı hatırlatan kâmil bir insanı sevmesi ve düşünmesi aracılığıyla kalbin mânevî uyanışına ve ilahî yönelişe vesile olması, kalbin kalbe bakışı ve ruhların birbiriyle irtibatı şeklinde tanımlanmıştır (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 75-76). Bu çerçevede râbita, mürîdin mürşîdinin boyasına boyanmasını ve onun hâlleriyle hâllenmesini sağlayan bir mânevî eğitim yöntemi olarak görülmekte, böylelikle mürîdin mânevî terakkîsinin hızlanmasına katkı sağladığı belirtilmektedir (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024d, s. 74-75). Düşünce alanının sınırsız oluşu nedeniyle insanın mutlaka bir varlığa yönelmesinin tabii olduğu, bu yönelişin Allah'a, âhirete ve mânevî değerlere yönelmesi gerektiği, aksi hâlde kalbi körelten bir bağ hâline dönüşebileceği ifade edilmektedir (Önlüer ve Sel, 2009, s. 125-126).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, tasavvufî terbiyede râbitayı merkezi bir konuma yerleştirmekte ve bu uygulamayı seyrüsülûkün vazgeçilmez unsurlarından biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre râbita, mürîdin mânevî ilerleyişinde belirleyici bir işleve sahiptir. Bu yaklaşımını şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Râbita tasavvufta temel bir rükündür. Allah'ın (c.c.) kitabına ve Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetine yapıştıktan sonra Allah Teâlâ'ya ulaşmanın en önemli ve en kolay yolu râbitadır. Öyle ki Nakşibendî sâdâtlarının bir kısmı talebelerini

terbiye ederken yalnızca râbîta ile yetinirlerdi. Bu râbîtadan gaye, Allah Teâlâ'ya ulaşmak için mürşîdi vesile edinmektir. Çünkü Cenâb-ı Hak her mahlûkun hidayeti için bir vesile yaratmıştır... Râbîta, sadıklarla beraber olmak demektir. Maksat, yüce Mevlâ'ya ulaşmaktır. Râbîta, fenâ makamına giden o kutsî yolun bir bineği, bir vesilesidir. Râbîta kalbin mürşide bağlanmasıdır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 122).

Bununla birlikte Abdülbâkî el-Hüseynî'ye göre râbîta, mürşîdin ahlâkını ve tavrını örnek alarak ona mutabaat etmeyi gerektirir. Mürîd, kalbî bağlılığını kâmil bir mürşide yönelttiğinde ve onun huzurundayken sergilediği edepli hâli, mürşîdin bulunmadığı ortamlarda da sürdürmeye çalıştığında bundan büyük bir mânevî fayda elde eder. Ayrıca el-Hüseynî, gaflet ehli kimselerin bulunduğu ortamlarda râbîtanın özellikle gerekli olduğu belirtmiş, bu uygulamanın böyle ortamlardan gelebilecek mânevî zararlardan korunmak için etkili bir yol olduğunu ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 123).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, *el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî* adlı eserinde, râbîtanın mürîdin mânevî gelişiminde hem koruyucu hem de terakkî ettirici faydalarını ayrıntılı biçimde sıralar. Buna göre râbîta şeyhin ahlâkıyla ahlâklanmayı, mânevî terakkîyi ve feyzin devamlılığını sağlamayı, şeytandan korunmayı, şeytanî vesvese ve düşüncelerin kesilmesini, ihlâs, muhabbet ve teslimiyetin kemâle ermesini, Allah Teâlâ'ya vuslat ve zâhirî-bâtınî günahlardan sakınmayı mümkün kılan bir yöntemdir (el-Hüseynî [Abdülbâkî], 2022, ss. 250-254).

Sonuç olarak râbîta başlığı genelinde ortaya çıkan çerçeve, bu uygulamanın tasavvufî terbiyede yalnızca mürşide duyulan bir sevgi ve zihinsel bir tasavvur değil, mürîdin mânevî yönelişini derinleştiren ve sülûkün sürekliliğini sağlayan temel bir eğitim metodu olduğunu göstermektedir. Bu eğitim metoduyla mürîdin, mürşîdin rehberliğinde ilahî hakîkate yöneldiği, mânevî bütünlüğünü güçlendirdiği ve tasavvufî olgunlaşma sürecinde istikrar kazandığı görülmektedir.

2.9. SOHBET VE MÂNEVÎ ETKİLEŞİM

Sohbet, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte “arkadaşlık, hasbihal, söyleşi ve yoldaş olma” anlamlarına gelir. Tasavvufî bağlamda ise ilk sûfîler sohbeti büyük bir önemle ele almış, tasavvufî bilgileri ehil ve istekli gördükleri muhiblerine hususî sohbetler yoluyla aktarmışlardır. Eğitim ve öğretimde sohbeti esas alan bu anlayışta, sohbetinden faydalanan sûfiye “şeyh-i sohbet”, bu sohbetten istifade edene ise “sâhip”

adı verilmiştir. Sohbetin karşıtı olarak uzlet ve halvet²⁵ zikredilmektedir. Bazı sûfiler ve tarikatlar uzlet ve halvete öncelik tanırken, bazıları sohbeti tercih etmektedir. Mevlevîlik ve Nakşibendîlik'te sohbet, tarikatın esasları arasında yer alır. Sohbet, belirli mekânlarda bir araya gelerek yapılabildiği gibi birlikte yolculuk etme şeklinde de gerçekleşebilir. (Uludağ, 2012, s. 321).

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ashabını sohbet yoluyla bilgilendirip eğitmesi, bu yöntemin sünnet olarak benimsenmesine zemin hazırlamıştır. Bu sünneti takip eden âlimler ve sûfiler de ilim ve irşâd faaliyetlerini sohbet halkaları aracılığıyla sürdürmüş, bilgilerini bu yolla halka aktarmışlardır. Sohbet, yaygın olarak şeyhin veya âlimin sözlerini dinlemek amacıyla tertip edilen dinî ve tasavvufî toplantı şeklinde tanımlanmaktadır (Uludağ, 2009, s. 350).

Şihâbüddîn Sühreverdî, Avârifü'l-Meârif adlı eserinde mürşîd sohbetinin mürîd üzerindeki dönüştürücü etkisini, teslimiyet ve edep çerçevesinde şu ifadelerle açıklamaktadır:

Sâdık ve samimi olan bir mürîd, mürşîdinin irade ve hükmü altına girip, sohbetiyle şereflenerek, onun edebîyle edeblenirse; lambanın kandilinden ışık aldığı gibi, mürşîdin bâtınından mürîde, mânevî bir hâl ve feyiz geçer. Mürşîdin sözleri mürîdin bâtınına sirâyet edip yerleşir ve mürîdin bâtınında emânet edilmiş en güzel hâllerden birisi olur. Böylece mürşîdin hâli, mürîdin onunla sohbeti ve sözlerini can kulağı ile dinlemesi sebebiyle mürîdine intikal eder. Bu da ancak, nefsinin mürşîdin emrine râm etmiş, kendi irâdesinden sıyrılmış, ihtiyârını terkle mürşîdinde fânî olmuş bir mürîd için meydana gelir (Sühreverdî, 2007, s. 119-120).

İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât isimli eserinde, Nakşibendî geleneğinde sohbetin merkezî bir yere sahip olduğunu vurgular ve bu yolda faydalanmanın ve faydalı olmanın yolunun sohbetten geçtiğini ifade eder. Bu çerçevede Rabbânî, Hâce Bahâeddin Nakşibend'in "Yolumuz sohbet yoludur" sözünü naklederek, sohbetin tarikatın temel eğitim yöntemi olduğunu belirtir (Rabbânî, 2014, s. 352).

Muhammed Hânî ise *Behçetü's-Seniyye* adlı eserinde, Allah'a ulaştıran yollar arasında en kuvvetli ve en üstün olanının, ilâhî cezbe ile seyrüsülûkünü tamamlamış, hakîki ve kâmil bir şeyhin sohbetine devam etmek olduğunu ifade etmektedir (Hânî, [Muhammed], 2011, s. 178).

²⁵ Halvet, Arapça kökenli bir kavram olup sözlükte kişinin yalnız kalmak amacıyla تنها bir yere çekilmesini ifade eder. Tasavvufta ise halvet; zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyâzetleri gerçekleştirmek için şeyhin müridini, belirli bir süreyle, dış dünya ile irtibatı keserek, karanlık bir mekâna, yerleştirmesi şeklinde tanımlanır (Cebecioğlu, 2020, s. 192).

Tasavvuf ehlinin sohbeti, mânevî feyzin ve ilâhî rahmetin bir kaynağı olarak görmesi, Kur'ân'daki sohbetle ilişkili öğretilerle uyum arz etmektedir. Bu çerçevede sohbet, yalnızca fizikî bir birliktelik olarak değil, daha yetkin ve mânevî bakımdan olgun bir şahsiyetle kurulan beraberlik vasıtasıyla nefsin arındırılması ve Hakk'ın tecellilerini mümkün kılan mânevî bir pratik olarak değerlendirilmektedir. Âyetlerden hareketle yapılan çıkarımlarda, sohbetin bireyin dışa dönük davranışlarıyla birlikte kalp ve zihin dünyası üzerinde de derin etkiler meydana getirdiği, böylece kişiyi mârifetullah ve hikmete yönlendirdiği sonucuna ulaşıldığı belirtilmiştir. Bu yönüyle sohbet, yalnızca düşünsel bir paylaşım alanı değil, aynı zamanda mânevî olgunlaşmayı destekleyen bir yükselme vasıtası olarak zikredilmektedir (Kehya ve Okudan, 2025, s. 58).

Ubeydullah Ahrâr, insanın tabiatı gereği birlikte bulunduğu kimselerden güçlü biçimde etkilendiğini vurgulayarak bu durumu “İnsan birlikte olduğu kimselerden son derece etkilenme eğiliminde yaratılmıştır. İşte bu yüzden o, bu emirle (sadıklarla beraber olunuz) muhatap kılınmıştır” sözleriyle ifade eder (Safî, 2005, s. 454).

Bu çerçevede Tasavvuf, nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye etmeyi amaçlayan bir terbiye yolu olarak yalnızca bireysel çabayı değil, mânevî etkileşimi de esas alan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda tasavvufun temel ilkelerinden biri, “hâl transferi” olarak ifade edilen süreçtir. Hâl transferi, mânevî olgunluğa ulaşmış bir mürşîdin kemâl hâlinin, henüz bu mertebeye erişmemiş ancak kemâle yönelmiş mürîdân üzerinde olumlu bir etki meydana getirmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu mânevî etkileşim, tasavvuf literatüründe insibâğ ve in'ikâs kavramlarıyla belirtilmektedir. Buna göre insibâğ, mürîdin mürşîdinin mânevî rengine boyanmasını, in'ikâs ise mürşîdin mânevî hâlinin mürîdin hâline yansımaları ifade etmektedir (Ertuğrul, 2024, s. 887).

Tasavvufî hayatta mürîdin mânevî gelişiminde belirleyici bir role sahip olan hâl transferi, özellikle tasavvufun temel uygulamalarından biri olan sohbet vasıtasıyla daha etkin bir şekilde gerçekleşmektedir. Ancak sohbet, yalnızca mürîdânın mürşîdleriyle veya birbirleriyle bir araya gelerek gündelik iletişim kurmaları, bilgi paylaşımları ya da ilmî birikimlerini artırmalarıyla sınırlı bir faaliyet değildir. Her ne kadar sohbet ortamlarında bu unsurlar da yer alsın ve düzenli katılım sonucunda mürîdân ilmî açıdan belirli bir seviyeye ulaşsa da sohbetin asıl hedefi, mürşîd ile mürîd arasında yahut kemâle ermiş sâdıklar bu yolda kemâle ilerleyen mürîdân arasında mânevî hâlin intikalini sağlamaktır (Ertuğrul, 2024, s. 887).

Günümüzde ise tasavvuf ehlinin bir bölümünün sohbeti yalnızca vaaz veya konferans niteliğinde, bilgi ve ilim artırmaya yönelik bir faaliyet olarak algılandığı görülmektedir. Bu yaklaşım, sohbetin hakîkatinin yeterince idrak edilememesine ve dolayısıyla mânevî feyzinden tam anlamıyla istifade edilememesine yol açmaktadır. Nitekim uzun yıllar boyunca bir mürşîdin veya hâl ehli bir sûfînin sohbetlerine devam edildiği hâlde, sohbeti yalnızca ilmî kazanımlarla sınırlı gören anlayış sebebiyle bilgide artış yaşanırken, mânevî hâlde kayda değer bir dönüşümün gerçekleşmediği ifade edilmektedir (Ertuğrul, 2024, s. 887). Bu çerçevede mânevî etkileşim ile ilgili Abdülbâkî el-Hüseynî, iyilerle beraberliğin kişiyi zamanla onların hâl ve ahlâkına yaklaştıracak, kötülerle yakınlığın ise benzer şekilde olumsuz bir dönüşüm doğuracağını vurgular. Nitekim o, bu etkileşim durumunu “Nûh aleyhisselâm çok büyük bir peygamber olduğu hâlde, oğlu kötülerle beraber oturup kalktığı için o da kötülerden oldu” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023e, s. 12; Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 60-61) sözünüyle temellendirir.

Seyyid Abdülbâkî’ye göre kişinin mânevî gelişimi, yalnızca bireysel çabayla değil, aynı zamanda içinde bulunduğu mânevî atmosferle de şekillenir. Bu nedenle ibadet ehli bir kimse dahi olsa, günahkârlarla sürekli beraberlik hâlinde bulunduğu onların hâline benzemeye başlayabilir. Abdülbâkî el-Hüseynî, bireyin arkadaş çevresinden etkilenme düzeyini açıklarken, kumarbazla üç gün geçiren kimsenin kumarbazlığa, sarhoşla birlikte olanın sarhoşluğa, hırsızla yaklaşmanın hırsızlığa meyledebileceğini belirtir. Buna mukabil, üç gün boyunca evliya ile beraber olan kişinin onların hâlinde olumlu yönde etkilenebileceğini ifade eder. Bu nedenle mürîdânla beraber bulunmanın, onların sohbetlerine devam etmenin ve salih kimselerle yakınlık kurmanın teşvik edilmesi gerektiğini; münafıklar, kötü alışkanlık sahipleri ve günahkâr kişilerle yakınlığın ise hem dünyevî hem de uhrevî açıdan tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini vurgular. Bununla birlikte bireyin, kötü ahlâk sahibi kişileri hayra yönlendirebilecek bir bilgi ve irade gücüne sahip olması durumunda onlara yardımcı olabileceğini, aksi hâlde onların olumsuz tesiri altında kalarak mânevî zarar görebileceğini ifade eder. (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 61).

İyi insanlarla beraberliğin mânevî açıdan taşıdığı önem ile kötü çevrenin yıkıcı etkilerini en açık biçimde ortaya koyan olgulardan birinin de madde bağımlılığı olduğunu belirten Abdülbâkî el-Hüseynî, bağımlılık yapan maddelerin hem beden hem ruh üzerindeki tahribatını ayrıntılandırarak bunların kalp, böbrek, mide ve karaciğer gibi

temel organlara zarar verdiğini kişinin maddî varlığını tükettiğini, aile düzenini bozduğunu belirtmiştir. Ayrıca bağımlılığın mânevî açıdan doğurduğu tehlikelere işaret ederek, “Bu madde kullanılmaya devam edilirse insanı ileride münafık yapar, Allah muhafaza kâfir yapar. Bundan sonra artık eski arkadaşlarınızla oturup kalkmayın...” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 123) ve “Kişi içkiyi ve uyuşturucuyu bir kere dahi kullansa, bunun zararı çok büyüktür. Uyuşturucu çok büyük bir beladır, aynı kansere benzer. Bir bulaştı mı insanı öldürür. O kişinin dünyası da âhireti de gider. Bir kişi imansız ölürse ona peygamber de fayda veremez, evliya da” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 84) ifadeleriyle zararın tehlikeli boyutunu ifade etmiştir.

Abdülbâkî el-Hüseynî, sohbeti ise tasavvufî terbiyenin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak değerlendirmekte ve sohbetin kalplerde oluşturduğu muhabbetin, ibadet ve salih amellere dönüşen bir etki doğurduğunu ifade etmektedir. Ona göre sohbet meclisinde meydana gelen mânevî hâl, sâlikî amelî hayatta daha şuurlu ve azimli kılan bir gayret üretir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023f, s. 6). Bununla birlikte el-Hüseynî, sohbetin tesirini zayıflatan üç temel unsur bulunduğunu belirtir. Bunlar; sohbet eden kimsenin gaflet içinde nefsinden konuşması, varlık duygusuyla hareket edip Allah’ın rahmetine ve sâdât-ı kirâmın himmetine yönelmemesi, sohbeti dinleyen topluluğun ise adabı gözetmeyerek dağınık niyet ve beklentilerle mecliste bulunmasıdır. Ayrıca katılımcıların sohbeti kendi iç muhasebeleri yerine başkalarının eksikliklerini tespit aracı olarak görmeleri de sohbet atmosferini zedeleyen bir başka unsurdur. Ona göre, bu durumların tamamı, mânevî ortamı zayıflatarak sohbetin muhabbet ve feyzini engeller (Semerkand Yayın Heyeti, 2023f, s. 6).

Abdülbâkî el-Hüseynî, sohbetin temel amaçlarından birinin “rahmetin inmesi” olduğunu açıklarken, Muhammed Diyâüddin’in çocuklarla sohbet etmesine dair bir menkıbeyi aktarmaktadır. Buna göre Muhammed Diyâüddin, çocuklarla sohbet ederken kendisini bu hâlde gören eşine, onların sohbetten zahiren bir şey anlamayabileceklerini bildiğini, ancak sohbetten asıl maksadının Allah’ın rahmetine ulaşmak olduğunu ifade etmiştir. Abdülbâkî el-Hüseynî bu çerçevede, Allah’ın anıldığı ve Hz. Peygamber (s.a.s) konuşulduğu sohbet meclislerine meleklerin de teşrif ettiğini, orada bulunanların affı için istiğfar ettiklerini ve ilâhî yardım talebinde bulunduklarını ifade ederek, sohbetin mânevî rahmet boyutunu vurgulamaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 146-147).

