

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

NAKŞİBENDİLİK

Itzhak Weismann



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

LİTERA
YAYINCILIK

İRFAN KELKİTLİ

1965 Yılında Bayburt'ta doğmuştur. İlk ve Orta tahsilini Bayburt'ta tamamladıktan sonra Ortadoğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden 1987 yılında mezun olmuştur. Uzun yıllar yurtiçi ve yurtdışında finans sektöründe çalışmış olup, Hollanda'da ikamet etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

ITZCHAK WEISMANN

İsrail Haifa Üniversitesinde Orta Doğu Tarihi Bölümünde kıdemli öğretim üyesidir. Akademik ilgi alanları modern İslam, özellikle tasavvuf ile fundamentalist ve radikal hareketler arasındaki etkileşimler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Eğitim

BA cum laude - Orta Doğu Bölümü ve BA Onur Programı Tarihi. Haifa Üniversitesi (1987).

MA cum laude - Orta Doğu borç Tarihi. Haifa Üniversitesi (1990).

Ph.D. Summa cum Laude -

Orta Doğu Borç Tarihi. Haifa Üniversitesi (1997)

Post-doktora - Princeton Üniversitesi (1998-1999)

St. Anthony College, Oxford Üniversitesi (2000)

Kitaplar

Geç Osmanlı Şam Tasavvuf, Selefiyye ve Arabizm: Modernliğin Tadı Leiden: Brill, 2001, 343pp.

Nakşibendilik: Dünya Çapında Tasavvuf Geleneği Ortodoksluk ve Aktivizm . Londra ve New York: Routledge, 2007, xv + 208pp. Co ed.

Osmanlı Reformu ve İslam Rejenerasyonu . London: IB Tauris, 2005 240 s.. A.Ş. ed

Nehemia Levtzion Anısına Denemeler: İslam'da Dönüşüm, tasavvuf, Revival ve Reform . Kudüs: (İbranice) Magnes Press, 2009.

NAKŞİBENDİLİK

Itzchak Weismann

Nakşibendilik dünyadaki en yaygın tasavvuf tarikatlarından birisidir. Gücü, Şeriat'a olan sıkı bağlılığı ile sosyal ve siyasal sorunlara dahil olmanın hususi bir birleşiminde yatmaktadır.

Kitap, bu tarikatın daha geniş tasavvuf hareketi ve genel olarak İslam içerisindeki yeri ve benzersiz özelliklerinin incelenmesi ile başlamaktadır. Daha sonra, tarikatın her birisinde bir kolunun hakim olduğu üç ana aşamasının tarihi evrimini izlemektedir: Orta Asya'nın özgün Nakşibendiliği, Hindistan'dan ortaya çıkan Müceddidiye ve Osmanlı topraklarında oluşarak Kuzey Kafkaslar'dan, Sibirya, ve Endonezya'ya dek İslam Dünyasının en uzak köşelerine, yanısıra Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya kadar erişen Halidiyye.

Son bölümler Nakşibendilik ile köken irtibatı bulunan modern Müslüman düşünür ve hareketleri ve Nakşibendi şeyhlerinin modernizm ile postmodernizmin meydan okumaları karşısında ayakta durabilmek için yeni stratejiler adapte eden kollarını/şubelerini incelemektedir.

Bu tamamıyla örneklendirilmiş çalışma Nakşibendiliğin tarihinin mevcudiyetinden bu yana sekiz yüz yıllık geniş bir sentezini, temel ilkelerini ve büyük şeyhlerinin öğretilerini sunmaktadır.



ISBN 978-605-9925-50-1



NAKŞİBENDİLİK

DÜNYA ÇAPINDA BİR SUFİ GELENEĞİN
SÜNNÎ TUTUM VE FAAL TAVRI

ITZCHAK WEISMANN

Litera – 124

İnceleme Araştırma– 15

Nakşibendilik – Dünya Çapında Bir Sûfî Geleneğin Sünnî Tutum
ve Faal Tavrı

-Itzhak Weismann-

Tercüme: İrfan Kelkitli

İç Düzen: Ayşe Saltabaş

Kapak Tasarım: Litera Yayıncılık

Baskı: Ofis Matbaa

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

Copyright© Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa
Araştırma Org. San. Ltd. Şti. 2015

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim
ve Piyasa Araştırma Org. San. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tü-
müyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle ço-
ğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

İstanbul-2015

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

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

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog record

Itzhak Weismann

Nakşibendilik – Dünya Çapında Bir Sûfî Gelenekte Sünnî Tutum
ve Faal Tavrı

1. Tarikat 2. Nakşibendilik 3. Tarihçe

ISBN 978-605-9925-50-1

NAKŞİBENDİLİK

DÜNYA ÇAPINDA BİR SUFİ GELENEĞİN
SÜNNİ TUTUM VE FAAL TAVRI

ITZCHAK WEISMANN

Çeviri: İrfan KELKİTLİ



LİTERA YAYINCILIK

İSTANBUL - 2015

www.literakitap.com

Bismillahirrahmanirrahim.

*Ve lemmâ verede mâe medyenekâletâ.....ve ebünâ şey-
hün kebir¹.*

*Vaktaki Medyen suyuna vardılarve bizim babamız bü-
yük bir pirdir dediler².*

¹ Kuran-Kerim, Kasas Suresi, Ayet 23

² Elmalılı Meali

İÇİNDEKİLER

Mütercim Önsözü	11
Nakşibendilik.....	21
Teşekkür	25
Kısaltmalar	27
Önsöz.....	28
BİR TARİKATIN ÇEKİRDEĞİ VE SINIRLARI	37
Tasavvuf Yolu	40
Tasavvuf Araştırmalarında Oryantalist-Fundamentalist	
Paradigma	45
Nakşibendi Kimliği ve Sürekliliği	50
ORTA ASYA VAHALARINDA YEREL BAŞLANGIÇLAR	59
Bir geleneğin teşekkülü	61
Hâcegan Muhiti	67
İlk Hâcegâni Silsile	73
Kuruluş Zemini.....	79
Orta Asya'ya yayılma	87
BİRLEŞME VE GENİŞLEME.....	91
Hâce Ubeydullah Ahrar	93
Canlanma ve Yolun Evrenselleşmesi	100
Maveraünnehir dışında yayılma	109
Batı Asya	111
Doğu Türkistan	115

8 Nakşibendilik

BÜYÜK İMPARATORLUKLARDA ŞERİAT VE TECDİT 119

Hint Yarımadasına Geçiş.....	122
Şeyh Ahmed Serhendi	130
Ehl-i sünnet ile karşılaşma	140
Uzlaşma ve Benzeşme.....	143

DÂHİLİ REKABETLER VE İŞ BİRLİĞİ.....153

Arabistan	155
Osmanlı İmparatorluğu	161
Orta Asya Hanlıkları	170
Çin Sınırı	174

MODERN DÜNYADA TAHSİL VE TEŞKİLAT179

Ziyaeddin Halid	183
Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanları.....	188
Arap Dünyası.....	195
Kürdistan.....	205
Kuzey Kafkasya	212
Endonezya	219

BÜYÜK GELENEKLERİN DİRENİŞİ.....225

İngilizler dönemi ve sömürgecilik sonrasında Güney Asya	227
Afganistan Monarşisi	238
Çarlık Rusya, S.S.C.B ve Sonrası	240
İmparatorluk ve Komünist Çin	249

YOLDA MODERN DÖNÜŞÜMLER257

Mâzidekiler	260
İlk modernizm ve fundamentalizm	269

ÇAĞDAŞ DURUM.....281

Hindistan'da enternasyonalizm ve uzlaşmacılık	284
Türkiye'de eğitim ve siyaset	288
Suriye'de devlet ve muhalefet	302
Özbekistan'da canlanma	306

	İçindekiler 9
Afganistan’da direniş.....	308
Endonezya’da adaptasyon	310
Küresel Çerçeve	312
Sonnotlar	321
BİBLİYOGRAFYA	359
Dizin	385

MÜTERCİM ÖNSÖZÜ

Sahih bir habere göre; Cenab-ı Hak, ezel-i ervahta bütün ruhları yarattıktan sonra onlara önce dünya ve sonra da ahiretin nimetlerini göstermiş; her yüz ruhtan doksanı dünya ve dokuzu da ahireti tercih etmiştir. Ne dünya ne de ahiret nimetlerine iltifat etmeyen ruhların Hak Teâla'nın 'Sizler ne dünyayı ne de ukbayı talep ettiniz; arzunuz nedir?' hitabına verdikleri karşılık '*İlahi ente maksudi ve rizaike matlubi* – Ey rabbimiz! Maksudumuz sensin, rızanı isteriz' olmuştur. İşte Nakşibendi Taifesi Cenab-ı Hakk'a ve Hakk'ın rızasına talip olmuş bu müstesna ruhların en önde gelenleridir.