Abdûlbâkî el-Hüseynî'ye göre sohbetin yalnızca muhtevası değil, aynı zamanda adabı da belirleyici bir unsurdur. Sohbet meclisinde fizikî yakınlığın, kalbî yakınlığa bir yansıma olduğunu vurgulamak için, bir ziyaret esnasında medrese hocalarını yanına çağırması ve “Sizlerle biraz sohbet etmek istemiştik, yaklaşın” diyerek diz dize oturacak şekilde yer göstermiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 148).

Sonuç olarak, Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin değerlendirmeleri tasavvufî terbiyede, sohbet ve çevrenin belirleyici bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Sâlih kimselerle beraberlik ve sohbet meclisleri kalbin arınmasına, ahlâkın kemâle ermesine ve ibadete yönelişin güçlenmesine katkı sağlarken, olumsuz çevre ve mânevî açıdan zararlı birliktelikler kişinin hâl ve karakterini zayıflatarak nefsanî zafiyetlere yol açabilmektedir. Bu çerçevede sohbet yalnızca bilginin aktarıldığı bir ortam değil, ilahî rahmetin tecelli ettiği, kalpler arası etkileşimin gerçekleştiği ve mürîdin kalp dünyasında dönüşümü mümkün kılan bir terbiye süreci olarak konumlanmaktadır.

2.10. KEŞF VE KERÂMET

Keşf, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte; “perdenin açılması, gizli olanı meydana çıkarma, sezme, tahmin etme, açığa çıkarma, örtülü olanı açma” anlamlarına gelir. Maddî ve duyulur âlemden kaynaklanan kir, pas ve tesirler gayb âleminin idrakine engel teşkil eden bir perde (hicâb) oluşturur. Tasfiye ve riyâzet yoluyla bu perdenin kalkması hâlinde gayb âlemi ayan-beyan görülür hâle gelir. Bu perdenin kaldırılması, başka bir ifadeyle kalp gözünün açılması tasavufta “keşf” olarak adlandırılır. Keşf, perdenin ötesindeki gaybî hususlara ve hakiki şeylere, bunları yaşayarak ve temaşa ederek vâkıf olma hâlini ifade eder (Uludağ, 2012, s. 213).

Kerâmet de Arapça kökenli bir kavram olup sözlükte; itibar, azizlik, şeref, kerim, cömertlik, küp veya desti kapağı anlamlarına gelir. Peygamberlerden zuhur eden olağanüstü olaylar “mucize” olarak adlandırılırken, benzeri harikulade olayların velîlerde ortaya çıkması kerâmet kavramıyla ifade edilir (Cebecioğlu, 2020, s. 281).

Ebû Ali el-Cüzcânî, sûfinin yönelmesi gereken asli değerlerin istikamet olduğunu belirterek “Sen istikamet iste, kerâmet peşine düşme! Nefsin kerâmet peşinde koşar durur; halbuki Allah senden istikâmet istemektedir” (Sühreverdî, 2007, s. 38) sözleriyle kerâmet arayışının nefsanî bir eğilim hâline dönüşebileceğine dikkat çekmektedir.

İmâm Rabbânî de *Mektûbât*’ında keşif konusunda da benzer bir yaklaşım benimsenmiş, bu tür mânevî tecrübelerin şer’î ölçülere uygunluğu zorunlu görmüş ve bu hususu açık bir şekilde belirterek “Kitap, Sünnet, icma ve fakihlerin kıyasının dışında her ne olursa olsun, bu kaynaklardan birine uygun ise kabul edilir. Bunlara uygun değilse, sûfîlerin ilimleri de olsa, değerli bilgileri de olsa, ilham²⁶ da olsa, yüksek keşifler de olsa kabul edilmez. Şerîat ölçüsü ile tartılmadıkça ne vecd ne de hal beş para yapmaz. Kur’an ve Sünnet terazisine vurulmadıkça ilham ve keşifler tek kuruş etmez” (Rabbânî, 2011, s. 701) ifadelerini kullanmıştır.

Ayrıca Rabbânî’ye göre şer’î hükümlere aykırılık taşıyan hiçbir keşif, ilham ya da olağanüstü hal, hakikat ifade etmez. Böyle bir durumun mânevî bir değer taşıması mümkün değildir. Nitekim “Kıl kadar dahi olsa şerîata muhalefeti bulunan bir kişiden zuhur eden haller ve keşifler (ilhamlar), istidraçtır. Sonunda sahibinin rezil rüsva olmasından başka bir işe yaramazlar. Âlemlerin Rabbi’nin Habibi’ne uymadan kurtuluşa ermek mümkün değildir” (Rabbânî, 2011, s. 351) ifadeleri, Rabbânî’nin keşif ve kerâmetin ölçüsünü net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bâyezid-i Bistâmî’nin de şu uyarısı Rabbânî’nin yaklaşımını desteklemektedir:

Bir adamın kerâmet olarak havada bağdaş kurup oturduğunu (suda yürüdüğünü, ateşi yuttuğunu, kızgın sac üzerinde uyuduğunu) görseniz; onun bu hâline aldanmayın. Kendisinin Allah’ın emir ve yasaklarına nasıl uyduğunu, ilâhî hududu nasıl koruduğunu ve dinin edeplerini nasıl yerine getirdiğini görmeden, bu tür hâllerine itibar etmeyin (Kuşeyrî, 2007, s. 91).

Bu yöndeki değerlendirmeleri destekleyen bir diğer ifade ise Ebû Saîd Harrâz’a (v. 277/907) aittir. Harrâz, şer’î ölçülere çelişen hiçbir bâtinî hâlin sahih görülemeyeceğini belirterek “Zâhirî ilme ters düşen bütün bâtinî hâller bâtıldır” (Kuşeyrî, 2007, s. 131) demiştir.

Klasik sûfîlerin keşif ve kerâmete ilişkin ihtiyatlı yaklaşımları, Abdülbâkî el-Hüseynî tarafından da sürdürülmektedir. Bu çerçevede o, kerâmet ve keşfin irşâd için zorunlu olmadığını, bu hâllerin mânevî üstünlüğe ve kemâle delil teşkil etmediğini ifade etmektedir. Sahabe ve tâbiîn gibi selef-i sâlihînden çoğunda olağanüstü hâllerin nadir görüldüğüne dikkat çekerek asıl ölçünün şerîat olduğunu vurgulamakta ve “Şeyhin

²⁶ Arapça kökenli bir terim olan ilham, sözlükte “haber vermek ve bildirmek” anlamına gelir. Tasavvufta ise ilham, iki farklı biçimde açıklanır: 1) Feyz yoluyla kalbe gelen özel bir bilgi ve anlam olup, düşünme sonucu kazanılan bir bilgi değildir. 2) Kalbe konulan hayır duygusu ve iyilik hissi anlamında kullanılır (Uludağ, 2012, s. 183).

kerâmet göstermesi şart değildir. Çünkü bu irşâd için şart olmadığı gibi üstünlüğe de işaret etmez. Aksine üstünlük Allah Teâlâ'ya yakınlık derecesine göredir... Ölçü şerîattır" (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 133) sözleriyle kerâmetin belirleyici bir değer taşımadığını bildirmektedir.

Abdûlbâkî el-Hüseynî mürîdâna nispet edilen bazı mânevî hallerin, büyük bir kısmının gerçek bir kerâmet niteliği taşımadığını, bunların çoğu zaman nefsanî ve şeytanî kaynaklı olabileceğini belirtmektedir (İldırrar, 2009, s.157). Ona göre hakîki kerâmet, Allah'ın emirlerine bağlılık, takva üzere yaşamak ve kaderine rıza göstermek gibi istikamet merkezli davranışlarda ortaya çıkar. Bu anlayışını şu sözlerle ifade etmektedir: "Kerâmet ise mürşîdin hakîkatine şahitlik eder. Mürîdânda görülenler kerâmet değildir. Mürşîdin kerâmetinden parlayan bir haldir. Huzur ve saadete erişen, haramlardan içtinap eden, emirlere sınıksız sarılan, Allah Teâlâ'nın kazâ ve kaderine rıza gösteren, istikamet sahibi olan kimsenin hâli, kerâmet sahibinden daha evladır" (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 139).

Keşif ve kerâmete dair değerlendirmelerinde Abdûlbâkî el-Hüseynî, bu tür hâllerin özellikle nefsin hoşuna giden yönlerine dikkat çekerek mürîdânı ihtiyatlı olmaya davet etmektedir. Bir sohbet esnasında, kendisinde keşif ve haller olduğunu söyleyen bir mürîde yönelik uyarısında, söz konusu hallerin mânevî bir üstünlük göstergesi olmadığını belirterek bu tür hallerin nefsin hoşuna giden şeyler olduğunu ve Allah'ın bunları değil, güzel kulluğu istediğini ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 85). Ayrıca cehaleti, ahlâkî ve dinî bozulmanın temel nedeni olarak görmüş, kerâmet ve keşfin yalnızca âlimlerde değil, cahil kimselerde de ortaya çıkabileceğini, şer'î bilgi eksikliği sebebiyle bu tür hâllerin kişiyi büyük bir tehlikeye sürükleyebileceğini belirtmiştir. Bu noktadaki değerlendirmesinde, mânevî hâllerin güvenilirliğinin ancak şerîata bağlılıkla test edilebileceğini vurgulamıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 17).

Sonuç olarak, Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin görüşlerinde keşif ve kerâmet, bir bütünlüğün merkezi unsuru değil, şerîatla uyumlu bir mânevî hayatın nihai hedefi veya kemâl ölçüsü sayılmayan, yalnızca zaman zaman ortaya çıkabilen hâller olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede tasavvuf yolunda esas olanın kerâmet ve hâller değil, şer'î ölçülere bağlılık, nefis terbiyesi ve sürekli istikamet üzere disiplinli bir mânevî yürüyüş olduğu vurgulanmaktadır.

2.11. NEFİS VE ŞEYTAN

Nefs (nefis), Arapça kökenli bir kelime olup çoğulu “nüfus”tur. Sözlükte; benlik, can, ruh ve aşağı duygular anlamlarında kullanılır. Tasavvufta ise kulda bulunan kötü huy ve çirkin vasıfların, olumsuz his ve huyların bulunduğu latife olarak tanımlanır. Bu yönüyle nefis, insanın en büyük düşmanı kabul edildiğinden onunla mücadele yapılması, riyâzet²⁷ ve çile²⁸ yoluyla terbiye edilmesi gerektiği ifade edilir. Bu mertebedeki nefis, “nefs-i emmâre ve nefis-i şehvânî” olarak adlandırılır. “Ehl-i nefis” tabiri ise nefsine uyan, bedensel ve süflî zevklere düşkün kimseler için kullanılır (Uludağ, 2012, s. 274).

Tasavvufta nefis meselesi, kelâm ve felsefî disiplinlerden farklı bir çerçevede ele alınmış ve yorumlanmıştır. Sûfiler genellikle nefsin birliği, mahiyeti, kadîm ve hâdis, cisim ve cevher oluşu, evvel ve sonra yaratılışı gibi teorik tartışmalardan ziyade onun zaafları, kötülükleri, hileleri ve hastalıkları üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda sûfiler, nefsin kötülüklerinden korunma yolları ile onun tedavi ve terbiye yöntemleri meselesine odaklanmışlardır. (Uludağ, 2006, s. 527).

Nefis, dünyaya bağlı arzuların esiri olup tutkularının hâkimiyeti altındayken emmâre (kötülüğü emreden) mertebesinde bulunur (Yûsuf 12/53). Kişi, kendi davranışlarını sorgulamaya başlayıp, işlediği kusurlardan dolayı kendini hesaba çektiğinde, levvâme (kendini kınayan) mertebesine yükselir (Kıyâme 75/2). Kulluktaki samimiyet ve ciddiyetin artmasıyla birlikte, kişi iyilikle kötülüğü ayırt edebilecek bir basirete erişir ve arzularına karşı direnme gücü kazanır, bu durumda nefis mülheme (ilham alan) derecesine ulaşır (Şems 91/7-8). Akıl ve vahyin övdüğü güzel ahlâkî vasıfların yerleşmesi, imanın huzur ve sükûn boyutuna erişmesiyle mutmainne (tatmin olmuş, huzura kavuşmuş) mertebesi kendini gösterir (Fecr 89/27). Kişi hem kendi başına gelen olaylar hem de dış dünyada yaşanan hadiseler karşısında tam bir teslimiyet ve rıza gösterdiğinde râziye (razı olan) mertebesine ulaşır (Fecr 89/28). Bu rıza hâli, Allah’ın da kulundan hoşnut olmasıyla marziyye (Allah’ın razı olduğu) mertebesine dönüşür (Fecr

²⁷ Riyâzet, Arapça kökenli bir terim olup sözlükte; terbiye etme, ıslah etme, eğitim ve idman yapma anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf terimi olarak ise riyâzet, nefsin eğitilip terbiye edilmesi amacıyla kişinin aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakması şeklinde tanımlanır (Cebecioğlu, 2020, s. 402).

²⁸ Çile (Farsça *çihil* “kırk” kelimesinden), düzenlenmiş bir terimdir. Tasavvufta ise çile; dervişin bir şeyhin gözetimi altında, karanlık bir hücrede yalnız kalarak kırk gün boyunca az uyuma, az yeme ve az içme esasına dayalı bir hayat sürmesi; mümkün olduğu ölçüde sürekli ibadetle meşgul olması şeklinde uygulanır. Bu uygulama, nefsin terbiye edilmesi ve mânevî olgunluğa ulaşılması amacıyla, belirli bir süre halktan uzak durmayı ifade eder. Tasavvufî anlamdaki çile ömür boyu devam eden bir uygulama olmayıp, süresi kırk günle sınırlıdır (Cebecioğlu, 2020, s. 115).

89/28). Son olarak, bütün güzel ahlâkî nitelikleri kendinde toplamış ve başkalarına irşâd edici olgunluk derecesine erişmiş olan kişi, zekiyye (arınmış) veya kâmile (kemâle ermiş ve erdirici) nefis mertebesine ulaşmış olur (Uludağ, 2006, s. 528; Bulut, 2020, ss.171-173).

İmâm Rabbânî, *Mektûbât*’ında insanın mânevî zaafılarının merkezinde nefsi konumlandırmakta ve nefisle kurulan ilişkinin mahiyetine özellikle dikkat çekmektedir. Ona göre “İnsanın başına gelen belaların hepsi, nefisle ilgilenmekten ve ona düşkünlükten kaynaklanır” (Rabbânî, 2011, s. 515). Bu çerçevede Rabbânî, nefs-i emmârenin mahiyetini ve insan üzerindeki etkisini ele almakta, nefsin tabiatında bulunan hâkimiyet ve üstünlük arzusunun, insanı ilâhlık iddiasına varacak bir sapmaya sürükleyebileceğini şu ifadeleri ile vurgulamaktadır:

Aziz kardeşim bilmelisin ki; insanın nefs-i emmâresinin yaratılışında makam ve baş olma tutkusu vardır. Onun bütün hırsı, akranlarından üstün olmaktır. Tabiatına kadar sızmış yegâne arzusu, bütün yaratıkların kendisine muhtaç olması, emir ve yasaklarına saygı göstermesidir. Fakat kendisi bir başkasına kesinlikle muhtaç ve bağlı olmak istemez. İşte bütün bunlar, nefsin ilâhlık davası gütmesinden ve benzeri olmaktan münezzeh olan yüce yaratıcısına kendisini ortak görmesinden başka bir şey değildir. Hatta bundan da öte nefis, Allah Teâlâ ile ortak olmaya bile razı değildir. Bilakis o, tek başına hâkim olmayı ve her şeyin kendi hükmü altında olmasını ister... Peygamberlerin gönderilmesinde ve şer’î sorumlulukların arkasında yatan hikmet, bu nefs-i emmâreyi âciz bırakmak ve onu yıpratmaktır. Şer’îatlar, nefsanî istekleri ortadan kaldırmak için gelmiştir. Şer’îata uygun bir iş yapıldığında, o miktarda nefsanî arzular kaybolur (Rabbânî, 2011, s. 273-274).

Tasavvufun ana meselelerinden biri olan nefis kavramı, sûfîler tarafından ahlâkî ve psikolojik bir yaklaşım çerçevesinde ele alınmış, insanın iç dünyasına ilişkin tecrübeler ve mânevî süreçler bu kavram üzerinden ifade edilmiştir. Sûfîler nefsi genel olarak “insanın kendisi” anlamında kullanmakla birlikte, onu çoğunlukla kötülüklerin kaynağı olarak değerlendirmişlerdir (Bulut, 2020, s. 184). Bu bağlamda her insanın nefsinde kötülüğe meyilli bir yönün bulunduğu ifade edilmektedir. Nefisteki fücûrdan arınmanın temel şartı ise, bu eğilimin farkında olmak ve bilinçli bir şekilde ondan sakınmak olduğu zikredilmiştir (Bulut, 2020, s. 185).

Nefse pay çıkarmanın mânevî yolculuk üzerindeki yıkıcı etkisine dikkat çeken Alâeddin Âbîzî (v. 892/1487) ise, özellikle övülme ve beğenilme duygusunun kalpte bıraktığı tahribatı ağır ifadelerle ele alıp bu hususu şu çarpıcı sözlerle dile getirmektedir:

Bir kimse yolun başındaki tâlibi yaptığı iyi bir iş dolayısıyla övse ve bu da tâlibin hoşuna gitse, tâlibin nefsinin aldığı bu hazzın zulmeti onun yakınlarından biriyle zina etmesinden daha az değildir. Yani, tâlibin yakınlarından biriyle zina etmesi ne derece Hakk'ın yoluna engel olursa, bu da o kadar mâni olur demektir (Safi, 2005, s. 340).

İmâm Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb* adlı eserinde insanın hayatında karşı karşıya kaldığı en büyük tehdidin şeytandan ziyade nefis olduğunu vurgulamakta, şeytanın etkisinin ise ancak nefsin hevâ ve arzuları üzerinden mümkün olabildiğine dikkat çekmektedir. Gazzâlî, bu durumu şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

Ey insan, şunu iyi bilmelisin ki; şiddetle kötülüğü emreden nefis, senin için İblis'ten daha büyük bir düşmandır. Zira şeytan ancak nefsin hevâ ve azgın istekleri ile sana üstünlük sağlayabilir. Sakın ola, nefsin seni kuruntu ve boş emellerle aldatmasın! Çünkü nefis, yapısı gereği kendini güvende görür; gaflet içinde, rahat, tembel ve vurdumduymaz bir hayat sürmek ister. Sürekli olarak boş ve bâtil şeylerin peşinde koşar. Ondan kaynaklanan her şey yanlış ve aldatıcıdır. Eğer nefsin isteklerini kabul eder ve onlara tâbi olursan seni helâke sürükler. Onun ince hesaplarından gafil olursan gaflet deryasında boğulursun. Nefsin arzularına dur deyip ona karşı gelmezsen, seni doğru cehenneme götürür (Gazzâlî, 2007b, s. 30).

Sözlükte şeytan kelimesinin, “haktan ve hayırdan sapmak, uzaklaşmak, muhalefet etmek” anlamlarını ifade eden şatn/şütûn kökünden veya “öfkesinden yanıp, tutuşmak” mânasına gelen şeyt kökünden türediği belirtilmektedir. Bu çerçevede şeytan (çoğulu; şeyâtîn), hayırdan ve ilâhî rahmetten uzaklaşmış yaratık, helâke maruz kalmış varlık olarak tanımlanır (Çelebi, 2010, s. 99).

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan çeşitli âyetlerde şeytanın azgınlık, sinsi davranış, yanıltıcılık ve kışkırtıcılık gibi niteliklerle tasvir edildiği görülmektedir. Bu bağlamda onun hile ve aldatmalarına karşı, şeytandan uzak durmalarının emredildiği ve şerrinden Allah'a sığınmanın gerekliliğinin vurgulandığı dikkat çekmektedir (Çelebi, 2010, s. 99).

Benzer şekilde hadis rivayetlerinde de şeytan kavramı geniş biçimde ele alınmış, insandan sâdır olabilecek her türlü kötü davranışta onun etkisine işaret edilmiştir. Bu rivayetlerde şeytanın kötülüğü özendirici ve insanı aldatıcı yönüne dikkat çekilmekte onun yalnızca kötülük işlemeye teşvik etmekle kalmayıp, insanı Allah'a yaklaştıracak fiillerden alıkoymaya veya yerine getirilmek istenen ibadetleri bozarak etkisiz hâle getirmeye çalıştığı ifade edilmektedir (Çelebi, 2010, s. 100).

Şeytanla mücadelenin, kâfirlere karşı yapılan savaşa kıyasla daha zor ve süreklilik arz eden bir mücadele olduğunu vurgulayan İmâm Gazzâlî, bu durumu şu sözleriyle vurgulamaktadır:

Kâfirlere karşı savaşa katılan mücahid düşmanı görebilir, oysa şeytan görünmez. Bu yüzden gözle görülen kâfir düşmanla savaşmak, görünmeyen düşman ile savaşmaktan daha kolaydır. Gene, şeytanın kendi içinde bir yardımcısı vardır ki o da nefsin hevâî arzularıdır. Fakat kâfirlere karşı senin içinde bir yardımcı yoktur. Bu sebeple nefsin arzularına karşı yapılan cihad daha zorludur. Çünkü karşıdaki kâfir düşmanını öldürürsen, ona karşı zafer kazanır ve ganimet elde edersin; şayet kâfir seni öldürecek olursa şehidlik mertebesini kazanır ve cennete girersin! (Gazzâlî, 2007b, s. 37-38)

Abdûlbâkî el-Hüseyînî, nefis ve şeytanın insan üzerindeki etkisini dikkat çekici bir benzetmeyle açıklamaktadır. Ona göre nefis ve şeytan, insanı kandırma ve zayıf anında ele geçirme konusunda kedinin fareyi takip edişine benzer bir dikkat ve fırsat kollama hâli içindedir. Bu durumu “Şeytan ve nefis, insanla kedinin fareyle oynadığı gibi oynar. Kedi, fareyi yakalamak için nasıl gözünü kırpmadaan, ses çıkarmadan, nefes bile almadan tetikte beklerse şeytan ve nefiste öyle insanın açığını kollar. Kedinin pençesinin her an farenin üzerinde olması gibi onların da pençesi insanların üzerindedir, fırsat beklerler. Siz dikkat edin, kendinizi şeytanın pençesinden iyi kollayın” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 139) sözleriyle ifade eder.

Onun değerlendirmesine göre nefis, yalnızca dıştan gelen kötülük telkinleriyle değil, ibadetlerin içine sızarak kişiyi gizli tehlikelere sürükleyebilir. Nefsin bu yönünü açıklarken “Nefs, Allah rızası için yapılan amellerle bir arada duramaz. Ateşle su gibi...” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 107) diyerek nefisle ilahî rıza arasında mahiyet farkına dikkat çeker. Bu bağlamda nefis emmârenin, sürekli kötülüğü emrettiği için kişinin daimî bir teyakkuz hâlinde olması gerektiğini vurgular (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 140).

Abdûlbâkî el-Hüseyînî, şeytanın insan üzerindeki kandırma kararlılığını açıklarken Hz. Âdem kıssasına atıfta bulunur ve “Şeytan Hz. Âdem’i bile kandırmış, cennetten dünyaya gönderilmesine sebep olmuştur” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 139) diyerek şeytanın insandan asla vazgeçmediğini belirtir. Bu nedenle nefsin ve şeytanın yöntemlerini tanımanın, onlarla mücadele etmenin zorunlu ve sürekli bir süreç olduğunu ifade eder. Ayrıca el-Hüseyînî, nefis ve şeytan arasındaki ilişkiye dair dikkat çekici bir tespitte bulunur: “Şeytanı kandıran nefistir. Allah Teâlâ şeytana Âdem’e (a.s) secde et diye emretti, hemen nefis devreye girip, ‘Hayır sen daha kıymetli maddeden yaratıldın, o çamurdan yaratıldı; sen nasıl ona secde ediyorsun?’ diye onu emre uymaktan alıkoydu ve helak etti” (el-Hüseyînî, [Sâkî], 2024c, s. 223). Bu ifadeyle, asıl mücadelenin nefis üzerinde yoğunlaştırılması gerektiğini vurgular. Ona göre sûfî, muhasebe ve

mücadelesinde önce kendi nefsini hedef almalı, başkalarının eksiklerini araştırmak yerine kendi iç dünyasını gözden geçirmelidir. Bu hususu şu sözleri ile ifade eder: “Bir kimse herkesi affedecek, yalnız nefsini affetmeyecek” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 107).

Sonuç olarak nefis ve şeytan, insanın mânevî yükselişini engelleyen iki temel etken olarak değerlendirilir. Nefsin kötülüğe çağıran yönü ve şeytanın zaaf anlarını hedef alan hileleri, kişinin iç dünyasında sürekli bir dikkat ve denge gerektiren bir mücadele alanı oluşturur. Abdülbâkî el-Hüseynî’nin değerlendirmeleri, bu mücadelenin odağında nefsin yer aldığını, şeytanın etkisinin de çoğu zaman nefsin yönlendirmeleriyle güç kazandığını göstermektedir.

2.12. NİYET

Niyet kelimesi Arapça kökenli olup, amelin evveli ve başlangıcı anlamına gelir. Sûfiler açısından niyet, mânevî yolculuğun başlangıç noktasını belirleyen temel unsur olarak kabul edilir. Çünkü sûfilere göre her amelin mahiyeti, kişinin o amele yüklediği içsel yönelişle anlam kazanır, sonuç ise başlangıcın niteliğine göre şekillenir. Bu çerçevede sağlam ve sahih bir niyet, heva ve hevesin yönlendirmelerinden uzak, nefsin aşağı arzularından arındırılmış bir yönelişi ifade eder. Tasavvufî düşüncede niyet, amelin değerini belirleyen en önemli ilke olarak ele alınır. Sûfiler, bir fiilin Allah katında makbul olabilmesi için yalnızca dış şekline değil, o fiilin gerçekleşmesine kaynaklık eden niyete önem verirler. Bu yaklaşımın temeli, “*Ameller niyetlere göredir*” (Buhârî, Bed’ü’l-vahy, 1) hadisinde ifade edilen anlayışa dayanmaktadır (Uludağ, 2012, s. 279).

Niyetin insanın nihai akıbeti üzerindeki belirleyici rolüne dikkat çeken Hasan-ı Basrî bu hususu şu veciz ifadeyle dile getirmektedir: “Cennette ebedî kalanlar niyetleri sayesinde kalırlar; cehennemde ebedî kalanlar da niyetleri yüzünden kalırlar” (Gazzâlî, 2020, c. 4, s. 546).

İmâm Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* adlı eserinde niyetin ameller üzerindeki belirleyici etkisini vurgularken, önceki sûfilerden aktardığı şu veciz ifadeye yer vermektedir: “Nice küçük iş vardır ki niyet onu büyütür; nice büyük iş vardır ki niyet onu küçültür” (Gazzâlî, 2020, c. 4, s. 545). Bu bağlamda niyetin insanın bütün fiillerine yön veren belirleyici bir unsur olduğunu vurgulayan Ebû Tâlib el-Mekkî, niyetin yalnızca ibadetlerde değil, gündelik hayatın en sıradan görünen davranışlarında dahi esas alınması

gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre kulun hesaba çekileceği her fiil, niyetle değer kazanmakta ya da değer kaybetmektedir. Bu yaklaşımı el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinde şu şekilde vurgulamaktadır:

Kişi için gerekli olan, her şeyde niyet sahibi olmaktır. Hatta yerken, içerken, giyinirken, uyurken, hanımıyla birlikte olurken bile bu niyeti taşımalıdır; çünkü bütün bunlar, kulun hesaba çekileceği amelleri oluşturmaktadır. Eğer bunları Allah'ın rızasını gözeterek yerine getirirse, yarın Mîzan'da bunlar iyilikler kefesinde yer alır. Şayet bunları nefsinin kötü arzularına uyarak ya da Mevlâ'nın rızasına aykırı olarak yaparsa, bunlar da Mîzan'ın kötülükler kefesinde yerini alır; çünkü her kul için niyetinin karşılığı vardır (el-Mekkî, 2004, c. 4, s. 38).

Bununla birlikte el-Mekkî'nin niyet merkezli yaklaşımı, niyetin bulunmadığı durumlarda amelin, uhrevî değerinin nasıl belirleneceğini de açıklığa kavuşturmaktadır. Ona göre bir fiilin sevap ya da günah olarak değerlendirilmesi, niyetin kalpten bilinçli ve kasıtlı olup olmamasıyla doğrudan ilişkilidir. Kulun bir ameli, kalpten bilinçli ve kasıtlı bir niyet olmaksızın yalnızca gaflet sonucu işlemesi durumunda, bu fiil ne mükâfat ne de ceza konusu olmakta ve kişi bu amelden sorumlu tutulmamaktadır. (el-Mekkî, 2004, c. 4, s. 38). El-Mekkî, bu çerçeveyi somutlaştırmak amacıyla güzel koku sürünme örneğini verir. Zira güzel koku sürünmek, şer'î açıdan ne emredilen bir ibadet ne de yasaklanan bir fiildir. Ancak kulun bu davranışı hangi niyetle gerçekleştirdiği, fiilin hükmünü belirleyici hâle getirmektedir. Nitekim güzel koku sürünmenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine ittibâ etmek ve Allah Teâlâ'nın verdiği nimeti izhar etmek maksadıyla yapılması durumunda, bu davranış bir taat vasfı kazanmakta ve kişiye niyeti karşılığında sevap vesilesi olmaktadır. Buna karşılık aynı fiil, başka maksatlarla icra edildiğinde, ibadet değeri taşımamakta, bilakis nefsin arzusuna tâbi olduğu için günah kapsamında değerlendirilmektedir (el-Mekkî, 2004, c. 4, s. 58).

Niyetin amelin değerini belirleyen temel esas olduğuna dikkat çeken Ebü'l-Leys Semerkandî (v. 383/983), samimi niyet ile fiil arasındaki irtibatın zorunluluğunu şu sözleri ifade etmektedir:

Bir kişi, "Şayet Kur'an'ı ezberleyebilseydim gece gündüz onu okurdum" dese ve bu kişi bildiği sûreleri okursa, Allah Teâlâ o kişinin Kur'an'ın tümünü ezberlediği takdirde hepsini okuyacağını bilir ve Kur'an'ın tümünü ezberlemiş kimselerin sevabını verir. Eğer bu kişi, ezbere bildiği sûre ve âyetleri okumadığı hâlde böyle bir niyetler geçirirse, onun niyeti sadık değildir demektir (Semerkandî, 2014, c. 2, s. 236).

Bu çerçevede, niyetin tek başına yeterli olmayıp fiilî gayretle desteklenmesi gerektiğine dikkat çeken Murat en-Nakşibendî (v. 1264/1848), *Mâ Hazar* adlı eserinde bu hususu şu ifadelerle dile getirmektedir: “Sadece niyet ile bir şey olmaz. Zira herkesin kâmil insan olmaya niyeti vardır. İşte o niyet gereğince çalışmak lazımdır” (en-Nakşibendî, 2013, s. 146).

Mutarraf b. Abdullah (v. 95/713-14) ise bu bağlamı, amel-kalp-niyet ilişkisi içerisinde bir bütün olarak ele almış, amelin değerinin kalpteki yöneliş ve niyetle belirlendiğini şu sözleriyle vurgulanmıştır: “Amelin sâlih ve geçerli olması kalbin güzel olmasına, kalbin sâlih olması da niyetin güzel olmasına bağlıdır. Kim niyetini temiz yaparsa onun kalbi de temiz olur. Kim de niyetini bozuk düşüncelerle karıştırırsa kalbi de karışır” (el-Mekkî, c. 4, 2004, s. 47).

Abdûlbâkî el-Hüseynî’nin niyet anlayışı, amelin değerini belirleyen temel etkinin kalbî yöneliş olduğu vurgusuna dayanmaktadır. Kaynaklarda aktarıldığına göre el-Hüseynî, niyetin “her amelin özü” olduğunu ifade etmekte ve yapılan işin mahiyetinden bağımsız olarak Allah rızasının merkeze alınması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, “Allah için alalım, Allah için verelim, Allah için çalışalım, ... Ne iş yaparsak yapalım kalbimizden Allah rızasına niyet edelim ki Cenâb-ı Rabbü’l-âlemîn bizlere güzel ameller nasip etsin. Zira Allah Teâlâ insanın kalbini devamlı kontrol ediyor; iyiyi istiyorsa iyiyi, kötüyü istiyorsa kötüyü veriyor” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 78) şeklindeki sözleri, niyetin tüm davranışlara değer kazandıran belirleyici niteliğine işaret etmektedir.

El-Hüseynî, niyetin fiilden önce geldiğini vurgulamakta ve her amelden önce kalbin kontrol edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Niyetin yalnızca sözlü bir beyanla değil, kalbin hakikî yönelimiyle anlam kazandığı belirtilmektedir. Bu çerçevede niyetinde ihlâs bulunmayan kimsenin, yaptığı ibadet ve hizmetlerden uhrevî bir karşılık beklememesi gerektiği şu sözleri ile dile getirmiştir: “Allah yolunda yapılan hizmette kendi çıkarını gözetken bir kimse, cehennemdeki yerini hazırlıyor demektir” (el-Hüseynî, [Mübârek], 2017, s. 140).

Niyetin ihlâsla yapılmasının sıradan işleri bile ibadet derecesine çıkarabileceğini savunan el-Hüseynî, günlük çalışma hayatına da bu perspektiften yaklaşmıştır. O, bu hususu şu ifadelerle açıklamıştır: “Bir insan sabah kalkınca, güzelce abdestini alsa, evinden işine giderken, ‘Yâ Rabbi, sen rezzâk-ı mutlaksın/bütün yarattıklarının rızkını

verensin. Biz çalışsakta çalışmasakta sen bizim rızkımızı verirsin. Lâkin rızık için çalışmayı bize sen emrettin. Biz senin emrine uyup rızkımızı aramaya, kazanmaya gidiyoruz’ diyerek niyet etse ve bu niyetle işe başlasa, bütün gün boyunca başını secdeden kaldırmayıp nâfile namaz kılan kimse gibi sevap kazanır. İnsan için bunu yapmak çok kolaydır. Bu sevabı kazanmak için güzel bir niyet etmesi yeterlidir” (el-Hüseyinî, [Sâkî], 2024d, s. 15-16). Bununla birlikte, bu sevabın korunabilmesi için günahlardan sakınmanın zorunlu olduğu belirtilmiş, günahların niyetle kazanılan uhrevî değeri ortadan kaldırılabileceğini “Ancak dışarıya çıktığımızda günahlardan kendimizi korumalıyız. Kişi dışarıda günah işler ve kendisini korumazsa akşama kadar Allah rızasına niyet ederek yaptığı tüm çalışma ve ibadetlerin sevabı yok olup gider. Ateşin ağacı yakıp kül ettiği gibi, günahlar da bütün güzel niyet ve amellerin sevabını öylece yakar, bitirir. Geride bir şey kalmaz” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 78) ifadesiyle vurgulanmıştır.