Son devrin tasavvuf büyüklerinden Hasan Lütfi Şuşud Efendi Nakşibendi büyükleri hakkında "Hâcegan Hazeratı ne bulmuş, ne vermişlerdir ?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Hayalden hakikate gelenler ne bulursa onu bulmuşlardır. Bulduklarını da istidat sahiplerinden esirgememişlerdir. Şeeniyet nikabını kaldırmış, hilkat muammasını çözmüşlerdir. Mutlak necata ermişlerdir. Bunun kadrini zekâ ehli bilir. Bugün de hakikatleri ile erbabına imdada hazırdırlar. İlahî feyizler zaman ile artmaz eksilmez. Devr-i saadet daim ve bakidir. Saadet sahipleri ümmetler arasından ayrılmazlar. Erişme yolları tam safiyyetleriyle şimdi de açıktır, yeter ki biz taklitten tahkike gidelim. Zira tasavvuf mecazdan hakikate, kâlden hâle gelmektedir. Bu mazhariyet ileri istidada muhtaçtır ki, Hâcegan Hazeratı'nda ve hem-meşreplerinde asırlarca tezahür etmiştir. Hâce Nakşibend, Muhammed Parisa, Sadeddin Kaşgari, Mevlana Adburrahman Cami, Hâce Ubeydullah Ahrar gibi güç yetişir kimseler bu zümrendirler.

12 Nakşibendilik

Mertebeleri ıtlaktır ki, terk-i ızfata mütevakkıftır. Bu ise - Niyazi Mısri ifadesiyle- kümmel-i insan içinde binde bir insan nasibidir' cevabi ifadesi bu yolun büyüklerinin kemalinin anlaşılması için kâfidir³."

Tarikat, silsilesinin bir taraftan Hazret-i Ebu Bekir'e (r.a) dayanması nedeniyle büyük arif Bayezid-i Bistami'nin devrine kadar *Bekriyye* yahut *Tarik-i Sıddıkiyye* ismini almıştır. Hacı Yusuf el- Hemedani dönemine kadar ise Bayezid Bistami'nin elkabına istinaden *Tayfuriyye* ve Muhammed Bahaeddin Nakşibend'in zuhuruna kadar *Tarik-i Hâcegan* isimleri ile anılmıştır. Günümüze kadar ise Nakşibendiyye olarak devam etmiştir. Tarikat-ı aliiyenin, Hâcegan, silsiletü'z zeheb, tarik- i nazenin gibi isimleri de mevcuttur. Ayrıca amel ve adabı yönünden de *tarik - i şeri'at*, *tarik - i rabıta*, *tarik - i sohbet* ve *tarik - i hatme* sıfatları ile de tanımlanmıştır ki bu özellikleri ile İslam tasavvufu'nun diğer tarikatlarıyla olan farkları ve üstünlükleri vurgulanmıştır.

Daha sonra adı hep Nakşibendi'ye olarak kalsa da, içerisinde Ahrariyye, Müceddidiyye, Mazhariyye, Dahbidiyye, Halidiyye, Muradiyye, Naciyye ve bunun gibi daha pek çok kol ve bu kollara ait, genellikle bölgesel olarak tesis edilmiş pek çok sayıda şubesi mevcuttur. Bu kol ve şubelerin bazıları zaman içerisinde gözden kaybolmuş, kimisi de yerel tasavvufi akımlara karışmıştır. Ayrıca tarikatın başta Kadiriyye olmak üzere, Yeseviyye, Bektaşiiyye gibi Türkistan tarikatları ile ve Orta Asya ve Hindistan'ın yaygın tarikatları olan Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Çeştiyye ile de irtibatları vardır. Özellikle Hindistan'dan yayılan Nakşibendiye - Müceddidiye ve Mazhariye silsilesine mensup büyüklerin hemen hemen hepsinde Nakşibendi hilafeti ya-

³ İslam Tasavvufunda Hâcegan Hanedanı, Hasan Lutfi Şuşud, Boğaziçi Yayınları 1992, giriş bölümü.

nında yukarıda isimleri zikredilen tarikatların hilafeti de mevcuttur. Daha sonra ortaya çıkan ve özellikle Osmanlı coğrafyasında yaygın olan Halidiye kolu içinde Orta Doğu'nun önemli tarikatı olan Kadiriye aynı şekilde etkili olmuştur. Bu beraberlik tasavvufi yolların birbirlerine yakınlaşmasında pozitif katkı sağlamış ancak kanaatimizce Hâcegan Nakşibendiliğinin yahut özgün Nakşibendiye'nin altın çağı ve bu dönemde tesis edilen tarikatın temel düsturlarına olan bağlılık belirleyici olmayı sürdürmüştür. Bu kol ve şubelerin 'Nakşibendiliğinin' ölçüsü de modern dönemlerdeki genel İslam Dünyasının ve özellikle de tasavvufi kurumların dönüşümlerinde bu ilkelere olan bağımlılık derecesinde muhafaza edilebilmiştir.

Diğer İslami ilimlere kıyasla akademik anlamda daha genç olan Tasavvuf ve onun örgütlü yapısı olan tarikatlara bilimsel ilgi gün geçtikçe artmaktadır. Tasavvuf düşüncesi ve özellikle en önemli temsilcisinin Nakşibendiye olduğu Orta Asya uygulamalarına olan bu ilgi, sadece müslüman ülkelerinde değil, Batı Dünyasının belli başlı üniversite ve araştırma merkezlerinde de görülmektedir. Bu nedenle, daha önce Sovyet Yönetimi altında bulunan Hâcegan Nakşibendiye'sinin ortaya çıkmış ve yayılmış olduğu bu ülkelere yoğun ziyaretçi akını olmuştur. İslam Tasavvufu'nun en entellektüel akımını temsil ettikleri bilinen bu büyük yüklerle ait doğrudan yahut dolaylı eserler ve belgeler dünyanın her tarafından araştırmacıları kendisine çekmekte ve bu ihtişamlı devre ait belge ve bilgiler gün yüzüne çıkmaya devam etmektedir.

Litera Yayıncılık İslam Tasavvufunun klasik eserlerini dilimize aktarma görevini başarılı bir şekilde sürdürmektedir. Yayınevinin Hâcegan tasavvuf geleneğinin sadece klasik eserlerini

14 Nakşibendilik

değil, bunlarla doğrudan yahut dolaylı olarak ilgili olan Batı dillerindeki araştırmaları da Türk okuyucusunun bilgisine sunma arzusu bu eserin Türk diline tercüme edilmesine sebep olmuştur.

Bu eserde yazar, Itzhak Weismann, Nakşibendiliği iki önemli özelliği açısından ve tarihsel bağlamıyla özetlemeye çalışmıştır. Bu özelliklerden birisi, yazarın *ortodoxy* (zıt anlamı *heterodoxy*) ifadesi ile kavramlaştırmış olduğu Sünnilik vurgusudur. Diğerisi ise yine bu yolun kadim düsturlarından *'halvet der encümen'*in bir yansıması olan ve aynı zamanda birinci ilkeye bağlı olarak cereyan eden, şeyh ve müridin içerisinde yaşamış olduğu cemiyet ve bu cemiyetin üst yapılarına karşı vazifelerinin ciddiyetle ele alınması anlamındaki faal tavidir. Bu anlamıyla tarikat bağlılarına sadece ferdi görevlerini değil aynı zamanda ve zaten şeri'at tarafından v'az edilmiş olan *emri bil maruf ve nehyi anil münker* prensibinin ictimai yönlerini de hatırlatmaktadır.

Bu tercümede mümkün olduğu kadarıyla yazarın orjinal ifadeleri kullanılmaya çalışıldı. Ancak nadiren de olsa anlatılmak istenen hükmün verilmesinde anlam yakınlığı bulunan daha farklı kelimelerin kullanılması tercih edildi. Ayrıca okuyucu için kolaylık olması maksadıyla eserde zikredilen özel isimlerde metindekinden farklı ifadeler kullanıldı; örnek olarak Serhendi yerine Ahmed Serhendî veya İmam - 1 Rabbanî ifadeleri tercih edildi. Ayrıca yazarın farklı bir dine mensup olması ve çalışmasının akademik mahiyette olması nedeniyle kullanmış olduğu büyüklerimize ait isimlere tarafımızca hürmet ifadeleri eklenmiş olup orjinal metinde bunlar bulunmamaktadır.

Yazar eser boyunca oluşan yoğun referans ve dipnotlarını kitabın sonunda ayrı bir bölüm olarak okuyucuya sunmuş olduğundan, tercümede de aslına uygun olarak bu referans ve notların ayrı bir bölümde verilmesi tercih edilmiştir. Sayfa altlarındaki dipnotlar mütercime aittir. Bibliyografya ve referanslarda

zikredilen isimler orjinal hali ile bırakılmıştır. Yazarın özellikle Arapça için kullanmış olduğu İngilizce transliterasyon(harf okunuşu) yer yer sadeleştirilerek yapılmıştır. Ve yine aslına uygun olarak, kitabın sonuna bir dizin eklenmiştir.