Abdülbâkî el-Hüseyinî, İslâm’da niyetin ibadetlerin geçerliliği için zorunlu bir şart olduğunu belirtmiştir. “Niyet olmazsa Allah Teâlâ hiçbir ibadeti kabul etmez” şeklindeki ifadesi, abdest, namaz ve hac gibi temel ibadetlerin sahih olabilmesinin niyet unsuruna bağlı olduğunu ortaya koymaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 15). Yine niyetin kalbî bir yöneliş olduğunu belirterek “Kalp Allah Teâlâ’ya mahsustur. O, insanın kalbine bakar...” sözleriyle niyetin dıșsal bir beyanla sınırlı olmayıp doğrudan Allah tarafından bilinen bir kalbi durum niteliği taşıdığına dikkat çekmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 17).

El-Hüseyinî’nin açıklamalarında, güzel niyetin amele dönüşmese dahi sevap değerine sahip olduğu ifade edilmektedir. Buna göre kişi “cami yaptırmak” ya da “hacca gitmek” gibi salih niyetlerde bulunduğunda, bu niyetleri fiilen gerçekleştirilmese bile Allah Teâlâ tarafından mükâfatlandırılacağı belirtilmektedir. Ona göre, niyetin hayata geçirilmesi hâlinde en az on sevap verileceği, gerçekleştirilememesi durumunda ise bir sevabın yazılacağı ifade edilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 17-18).

Abdülbâkî el-Hüseyinî niyetin, dıșsal davranışlardan ziyade kalbî yönelişle olması gerektiğini şu sözleri ile vurgular: “Bir insan niyetine göre düzgün veya bozuk olur. Niyetin yeri kalp olduğu için Allah kandırılamaz. Çünkü Allah kalbi bilir, kalbe bakar...” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 19). El-Hüseyinî, zaman zaman Allah rızası dışındaki amaçlarla Menzil’e ziyarete gelen kimseler gördüğünü, ancak bu kişilere yumuşaklıkla yaklaşarak niyetlerinin ıslah edilmesine yardımcı olmaya çalıştığını aktarmaktadır. Bu

çerçevede o bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Amacımız işlerini, niyetlerini Allah’a döndürmeleridir. Bir kısmı niyetini düzeltiyor, bir kısmı ise niyetini de amelini de düzeltmiyor. Neticede niyetini ve amelini düzeltmeyen hiçbir fayda göremiyor” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 29).

Abdülbâkî el-Hüseynî tarafından aktarılan İbn Usfûr kıssası, ihlaslı niyetin küçük bir amelde dahi büyük bir karşılık doğurabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnek olarak sunulmaktadır. Rivayette İbn Usfûr’un, bir çocuğun eziyet ettiği kuşu Allah rızası için satın alarak serbest bıraktığı, kısa süre sonra vefat ettiği ve rüyada görüldüğünde cennet ehli olduğunu bildirdiği aktarılmaktadır. Onun, “Sen benim rızam için kuşu âzat ettin, ben niye seni âzat etmeyeyim?” ilahî hitabına mazhar olduğu ifade edilmektedir (Nas, 2011, s. 23).

Sonuç olarak niyet, amelin özünü belirleyen kalbi yönelim olarak tanımlanmakta ve Abdülbâkî el-Hüseynî’nin değerlendirmelerinde bu kavram, mânevî hayatın merkezî bir esası olarak öne çıkmaktadır. Onun ifadelerinde niyet, her amelin değerini tayin eden asli unsur olup, ihlâs ile birleştiğinde sıradan davranışları dahi ibadet niteliğine kavuşturan bir etken olarak sunulmaktadır. Niyetin bozulmasının amelin uhrevî karşılığını ortadan kaldırabileceği, buna karşılık samimi bir yönelişin fiille sonuçlanmasa dahi kulun lehine değerlendirileceği belirtilmektedir.

2.13. HİZMET

Hizmet, sâfilere ve yoksullara yardım etmeyi, onların maddî ihtiyaçlarını karşılamayı ifade eden bir kavramdır (Uludağ, 2012, s. 171). Tekkeye yeni gelen, hallerin nefesleriyle uyanmamış ve ilmin lezzetini tatmamış sâlikin durumu hizmet olarak değerlendirilir. Tasavvuf geleneğinde himmetin²⁹ hizmete bağlı olduğu kabul edilmekte, Kur’ân-ı Kerîm’deki “*Eğer siz Allah’a yardım ederseniz, O da size yardım eder*” (Muhammed 47/7) âyeti bu ilişkinin ilahî dayanağı olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte, nefsinin yeterince terbiye etmemiş kimselerin yaptığı hizmetin her zaman mânevî terakkîye vesile olmayabileceği, aksine bazen kişinin Allah rızasına ulaşmasına engel

²⁹ Himmet kelimesi sözlükte; azim, istek, arzu, enerji, meyil ve şevk gibi anlamlarına gelir. Tasavvufta ise himmet, kulun bir şeyi elde etmek üzere kalbinin bütün gücüyle Allah’a yönelmesi şeklinde tanımlanan bir olgunluk hâlidir. Himmetin gerçekleşmesi Allah’ın icabeti sonucu vuku bulur ve tesir Allah’tandır. Kul ise sadece dua eden bir vasıttır, zira kul hiçbir zaman Allah (c.c) olamaz” (Cebecioğlu, 2020, s. 217).

teşkil edebileceği belirtilmiştir. Bu tür durumlarda hizmet, amacından saparak sâlikin mânevî yolculuğunda bir perde hâline gelebilir. Ayrıca hizmetin nefsin övünç ve üstünlük arzusu tarafından sahiplenilmesi hâlinde “putlaşma” tehlikesi taşıdığı ifade edilmiştir (Cebecioğlu, 2020, s. 218).

Hizmet anlayışının Nakşibendî geleneğinde merkezî bir konuma sahip olduğunu vurgulayan sûfilerden biri de Hâce Ubeydullah Ahrâr’dır. Ona göre tasavvuf yolunda esas olan, içinde bulunulan şartların gerektirdiği sorumluluğu idrak etmek ve gayreti bu yönde sarf etmektir. Nitekim Ahrâr, bu hususu şu sözlerle dile getirmiştir:

Hâcegân tarikatında vakit neyi icap ettiriyorsa himmet ve gönül ona sarfolunur. Zikir ve murakabe bir Müslümanı rahata kavuşturacak bir hizmet varken yapılmaz. Gönüle girmeyi sağlayan bir hizmet zikir ve murakabeden önce gelir. Bazıları nâfile ibadetlerle meşgul olmayı hizmetten daha üstün sanırlar. Oysa gönüllerde yer etmek ve muhabbet hizmetle elde edilir. Kalplerde iyilik yapan kimseye karşı sevgi yerleşir, sözü bunu destekler. Hiçbir nâfilenin sevabı müminin sevgisinin sevabına erişemez (Sâfî, 2005, s. 426).

Hâce Ubeydullah Ahrâr, tasavvuf yolundaki tecrübesinin teorik okumalarla değil, doğrudan hizmet pratiğiyle şekillendiğini de özellikle belirtmektedir. Bu durumu, kendi mânevî yolculuğunu özetleyen şu ifadesiyle ortaya koyar: “Ben bu yolu sûfilerin kitaplarından öğrenerek değil, bilakis halka hizmet ederek kat ettim” (Sâfî, 2005, s. 426).

Ahrâr’a göre hizmet, yalnızca bireysel bir fazilet değil, aynı zamanda irşâdın ve mânevî eğitimin en etkili yollarından biridir. Nitekim bu hususu şu sözlerle açıkça ifade etmektedir: “Herkesi farklı bir yoldan götürdüler, bizi ise hizmet yolundan... İşte bu yüzden hizmet benim onayladığım, tercih ettiğim ve sevdiğim bir usuldür. Hayır ümit ettiğim kimselere hizmeti emrederim” (Sâfî, 2005, s. 427).

Şihâbüddîn Sühreverdî, tasavvufî terbiyede hizmeti özellikle yolun başındaki sâlik için mânevî hassasiyetin kazanılması ve ehlullahla kalbî bağın tesis edilmesini sağlayan bir mânevî gelişim yolu olarak değerlendirmektedir. Ona göre hizmet, sadece pratik bir faaliyet değil, aynı zamanda sâliki olgunluğa hazırlayan dönüştürücü bir süreçtir. Bu yaklaşımını *Avârifü’l-Meârif* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

Rıbat ve tekkelere yeni gelmiş, henüz mânevî ilmin tadını tatmamış ve gönül gözü yüksek mânevî hallere açılmamış kimseye, ilk olarak (gücünün yettiği) hizmet işleri emredilir. Bununla, (farzların dışındaki) ibâdetinin hizmet olması ve güzel hizmeti sayesinde ehlullahın kalplerinin ona yönelmesi hedeflenir. Böylece o hem hizmetin bereketine kavuşur hem de ibadetle meşgul olan din kardeşlerine yardım etmiş olur... Şu hâlde; hizmet ehli, hizmetinde kalbini öldürecek, şevkini giderecek gevşeklik ve tembellikten

sakınmalıdır. Sûfilere göre hizmet, sâlih amellere girmektedir ve sahibine güzel haller, mânevî vecdler kazandıran yollardan birisidir... (Sühreverdî, 2007, s. 138).

Bu bağlamda Sühreverdî'ye göre hizmet ehli, mânevî kemâle ulaştıran her türlü fazileti elde etmeyi hedefler ve bu doğrultuda farklı hizmet biçimlerine yönelmekten geri durmaz. Hizmet bazen bizzat çalışarak, bazen başkalarını çeşitli işlerde görevlendirerek, bazen geçim ve emek gerektiren faaliyetlerle, bazen de kendisine emanet edilen mal ve eşyayı ehline ulaştırmak suretiyle yerine getirilir. Hizmet ehli, şer'î açıdan sakıncalı görülmeyen hiçbir hizmetten kaçınmaz, bilakis her birini mânevî olgunlaşma vesilesi olarak değerlendirir (Sühreverdî, 2007, s. 114).

Tasavvuftaki hizmet anlayışına dair dikkat çekici değerlendirmelerden biri Ebû Abdullah Turûğbâzî'ye (v.350/961) aittir. Turûğbâzî, hizmetin mânevî hedeflerle doğrudan ilişkili olduğunu vurgulayarak, bu alanda ayrımcılığın mânevî istikameti zedeleyebileceğine dikkat çekmiştir. Ona göre hizmette fark gözetmek, maksadın kaybolmasına yol açabilecek bir tutumdur. Bu düşüncesini, “Hizmette fark gözetmekten sakın, zira fark gözetme ehliyetine sahip olanlar göçüp gitmişlerdir. Maksudum kaybolmasın, muradım gerçekleşsin istersen (fark gözetmeden) herkese hizmet et” (Attâr, 2013, s. 676) sözleriyle ifade etmektedir.

Yahyâ b. Muâz ise hizmeti farklı bir perspektiften ele alarak Allah yolunda hizmet etmeyi zorunlu bir görevden ziyade, kulun gönüllü olarak yöneldiği ve mânevî haz duyduğu bir hizmet anlayışı olarak değerlendirmiş, bu yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Yüce Allah'ın hizmetinde bulunmaktan haz alanın, hizmetinde bulunmaktan her şey zevk alır...” (Attâr, 2013, s. 458).

Tasavvuf geleneğinde sûfilerin hizmete yönelmesinde birden fazla etkenin belirleyici olduğu görülmektedir. Başta Kur'ân ve sünnet gibi dinî referanslar olmak üzere, bireyin topluma karşı sorumluluk bilinci, kendisine bahşedilen nimetlere şükür anlayışı ile içinde bulunulan zamanın ve şartların gereklilikleri, sûfileri hizmet eksenli bir hayat tarzına sevk eden unsurlar arasında yer almaktadır. Bu çerçevede tasavvuf büyükleri, sâlikin temel ibadetlerinin yanı sıra hizmet faaliyetlerini de mânevî olgunlaşmanın gerekli bir etkeni olarak değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak pek çok sûfî, hizmeti nâfile ibadetlerden daha öncelikli bir konumda ele almıştır (Erkul, 2010, s.234).

Hizmet, toplumsal boyutu itibarıyla bireyler arasında huzur, sükûnet ve düzenin tesis edilmesine katkı sağlayan önemli bir işlev üstlenmektedir. Hizmetten uzak kalınması, yalnızca fertlerde değil toplumun genel yapısında da olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Bununla birlikte hizmet, toplumun bireylerinin arasında bağ kuran bir vasıta niteliği taşımakta zengin ile fakir, sağlıklı ile hasta, inanan ile inanmayan bireyler arasında sosyal bir köprü oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte hizmet, insan vicdânının ürettiği, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve sosyal ahlâkın somut bir tezahürü olarak değerlendirilen bir faaliyettir (Erkul, 2010, s.235).

Abdûlbâkî el-Hüseynî, hizmeti tasavvufî terbiyenin bir unsuru olarak değerlendirmekte ve mürîdânına bu pratiği sürekli olarak telkin etmektedir. Onun anlayışında hizmet, mânevî kemâlatı elde etmenin temel taşı olarak görülür ve yalnızca maddî ihtiyaçlara yönelik bir yardım faaliyeti değil, aynı zamanda insanların dinî eksikliklerine çare olma ve onların ahiret saadetine vesile olma çabasıdır (Çakır, 2023, s. 15).

Abdûlbâkî el-Hüseynî, hizmetin ihlâs ve istikrar ile sürdürülmesi gerektiğini belirtir. Hz. Peygamber'den (s.a.s) tevarüs eden irşâd vazifesinin de ancak samimi bir hizmet gayretiyle devam ettirilebileceğini ifade eder. Bu doğrultuda “Hizmet etmenizi istiyoruz. Biz de hizmetçiyiz; asla bir şey değiliz. Hz. Peygamber'den tevarüs edilen bu vazife (irşâd vazifesi) hizmet için emanet edilmiştir. Durup yerinde saymakla, gezip dolaşmakla, keyifle ve pašalıkla bu görev yerine getirilemez. Biz, bu görevi Hz. Peygamber'den hizmet için aldıysak, sizler de ümmete hizmet etmelisiniz” (Çakır, 2023, s. 15) sözüyle hizmetin temel ahlâkî zemininin tevazu olması gerektiğini vurgular. Farz ibadetlerden sonra en kıymetli ibadetin hizmet olduğunu belirten Seyyid Abdûlbâkî, yalnızca başkalarının kurtuluşuna değil, bireyin kendi kurtuluşuna da hizmet etmesi gerektiğini savunur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s.125).

Seyyid Abdûlbâkî el-Hüseynî, hizmetin uhrevî karşılığının süreklilik taşıdığını vurgulayarak, hizmetin kesintisiz sevap boyutuna şu ifadeleriyle dikkat çekmiştir: “Gayemiz Hz. Muhammed (s.a.s) ümmetine hizmettir. Bu yola hizmet edin ki Resûlullah (s.a.s) bize şefa'at etsin. Bir hayra ve iyiliğe, bir insanın hidayete ermesine, namaz kılmasına, amel işlemesine sebep olunmuşsa, hidayete vesile olduğu kimsenin yaptığı bütün amele de insan ortak olur. Kurtuluşuna vesile olduğu insan amel işledikçe kendisi

de sevap kazanır. Hatta evde yatarken bile vesile olduğu şahsın amelinin aynısını alır. Ondan hiçbir şey eksilmez” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 127).

Abdülbâkî el-Hüseynî, hizmetin yalnızca dışa dönük faaliyetlerden ibaret olmadığını özellikle vurgular. Ona göre hizmete talip olan kimsenin öncelikle kendi nefsini ıslah etmesi gerekir, zira nefsini terbiye etmeyen bir kişinin başkalarına gerçek anlamda fayda sağlaması mümkün değildir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 125). Bu sebeple hizmet erbabının sabırlı, halim,³⁰ mütevazı, istişareye açık ve ihlâslı olması gerektiğini ifade eder (el-Hüseynî, [Mübârek], 2020, s. 73). “En büyük hizmet, güzel ahlâklı ve edepli bir insan olmaktır...” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 140) şeklindeki sözü ise onun bu anlayışının özlü bir ifadesidir.

Sonuç olarak hizmet, Abdülbâkî el-Hüseynî’nin tasavvuf anlayışında hem bireysel terbiyeyi hem de toplumsal sorumluluğu kuşatan temel bir ahlâk ilkesi olarak yer almaktadır. Ona göre hizmet ihlâs, tevazu, sabır gerektiren bir süreç olup yalnızca başkalarının ihtiyaçlarını karşılamayı değil, kişinin kendi nefsini ıslah ederek mânevî olgunluğa yönelmesini de amaçlar. Hizmetin süreklilik taşıyan mânevî yönü, dünyevî çıkara dönüştüğünde ağır bir uhrevî mesuliyet doğururken, ihlâsla yerine getirildiğinde hem hizmet eden hem de hizmet edilen için kalıcı bir bereket kaynağına dönüşür. Abdülbâkî el-Hüseynî’nin en büyük hizmeti, güzel ahlâklı ve edepli bir insan olmakla irtibatlandırması ise, hizmetin özünü bireyin mânevî dönüşümüyle temellendiren tasavvufî bakışı özlü biçimde ifade etmektedir.

2.14. AHLÂK

Ahlâk, Arapça kökenli bir kavram olup sözlükte, insanın sahip olduğu huylar ile beşerî davranışları ifade eder. Tasavvufta ise nefsin bir meleke hâline gelmiş vasfı olup, bu sayede fiiller üzerinde düşünmeye gerek kalmadan kolaylıkla ortaya çıkar. Ahlâk, mahiyeti bakımından iki kısma ayrılır. Güzel ahlâk *ahlâk-ı hamîde* olarak adlandırılırken cömertlik, şükür, tevazu ve ihlâs gibi erdemleri kapsar. Kötü ahlâk ise *ahlâk-ı zemîme*

³⁰ “Hilm” Arapça kökenli bir kelime olarak sözlükte, yumuşak huylu olmak anlamına gelir. Tasavvuf terimi olarak ise; hiddet ve öfke zamanında gösterilen sükûnet, hiddet gerektiren bir durumda sakin ve serinkanlı kalabilme, hazım ve tahammül sahibi olma, haksızlık yapana karşılık vermeyi erteleme, öfkeyi yutma, halkın eza ve cefasına katlanma hâlini ifade eder. Gücü yettiği halde eziyete katlanan kimseye halim-selim denir (Uludağ, 2012, s. 170).