Tercümesi sunulan bu eser akademik bir çalışma olup yazar toplumsal bir olgu ve bir sosyal - dini örgütlenme biçimi olarak Nakşibendi Tarikatının ortaya çıkışını, yayılmasını ve zaman içerisinde geçirmiş olduğu dönüşümleri bir sosyal bilimcinin bakış açısıyla irdelemektedir. Böylesine geniş bir konuyu tarihsel ve mekânsal sınırlama yapmadan araştırmanın bir eserin imkânını zorlayacağını unutmadan, ileride yapılacak araştırmalara rehberlik etme açısından nitelikli bir şablon yahut yol haritası değeri taşıdığını teslim etmek gerekir. Bu yüzden bu eserden bir klasik tasavvuf eserinin tadı beklenmemelidir. Kitaptaki yargıların, özgün tasavvufi bakış açısından ortaya konulmuş ifadelerden ziyade, bir bilim insanının uzun yıllar süren ciddi araştırmasının ve akademik gayretinin sonucunda elde edilmiş kanaatler olduğu daha yerinde bir tespit olur. Zaten eserin, okuyucunun Nakşibendiyye hakkındaki zaman ve mekân perspektifini genişletici ve bu alanda araştırma yapmak isteyenlere yol göstereci vasfı takdire şayan görünmektedir.

Özellikle tasavvuf sahasına ilgi duyan okuyuculara şunu da belirtmek faydalı olacaktır. Yazarın da sıkça vurgulamış olduğu ailesel veraset yani mürşidin hilafeti kendi evlatlarına tevcih etmesi Hâcegan Nakşibendiliğinin tasvip ettiği bir uygulama değildir. Kendisinin de Hâcegan'dan olduğu bilinen Şebüsterî bir tasavvuf şahikası olan eseri Gülşen-i Raz'da bu konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

16 Nakşibendilik

Zahir ehli dağınıklığa cemiyet demiş
Bir eşiği de şeyh edinmişler, ne garip iş!

Hakikate hâli olmayan cühela eliyle
Elbet perişan olmuştur o halkın hâli de

Bir nazar eyle şu deccalin keyfiyetine
Nasıl da oluvermiş âleme bir numune!

Ey hassas, lakin akılsız olan kul bir bak
Eşiği habbas olan deccale etme intibak

Nice eşiğe o cahil yol göstermektedir
Nebinin ahir zaman için dediği hâldir

O ahir zamanı, hep böyle haber vermiştir
Verdiği haberler de hep zuhura gelmiştir

Körler ve sağırlar nasıl da çoban kesilmiş!
Din ilimleri arzdan asumâna çekilmiş

Kimse refikine hürmet göstermiyor artık
Ne cehalet bu ve cehaletten utanmazlık!

Âlemde her ne var ise ters dönmüş gidiyor
Sor şu ilmine âlimsen, bu hale ne diyor

Hak kapısından kovulmuş, lanetlenmiş kimse
Zamanın şeyhi olur, şayet babası şeyhse

Hızır o yaramaz oğlanın kanına girdi
Zira anne ve babası salih kimselerdi

Sen babası iyi diye ona şeyh diyorsun
O eşeklikte senden de önde görmüyorsun?

Ne hoş sözünde, ne kahrında isabet eder
Bu hâl ile seni irşat değil ifsat eder

Lakin babanın nişanı oğula da geçmiş ise
O nur üzere nurdur, diyemez bir şey kimse

Madem reyinde isabet, bahtında hoşluk var
Meyve gibi ağacın sırrına olur mazhar

Lakin gözü görmez müritlerin şeyh dediği
Ayırt etmeyi bilemez kötünden iyiyi... ⁴

Hilafet konusunda dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus ise halifeliğin tebliğe yahut irşada veya her ikisine birden yönelik olup olmadığı ile ilgilidir. Bu konu ile ilgili olarak yirminci yüzyılın önemli Nakşibendi büyüklerinden olan Bayburtlu Dede Paşa Hazretleri'nin (k.s.) sohbetlerinden Fehmi Kuyumcu tarafından hazırlanmış olan ve tarikatın günlük vird ve adabını izah eden bir ders kitabındaki aşağıdaki ifadelerdir ki halifesi Abdürrahim Reyhan el-Erzincan (k.s.)'ye hitaben söylendiği nakledilmiştir:

⁴ Gülşen-i Raz, Şebüsterî, Nazım olarak tertip eden ve açıklayan Rafet Elçi, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014)

18 Nakşibendilik

‘Halife üç yönden gelir. Birincide insanın zâhir ilmi olur. Tarikatın rûknünü, adabını öğrenir, anlar. Ona zahirden emir verirler. Sen halifesin derler. İkinci şekilde, insan sofu meşrep olur. Zikir ve ameli ile temayüz eder, çok emeği geçer, bir âlim olur. İlmi ile amel eder. Böylece geçen emeği ve ibadeti karşılığında ve tarikatın rûkûn ve adabını da anlamış olması kaydı ile yine zahiren hilâfet emri verilir. Üçüncüsü ise, kişi âşık meşrep olur. Bunun ne ilmine bakarlar, ne de ameline.

Bunların vazife emri ise maneviyattan, bizzat Resûlullah Efendimizden gelir.”

Sonuç olarak bu tercüme eserde yukarıdaki nakilde anlatıldığı üzere her üç türden hilâfet örneklerine rastlamak mümkündür.

Bilindiği üzere Hâcegan büyüklerinin çoğu Harzemşahlar ve daha sonra Timurlular döneminde yaşamışlardır.

Yazar eserinde Timurluları, Cengiz / Çağatay menşei nedeniyle Moğol kelimesiyle, aynı ailenin bir mensubu tarafından kurulmuş olan Babürlüleri de Hint- Moğol kelimesiyle karşılamıştır. Yazarın yirminci yüzyıl öncesi için kullanmış olduğu Hindistan ifadesi de, devlet olarak bağımsızlıklarını sonradan kazanmış olmaları nedeniyle Pakistan ve Bangladeşi içine alan bugün anlaşılandan daha geniş bir kesimi kapsamaktadır. Benzer şekilde Fars, Farisi ifadelerini de sadece bugünkü İran ile sınırlı anlamamak gerekmektedir. Tarihî bağlam içerisinde kullanıldıkları zaman, bu terimlerin belli bir millet ve dile mensubiyetin de ötesinde anlamlara sahip olduğu hatırdâ tutulmalıdır.

Batı dünyası, zaman zaman siyasi nedenlerle olsa bile klasik dönem İslam düşüncesine önceden beri ilgi göstermektedir. Türkçe tercümesi yapılamamış pek çok İslam klasiğinin İngilizce, Fransızca veya bir başka Batı dilindeki tercümesine rastlamak artık şaşırtıcı değildir. Bu tür eserlerin, düşünce ve eğitim tarzımız üzerindeki uzun süreli Batı tesiri nedeniyle ortaya çıkmış algılama biçimimize

hitap etmekle bize ayna tutacağı ve farklı bakış açılarını yakalamamıza yardım edeceği kanaatiyle tercüme işine girişildi.

Litera Yayıncılık düşünce dünyamıza kazandırmış olduğu Muhyiddin İbn Arabi Hazretleri'nin Fütühat-ı Mekkiyye'si ve Şeyhül Hâkimin İbn-i Sina'nın Şifa Külliyyatı gibi hacimli eserlerden sonra Hâcegan yolu büyüklerinin henüz tercüme edilmemiş eserlerini de dilimize kazandırmaya devam edecektir.

Rabıta-i Nakşi Hayalî adlı divanı ile Hâcegan büyüklerinin ruhanîyetlerini bizlere ulaştırmış bir Nakşibendi dervîşi olan Erzincanlı Tüfekçizade Salih Baba'nın beyitleri ile notlarımızı sonlandırıyor ve başta Kadem Valî ve Litera Yayıncılık olmak üzere tercümenin ortaya çıkmasında emeği geçen bütün dostlarımıza teşekkürü bir borç bilip kusurlarımızdan dolayı bağışlanmayı umuyoruz.

*Evliyalar serfirazı Nakşibendi hazreti
Pirlerimiz giydiler tacı abayı hil'ati
Âlemi kılmış ihata himmetiyle nisbeti
Biz gulam-ı Nakşibendiyiz rahî erkân bizdedir*

*Daireyiz hem kudümüz cismimiz neydir bizim
Aşk u sevdadır gıdamız bağımız meydur bizim
Virdimiz ism-i celaldir kalbimiz haydır bizim
Zikrimiz ihfadurur esrar-ı Kur'an bizdedir.*

NAKŞİBENDİLİK

Nakşibendilik tüm dünyada en yaygın tasavvuf tarikatlarından biridir. Gücü, şeriata olan sıkı bağlılık ile siyasal ve sosyal sorunlara müdahil olmanın kendine has birleşiminde yatmaktadır.

Kitap, bu tarikatın tasavvuf hareketleri ve genel olarak İslamiyet içerisindeki yeri ve benzersiz özelliklerinin incelenmesi ile başlamaktadır. Daha sonra, her birinde tarikatın bir kolunun hâkim olduğu tarihsel üç ana aşamanın geçirdiği evrimi takip etmektedir. Bunlar Orta Asya'nın özgün Nakşibendiliği, Hindistan'da ortaya çıkan Müceddidiyye ve Osmanlı topraklarında oluşarak Kuzey Kafkasya'dan, Sibirya ve Endonezya'ya kadar İslam Dünyası'nın en uzak köşelerine, bunun yanında Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya da yayılan Halidiyye'dir.

Son bölümlerde Nakşibendilik ile köken irtibatı bulunan modern Müslüman düşünörlere ve düşünce akımlarına yer verilmekte, Nakşibendi şeyhlerinin modernizm ile postmodernizmin meydan okumaları karşısında ayakta durabilmek için temsil ettikleri kolların / şubelerin düstür ve uygulamalarını yeni stratejilere adapte etme kabiliyetleri incelenmektedir.

Bu çalışma, ilk mevcudiyetinden bu yana Nakşibendilik'in yaklaşık sekiz yüz yıllık geniş bir sentezini, temel ilkelerini ve mümtaz şeyhlerinin öğretilerini tüm örnekleri ile sunmaktadır. Bu nedenle tasavvuf alanında araştırma yapan öğrencilere, orta çağ ve modern İslam ile ilgilenen bilim insanlarına ve İslam'ın günümüzde şiddet içeren görüntüsünün ötesindeki aslî davetine

22 Nakşibendilik

ve beyanlarına ilgi duyan bilgi ehli için vazgeçilemez bir fırsat değerine sahiptir.

Itzhak Weismann İsrail Haifa Üniversitesinde Orta Doğu Tarihi Bölümü'nün kıdemli öğretim üyesidir. Akademik ilgi alanları modern İslam, özellikle Tasavvuf ile fundamentalist ve radikal hareketler arasındaki etkileşim üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Michel Chodkiewicz'e
irfan ve sadakat dolu bir ömrün anısına...

TEŞEKKÜR

Bu eserin hazırlanması, zaman ve enerjilerini Nakşibendiyye araştırmalarına adanmış pek çok bilim insanının müsterek çabalarına dayanmaktadır. Çok çeşitli dil ve lehçelerde üretilmiş ve yazılmış eserlerin tetkiki suretiyle böylesine geniş bir konunun bir kitap halinde vücuda getirilmesini üstlenmek ve üstesinden gelmek tabiatıyla tek kişiden beklenemez. Metni kısmen yahut tamamen okuyup üzerinde yorumlarda bulundukları için genel olarak tasavvufun ve özellikle bu tarikatın önde gelen uzmanlarına sağladıkları katkılardan dolayı hususi teşekkürlerimi sunarım. Hepsine minnet borcum var. Minnettarlığım öncelikle, bütün çalışma boyunca beni destekleyen ve klasik tasavvuf mirasına dairengin bilgisini benimle paylaşan Paris École des Hautes Études en Sciences Sociales'ten Sayın Michel Chodkiewicz'edir. Orta Asya'nın özgün Nakşibendiliği ile ilgili olarak Halle Wittenberg Martin Luther Üniversitesi'nden Jürgen Paul ve Osmanlı Topraklarındaki Halidiyye ile ilgili de Hayfa Üniversitesi'nden Butrus Abu-Manneh ile istişare ettim. Maalesef, ara dönem olan Müceddidiyye konusunda bildiklerimi karşılaştırıp gözden geçirmemi sağlayacak bir uzman bulamadım. Son iki bölümü kapsayan Nakşibendiliğin modern dönüşümleri ile ilgili değerlendirmeler ise doğal olarak bana aittir. Son olarak, tablolar konusundaki maharetiyle katkıda bulunan eşim Gerda'ya, metni titizlikle düzelterek yayına hazırlayan Murray Rosovsky'ye ve dizini hazırlayan öğrencim Igal Lipsman'a ve kitapla ilgili uzun gecikmeye rağmen gösterdikleri sabır nedeniyle Rotledge'e teşekkürlerimi belirtmek isterim.

KISALTMALAR

CAC *Cahiers d'Asie Centrale* (Dergi)

CAS *Central Asian Survey* (Dergi)

EI2 *The Ecnyclopaedia of Islam* (Islam ansiklopedisi) 2. Baskı

EIr *Encyclopaedia Iranica* (Iran Ansiklopedisi)

IJMES *International Journal of Middle East Studies* (Uluslararası Orta Doğu Araştırmaları Dergisi)

JHS *Journal of the History of Sufism* (Tasavvuf Tarihi Dergisi)

JIS *Journal of Islamic Studies* (Islami Araştırmalar Dergisi)

MES *Middle Eastern Studies* (Orta Doğu Araştırmaları Dergisi)

Naqshbandis Marc Gaborieau, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone (edisyenları) *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (İstanbul ve Paris, 1990)

NWCA Elisabeth Özdalga (edisyonu), *Naqshbandis in Western and Central Asia* (İstanbul, 1999)

Rashahat Ali İbn Husayn al Wa'iz al Kashifi, *Rashahat ayn al hayah Ter-cüme Muhammed Murad el Kazani al Manzilawi* (Mekke, 1890) (Reşahat ayn el- hayat)

WI *Die Welt des Islams* (Dergi)

ZDMG *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* (Dergi)

ÖNSÖZ

Yaklaşık yarım asırlık bir süredir Nakşibendiyye, İslam tasavvufunun diğer tarikatlarıyla kıyaslanamayacak ölçüde yoğun bir akademik ilgi çekmektedir. Bu ilgi yoğunluğu, ortaya çıkışından itibaren yaklaşık sekiz yüz yıldır, Nakşibendî geleneğine bağlı Müceddidiyye ve Halidiyye kollarından gelen ve bu yolun varisi şeyhlerin, içinde yaşadıkları toplumlarda kendi dönemlerinin yöneticileri üzerinde büyük bir tesire sahip olmalarından ve bu durumun defalarca kanıtlamış bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Sadece son dönemdeki İslami gerilemeye dâir yaygın kanaate reddiye açısından değil, İslam dünyasının moderniteye vermiş olduğu cevabın yeniden ortaya konulması açısından da önemli olduğu için böylesine seçkin bir siyasi ve sosyal ilişki incelenmeye çalışılmıştır.

Nakşibendî geleneği içinde üretilen çok sayıda eserin tetkiki, bu geleneğe mensup şeyhlerin temel gayretlerinin, tasavvufî öğreti ve pratiklerinin İslam'ın yasası olan Şeriat ile sürekli uyum içerisinde olduğunu bize göstermektedir. Siyasi ve sosyal faaliyet çağrıları onların bakış açısından böylece ehl-i sünnet⁵ içerisine oturtulmuş olmaktadır. Tasavvuf ile ehl-i sünnet itikadı arasındaki temel uygunluk, asırlar boyunca Şazelî, Halvetî ve diğer pek çok tarikatlarca tarihlerinin belirli dönemlerinde cemaat tavrı

⁵ Yazar orijinal metinde *orthodoxy* kavramını kullanmıştır. Çok farklı anlamlara sahip olan bu kavram zıddı olan *heterodoxy* ile daha iyi anlaşılmaktadır. Yaygın kanaate göre bir inanç veya gelenek içerisindeki ana akımı temsil eden bu kavram bu çalışma bağlamında kullanıldığı yere göre *ehl-i sünnet* veya *sünnî tutum* olarak tercüme edilmiştir.

olarak sergilenmiştir. 11.yüzyılın meşhur âlim ve sufisi, Ebu Hamid Gazzali'nin de aralarında olduğu pek çok müslüman düşünür tarafından da altı çizilerek vurgu yapılır hale gelmiştir. Fakat hiç bir tarikat bu iki temel kaideye Nakşibendî şeyhlerinin gösterdiği tutarlılık ve süreklilikte vurgu yapmamıştır.

Nakşibendi geleneğinde bu sıkı ehl-i sünnet tutumu, Tarikatın⁶ ana vatanı olan Buhara vahalarından, daha uzak mesafelerdeki bölgelere yayılması ile sonuçlanan görev aşkı ile ikmal edilmiştir. Aynı terkip, hem tarikatı dünya çapında hakiki bir olgu haline getirmiş hem de günümüzün küreselleşme dönemine dikkat çekici uyumunun temelini oluşturmuştur. Günümüzde, Nakşibendi tarikatının şubeleri Müslüman dünyasının pek çok yerinde - Orta Asya'da ve Hint Alt kıtası'nda, Orta Doğu'da, Kafkaslar ve Uzak Doğu'da, hatta Batı Avrupa ve Kuzey Amerika' da - hayatiyetini başarı ile devam ettirmektedir.