şeklinde ifade edilir ve cimrilik, nankörlük, kibir ile riyâ gibi olumsuz hasletleri içerir (Uludağ, 2012, s. 30).

İmâm Gazzâlî *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn* adlı eserinde, ahlâkın yalnızca davranışsal bir dış görünüm değil, aynı zamanda davranışların kaynağını oluşturan derunî bir eğilim olduğuna işaret ederek ahlâkı şöyle tanımlar: “Ruhun bir yeteneği olup, bu yetenek sayesinde ruh, kendisinden (mesela) cimrilik yahut cömertlik eylemlerinin doğmasına yatkınlık kazanır” (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 87). “Kendisinden aklın ve dinin güzel ve değerli bulduğu eylemler doğacak bir yapıda ise buna güzel ahlâk denilir. Şayet o kaynaktan kötü fiiller doğuyorsa bu fiillerin doğduğu melekeye de kötü ahlâk adı verilir” (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 85-86).

Güzel ve kötü ahlâka dair pek çok örnekler bulunmaktadır. Bunlardan Enes b. Mâlik’in “Kul var ki, ibadeti olmadığı halde güzel ahlâkı sayesinde cennetin en yüksek derecesine ulaşır; kul vardır ki, ibadete düşkün olmasına rağmen kötü ahlâkı yüzünden cehennemin en dibini boylar” ifadesi, ahlâkın ibadetle ilişkisinde belirleyici niteliğini ortaya koymaktadır. Vehb b. Münebbih’in (v. 114/732) kötü ahlâkı “Kırılıp parçalanmış porselen gibidir, artık ne tamir edilebilir ne de önceki toprak hâline dönüşebilir” benzetmesi, bozuk mizacın zorlu telafisine işaret etmektedir (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 83).

Hasan-ı Basrî’ye göre güzel ahlâk, “Güler yüzlü olmak, herkese iyilik dağıtmak ve eziyet etmekten sakınmaktır (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 84). Sehl et-Tüsterî (v.283/896), güzel ahlâkın en alt derecesini “kötülüğe katlanmak, kötülüğe karşılık vermemek, kötüye acımak, ona şefkat gösterip Allah’tan affedilmesini dilemektir” şeklinde tanımlar (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 85).

Gazzâlî’ye göre güzel ahlâka sahip kimsenin en belirgin vasıfları; güçlü bir haya duygusu, eziyeti az, bir mizacın yanı sıra insanlara yönelik yüksek bir fayda verme gayretidir. Bu kişinin konuşması ölçülü, sözü doğru, ameli fazla, hatası ise azdır. Boş işlerle meşguliyeti sınırlı olup iyilikseverlik, sabır, ağırbaşlılık, şükür, samimiyet, yumuşak huyluluk, iyi geçimlilik, iffet ve şefkat gibi vasıflar karakterinin merkezinde yer alır. Ayrıca kötü söz söylemekten, gıybetten, kin tutmaktan, acelecilikten, cimrilik ve hasetten kaçınır, güler yüzlü ve tatlı dilli olur. Sevgisi ve buğzu Allah rızasına bağlıdır, memnuniyet ve hoşnutsuzluğunun ölçüsü de ilahî rıza ekseninde şekillenir. Gazzâlî, gerçek anlamda güzel ahlâkı bu niteliklerle tanımlamaktadır (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 116-117).

Gazzâlî'ye göre ahlâkî olgunluk açısından insanın ilk sınavı, kişinin karşılaştığı sıkıntı ve eziyetlere sabır gösterebilmesidir. O, bir kimsenin başkalarının kötü ahlâkından yakınmasının, gerçekte kendi ahlâkındaki eksikliği gösterdiğine işaret eder, zira güzel ahlâk başkasından gelen eziyete tahammül edebilme iradesini de içerir (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 117).

Ebû Bekir el-Kettânî (v. 322/934), tasavvufu bütünüyle güzel ahlâktan ibaret görmüş, ahlâkî kemâlin tasavvuf yolunda ilerlemenin en belirleyici ölçütü olduğunu vurgulamıştır. Nitekim onun “Tasavvuf güzel ahlaktan ibarettir. Kim güzel ahlakta senden ileride ise tasavvuf yönünden de senden ileridedir” (Kuşeyrî, 2007, s. 467; Sühreverdî, 2007, s. 299) sözü, mânevî terakkînin ahlâkî yetkinlikle doğrudan ilişkili olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Şah el-Kirmânî, güzel ahlâkın en belirgin göstergesini “İnsanlara eziyet vermemek ve halkın yükünü çekmek” (Kuşeyrî, 2007, s. 468; Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 85) şeklinde ifade ederek ahlâkın fedakârlık ve tahammül boyutuna dikkat çekmiştir. Zünnûn-i Mısırî'ye (v. 245/859 ?) insanların en dertli ve kederli kimselerinin kim olduğu sorulduğunda, ahlâkı en kötü olanları işaret etmesi (Kuşeyrî, 2007, s. 468), kötü ahlâkın insanı mânevî bir huzursuzluğa sürüklediğini göstermektedir.

Ahlâkın tasavvufî hayattaki belirleyici konumu, Fudayl b. İyaz'ın (v. 187/803) değerlendirmesinde de açıkça görülmektedir. Onun, güzel ahlâklı (mert) bir günahkârla arkadaş olmayı kötü ahlâklı bir âbidle arkadaş olmaya tercih etmesi, onun nazarında ahlâkın ibadetlerin zahirî çokluğundan daha öncelikli bir değer olarak görüldüğünü göstermektedir (Kuşeyrî, 2007, s. 472; Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 83).

Şihâbüddîn Sühreverdî de bu yaklaşımı destekleyerek *Avârifü'l-Meârif* adlı eserinde, güzel ahlâkı mânevî makamların en üst mertebesi olarak değerlendirmiştir. Ona göre güzel ahlâka sahip olmak, bütün mânevî makamlarla irtibatlı bir kemâle ulaşmak anlamına gelmektedir. Zira tasavvufî makamlar birbirinden bağımsız değil, birbirini tamamlayan bir bütünlük arz etmektedir (Sühreverdî, 2007, s. 296).

Abdûlbâkî el-Hüseynî de tasavvufu, ahlâk temelli bir terbiye sistemi olarak yorumlamış; bu çerçevede sabır, halimlik ve merhamet gibi vasıfları ön plana çıkarmıştır. Ona göre, İslâm dinî güzel ahlâkın bütünüdür ve bu ahlâkı taşıyan en mükemmel örnekler peygamberlerdir. Özellikle mazlumluk, sabırlılık, halimlik gibi vasıfların, sûfi kimliğin

ayrılmaz parçaları olduğunu ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 103; Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 75).

Seyyid Abdülbâkî doğruluk, dürüstlük, yalan söylememek, çalışkanlık ve insanlara yumuşak davranmak gibi ahlâkî davranışların da amel-i sâlih kapsamında değerlendirilmesini vurgulamış; müridânın çevreleriyle olan ilişkilerinde son derece dikkatli ve merhametli davranmaları gerektiği belirtmiş, sert söz ve davranışlardan uzak durmalarını ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 75).

Seyyid Abdülbâkî müridânın da birbirlerine karşı edepli, merhametli ve hoşgörülü davranmaları gerektiğini, bu tutumun hem bireysel olgunlaşmaya hem de toplumsal huzura katkı sağlayacağını belirtmiştir. Tarîkat yoluna giren kimsenin çevresine güzel ahlâkıyla örnek olması gerektiğini, bu örnekliğin tasavvufun dışı yansıyan en güçlü etkilerinden biri olduğunu ve başkalarını da hayra sevk edeceğini ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 17-18). Bu çerçevede müridân arasındaki kardeşlik bağlarının korunması için, kusurlar karşısında birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları gerektiğini belirtmiştir (Önlüer ve Sel, 2009, s. 145).

Sonuç olarak ahlâk, tasavvufî terbiyede yalnızca ulaşılması hedeflenen bir ideal değil, aynı zamanda mânevî kemâlin temel göstergelerinden biri olarak konumlanmaktadır. Kalbin tezkiyesiyle gerçekleşen manevî arınmanın, bireyin zâhirî tutum ve davranışlarına yansımaları, ahlâkın tasavvufî eğitim sürecindeki işlevini belirginleştirmektedir. Bu bağlamda klasik dönem sûfîleri ile Abdülbâkî el-Hüseynî'nin sabır, yumuşak huyluluk, merhamet, hoşgörü ve eziyete katlanma gibi erdemlere yaptıkları vurgular, ahlâkî dönüşümün bireyin iç dünyasında başlayarak, süreklilik gösteren davranışlar yoluyla toplumsal alana taşınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

2.15. TEVAZU

Tevazu, Arapça kökenli bir kavram olup sözlükte, alçakgönüllülük anlamına gelmektedir. Tasavvufta ise; insanın nefsinin Allah'ın huzurunda kulluk mevkiinde görmesi, insanlara karşı şefkatli olması, gurur ve kibirli olmaması şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda tevazu, Hakk'tan gelen hakîkati kabul etmek, hak karşısında boyun eğmek ve hakkı kabullenmek anlamlarını da içermektedir (Uludağ, 2012, s. 355).

İbn Hibbân (v. 354/965) tevazuyu, ahlâkî değer bakımından iki farklı kategoriye ayırmaktadır. Ona göre övgüye layık tevazu, kişinin Allah'ın kulları karşısında üstünlük

iddiasında bulunmaması ve başkalarını aşağılayacak tutumlardan kaçınmasıdır. Buna karşılık yerilen tevazu ise, dünyevî menfaat elde etme amacıyla dünya ehli karşısında sergilenen alçakgönüllülüktür. Tevazu, bireysel düzlemde insanın mânevî değerini yükselten ve kişisel olgunluğunu pekiştiren bir erdem olmasının yanı sıra, toplumsal ilişkiler açısından da önemli bir işlev üstlenmektedir. Nitekim tevazu, insanlar arasında kin ve mesafe oluşumunu engelleyerek karşılıklı sevgiyi, güveni, toplumsal kaynaşmayı ve huzuru güçlendirir. Kibir ise sosyal bağları zedeleyen, kin ve düşmanlık duygularını besleyen bir tutum olarak öne çıkar. Bu yönüyle tevazu, toplumsal barışın ve sevgi temelli ilişkilerin inşasında belirleyici bir ahlâkî ilke niteliği taşımaktadır (Çağrı, 2011, s. 584). Bu çerçevede Hz. Peygamber (s.a.s), “*Allah bana birbirinize karşı tevazu göstermenizi, kimsenin kimseye üstünlük taslamamasını vahyetti.*” (Müslim, Cennet, 64; Ebû Dâvûd, Edeb, 47) hadisiyle tevazunun Allah tarafından emredilen bir ahlâkî erdem olduğunu vurgulamıştır (Sühreverdî, 2007, s. 303).

Şihâbüddîn Sühreverdî’ye göre sûfî ahlâkının en güzel tezahürü tevazudur. Kulun giydiği elbiseler arasında tevazu elbisesinden daha değerli bir elbise bulunmamaktadır. Tevazu ve hikmet hazinesine sahip olan kimse, insanların kendisini nasıl gördüğü ve değerlendirdiği doğrultusunda nefsinin o halde tutar, başkalarını da kendisini kabul ettiği ölçüde değerlendirir. Bu hâlin kendisine ihsan edildiği kişi hem kendisi rahat eder hem de başkalarını rahat ettirir (Sühreverdî, 2007, s. 303).

Ebû Yezîd el-Bistâmî’ye, “Kişi ne zaman mütevazî olur?” diye sorulduğunda, o şu cevabı vermiştir: “Kötülüğünü ve basitliğini bilerek, nefsi için herhangi bir hâl ve makâm görmediği ve insanlar içinde kendisinden daha şerli bir kimse düşünmediği zaman” (Sühreverdî, 2007, s. 306).

Fudayl b. İyaz (v. 187/803), kişinin nefsinde herhangi bir kıymet görmesini tevazu ile bağdaşmaz bir hâl olarak değerlendirmiş ve “Kim nefsinde bir kıymet görürse, onun tevazudan bir nasibi yoktur” ifadesiyle bu duruma dikkat çekmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ise tevazuyu, “Halka karşı alçak gönüllü olmak ve onlara yumuşak davranmak” (Kuşeyrî, 2007, s. 323) şeklinde tanımlamıştır.

Abdûlbâkî el-Hüseynî, tevazuyu ilahî rahmete mazhar olmanın bir şartı olarak değerlendirmekte ve bu ilkeyi somut örneklerle temellendirmektedir. Ona göre Allah’ın rahmeti tevazu sahiplerinin gönlüne akar. Bu bağlamda, Allah Teâlâ’nın Kâbe’yi

Mekke'nin en alçak yerine inşa ettiğini hatırlatarak, ilahî rahmetin yüksekten aşağıya doğru akışını, sembolik olarak şu sözleri ile ifade eder:

Kimse birbiriyle itişmesin, kimse birbirini kırmasın, hepiniz alçak gönüllü olun. Allah Teâlâ Kâbe'yi, Mekke'nin en çukur yerinde yaratmış. Eğer isteseydi, tepelere dağlara kurardı ama Mekke'nin en çukur yerine kurmuştur. Allah Teâlâ indinde öyle ulvî makamlara sahiptir. Suyun çukura aktığı gibi Allah Teâlâ'nın rahmeti de alçak gönüllere akar. Şah-ı Nakşibend hazretleri bu makamı alçak gönüllülükle kazandı. Siz suyun hiç yukarı doğru aktığını gördünüz mü? Hep alçaklara akar. Siz de alçak gönüllü, mütevazı olun ki Allah'ın rahmeti ile gönlünüz dolsun. O rahmetten istifade edelim, elimiz boş dönmeyelim. İnsan kendini alçak görürse Allah Teâlâ huzurunda o kadar büyür. Kâbe çukurda, ama manen yüksekte. Nefsini kim yüksekte görürse, Allah Teâlâ onu alçaltır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023e, s. 11).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî tevazunun özünü açıklarken, hakîki tevazunun kişinin ilahî azamet karşısında kendi varlığını tezek gibi basit ve değersiz görmesiyle mümkün olacağını belirtir. Ona göre nefsi yüksek görmek, mânevî yükselişin önündeki en büyük engeldir. Bu durumu şu ifadeleriyle belirtir: “Kendisinde bir değer ve ağırlık gören kimse taş gibi suyun içine batar, onun kimseye faydası olmaz” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 82).

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tevazuyu somut biçimde açıklamak için kullandığı örnekler arasında “tavus kuşu” ve “karga” benzetmeleri dikkat çekicidir. Tavus kuşu, ihtişamlı görüntüsüne rağmen siyah bacaklarını gördüğünde başını öne eğer ve mahcup bir hâl takınır, karga ise iki renkli ve her türlü pisliğe bulaşan yapısına rağmen kendini diğer kuşlardan üstün görerek en güzel kuş kendisiymiş gibi sürekli bağıırır. Ona göre müridin tutumunun tavus kuşunununki gibi olması lazımdır, kişinin kendi güzellikleriyle değil, nefsinin eksikleriyle meşgul olması gerekir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023e, s. 11; Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 83).

Sonuç olarak Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tasavvuf anlayışında tevazu, sadece bireysel bir ahlâkî davranış değil, mânevî kemâlâtın belirleyici bir esası olarak konumlanmaktadır. Ona göre sâlik, ilahî azamet karşısında kendi acziyetini idrak etmedikçe hakîki bir terakkî mümkün değildir. Kibir, sâliki hakîkatten perdeleyen en büyük engel iken; tevazu, ilahî rahmetin tecellisine vesile olan bir vasıf niteliği taşır. Kişi kendi eksiklerini fark ettikçe, nefsiyle mücadele ettikçe ve benlikten uzaklaştıkça hakîki yükselişe yönelir.

2.16. EDEP

Edep kelimesi Arapça kökenli bir kavram olup; güzel terbiye, iyi ahlâk, zarafet, utanma, usluluk ve insanlara söz ve fiil bakımından güzel davranışta bulunmak anlamlarına gelir. Edep; şerîatin edebi, hizmetin edebi ve Hakk'ın edebi şeklinde üç başlık altında ele alınır. Şerîat edebi, dinin zâhirine ve şekilsel hükümlerine tam olarak riayet etmeyi ifade eder. Hizmet edebi, yapılan hizmetlerde ileri gitmekle birlikte bu fiilleri kendine mal etmemek (ucûb) tehlikesinden sakınmaktır. Hakk'ın edebi ise kulun Allah'a ve kendine ait olanı bilmesidir (Cebecioğlu, 2020, s. 139).

Sûfîler, tasavvufun genel ilkelerine uygun biçimde edebi, iki temel boyutta “zâhirî ve bâtinî edep” olarak ele almışlardır. Zâhirî edep, insanın bedeniyle ve şerîatin belirlediği kurallarla ilişkiliyken, bâtinî edep ise kalp ve Hak ile ilgilidir. Her iki yön önemli olmakla birlikte, esas olanın bâtinî edep olduğu belirtilir (Uludağ, 1994b, s. 414).

Edebe uygun davranış birçok hayrın ve faziletin kaynağı olarak kabul edilmiş, bu anlayış tasavvuf hayatında geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Sûfîler, insanın gündelik hayatının her aşamasını belirli kurallar çerçevesinde düzenlemiş, tarîkatların teşekkülünden sonra bu kuralları “âdap”, “âdap ve usûl” veya “âdap ve erkân” tabirleriyle ifade etmişlerdir. Tasavvuf ve tarîkat terbiyesinin amacı, tarîkata intisap eden kişiyi (sâliki) hem Hakk'a hem de halka karşı zâhiren ve bâtinen edepli hale getirmektir. Tasavvuf ehlinin sıklıkla kullandığı “Edep yahû!” sözü bu anlayışın zarafet, nezaket ve ölçülülük temelli yapısını özlü biçimde ifade eder (Uludağ, 1994b, s. 415).