Nakşibendilik ile ilgili akademik çalışmalar gelişmekte ve sayıları sürekli artmaktadır. Tarikatla ilgili araştırmaların dönüm noktasını 1985 Mayıs'ında Sévres'te gerçekleştirilen ve tutanakları sonradan hacimli bir kitapta yayınlanmış olan bir toplantı teşkil etmiştir. Söz konusu derleme eser, dikkatlerimizin Nakşibendiliğe çevrilmesinde herkesten daha çok gayret sarfetmiş olan Hamid Algar'ın iki makalesi ile başlamaktadır. Birinci bölüm Tarikat tarihinin kısa bir gözden geçirilmesi, ikincisi de Nakşibendiye ile ilgili, o güne değin gerçekleştirilmiş çalışmaların bir değerlendirilmesi şeklindedir. Hamid Algar'ın "salt tasavvufu ile ilgili değil, Nakşibendiye'nin doğup kök saldığı pek çok ülkenin tarihinin akademik araştırmalarla gün yüzüne çıkarılması gibi

⁶ Metinde yer yer Nakşibendi tarikatı ve önemli kollarının isimleri yerine sadece tarikat kelimesi kullanılmıştır. Bu husus tercümede büyük harfle *Tarikat* şeklinde belirtilmiştir.

pek çok şey bizi beklemektedir' şeklinde belirlediği ihtiyaç günümüzde de büyük ölçüde geçerlidir. Yine de, O'nun bu tespitleri yaptığı tarihten bu yana, kendisinin ve daha pek çok bilim insanının yapmış olduğu çok titiz çalışmalar sayesinde, birçok Nakşibendî şeyhine ve her biri kendine has çevresi ile birlikte Nakşibendiyye'nin şubelerine ve tarihlerine ait eserler ve dolayısıyla bilgilerimiz önemli ölçüde artmıştır. Bu ilmî gayret, profesyonel ve bilimsel dergilerde dağınık vaziyette yayınlanmış, gerçekten yüzlerce makale, düzinelerle doktora tezi ve muhtelif kitaplarla meyvelerini vermiştir. Sévres buluşmasından yirmi yıl sonra, bu zengin alanın detaylı muhasebesini yeniden yapmanın ve bu ışıkla birlikte, Nakşibendî geleneği hakkında genel tablomuzu yeniden formüle etmenin artık zamanı gelmiştir.

Neredeyse yirmi yılı alan bu kitap, Halidî kolunun farklı veçhelerinin araştırılması ile birlikte, Özbekistan, Hindistan, Türkiye, Çin ve Endonezya'daki Nakşibendî merkezlerine yapılmış seyahatlerde kazandığım anlayışla, bu büyük araştırma birikimini analitik bir anlatım çerçevesinde birleştirme teşebbüsüdür. Pratik nedenlerden ötürü, Farsça ve Arapça yazılmış temel kaynaklar ile birlikte, İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere üç Batı dilinde yazılmış eserlerle kendimi sınırladım. Böyle bir teşebbüs, meslekten bilim insanlarına, Nakşibendî geleneği üzerine daha ileride kendi özel çalışmalarında fayda sağlayacak kritik bir genel bakış açısı sunmakta, ayrıca İslamiyet'i günümüzdeki militarist tezahürlerinin ötesinde tanımayı isteyen, gerçek bilgi arayışındaki okurlar için de ciddi bir anlam ifade etmektedir. Metnin mümkün olan en geniş okur kitlesine erişebilmesini temin etmek için, profesyonel terimlerin kullanımını asgari seviyede tutmaya çalıştık; örnek olarak şeyh yahut pir yerine genellikle üstadı, tarikat yerine, kardeşlik veya geleneği kullanmayı tercih ettik.

Yine de, mevcut teşebbüs ne Nakşibendiliğin tarih ve öğretilerinin genel bir tetkiki, ne de Tarikatın bütün zaman ve mekânlardaki üstat ve halife silsilelerinin ayrıntılı bir dökümü için tasarlanmıştır. Tarikatın sadece bir kaç önemli vasfının izahını vererek geçirmiş olduğu evrimin basitleştirilmiş bir sunumunu yapma tuzağından özellikle kaçındık. Hâlbuki bu çalışmaya daha basit ve kendine has bir görünüm de verebilirdi. Öte yandan derinlemesine tetkiklerle Tarikatın muhtemel tezahürleri üzerindeki asıl kimlik ve sürekliliğini gözden kaybetmeyi de istemedik. İki arasında bir orta yol tutarak, Nakşibendi geleneğinin çağlar boyunca gelişen yörüngesi, manevi öğretileri ve amelleri arasındaki etkileşimin çok yönlü bir analizini sunmayı tercih ettik. Nihayet özel şeyhlerin bu süreçteki yerini tespit etmek isteyen okuyucular, metnin içerisine yerleştirilmiş silsileleri gösteren tablolar ile yönlendirilmişlerdir.

Nakşibendiye ile ilgili araştırmaların ana kaynağını, Nakşibendilerin tarikatlar arasında en eğitimli geleneği temsil ettikleri iddialarının bariz bir ispatı olan ve oldukça büyük hacimdeki Nakşibendi literatürünün bizzat kendisi teşkil etmektedir. Bu literatür başlıca iki büyük gruba ayrılabilir. Birinci grup farklı dönem ve bölgelerdeki Nakşibendi şeyhlerinin hayatları, sohbetleri ve menkıbelerinin kaydedilmiş olduğu tabakat ve tezkire eserleri yahut seçkin bir şahsiyete özellikle atfedilmiş özel bilimsel inceleme⁷ tipindeki çalışmalardır. Diğer kategori ise, büyük üstatların kendi müritleri tarafından kaydedilmiş sohbetleri, mektupları, tarikat adabına dair ders kitapları, polemik türünde izahlar ve daha yakın zamanlarda broşürler, kasetler, web siteleri de dâhil olmak üzere Nakşibendi öğreti ve pratikleri ile ilgili şeyleri kapsamaktadır. Daha ziyade tabakat kitapları, tezkireler, âlimlerle ilgili listeler, muarızların

⁷ Yazar metinde monography terimini kullanmıştır.

ve hasımların yazdıkları vakayinameler, maddi delillerden oluşan bu ilk derece kaynaklar arşiv belgeleri, seyahatnameler, basında çıkmış haberler ve buna benzer dış kaynaklardan sabırla elde edilmiş bilgilerle tamamlanmaktadır.

Bu malzeme zenginliği Nakşibendiyye'nin tarih ve öğreti-lerini oldukça ayrıntılı bir tarzda yeniden inşa etmemize imkân vermektedir. Gene de, kaynaklardan faydalanan kişinin muhtelif kaynakları kullanırken, onlardaki eksikliklerin de farkında olması gerekmektedir. Bu türden bir eksiklik, bizim bu çalışmamızın fazlasıyla bağlı olduğu Nakşibendi kaynaklarının tabiatı ile ilgilidir. Müslüman biyografi geleneğinin bir parçası olarak, Nakşibendi müellifleri, tarikatın “büyük simaları” üzerinde odaklanma eğilimindeydiler ve aslında onları olduklarından daha ziyade olması gerektikleri biçimde tasvir etmekteydiler. Tasavvufta, bu ‘idealleştirici-kahramanlaştırıcı’ yazma tarzı, şeyhlerin ilahî hikmet ve kerametlerinin gündelik işler, toplumsal ilişkiler ve ekonomik temellerinden çok daha ön planda tutulması ile daha da genişlemiştir. Benzer önyargılar, Nakşibendiyye'nin yazılı kaynaklarının kritik bir okumadan geçirilmesini, mümkün olduğu durumlarda, üstatların kişiliklerinin daha çok aydınlığa çıkması için, bağımsız kaynaklardan sağlama yapılmasını ve faaliyetlerinin yürütüldüğü kurumsal ve popüler boyutların disiplinler arası bir yaklaşım ile ortaya çıkartılmasını gerektirmektedir.

Maddi kaynaklarımızın bir diğer eksikliği, kaynakların Nakşibendi geleneğinin tekâmül ettiği sürece dair bize verdiği bilgilerle aynı sürece ilişkin farklı açılardan sahip olduğumuz bilgilerin mukayesesinden ortaya çıkan ve şüphe uyandıran şeylerin bulunmasıdır. Bu noksanlık, sadece zamanda geriye gidildikçe bilginin genel olarak azalmasından değil, son zamanlardaki tarihi şartlardan da kaynaklanmaktadır. Nakşibendiyye'nin orjinal

safhası ile ilgili araştırmalar Orta Asya'nın uzun müddet Sovyet yönetiminde kalması nedeniyle ciddi anlamda sekteye uğramıştır; ancak 1991 yılında Özbekistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra bilim insanlarının ulaşabilmesi mümkün olan Taşkent'teki El- Biruni Enstitüsü gibi kütüphanelerde toplanmış olan geniş kaynaklara yeni yeni göz atma fırsatı doğmuştur. Her ne kadar Hindistan'daki Müceddidiye kolunun hâkim olduğu Nakşibendilik'in ikinci devresi hakkında çok daha fazla bilgiye sahip olsak da, bu alandaki bilgimiz de kısmi ve bağlı olduğu kolun önde gelen simalarının özellikle de kolun kurucusu olan İmam-ı Rabbani Ahmed el- Faruk el-Serhendi'nin eserleri üzerinde yoğunlaşma eğilimindedir. Osmanlı İmparatorluğu ve onun Orta Doğu'daki ardılı olan devletlerde Halidiyye'nin kuruluşunu takip eden üçüncü devre ile birlikte, Nakşibendiyye'den çıkan modern dini hareketlerin değerlendirilmesinde çok daha iyi durumda bulunmaktayız.

Bu kitap dokuz bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünde bir yandan Nakşibendi kimliği ve onun devamını sağlayan tanımlayıcı temel özellikler, öte yandan Tarikat'ın daha geniş ölçekte Tasavvuf ve İslam geleneğindeki yeri nazarı dikkate alınmıştır. Kitabın geri kalan kısmı tarihi bir şemayı takip etmektedir. Bölüm içlerindeki alt bölümler Tarikat'ın ilgili kolları şeklinde düzenlenmiştir, yani Nakşibendiyye, Müceddidiyye ve Halidiyye. Her bir kolun hâkim olduğu dönemler birbirini takip eden iki bölüm vasıtasıyla ele alınmıştır. İkinci ve Üçüncü bölüm, Nakşibendiyye'nin Hâcegan geleneğinden ortaya çıkışı ve güçlenmesi (13 – 16. yüzyıl), Dördüncü ve Beşinci bölümler Müceddidiyye (16 – 18. yüzyıl) ve onun özgün Nakşibendiyye ile rekabeti üzerinde odaklanmıştır. Altıncı bölüm Halidiyye'ye ayrılmıştır (19. yüzyıldan günümüze) ve Yedinci bölüm eski kolların aynı dönem zarfında zaman içinde evrilmesini araştırmaktadır.

34 Nakşibendilik

Son iki bölüm kökenleri Nakşibendilikte bulunan modern dönemdeki İslami düşünür ve hareketlere yöneliktir. Sekizinci bölümde Tarikatın içinden modernitenin meydan okumalarına verilen ilk cevaplar tartışılırken, dokuzuncu bölümde muhtelif kolların bu asırdaki çevrelere uyumu araştırılmaktadır. Bibliyografya ve yukarıda bahsedilen Batı dillerinde Nakşibendiyye üzerine yapılmış çalışmaların, bu çalışmada başvuru alan temel Nakşibendî, Müceddidî ve Halidî metinlerle birlikte, ayrıntılı bir listesi de verilmeye çalışılmıştır.

NAKŞİBENDİLİK

DÜNYA ÇAPINDA BİR SUFÎ GELENEĞİN

SÜNNÎ TUTUM VE FAAL TAVRI

ITZCHAK WEISMANN

BİR TARİKATIN ÇEKİRDEĞİ VE SINIRLARI

Nakşibendiyye'nin kökeni, 13. – 16. yüzyıllar arasında Orta Asya vahalarında gelişmiş ve *Hâcegan* diye anılan 'Büyük Üstatların' tasavvufi geleneğinde yatmaktadır. Tarikat, buradan batıda Anadolu'ya ve doğuda Çin Türkistan'ına, güneyde Hind Alt Kıtası'na yayılmıştır. Nihayet Hindistan'da on yedinci yüzyılın başlarında Tarikatın ana kollarından biri olan ve kendi misyonunun bağhılarını yetiştiren Müceddidiyye doğmuştur. Onlar da bu daveti hem Türk ve Arap memleketlerine hem de geldikleri yön olan Orta Asya'ya yeniden yaymışlardır.

19.Yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğunda Müceddidiyye'nin Halidiyye Kolu teşekkül etmiş ve tarikatın coğrafi sınırlarını Kafkaslar ve Endonezya gibi uzak bölgelere, daha sonra Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya kadar genişletmiştir. Nakşibendi geleneği, Rusya idaresindeki müslüman ülkelerde *Cedidî* yönelişte, kolonyal dönem ve bu dönem sonrasında Hindistan'da *Ulema Konseyinde* ve Türkiye'deki *Milli Selamet Partisi* gibi farklı modern İslami hareketlerin arka planında halen kendisini hissettirmektedir. (1)

Kollara ayrılmış ve geniş Nakşibendi silsile zinciri boyunca her birisi farklı bir açıdan örnek oluşturan pek çok sima dikkat çekmektedir. Bunların en önde geleni on üçüncü yüzyılın ba-

şında, Nakşibendiyye öncesi Hâcegan geleneğine sekiz adet düstur⁸ ve *hafi* (sessiz) zikir usulünü getirerek yolu şekillendiren Hâce Abdulhalik Gücdüvani'dir. Bu düsturların kamuya ait alanda en önemli olanı, şeyhin içinde yaşadığı cemiyetin sosyal ve siyasi meselelerine müdahil olmasının lüzumunu teyit eden ve tezat sanatıyla ifadelendirilen ⁹ *halvet der encümen* (topluluk içerisinde yalnızlık) ilkesidir. Bir sonraki önemli sima, kendisiyle on beşinci yüzyılın ikinci yarısında Nakşibendi yolunun sağlamlaştığı ve siyasetle iç içe bir hal aldığı, Hâce Ubeydullah Ahrar'dır. Hâce-i Ahrar etrafındaki bağluları toplamak için manevi bir amel olarak *sohbeti* özellikle tercih etmiştir.

Daha sonra, 17. yüzyılda, Tarikatın *ehl-i sünnet tutumunu*, bin yılın yenileyicisi / *tecdid el elf* fikrini entelektüel bir zemin olarak geliştiren Müceddidiyye'nin kurucusu Ahmed el - Serhindi gelir. Ahmed el - Serhendi'nin *ehl-i sünnet* vurgusu kıyamet günü insanların, tasavvufi bağlılıklarından değil, Şeriata tâbi olup olmadıklarından sorgulanacaklarına ilişkin iddiasında ifadesini bulmuştur.

İmam-ı Rabbânî'yi 19. yüzyılın başlarında Halidiyye'nin kurucusu ve Tarikatın bu umdelerini daha yoğun bir rabita (şeyhle kalben irtibat kurmak) ve halvet ile uygulayarak yolu daha etkin sosyal-dini bir hareket şeklinde canlandırmaya çalışan Mevlânâ Halid el- Şehrezurî, yahut Bağdadî takip etmiştir. Kökenleri Nakşibendi geleneğinde bulunan modern düşünürler, Delhi'li

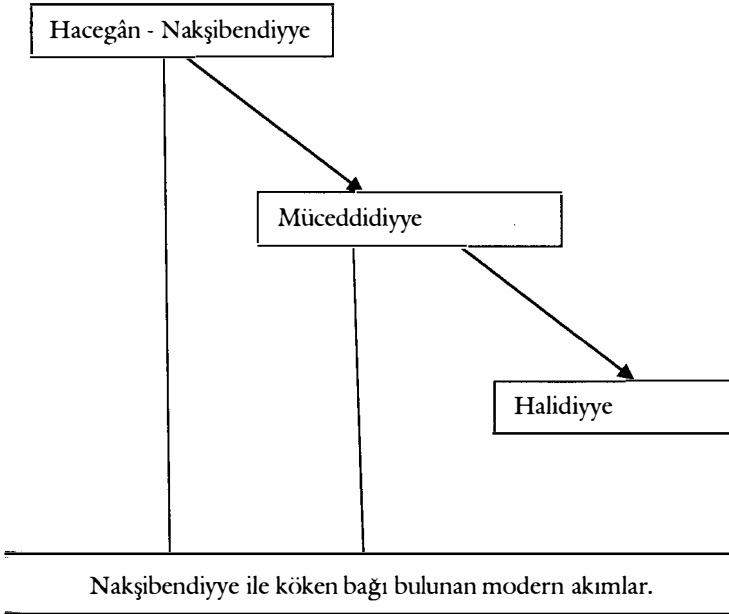
⁸ Hâcegân yolunda *Kelimat-ı Kudsiye* olarak adlandırılmış bu düsturlar sırasıyla: 1-*Huş der dem*, 2- *Nazar ber kadem*, 3- *Sefer der vatan*, 4- *Halvet der encümen*, 5- *Yad-ı kerd*, 6- *Baz-ı keşt*, 7- *Nigah-ı daşt* ve 8- *Yad-ı daşt*tır. Ayrıca Hâce Bahaeddin Nakşibend'in bunlara ilave ettiği üç vukuf da: 9- *Vukuf-u zamani*, 10 - *Vukuf-u adedi* ve 11- *Vukuf-u kalbidir*.

⁹ Yazar İngilizce metinde paradoxical kelimesini kullanmıştır.

Hadis âlimi Şah Veliyyullah, Doğu Anadolu'nun modernleşme mütefekfiri Bediüzzaman Said Nursi ve Kahire'de üslenmiş fundamentalist propagandacı Muhammed Reşid Rıza gibi seçkin simalar bu kapsamda ifade edilebilir.

Bunların her birisi kendine mahsus bir yol ile ehl-i sünnet unsurları arasındaki dengenin, radikal olarak değişen modernist çevre karşısında yeniden tesis edilmesinin teşebbüsleri olarak değerlendirilebilir.

Hâcegan Nakşibendiliği



Şekil 1.1 Nakşibendiyye ve kolları.