Bu bağlamda Şehabüddîn Sühreverdî edebi şöyle tanımlamaktadır: “Edep, insanın içini ve dışını güzelleştirmesidir. Kulun zâhiri ve bâtını terbiye olunca, edepli bir sûfî olur” (Sühreverdî, 2007, s. 353). Zünnûn el-Mısırî de edebin, tasavvuf yolundaki mürîdin seyrüsülûkunda belirleyici rolüne dikkat çekerek mürîdin bu ilkenin dışına çıkmasının mânevî gerilemeye yol açacağını şu sözleri ile ifade etmiştir: “Mürîd, edep dâiresinden çıktığı zaman, geldiği yere, yani eski hâline geri döner” (Sühreverdî, 2007, s. 365; Kuşeyrî, 2007, s. 539).

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ise, nefsin edep ile terbiye edilmesini ihlâslı kulluğun vesilesi olarak görmüş ve bu hususu şu sözlerle dile getirmiştir: “Kim nefsini edeple terbiye ederse, o yüce Allah'a ihlâsla kulluk yapar” (Kuşeyrî, 2007, s. 538).

Seyyid Abdülbâkî, tasavvufun belli başlı âdâbı olduğunu ifade eder ve bu âdâbı çiğnemenin yolu tahrip edeceğini, bâtıl şeylerin ihdas edilmesinin ise yola bid'at sokmak

anlamına geleceğini şu ifadesiyle vurgular: “İnsan edebe riayet ederse, ona uyarsa bütün ameller güzel olur. O olmadan hiçbir başarı elde edilemez. Önce kendimiz edebe dikkat edeceğiz ... Sûfî edepli olmalıdır. Bu yolda olgunluğa el öpmekle değil, edeple erişilir” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 71).

Abdülbâkî el-Hüseynî, edep eksikliğinin mürîdin mânevî istikametini bozabileceğini belirterek, “Edebe aykırı haller kalbe zarar verir. Âdapsızlık iradeyi, iradesizlik de mürîdliği bozar. Bir mürîd muhabbet ehli olmasa bile âdaba dikkat ederse biz onu asla bırakmayız. Âdaba riayet menfaati çok fazladır. Âdaba riayet edenin en büyük yardımcısı hem sâdât hem de Hz. Peygamber’dir (s.a.s)” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 71-72) ifadeleriyle edebî insanın iç dünyası üzerindeki etkisini vurgulamıştır.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî edebî, yalnızca bir ahlâk esası olarak değil mürîdin hem nefsin terbiye etmesi hem de Allah’a olan yakınlığını muhafaza edebilmesi için zorunlu bir vasıf olarak değerlendirmiştir. Ona göre sûfinin gerçek kemâli, sadece bilgide ya da amelde değil, edep üzere sebatında gizlidir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 71).

Edebî sadece tarîkat meclislerine özgü bir tutum olarak görmeyen Seyyid Abdülbâkî, onun toplumsal görülürlüğüne de dikkat çekmiş, mürîdin davranışlarının çevre üzerinde örneklik teşkil ettiğini belirterek “Edeplere halkın içinde iken dikkat edin. Çünkü halk sizleri örnek alır” uyarısında bulunmuştur (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 127).

Sonuç olarak, Abdülbâkî el-Hüseynî’nin tasavvuf anlayışında edep hem bireyin mânevî olgunlaşmasını hem de toplumsal davranışlarının ahlâkî bir çerçevede şekillenmesini sağlayan bir esas olarak konumlanmaktadır. Onun yaklaşımında edep, sâlikî istikamet üzere tutan kurucu bir vasıftır. Edebin ihlal edilmesi, yalnızca bireysel terbiyeyi değil tasavvuf yolunun bütünlüğünü de zedeleyen bir unsur olarak görülmüş, buna karşılık edebe riayet etmek, mürîdin hem Hakk’a yakınlığını hem de halk arasındaki temsil sorumluluğunu güçlendiren asli bir kriter olarak değerlendirilmiştir.

2.17. GAYRET

Sözlükte; faaliyet, çaba ve kıskanma anlamlarına gelen gayret kavramı hem ilahî hem de beşerî boyutlarıyla ele alınmaktadır. Allah’ın sıfatlarından biri olarak kullanılan

“el-Gayyûr” ismi çok kıskanan anlamına gelmekte olup (Cebecioğlu, 2020, s. 176), kulun ibadet ve taatında herhangi bir ortaklığa izin vermemesini, kulluğunu yalnızca Allah’a tahsis etmesini ifade etmektedir (Kuşeyrî, 2007, s. 486; Cebecioğlu, 2020, s. 176). Beşerî düzeyde gayret, kulun dinî hassasiyetinin dışavurumu olarak tanımlanmaktadır. İslâm’ın hükümlerine aykırı bir durumla karşılaşıldığında buna imkân ölçüsünde dil ve el ile karşı çıkmak, imkân bulunmadığında ise kalben buğz etmek şeklinde tezahür ettiği belirtilmektedir (Cebecioğlu, 2020, s. 176).

Hüseyin es-Sâfî’nin *Reşahât* adlı eserinde gayretin, sülûkun ilerlemesi ve ilâhî yardımın celbi açısından önemli olduğunu, bu hususu Alâeddin Attâr’ın şu şekilde ifade ettiğini belirtmiştir: “Büyük şeyhler, Allah’ın yardımının gayretle birlikte olduğunu söylemişlerdir. Yani çalışıp çaba gösteren muvaffak olur...” (Sâfî, 2005, s. 169). Bu bağlamda Ebû Ali ed-Dekkâk gayretin zıddı olan tembelliği, mânevî uzaklaşmanın sebeplerinden biri olarak görmüş ve bu yaklaşımını şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Allah Teâlâ’nın ibadetine karşı tembel olanların ayağına Hak Teâlâ hızlân (ilâhî destekten mahrumiyet) bağlarını bağlamış, onlar için uzaklığı tercih etmiş, onları kendisine yakın olma mahallinden uzaklaştırmış; bunun için onlar ibadetten geri kalmışlardır” (Kuşeyrî, 2007, s. 487).

Gayretin süreklilik arz etmesi gerektiğini vurgulayan sûfilerden biri de Muhammed Rûcî’dir (v. 904/1499). Rûcî, mânevî ilerleyişin önündeki temel engellerden biri olarak erteleme ve tembelliğe dikkat çekmekte ve bu durumu şu ifadeleriyle vurgulamaktadır: “İnsanlar erteleme ve tembellik hastalığından dolayı işlerini yarına bırakırlar. Oysa düşünmezler ki bugün dünün yarınıdır. Bugün ne yaptılar ki yarın ne yapsınlar?” (Sâfî, 2005, s. 372).

Abdülbâkî el-Hüseyinî’nin değerlendirmelerinde gayret, insanın aklını doğru kullanarak geçici dünya hayatına aldanmaması ve ebedî ahiret için sürekli bir yöneliş içinde bulunmasıdır. Ona göre ahiret hayatının sürekliliği karşısında dünya hayatı son derece sınırlıdır, bu nedenle kulun sahip olduğu zamanı samimi bir çabayla değerlendirmesi gerektiği şu söylemiyle vurgulanmaktadır: “Bizim yüz, bin sene değil; beş yüz bin, trilyon sene değil; ebedi olarak devam edecek olan ahiret hayatımız için çok çalışmamız lazım. Allah için çalışmak, aslında insanın kendisi için çalışmasıdır” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 27).

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseyinî, gayretin yalnızca teorik bir yönelişten ibaret olmadığını, aksine amelî bir kararlılık gerektirdiğini vurgulayarak sâliklerin uhrevî meselelere dair meraklarının amel zafiyetine dönüşmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Nitekim müridlerinden birinin Hz. Mehdî'nin zuhuruna ilişkin sorusu üzerine verdiği cevapta; asıl önemli olanın Hz. Mehdî'nin çıkış zamanını merak etmekten ziyâde, o zamana yönelik amelî hazırlık yapılmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede müridânın bu tür meselelerle meşgul olmak yerine ibadet, taat, hizmet ve sâlih amellere yönelmesinin gerekliliğini özellikle vurgulamıştır (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 27).

Gayretin sürekliliği, el-Hüseyinî'nin üzerinde durduğu diğer bir husustur. O, küçük fakat kesintisiz çabanın etkisini vurgulamak üzere “Su damlaları yumuşak ve kuvvetsizdir ama devamlıdır” benzetmesini kullanmış, mânevî ilerlemenin tembelliğe değil, devamlılık ve istikrara dayandığını belirtmiştir. Günümüzde insanların daha fazla çaba sarf etmek zorunda olduğunu ifade ederek feyz kapılarının gayret, düzenli amel ve sadâkat ile açıldığını ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 30).

Abdülbâkî el-Hüseyinî, gayretin mânevî ilerlemenin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu belirtirken, gayretsizliğin ilahî rahmetin kesilmesine yol açabileceğini zikretmektedir. Onun değerlendirmelerine göre, tarîkat yoluna giren kişinin verilen vazifeleri ihmal etmesi, mânevî lütfun geri çekilmesine sebep olabilecek bir zafiyet olarak görülmektedir. Bu bağlamda “Gayret olmazsa ve şerîat yaşanmazsa rahmet kesilir” sözünün, gayret-rahmet ilişkisine dair yaklaşımı yansıttığı görülmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 135).

Abdülbâkî el-Hüseyinî, gayretin yalnızca geçici bir çaba değil, süreklilik ve azim gerektiren bir kararlılık olduğunu vurgulamak için sembolik anlatımlara başvurmuştur. Onun aktardığına göre, bir arıcının çevreden bal toplayıp arılarına “Siz vızıldayın, ben balı bulup getiririm” demesi, müridin tasavvuf yolundaki sebat ve çabasını temsil eden mecazî bir benzetme olarak kullanılmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 102).

Tasavvuf yolculuğunda yaşanan mânevî iniş çıkışlar karşısında da gayretin sürdürülmesi gerektiği, Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin üzerinde durduğu bir diğer konudur. Nefsin telkinleri ve mânevî durgunluk hâllerinin sâlik açısından olağan bir süreç olduğu belirtilmekte, “Hiçbir değişim görmedim, tasavvuf bana göre değil” şeklindeki yakınmaların şeytanî vesveselerle ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Bu doğrultuda

mânevî tekâmülün hemen değil, zaman içinde ve sabırla gerçekleşeceği el-Hüseyinî tarafından vurgulanmaktadır (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 140).

Sonuç olarak Abdülbâkî el-Hüseyinî'nin değerlendirmelerinde gayret, süreklilik, sabır ve sorumluluk bilinciyle birleştiğinde, ilahî yardımın gerçekleşme zemini olarak sunulmaktadır. Ona göre, gayretin zayıflaması mânevî lütfun azalmasına yol açabilecek bir risk taşıırken; istikrarlı çaba, ibadet ve hizmette devamlılık ise feyzin kapılarını açan belirleyici unsurlardır.

2.18. GAFLET

Arapça kökenli bir kelime olan gaflet, sözlükte; aymazlık, dikkatsizlik ve dalgınlık anlamlarına gelmektedir. Tasavvufî terim olarak ise; zamanı gereksiz yere boşa harcamak, nefsin arzularına uymak, kıymetli bir şeyin kıymetini takdir edememek ve önemli bir şeyin değerini fark edememek şeklinde tanımlanmaktadır. Sûfilere göre gaflet, kalbin Allah'tan gafil olması yani Allah'ın zikrinden mahrum kalması durumudur. Gaflet hâlinde bulunan kimseler ise “gafil” veya “ehl-i gaflet” olarak isimlendirilir (Uludağ, 2012, s. 141).

Gafletin hem dünya hem de ahiret açısından ciddi bir tehlike oluşturduğunu belirten Abdülbâkî el-Hüseyinî, bu durumu “iki cihanın kaybına yol açan büyük bir hastalık” şeklinde tanımlamaktadır (el-Hüseyinî [Abdülbâkî], 2022, s. 453). Benzer şekilde, Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin (v. 230/884) “Allah Teâlâ bir kula, gaflet ve kalp katılığından daha şiddetli bir musibet vermemiştir” sözü de Abdülbâkî el-Hüseyinî tarafından aktarılmakta ve gafletin mânevî hayattaki tahripkâr niteliğini ortaya koymaktadır (Kuşeyrî, 2007; s. 103; el-Hüseyinî [Abdülbâkî], 2022, s. 454).

Abdülbâkî el-Hüseyinî, gafleti birbirini besleyen bir süreç olarak ele almakta ve bu sürecin aşamalı niteliğini şu ifaderiyle vurgulamaktadır:

Gaflet insanı başka bir gaflete sürükler. Bu şekilde insan, dalâlet basamaklarının ve Hak Teâlâ'dan uzaklığın nihayetine ulaşır. Allah Teâlâ'nın zikirden gafil olmak, tefekkür³¹ ve inceden inceye düşünmekten gafil olmayı da beraberinde getirir. Bundan sonra da nimeti ve nimet vereni görmekten gafil olmak gelir. Bunların neticesinde kişi Allah Teâlâ'nın

³¹ Arapça kökenli bir kavram olan tefekkür, düşünme ve teemmül anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise tefekkür, bir taraftan kişinin aradığı hakîkate ulaşabilmesi için varlıkların anlamları ve kavramları üzerinde kalbin faaliyet göstermesi, diğer taraftan da hayrı ve şerri ayırt etmeye yarayan kalbî bir nur ve vicdan olarak açıklanmaktadır (Uludağ, 2012, s. 348).

emirlerine muhalefete, O'na düşmanlığa ve delâlet çukuruna düşer (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 469).

Seyyid Abdûlbâkî'ye göre gaflet, yalnızca bireysel bir zaaf olmayıp toplumsal ölçekte mânevî çözülmeye yol açan bir etken olarak da görülmektedir. Onun değerlendirmelerinde ihlâslı ve salih kimselerin azalmasıyla birlikte kötü ahlâklı kişilerin öne çıkması, helal-haram hassasiyetinin kalkması, boş söz ve bilginin sorgulanmaksızın kabul edilmesi, mal, makam ve dünya sevgisinin artması, ibadetlerin ihmali gibi durumlar, doğrudan gaflet ve cehaletin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 17). Bu çerçevede el-Hüseynî, gafletin toplumsal yansımalarını değerlendirirken müminin çevresinin belirleyici rolüne de dikkat çekmektedir. Kehf Sûresi'nin 28. ayetine atıfla müminin, kendisini Allah'a ibadet etmesinde yardımcı olacak ve gaflete düştüğünde Allah'ı hatırlatan kimselerle birlikte olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sözleriyle gafil kimselerle beraberliğin gafleti artırdığını ve bireyi ilahî hakîkatten uzaklaştırdığını dile getirmektedir (el-Hüseynî [Abdûlbâkî], 2022, s. 460).

Abdûlbâkî el-Hüseynî, gafletin Allah katında ibadeti geçersiz kılabilecek bir mânevî hastalık olduğunu da belirtmektedir. Onun aktarımında, kalbî yöneliş olmaksızın gafletle yapılan ibadet, yüzünü başka yöne çevirerek konuşan bir kişinin muhatabına değer vermemesiyle benzeştirilmekte ve bu benzetme üzerinden gafletle eda edilen ibadetin Allah katında değersiz olacağı ifade edilmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 84). Ona göre gafletin bir başka yönü ise bireyin önem ve öncelik dengesini bozmasıdır. Abdûlbâkî el-Hüseynî, gaflet içindeki kişinin geçici olana yönelirken ebedî olanı unuttuğunu, bu durumun kulluk bilincini zayıflattığını ve kişinin Allah'tan uzaklaşmasına yol açtığını belirtmektedir (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 150).

Sonuç olarak Abdûlbâkî el-Hüseynî'nin açıklamalarında gaflet, yalnızca bireysel bir ihmâl değil, ibadetin değerini zayıflatan, kulluk bilincini aşındıran ve toplumda geniş çaplı bir mânevî çözülmeye yol açan yapısal bir sorun olarak ele alınmaktadır. Onun vurgularına göre gaflet, kişiyi hem ilahî hakîkatten hem de ahlâkî sorumluluklardan uzaklaştırırken; zikir, tefekkür ve salihlerle beraberlik ise bu süreci tersine çeviren temel unsurlardır.

2.19. AMEL-İ SÂLİH

Gerek Kur'an ve hadislerde gerekse dinî kaynaklarda ibadet ve itaat kapsamında değerlendirilen ameller çoğunlukla amel-i sâlih kavramıyla ifade edilir. Amel-i sâlih,

dinin yapılmasını emrettiği veya tavsiye ettiği doğru, iyi, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işleri kapsar. Buna karşılık gayr-i sâlih ameller, yapılması yasaklanan veya hoş karşılanmayan yanlış, kötü, zararlı ve günaha yol açan ameller olarak tanımlanır (Uludağ, 1991, s. 13).

Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde müminler her fırsatta iman ve amel-i sâlihe teşvik edilmiştir. Bu bağlamda, *“İman edip amel-i sâlih işleyenlere ne mutlu! Onların sonunda varacakları yer ne güzel!”* (er-Ra’d 13/29) buyurulmuş Allah’ın peygamberini, iman edip sâlih amel işleyenleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için gönderdiği ifade edilmiştir (et-Talâk 65/11) (Uludağ, 1991, s. 14).

Abdûlbâkî el-Hüseynî’ye göre salih amel, ancak güzel bir niyetle mümkün olur. Niyet, amelin değerini belirleyen temel esas olup, güzel niyetle yapılmayan hiçbir fiil sâlih amel niteliği kazanmaz. Bu anlayışı şu ifadeleriyle açıkça ortaya koymuştur: “Niyetimizi daima kontrol etmemiz lazım. Kibir, gurur gibi hasletlere karşı dikkatli olmamız lazım. Bütün ameller güzel bir niyetle salih amele döner” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 18).