Bunlarla birlikte takip eden sayfalarda, Tarikata adını veren ve bu manevi yola üç yeni düstur ilave eden Hâce Bahaeddin Nakşibend'den çağdaş dünya sahnesinin en aktif Nakşibendi

şeyhlerinden olan Şeyh Nazim el- Hakkani'ye kadar pek çok şeyh yer almaktadır. Doğrudan yahut dolaylı olarak Nakşibendiyye ile irtibatlı şeyhlerin her birisi kendi seleflerinden devraldıkları geleneği, yaşadıkları ve çalıştıkları çevreye yaratıcı bir şekilde adapte etmişlerdir. Abdulhalik Gücduvani, Buhara Vahası'nın yerleşik nüfusuna karşı Türk ve Moğol göçebeleri tarafından gelen tehditlere tepki göstermiş; Şah-ı Nakşibend, bölgedeki Müslüman idare yenilendiği zaman kendi mirasını da yenilemeye çalışmış ve Hâce-i Ahrar, Orta Asya Timur idaresinin hızlı çöküşünden doğan hasar ile mücadele etmiştir. Ahmed el-Serhendi Hindistan'da Moğol saraylarında kabul gören meczci (senkretik) dine karşı durmuş; Mevlana Halid-i Bağdadî Osmanlı idaresinin zayıflamasına ve Batıdan yükselen tehditte karşı tepki vermiştir.

Şah Veliyyulah, Said Nursi ve Reşit Rıza algıladıkları şekliyle modernitenin kültürel meydan okumalarına karşı durmuş ve Nazım el-Hakkani tarikatını küreselleşmenin mevcut gerçekleri ile telif etmiştir.

Şeyhlerin öğretileri, onlara yıllar boyunca veliler olarak bağlanıp tekke ve dergâhlarına akın ederek, davetlerini her yere yayan ve böylece Nakşibendî geleneğini kalplerinde ve eylemlerinde canlı tutan çok sayıda takipçi, halife, mürit ve bağlılar topluluğu ile içinde yaşadıkları toplumlara kök salmış ve toplumların ortak hafızalarında korunabilmiş olduğu unutulmamalıdır.

Tasavvuf Yolu

Nakşibendiliğin oluşumu, yayılması ve (zamana ve çağa) in-tibak etmesi geniş anlamda İslam'ın tasavvufi boyutunun kurumsallaşma ve popülerleşme serüveninin bir parçasıdır. Bir tasavvufi yönelişi yahut bu yönelişin farklı kollarını ifade eden İslami tabir, lafzi anlamı yol veya usul anlamına gelen *tarik* (çoğul

hali *tarikāt*) kelimesidir. Önceki devirlerde *tarikāt* tabiri, sufi arayış için kullanılagelen bir mecaz idi. *Tarik*, bir diğer yol anlamlı kelime olan *Yasa / Şeriate* (kelime anlamı suya ulaştırıcı yol) karşıt değil ondan öteye Allah'ın inayetiyle, ilahi olana yahut *haki-kati* idrak etmeye yönelmiştir. Nitekim bir ehl-i sünnet vel-ce-maat *tarikati* olarak Nakşibendiyye, müntesiplerine Şeriatın emirlerine riayet etmelerini vurgulamalarına rağmen maksatlarına eriştikten sonra artık bu emirlerle bağlı olmayacaklarını iddia eden batınileri suçlamaktadır. *Şeriat*, *tarikāt* ve *hakikat* arasındaki iç ilişki 19. yüzyıl başlarının meşhur Hanefi fakihî ve aynı zamanda Halidî koluna mensup bir Nakşibendi olan İbn Abidin tarafından bütün netliği ile ifade edilmiştir:

Allah'a giden yol, hem zahiri ve hem de batını veçheden müteşekkil olduğundan, *şeriat* ve *tarikāt* karşılıklı olarak birbirlerini lüzumlu kılarlar. Onun zahiri *şeriat* ve *tarikāt* ve batını da *hakikattir*. Hakikatin *şeriat* ve *tarikatta* mündemiç olması, yağın sütün içerisinde bulunmasına benzer. Çalkalamadan sütün içerisindeki yağı meydana çıkarmak mümkün değildir. Her üçünün de- *şeriat*, *tarikāt* ve *hakikat* - maksadı Allah'a kulluk halini kemale erdirmektir. (2)

İlk mutasavvıflar, kendi yol tecrübelerini tasvir ederlerken, geçmek zorunda kaldıkları farklı durumlardan bahsetmişlerdir. İzahlarına göre bu durumlar iki büyük kategoriye ayrılır. Birincisi *terk*, *fakr* ve *Hakk'a tevekkül* gibi erişilen ve erişenin gayretiyle muhafaza edilen *makam* diye adlandırılırken, ikincisi rüyet ve yakın gibi *hal* olup geliş ve gidişi kişinin elinde olmaz. Yolun nihayetindeki makamlar birbirini tamamlayıcı iki devamlı hal olan, *muhabbet* ve *marifettir*. Onlar tevhidin tam tahakkukunda fenafillah ve bebakillah mertebelerine sevk edicidir. *Sekr* halindeki sufiler, varlıklarının “Bir”de ifna olması nedeniyle daima tam bir neş’e ve sürur içinde bulunurlarken, Nakşibendiler gibi

42 Nakşibendilik

sahv halinde bulunanlar, bu âleme dönmek ve diğerlerini de bu yola sevk etmek için *fena* mertebesinden daha çok *beka'* ya vurgu yaparlar.

Tasavvuf yolunda terakkinin ana vasıtası Kur'an-ı Kerim' de "Ya *eyyühellezine amenüzkürullahe zikren kesira ve sebbihuhü bükreten ve asila*" Yani "Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin. Onu sabah, akşam tesbih edin" gibi ayetlerde bulunan Allah'ı sürekli hatırd tutma anlamına gelen zikirdir. (3) Vahid olan (Hakk) üzere zikir vasıtasıyla tefekkür hali, zahiri duyular kapatılarak kalbin ilahî ilhamları alması için hazırlandığı halvet dönemlerinde en yoğun haldedir. Sülûk, yani normal seyrinde ve titiz bir şekilde yolu takip etmenin yanı sıra, ehl-i tasavvuf, Cenab-ı Hakk tarafından gelen ani ve bir anda çekilme anlamındaki *cezbe* imkânını da kabul ederler. (4) Daha sonra göreceğimiz gibi, Nakşibendi geleneğinde halvet topluluk içerisinde ve ilahî cezbe yola sülûk etmekten daha üstün tutulur.

Tasavvufun muhtelif özellikleri, onuncu yüzyıldan itibaren, kısmen de Abbasi Hilafeti'nin merkezi otoritesinin çöküşü ve bunu takip eden bir siyasi güvensizlik ortamının ortaya çıkmasına bir tepki olarak, pekiştirilip sistematize edilmiştir. (5) Derunî tecrübelerin dışı yansıması, tasavvufun halk kitleleri arasında yaygınlaşmasını kolaylaştırmış ve toplumsal düzene alternatif bir zemin temin edilmesinde yardımcı olmuştur. Bu gelişmelerin bir vechesi, meşhur müçtehid ve sufi Gazali'nin kapsamlı eserleriyle zirvesine erişen, tasavvufi akidelerin ehl-i sünnet yoluyla temelde uyumunu gösterme aciliyeti idi. Bu tür gayretler, tasavvufun ulema tarafından kabul görmesini kolaylaştırdı ve onu dini ilimlerin asli yapısı içerisine kabul ettirip oturttu(6).

Bir diğer konu da velayet görüşünün detaylı bir şekilde açıklanması idi. Bu görüş Peygamber Hazret-i Muhammed (sav) misaliyle örneklenen ve zamanın kutbu ve Hatemü'l Evliya'nın

en tepede olduğu bir Allah dostları hiyerarşisi varsaymaktadır. Tasavvufi öğretiyi dokuzuncu yüzyılda dâhil olan bu terminoloji, üç asır sonra, kendisinin *hatemü'l evliya* olduğunu iddia eden¹⁰ Şeyhü'l Ekber Muhyiddin Arabi tarafından mükemmel bir biçimde izaha kavuşturulmuştur. İbn Arabî'nin, devrindeki tasavvufi ilimleri kapsamlı bir şekilde sentezlemiş olması, Nakşibendiye de dâhil olmak üzere pek çok tasavvufi kurumun kendine has usullerinin temelinde yatan ortak mirası oluşturmuştur (7). Şeyhül Ekber'in ardından, adı daha sonra Mevlevilik olarak anılacak olan bir tarikatın kurucusu olan Mevlana Celaeddin-i Rumi, unutulmaz dizeleri ile tasavvufi bakışa engin bir şiirsel tavır kazandırmıştır (8).

Bununla birlikte, tasavvufi yapının oluşmasında en önemli husus, mürşid- mürid ilişkisinin kurumsallaşması olmuştur. Erken devirlerde, ehl-i tasavvuf, maneviyata yönelenler için, muhtelif hallerinde onlara rehberlik edecek, Allah ile vuslat yollarını gösterecek (kendisi) nihai kemale ermiş bir rehberin (Arapçası *Mürşid*, Farsçası *Pir*) mecburiyetini kabul etmişlerdi. Onlar aynı zamanda, müridi sadece tarikattan değil şeriatın da saptıracak olan aldatma, gurur ve intihar gibi tehlikeleri de fark etmiş, bu nedenle manevi rehberle mutlak lazım atfetmişlerdi. Bu süreç içerisinde üstadın merkezi rolü "*Cemaati arasında şeyh, ümmeti arasındaki peygamber gibidir*" Hadis-i Şerifi ile delillendirilmiş ve şeyhin yetkisi de "*şeyhine teslimiyetin gassalin (cenaze yıkayan) elindeki meyyit (ölü) gibi olsun*" hükmü ile hülase edilmiştir (9). Nakşibendiler hususi zikirleri olan *Hatm-i Hâcegan*'ın belirli bir bölümünde büyüklerin himmetlerini kazanmak ve ruhlarını kuvvetlendirmek için Hazreti Peygamber'e erişen manevi zincirdeki

¹⁰ Şeyhü'l Ekber'in *hatemü'l evliya* görüşü ile ilgili olarak Fusûsu'l Hikem'in Şit Fassi'na bakılabilir.