Sohbetlerinde iş dünyasından gelen kimselere de sâlih amel-niyet ilişkisini hatırlatan Abdûlbâkî el-Hüseynî, dünyada nasıl geçim için maddi sermaye gerekiyorsa, ahirette de mânevî sermayenin ancak salih amellerle biriktirilebileceğini şu sözleriyle vurgulamıştır: “Ahiret için çalışmak lazımdır. Nasıl ki dünya için çalışmadan olmuyor, yoksa insan aç kalır, ahiret de öyledir. Dünyada paran olmazsa bir şey satın alamazsın elde edemezsin. Ahirette de mükâfat elde edebilmek için amel-i salih lazımdır. Ahiretin parası da salih amellerdir” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 91). Başka bir ifadesinde ise bu benzetmeyi şu ifadeleriyle genişletir: “Dünyada nasıl para geçerli ise ahirette de para geçerlidir. Dünyanın parası altın, gümüş, kâğıttır; ahiretin parası ise salih ameldir. Onun için her nefesimizi kendimize ganimet bilerek, bu iki dünyamızın işlerini de beraber götürmek zorundayız” (el-Hüseynî, [Sâkî], 2024c, s. 235).

Abdûlbâkî el-Hüseynî’ye göre ahiret mutluluğu da tıpkı dünya kazançları gibi emek gerektirir. Bu çerçevede zorlukla yapılan ibadetin Allah katındaki değerini şu sözlerle ifade eder: “İnsan çalışıp yorulup eziyet çekmeden dünya rahatını temin edemeyeceği gibi ahiret hayatını da çalışmadan yorulmadan temin edemez. Öyleyse insan ne kadar zor olursa olsun ibadetini yapmalıdır, zorlukla yapılan ibadet Allah’ın yanında daha makbuldür” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 139). “Bizim; yüz, bin, beş yüz bin,

trilyon sene değil; ebedi devam edecek olan ahiret hayatımız için çok çalışmamız lazım. Allah için çalışmak, aslında insanın kendisi için çalışmasıdır” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 27).

Seyyid Abdülbâkî, sâlih amelî yalnızca ibadetlerle sınırlamamakta; güzel ahlâk, dürüstlük ve düzgün çalışma gibi nitelikleri de sâlih amelin kapsamına dahil etmektedir. Bu yaklaşımını şu ifadesiyle açıkça ortaya koyar: “Güzel huylu olmak, yalan konuşmamak, sağlam çalışmak da amel-i salihdir” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 139). Bir başka sohbetinde ise sâlih amelin Allah için birlikte olma boyutuna işaret ederek, “En büyük amel-i salih birlik ve beraberliktir” (Semerkand Yayın Heyeti, 2024, s. 72) demiştir.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, dünya hayatının geçiciliğine vurgu yaparak zamanın bilinçli kullanımının ve sâlih amel işlemenin zaruretine dikkat çeker. Ona göre ölüm dün ve bugün arasındaki kısa bir sürede yaklaşmakta, insan dünyada ne kadar uzun yaşarsa yaşasın bu süreç en fazla “yüz sene” gibi bir zaman ile sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda el-Hüseynî, “Dünya geçici, âhiret kalıcıdır... Amel-i sâlih olunca kabirde ışık olur, karanlık gider aydınlık gelir... Amel-i sâlih yapmak lâzım; o zaman insanın dünyası boşa gitmez” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 98) sözleriyle sâlih amelin, hem ahiretin ilk durağı olan kabir hayatında bir aydınlık vesilesi olduğunu hem de kişinin dünya ömrünü anlamlı kıldığını ifade etmektedir.

Sâlih amel Abdülbâkî el-Hüseynî’nin müridâna yaptığı söylemlerinde, sadâkatin ve mânevî bağlılığın ölçütü olarak da sunulur. Genç bir müridin “Dua edin de sizi çok seveyim” talebine verdiği; “Salih amel işle!” cevabı, sevginin ve bağlılığın amelle temellendirildiğini gösterir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 124). Benzer şekilde, bir başka müridine; “Sâdâtlardan ayrılmak istemeyen amel-i salih işlesin” tavsiyesinde bulunarak, sâlih amelin sürekliliğini engelleyen temel unsurun gaflet olduğunu ifade etmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 128).

Sonuç olarak, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin sâlih amel yaklaşımı, niyet, ahlâk ve ibadeti aynı ekseninde buluşturan bütüncül bir kulluk anlayışı ortaya koymaktadır. Ona göre sâlih amel, geçici dünya düzeni içinde kulun gerçek sermayesini oluşturan ve ahirette ebedî karşılığı bulunan önemli bir dayanaktır.

2.20. DÜNYA

Dünya kelimesi lügatte, insanın içinde yaşadığı yer küre anlamına gelmektedir. Tasavvufta ise, insanı Allah Teâlâ'dan uzaklaştıran ve gaflete düşmesine sebep olan her şeyi; mal ve menfaat, mevki, itibar, şan, şöhret ve hırs gibi kavramları ifade eder (Uludağ, 2012, s. 112).

Tasavvufî öğreti, dünya ve ahiret dengesine dair derinlikli bir bakış açısı sunar. Bu anlayışta dünya hayatı, ebedî olan âhiret hayatının tarlası olarak görülür. Geçici olan dünyaya kalıcı bir değer yüklemeye çalışmak, insanın hakîkatten uzaklaşmasına sebep olur. Bu nedenle dervişler dünyanın faniliğini hatırlatmak amacıyla “yalan dünya” ve “Dünya malı dünyada kalır” gibi ifadeler kullanmışlardır (Cebecioğlu, 2020, s. 135).

Kur'an'da dünya hayatı çoğunlukla âhiret hayatı ile birlikte ele alınmış, zaman zaman iki hayat karşılaştırılarak âhiretin üstünlüğü vurgulanmıştır. Kur'an'a göre âhiret için yapılan amelleri engellemeyen ve aksatmayan dünya hayatı meşrû bir nimet, hatta bir saadet vesilesi olarak değerlendirilir. Nitekim müslümanlara, “*Rabbimiz! Bize dünyada da âhirette de iyilik ver*” şeklinde dua etmeleri tavsiye edilmiş (el-Bakara 2/201; ayrıca bkz. el-A'râf 7/156; Yûnus 10/64; en-Nahl 16/122); “*Allah dünyadaki şeylerin hepsini sizin için yarattı*” buyurulmuştur (el-Bakara 2/29). Birçok âyette peygamberlere ve müminlere hitap edilirken dünya ve âhiret saadetine birlikte zikredilmesi, bu bütünlüğün Allah'ın özel bir lütfu olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dünya ile âhiret arasında bir tercih yapılması gerektiğinde, hiçbir tereddüt göstermeksizin âhiret hayatının üstün tutulması istenmiş, aksi yönde davrananlar ise şiddetle kınanmıştır (İbrâhîm 14/3; en-Nâziât 79/37-39). Zira Kur'an'da âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğu açıkça vurgulanmış (ed-Duhâ 93/4), geçici ve süreksiz olan dünya hayatının kalıcı ve daimî olana tercih edilemeyeceği ifade edilmiştir (Uludağ, 1994a, s. 22).

Hız. Peygamber (s.a.s), yaşantısıyla dünya karşısında takınılması gereken tutumun nasıl olması gerektiğini fiilen ortaya koymuştur. Nitekim “*Uhud dağı kadar altınım olsa, üç dinar hariç hepsini infak ederim*” (Buhârî, Zekât, 4; Müslim, Zekât, 34) buyurmuş, hayatı boyunca dünya malına değer vermemiş ve vefatının ardından birkaç şahsî eşyası ile çok az miktarda maldan başka bir şey bırakmamıştır. Bununla birlikte Hız. Peygamber (s.a.s), “*Dünya malı tatlıdır ve çekicidir*” (Buhârî, Cihâd, 37; Tirmizî, Fiten, 26) hadisiyle herkesin dünya karşısında aynı tavrı sergileyemeyeceğini de ifade etmiştir. Bu sebeple Müslümanların servet edinmelerini bütünüyle reddetmemiş, dinin öngördüğü mali

yükümlülüklerin yerine getirilmesi şartıyla zenginliğin olumlu bir durum olabileceğini belirtmiştir (Uludağ, 1994a, s. 23).

İmâm Rabbânî, *Mektûbât*'ında dünyayı, insanı Hak Teâlâ'dan uzaklaştıran ve O'na ulaşmasına engel olan her türlü meşguliyet olarak tanımlar. Bu bağlamda; mal, şan ve şöhret, liderlik arzusu, oyun ve eğlence gibi unsurların yanı sıra faydasız ve boş şeylerle meşgul olmayı da dünya kapsamına dâhil eder (Rabbânî, 2011, s. 327). İmâm Rabbânî'ye göre insan, bu dünyaya geçici hazlar, lezzetli yiyecekler, süslü giysiler, gezip tozma, yiyip içme, eğlenme ve oyalanma amacıyla gönderilmemiştir. Aksine insanın yaratılış gayesi, tevazu sahibi olup boyun bükerek ve aczini idrak ederek Allah'a muhtaç bir kul olduğunun bilincine varmaktır. Rabbânî, gerçek kulluğun da bu hâl üzere gerçekleştiğini ifade eder (Rabbânî, 2011, s. 651).

Hasan-ı Basrî, Allah'ın rahmetini kazanan kimseleri, dünyayı bir emanet olarak görenler şeklinde nitelendirir. Ona göre bu kimseler, kendilerine emanet edilen dünyayı asıl sahibine iade etmiş, böylece yüklerinden hafiflemiş olarak yolculuklarına devam etmişlerdir (Gazzâlî, 2020, c. 3, s. 311).

İnsanın aklını doğru bir şekilde kullanması ve davranışlarını bu doğrultuda değerlendirmesi hem dünya hayatında hem de âhirette en iyi ve en güzel olana ulaşmasını sağlar. Bu dengeyi kurabilen kişi, kâmil Müslüman idealine yaklaşarak kendisine yüklenen kulluk sorumluluğunu bilinçli bir şekilde yerine getirir. Zira dünya hayatında sergilenen doğru tutum ve davranışlar, kimsenin kimseye fayda sağlayamayacağı hesap gününde ilâhî huzura temiz bir kalp ile çıkmayı belirleyen unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Kâmil Müslüman olmak her ne kadar zor bir mertebe olarak görülse de imkânsız değildir. Bu seviyeye ulaşmak için, Kur'an ve Sünnet'i hayatın merkezine almak, takvâ sahibi kimselerin örnek yaşayışlarını rehber edinmek ve bu ilkeleri kişinin bireysel hayatında uygulaması gerektiği ifade edilmiştir (Celep, 2016, s. 174).

Abdülbâkî el-Hüseynî, dünya hayatının geçici ve aldatıcı yönünü sık sık ele almıştır. Bu bağlamda "Bu dünya fânidir, geçicidir... İşte babalarımız, büyüklerimiz de fânî olmadı mı?... Mühim olan, bâkî olan ahiret âlemidir" ifadesiyle kalıcı olanın yalnızca ahiret hayatı olduğunu vurgular (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 23). Başka bir ifadesinde, dünya nimetlerinin faniliğini ölüm gerçeği üzerinden açıklayarak, insanın dünyadaki konumu ne olursa olsun bu kaçınılmaz sonla yüzleşeceğini şu sözleri ile ifade eder: "İnsan en sonunda ölür, ölüm vardır, kimse ölüme itiraz edemez. İnsanın dünyada

makamı ne kadar yüksek olsa da ölüm vardır, herkes hesap verecek. Düşünelim; insan dünyadan ne götürür? Kefen götürür! Kefen çürür, çıplak kalırız. Ama takva elbisesi giyersek o bizi korur.” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 110).

Seyyid Abdülbâkî ayrıca, insanların dünya hayatı için yoğun çaba sarf ettiklerini, buna karşılık ebedî hayat için aynı ölçüde gayret göstermediklerini belirtir. Dünya malının nihai olarak başkalarına kaldığını hatırlatarak; “İnsan bütün kuvvetiyle elli-altmış senelik dünya hayatı için çalışır, ancak hiç belli olmaz belki bir gün belki bir dakika sonra ölebilir. İnsan kendisi için çalıştığını zanneder, hâlbuki başkası için çalışır. Öldükten sonra her şeyi bırakır, malı mülkü başkalarına kalır” sözleriyle bu yanılgıya dikkat çekmiştir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 66).

Abdülbâkî el-Hüseynî, ölümün hakîkatine yaptığı vurgularla insanın gafletten uyanmasını hedefler. Ona göre ölüm, insan hayatının en kesin ve en gizli gerçeğidir, bu nedenle her an herkesin karşılaşılabileceği bir hakikat olarak sürekli hatırd tutulmalıdır. Bu bağlamda, “Ölümden sonra hayatın olduğunu unutmayın. Ölümden sonraki hayatta; ölüm yok, çalışmak yok, ibadet etmek yok ama geriye bu dünyaya dönüp iyi amel işleme imkânı da yok... Ölüm gizlidir, ölümün veya ölümcül bir hastalığın kişiyi ne zaman yakalayacağı bilinmez” (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 26) sözleriyle, insanın mevcut zamanını amelle değerlendirip ertelemeye mahal bırakmaması gerektiğini ifade eder.

Seyyid Abdülbâkî’ye göre dünya hayatı, ne kadar değerli görülürse görülsün insanı nihayetinde tek başına bırakır. Buna karşılık ahirette kişinin yanında bulunacak olan yegâne sermaye, dünya hayatında kazanılan iman ve salih ameldir. Bu çerçevede “İnsan tarlaya ne ekerse onu biçer, buğday ekerse buğday biçer. Dünya ahiretin tarlasıdır, siz de takva tohumu ekerseniz âhirette karşılığını alırsınız” ifadeleriyle dünya-ahiret ilişkisini açıklığa kavuşturur (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 66; Semerkand Yayın Heyeti, 2023g, s. 109-110).

Dünyaya düşkünlüğün insanı gaflete sürüklediğini vurgulayan Abdülbâkî el-Hüseynî, bu gafletin ancak derin bir tefekkürle aşılabileceğini yaptığı şu çarpıcı benzetmeyle ifade eder:

İnsanın en sevdiği annesi ve babasıdır. Anne baba vefat edince evlat eline kazma alır, bir çukur eşer ve en sevdiklerini oraya kendi elleriyle bırakır. Bu da yetmezmiş gibi üzerine taş koyar. Sonra da sırtını dönüp evine gider. Ama insanoğlu hiç düşünmez: “Ben anne ve babamı çok seviyordum. Onları kendi ellerimle toprağa gömdüm. Acaba orası nasıl bir yer? Yarın biz de oraya

konacağız. O vakit biz ne yapacağız? ” demiyor. Düşünmek lazım. İnsan ne kadar yaşarsa yaşasın mutlaka oraya girecek. Anne ve babamız gitti, biz de gideceğiz. Bunda şüphe yok. Herkes ölüm acısını tadacak. Bâki olan Allah ’tır. Dünya fânî ve geçicidir. Bu dünyanın insana faydası yoktur ama Allah rızasına niyet edilir, salih amel yapılırsa o müstesna. İşte o vakit dünya, insana fayda verir (Semerkand Yayın Heyeti, 2023a, s. 94).

Netice olarak Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî’nin dünya tasavvurunda temel esas, fânî olana aldanmadan bâkî olana yönelmektir. Onun değerlendirmelerinde dünya, insanı hakîkatten uzaklaştırma potansiyeli taşıyan geçici bir imtihan alanı olarak ele alınır, buna karşılık âhiret ise, gerçek hayatın başladığı nihai menzil olarak konumlanır. Dünya nimetlerine güvenmenin kişiyi bâtıl bir emniyete sürüklediğini vurgulayan Abdülbâkî el-Hüseynî, ölümün hakîkatine dikkat çekerek insanı gafletten uyandırmayı amaçlar ve insanın dünya ile ilişkisini, Allah rızasını merkeze alarak düzenlemesi gerektiğini ifade eder. Böylece dünya, hakîkatin önüne geçen bir perde değil, âhirete hazırlığın yapıldığı sorumluluk bilinciyle değerlendirilen bir mekân hâline gelir.

SONUÇ

Tezimizde yakın dönemin önemli sûfî şahsiyetlerinden biri olan Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin hayatını ve tasavvufî görüşlerini sistematik bir bütünlük içinde değerlendirmeye çalıştık. Ulaştığımız kaynaklardan elde edilen sonuç, onun sadece mânevî bir rehber değil aynı zamanda geleneksel tasavvuf mirasını günümüze aktaran ve yaşatan bir mürşid-i kâmil olduğudur.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, mensubu olduğu Nakşibendî-Hâlidî tarikatının tarih boyunca ortaya koyduğu âdâp ve erkânına sıkı bir şekilde bağlı kalmış bir şeyhtir. Onun Nakşibendî tarikatı hakkındaki görüşleri kendinden önce yaşayan sûfilerin görüşleriyle örtüşmektedir.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin nesebi ataları yoluyla Hz. Hüseyin'e (r.a) dolayısıyla Resûlullah'a (s.a.s) kadar uzanan pak bir soydur. İlk tahsiline babasının yanında başlamış sonra doğunun önemli mollalarının yanında devam etmiştir. İlim tahsili devam ederken büyük bir irşâda vesile olmuş, bu durum kendisini çekemeyenler ve tasavvufa karşı olanlar tarafından şikâyet edilmesine ve otuz gün hapse girmesine sebebiyet vermiştir. Ancak o, bu durumu sabırla karşılamış ve cezaevini de ilim ve irşâd mekânına çevirmiştir. Bununla beraber gençlik yıllarında çeşitli sağlık sorunlarıyla karşı karşıya kalmış, lakin o, bu süreci de sabır ve metanetle kabullenmiştir. Daha genç yaşta tahsil hayatında karşılaştığı bu zorluklar, onun mânevî olarak gelişmesine ve terakkîsine vesile olmuştur.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin ilk mürşidi, babası Seyyid Abdülhâkim el-Hüseynî'dir. Onun vefatının ardından ise babasının halifesi ve kendisinin ağabeyi olan Seyyid Muhammed Raşid el-Hüseynî'ye intisap etmiştir. Onun şeyhlerine olan samimi bağlılığı ve sadakati, manevî yolculuğunda hızla ilerlemesini sağlamıştır. Nihayetinde ağabeyinden halifelik icazeti almış ve onun vefatından sonra otuz sene şeyhlik yapmıştır. O, seleflerinin yolundan gitmiş, geniş halk kitlelerinin yapmış oldukları günahlardan tevbe etmelerine ve irşâdlarına vesile olan bir metod izlemiştir.

Abdülbâkî el-Hüseynî'nin irşad ve hizmet anlayışı, yalnızca bireysel terbiye ile sınırlı kalmamış; ilim merkezlerinin ihyası, toplumsal meselelerle ilgilenme, terör tehdidine karşı mânevî direniş gibi geniş ölçekli sorumlulukları da içermiştir. Menzil merkezli hizmet, sadece bir dergâh yapılanmasından ibaret kalmamış, aynı zamanda ümmete yönelik mânevî bir çabanın timsali olmuştur. Dinî ve ahlâkî yaşantısındaki

sadelik, şerîata gösterdiği azami bağlılık, peygamber sevgisi, ümmet bilinci, zaman disiplini ve halkla kurduğu gönül temelli ilişki, günümüzde sûfî bir kimliğin belirgin vasıflarının nasıl olması gerektiğini göstermektedir.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin telif ettiği *el-Minhâcû's-Senî Âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî* adlı eser, tasavvufu Kur'an ve sünnet merkezli bir temel üzere inşa eder. Şerîata bağlılık ve sünnete ittiba konuları da kitabın önemli meseleleri arasındadır. Eserde tasavvuf, sûfilik, Nakşibendîlik, râbîta, hatm-i hâcegân, zikir uygulamaları, tevessül, teberrük, mürşîd-mürîd hukuku, gaflet ve kabir ziyareti gibi hassas konular ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

Sohbetlerinde ve eserinde ele aldığı tasavvufî görüşler, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin yalnızca bir uygulayıcı değil; tasavvufun mahiyeti, şerîat-tarîkat bütünlüğü, zikir, râbîta, hatm-i hâcegân, sohbetin dönüştürücü yönü, mürşîd-mürîd ilişkisi, edep, hizmet, kalp terbiyesi ve niyet gibi temel meseleler üzerine düşünen ve bunları sahih kaynaklar ışığında yorumlayan bir sûfî portresi çizdiğini göstermektedir. Onun yaklaşımı, klasik Nakşibendî geleneğini hem koruyan hem de çağın ihtiyaçlarıyla uyumlu biçimde yeniden anlamlandıran bütüncül bir tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Abdülbâkî el-Hüseynî, tasavvufu zâhirî ibadetlerle sınırlı görmeyip kalbin ıslahı, nefsin terbiyesi, güzel ahlâkın içselleştirilmesi ve sünnete ittiba etmeyi merkezine alan bir mânevî yolculuk olarak ele almış, böylece bireysel arınmayı toplumsal fayda ile ilişkilendiren, geçmişle bağını korurken günümüz insanının mânevî arayışına da hitap eden dengeli bir irşad dili ortaya koymuştur. Bu yönüyle onun tasavvufî perspektifi hem geleneğin sürekliliğini sağlayan hem de çağın problemlerine tutarlı ve uygulanabilir bir manevî çerçeve sunan güçlü bir örneklik teşkil etmektedir.

Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî, tasavvufu yalnızca bireysel bir seyrüsülûk alanı olarak değil aynı zamanda toplumsal bir inşa ve dayanışma modeli olarak görmektedir. Kur'an ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışı, onun hem gelenekle bağını güçlendirmiş hem de çağımız meseleleri karşısında sağlam bir referans zemini oluşturmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma, Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî'nin dinî, ahlâkî, ilmî ve irşadî mirasını akademik bir çerçevede inceleyerek yakın dönemde tasavvufun birey ve toplum üzerindeki etkilerine dair önemli bir örnek sunmaktadır. Onun hayatı ve tasavvufî görüşleri, günümüz insanına hem bireysel arınma hem de toplumsal sorumluluk anlamında rehberlik edici niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Algar, H. (1991). *Bahâeddin Nakşibend*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 4, ss. 458-460). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Algar, H. (1997). *Hâlidîyye*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 15, s. 295-296). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Algar, H. (2006). *Nakşibendiyye*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 32, ss. 335-342). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Attâr, F. (2013). *Tezkiretü'l-Evliyâ* (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. (1423/2002). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut-Dımeşk: Dâru İbn Kesîr.
- Buhârî, M. M. (2014). *Edep deryasından inciler* [Dürrü'l-müntehab min bahri'l-edeb fî şerhi silsileti'z-zeheb] (M. R. Raşid Efendi, Ter.; İ. Aksu, Sad.). İstanbul: Hâcegân Yayınları.
- Bulut, H. (2020). Tasavvufî bir bakış açısıyla nefis. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 165-188.
- Cebecioğlu, E. (2020). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları.
- Celep, H. (2016). Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet çizgisinde kâmil Müslüman'ın karakteri. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 141-176.
- Çağıl, A. (2009). *Yâr ile şimdi*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Çağıl, A. (2014). *Yâr ile bayram*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Çağrııcı, M. (2011). *Tevazu*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 40, ss. 583-585). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çakır, M. S. (2019). Hatm-i Hâcegân ve Hâlidîlik'teki uygulanan örnekleri. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 488-505.
- Çakır, M. S. (2023). Modern zamanda tasavvufu yaşamak ve yaymak. *Mostar Dergisi*, 223, 14-15.
- Çakmak İgalçı, E. E. (2024). Sûfî eğitimde zikir ve bilişsel farkındalığa etkisi. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 22, 375-408.
- Çelebi, İ. (2010). *Şeytan*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 39, ss. 99-101). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demiray, A. (2010). *Evliyanın dilinden namazın hikmetleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları.

- Demirtaş, A. S. (2025). Nefsin ıslahı kalbin dirilişi zikrullah. *Serhend Dergisi*, 13, 24-29.
- Devserî, H. b. A. (2025). Delilleriyle râbıta ve lafza-i celâl zikri [*Er-rahmetü'l-habıta fî zikri ismi 'z-zât ve'r-râbıta*] (B. İbrahimoglu, Çev.). İstanbul: Serhend Yayınları.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. (1430/2009). *es-Sünen* (Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kamil Karabilli, thk.). Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- el-Hânî, A. b. M. (2011). *Hadâiku'l-verdiyye* (M. E. Fidan, Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- el-Hânî, M. b. A. (2011). *Behcetü's-seniyye* (S. Önlüer, Ter.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- el-Hüseynî, A. (2022). *el-Minhâcü's-senî âdâb-ı Şeyh Seyyid Abdülhakîm el-Hüseynî*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- el-Hüseynî, M. M. (2017). *Ehl-i hizmet*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- el-Hüseynî, M. M. (2018). *Ehl-i tasavvuf*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- el-Hüseynî, M. M. (2020). *Ehl-i istişare*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- el-Hüseynî, M. S. (2024a). *Aile saadeti*. İstanbul: Serhend Yayınları.
- el-Hüseynî, M. S. (2024b). *Hatm-i hâcegân ve saadetli sâdâtı*. İstanbul: Serhend Yayınları.
- el-Hüseynî, M. S. (2024c). *Hayat dengemiz*. İstanbul: Serhend Yayınları.
- el-Hüseynî, M. S. (2024d). *Ârifler yolunun edepi*. İstanbul: Serhend Yayınları.
- el-Hüseynî, Y. (2024). *Altın silsile*. İstanbul: Serhend Yayınları.
- el-Mekkî, E. T. (2004). *Kalpplerin azığı [Kûtu'l-kulûb]* (D. Selvi ve A. Kaya, Çev.) (Cilt 4). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Emektar, R. (2001). *Tasavvufta kalp kavramı ve önemi* (Yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- en-Nakşibendî, M. M. (2013). *Aşk bağından öğütler [Mâ hazar]* (İ. Kunt ve M. A. Özkan, Haz.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Erkaya, M. E. (2017). Hâlidîyye tasavvuf geleneğinde mürîd-mürşîd ilişkileri. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9(2), 839-861.
- Erkul, A. (2010). *Gazzâlî ve öncesi dönemde tasavvufta hizmet* (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Ertuğrul, M. (2024). Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun tasavvuf anlayışında hâl transfer yöntemi olarak sohbet. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 10(2), 883-909.
- es-Sıddıkî el-Mâlikî, A. b. İ. b. A. (2014). *Şah-ı Nakşibend sohbetlerinden bir güldeste* (Y. Demirkıran, Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Gavs-ı Sâni Hazretleri kimdir? Menzil Şeyhi Seyyid Abdülbaki Elhüseynî neden vefat etti? (2024). Haber7. (Erişim Tarihi: 20.11.2025).
<https://share.google/jA7FnId8hcTVG0I45>
- Gazzâlî, İ. (2007a). *Cennete doğru âbidler yolu [Minhâcü'l-Âbidîn]* (A. Kaya, Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Gazzâlî, İ. (2007b). *Kalplerin keşfi [Mükâşefetü'l-kulûb]* (A. Kaya, Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Gazzâlî, İ. (2020). *İhyâ: Muhtasar İhyâ ulûmî'd-dîn tercümesi* (M. Çağrı, Çev.) (4 cilt). İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ildıran, M. (2009). *Tasavvuf ve tövbe*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. (ts.). *es-Sünen* (Şuayb el-Arnaûd vdğr., thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İskenderî, A. (2012). *Tasvuvî hikmetler [Hikem-i atâiyye]* (Y. Pakış ve S. Taş, Çev. ve Şerh). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Kara, M. (2019). *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kehya, İ. ve Okudan, R. (2025). Tasavvufî bir kavram olarak sohbetin Kur'ân-ı Kerîm'deki yer ve anlamı. *Tanım Tenkit Teori*, 4, 46-59.
- Kınacı, A. S. (1996). *Şeyh Muhammed Raşid Erol (k.s.)'nin hayatı*. Adıyaman: Menzil Yayınevi.
- Kuşeyrî, A. (2007). *Kuşeyrî risâlesi* (D. Selvi, Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Küçük, H. (2019). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihine giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Menzil Şeyhi Abdülbaki el-Hüseynî kimdir? Bir Allah dostu. Gavs-ı Sâni Abdülbaki'nin (k.s.) hayatı. (2023). Yeni Akit. (Erişim Tarihi: 20.11.2025).
<https://www.yeniakit.com.tr/haber/menzil-seyhi-abdulgazi-elhuseyni-kimdir-bir-allah-dostu-gavsi-sani-abdulgazinin-ks-hayati-738346.html>
- Menzil Şeyhi Seyyid Abdülbaki El Hüseynî kimdir? (2023). Yeni Şafak. (Erişim Tarihi: 20.11.2025). <https://share.google/gKOMLFI1NU2hsLoIT>

- Mıdık, H. (2019). *Menzil Nakşîliğinde tasavvufî ritüeller* (Yüksek lisans tezi). Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. (ts.). *el-Câmiu's-sahîh* (Muhammed Fuâd Abdülbâki, thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Nakşibendî, N. b. M. (2011). *Altın silsile [Hulâsatü'l-Mevâhib]* (İ. Tozlu, Haz.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Nas, B. (2011). *Denize varan izler* (Hâcegân, 72). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Öngören, R. (1997). *Hatm-i Hâcegân*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 16, s. 476-477). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öngören, R. (2013). *Zikir*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 44, ss. 409-412). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Önlüer, S. (2020). *Kalbî hastalıkları* (Cilt 1). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Önlüer, S., ve Sel, B. (2009). *Rahmet kapısı* (Şadırvan, 4). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Özcan, S. (2017). *Muhammed Râşid Erol'un hayatı, tarîkatı ve tasavvufî görüşleri* (Yüksek lisans tezi). Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.
- Öztürk, İ. (2020). *Tasavvufta zikir ve tarîkatlara göre toplu zikir çeşitleri* (Bitirme ödevi). Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Tokat.
- Rabbânî, İ. (2010). *Mektûbât-ı rabbânî* (T. H. Alp, Ö. F. Tokat ve A. H. Yıldırım, Çev.; Cilt 2, 2. bs.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Rabbânî, İ. (2011). *Mektûbât-ı rabbânî* (T. H. Alp, Ö. F. Tokat ve A. H. Yıldırım, Çev.; Cilt 1, 3. bs.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Rabbânî, İ. (2014). *Mektûbât-ı rabbânî* (T. H. Alp, Ö. F. Tokat ve A. H. Yıldırım, Çev.; Cilt 3, 8. bs.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Safî, M. A. b. H. (2005). *Reşehât* (M. Özсарay, Haz.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Selvi, D. (2001). *Kaynaklarıyla tasavvuf* (Cilt 1). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Selvi, D. (2007). *Kulun yolculuğu: Mi'raç ve nefis terbiyesi*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Semerkand Yayın Heyeti. (2023a). *Gavs-ı Sâni Şeyh Seyyid Abdülbâkî El-Hüseynî sohbetler 1*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Semerkand Yayın Heyeti. (2023b). *Menzil 1971-2023*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Semerkand Yayın Heyeti. (2023c). Abdülbâkî el-Hüseynî sohbetlerinden. *Semerkand Aile Dergisi*, 216, 28-29.

- Semer kand Yayın Heyeti. (2023d). Gavs-ı Sâni Abdülbâkî el-Hüseynî. *Semer kand Dergisi*, 296, 8-11.
- Semer kand Yayın Heyeti. (2023e). Gavs-ı Sâni Hazretlerinden sohbetler. *Genç Okur Dergisi*, 120, 4-13.
- Semer kand Yayın Heyeti. (2023f). Gavs-ı Sâni Hazretlerinden sohbetler. *Mostar Dergisi*, 223, 5-10.
- Semer kand Yayın Heyeti. (2023g). Gavs-ı Sâni Şeyh Seyyid Abdülbâkî el-Hüseynî özel sayısı. *Semer kand Dergisi*, 297, 1-128.
- Semer kand Yayın Heyeti. (2024). *Gavs-ı Sâni Şeyh Seyyid Abdülbâkî El-Hüseynî sohbetler 2*. İstanbul: Semer kand Yayınları.
- Semer kandî, Ebü'l-Leys. (2014). *Tenbihü'l-gâfilîn* (Cilt 2; H. Okur, Ter.). İstanbul: Semer kand Yayınları.
- Serrâc, E. N. (2019). *İslâm tasavvufu [el-Lüma']* (H. K. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Erkam Neşriyat.
- Sühreverdî, Ş. (2007). *Gerçek tasavvuf [Avârifi'l-meârif]* (D. Selvi, Ter. ve Tahric). İstanbul: Semer kand Yayınları.
- Şimşek, M. (2024). *Mühim olan istikamettir*. *Serhend Dergisi*, 12, 48-51.
- Taşkesen, M. (2007). *Abdülhakîm el-Hüseynî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı* (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). (1996). *es-Sünen* (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, thk.). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Tosun, N. (2006). *Nakşibendiyye (âdâb ve erkân)*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 32, s. 342-343). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tosun, N. (2007). *Râbıta*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 34, s. 378-379). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tozlu, İ. (2007). *On bir ayın sultanı*. İstanbul: Semer kand Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). *Amel*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 3, ss. 13-16). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1994a). *Dünya*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 10, ss. 22-25). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1994b). *Edep (Tasavvuf)*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, s. 414-415). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Uludağ, S. (1997). *Hâlidîyye (Anadolu'da Hâlidîlik)*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 15, ss. 296-299). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). *Nefis*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 32, ss. 526-529). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2009). *Sohbet*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 37, s. 350-351). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Yangın, Y. (2025). Tasavvufî terbiyede râbîta ve tevessül ilişkisi. *Sinop İlahiyat Dergisi*, 2, 1-18.
- Yarar, H. İ. (2022). Râbîta ve ilgili bazı tasavvufî kavramların sûfî gelenek açısından tahlili. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 509-529.
- Yıldız, K. (2024). Çocuklarımızla vakit geçirmeliyiz. *Serhend Dergisi*, 12, 32-33.
- Yıldız, M. (2023). Bir ömür hadimü'l-müslimîn olmak. *Semerikand Dergisi*, 216, 6-9
- Yılmaz, H. K. (2015). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarîkatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.

EKLER

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU FORMU



ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 18/11/2025

Tez Başlığı: Seyyid Abdülbâkî El-Hüseynî'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 98 sayfalık kısmına ilişkin, 18/11/2025 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar dâhil
- 4- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Ardaahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nde belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

18.11.2025

Adı Soyadı:	<u>Erdem KURT</u>
Öğrenci No:	<u>2200900008</u>
Ana Bilim Dalı:	<u>Temel İslam Bilimleri</u>
Programı:	<u>Tasavvuf</u>
Statüsü:	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

 Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP

Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU



ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 15/12/2025

Tez Başlığı: Seyyid Abdülbâkî El-Hüseynî'nin Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15.12.2025

Adı Soyadı:	<u>Erdem KURT</u>
Öğrenci No:	<u>2200900008</u>
Ana Bilim Dalı:	<u>Temel İslam Bilimleri</u>
Programı:	<u>Tasavvuf</u>
Statüsü:	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP

Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Erdem KURT

Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Ardahan Üniversitesi Temel İslâmi Bilimler Ana Bilim Dalı
Tasavvuf Bilim Dalı

Bildiği Yabancı Diller :

Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler :

Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim

E-Posta Adresi :

Tarih

Jüri Tarihi : 15.12.2025