44 Nakşibendilik

büyük üstatlar üzerine yoğunlaşırlar. *Hatm-i Hâcegan* diye bilinen bu amel yirminci yüzyılın başlarında Mısır'da ikamet eden bir Nakşibendi şeyhi olan Muhammed Emin el- Kürdi'ye göre aşağıdaki duaları içermektedir:

“Cemalinin nuruyla ariflerin kalplerini aydınlatan, azametinin ululuğu ile âşıkların kalplerini yakan, kudretinin lütfu ile vasil olanların batınlarını inşa eden Allah'a hamd olsun... Salat ve selam eşrefi mahlûkat olan üstadımız Muhammed (sav) ve onun âli ve ashabının üzerine olsun. Ya İlâhi! Okuduğumuz (*hatm-i Hâcegan*)'dan hasıl olan sevabı ve zikrettiklerimizden hasıl olan nuru, lütuf ve kereminle kabul ettikten sonra, üstadımız ve kalplere şifa ve safa veren seçilmiş Muhammed (sav.) 'in ruhuna ve bütün resul ve nebilerin ruhlarına (sav.) ve Tarikat-ı aliyye silsilelerindeki büyüklerin ruhlarına, hususen büyük *kutb* ve meşhur otorite, bu *hatmi* şekillendiren, feyz nurlarının sahibi Mevlana Abdulhalik Gücdüvani'nin ruhuna ve yolun imamı ve kâinatın imdadına yetişeni durmadan akan feyzin ve sirayet edici nurun sahibi asil üstat, Şah-ı Nakşibend el- Hüseyini el- Hasani el- Üveysi el- Buhari olarak bilinen Muhammed'in ruhuna (k.s.), evliyanın kutbu ve asfiyanın burhanı, suri ve manevi kemalatı birleştirici Şeyh Abdullah el- Dehlevi'nin ruhuna (k.s.) Es - Sair fillah er- Raki es- Sacid, zülcenaheyn zıyaeddin Mevlana üstadımız Şeyh Halid'in ruhuna (k.s.)...”(10)

Tasavvuf adabı ile ilgili onuncu ve 11. yüzyıllarda dolaşımda olan vird kitapları, o güne kadar hususi olarak küçük gruplar halinde toplanan şeyh ve müritlerin daha geniş sosyal çekiciliğe sahip düzenli teşkilatlara dönmelerine yardım etmiştir. Bunu, on ikinci yüzyılda, tarikatlara isimlerini veren kurucularla ortak irtibatları olan şeyhler ağını içine alan tarikatların ortaya çıkması takip etmiştir (11). Her bir yolun üstadı farklı ruhani usul ve terbiye maksatlı uygulamalar geliştirmiştir. Onlardan birçoğu

toplumdaki muhtelif kesimlerinin maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermek için tekkeler (Arapçası: *Zaviye*, Farsçası: *Hankah*) kurmuş ve mahalli yöneticilerin desteklerini temin etmişlerdir (12). Müteakip asırlarda örgütlü tasavvufun tesiri, ortaya çıktığı Irak ve İran şehirlerinden İslam Dünyası'nın bütün köşelerine kadar yayılmak suretiyle giderek büyümüştür (13). Muhtelif büyüklük ve davete sahip tarikatlardan (yerelinden küresel olanına kadar) çok yaygın ve günümüze kadar süregelen olanlarından bir kaç, Kuzey Afrika'da Kadiriyye, Şazeliyye; Doğu Arap Dünyasında Rufaiyye; İran'da Şii Nimetullahiyye ve Orta Asya, Hindistan ve Türkiye'de Nakşibendiyye, bütün Müslüman dünyayı kuşatmıştır.

Tasavvuf Araştırmalarında Oryantalist-Fundamentalist Paradigma

Nakşibendilik ve tasavvufun diğer tarikatlarının yayıldıkları geniş alan ve asırlar boyunca sahip oldukları kayda değer tesir, İslamiyet'in kuruluş yahut klasik dönemini takiben uzun bir gerileme dönemine girdiği hakkında hala sıkça savunulan görüşe ters düşmektedir. Bu görüş iki belirgin modern paradigma çerçevesinde ileri sürülmüştür. Bunların ilki İslamiyet'i (değersiz) 'öteki' olarak niteleyerek batılı sömürgeci girişimlerin mazur gösterilmesine katkı sağlayan ve günümüzde de batılı karar vericiler ile İslamiyet uzmanlarına bilgi teminine devam eden Oryantalist paradigma, diğeri ise Batılı ve Batılaşmış Müslümanların gözünde İslami dirilişin yenilenmesinin önünde önemli bir engel olan ve çağdaş müslüman geleneğini, seleflerinin örnek uygulamasından bir sapma olarak tasvir eden İslami Fundamentalist(köktendinci) paradigmadır. Tasavvufi araştırmalar alanında

Oryantalist geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan A. J. Arberry'ye göre tarikatların tam olarak ortaya çıkışı, tasavvufun ge-rilemeye başlamasının işaretidir:

İbn Fariz, İbn Arabi ve Rumi'nin çağı olan miladî 13 üncü asır tasavvufi başarının hem teorik hem de sanatsal olarak zirvesini temsil eder. Ondan sonra, her ne kadar müteaddit ve giderek çoğalan dini tarikatlar yoluyla tasavvufi düşünce ve uygulamaların etkisi durmaksızın, daha yaygın hale gelse de ve sultan ve prenslerin bu hareketlere himaye ile ve şahsi bağlılıklarını katmayı reddetmeseler de... Bozulmanın işaretleri her geçen gün daha açık olarak ortaya çıkmış, suistimal ve iftira tasavvufun haklı saygınlığını yok etmekle tehdit etmiştir (14).

Bu ifadedeki 'klasik' bireysel tarzdaki sufi dindarlığına ve onu takip eden 'klasik devir sonrası örgütlü tasavvufun sosyal ve siyasi ehemmiyetinin çökmeye yüz tutmasına karşı bariz ön yargı, J. Spencer Trimingham'ın '*Sufi Orders of Islam*' adlı eserinde günümüze kadar en kapsamlı ele alış tarzıyla yeniden tekrarlanmıştır. Trimingham, iddia edilen düşüş dönemini bir biçimde yayarak uzatan üç bölümlü bir tasavvuf tarihi tablosu geliştirmiştir. Trimingham, *kuruluş safhasından* sonraki dönemi ikiye ayırarak; başlatıcı silsilenin teşkil edildiği ve müşşidin müritleri üzerindeki otoritesinin pekiştirildiği bir *tarikat safhası* ve tarikatın tam olarak kurumsallaştığı ve üstadın popüler şahsi bir kült objesi haline dönüştüğü *taife safhası* ayırımına gitmiştir. Sünniliğin on ikinci yüzyılda Bağdat ve Kahire'de Şii Hanedanlar üzerindeki zaferinin ardından tarikatlar oluşmaya başlamış ve bir *taife* olarak örgütlenmeleri 15.yüzyılda İran, Anadolu, Hindistan ve Kuzey Afrika'daki Müslüman imparatorlukların gelişmesi ile birlikte belirginleşmiştir. Trimingham'a göre günümüze kadar devam eden bu en son safhada:

Tarikatlar, zaviyelerin yerel kiliseye denk geldiği ve oralardaki görevlilerin de İslam'daki diğer sınıflardan daha çok ruhban sınıfına yaklaştığı, hiyerarşik kurumlar haline geldi. Şeyh doğrudan öğretmeyi bırakmış, fakat kabul, talim ve terbiyeyi kurumsallıkla haleflerine devretmiştir. Şeyhin şahsiyeti etrafında hususi bir kült oluşturulmuş ve *taifenin* velayet sahibi kurucusundan sâdir olan bir manevi kuvvet ile irtibatlandırılmış; Tanrı ile insan arasında bir aracı olmuştur. Eğer birinci aşamayı ferde Allah'a teslimiyeti telkin eden ve ikincisini de usul ve kurallardan oluşan düzene teslimiyeti telkin eden şekilde tasvir edecek olursak, bu son aşamayı da elbette önceki safhaları da içerecek şekilde berekete sahip olan bir kişiye teslimiyet olarak tasfir edebiliriz (15).

Her ne kadar tamamen farklı nedenlerden dolayı olsa da, yozlaşma benzeri bir niteleme ve gerileme kökten dinci Müslümanların yazılarında da ortaya çıkmaktadır. Çağdaş geleneklerin karşısında müslüman *selef- i salihinin* uygulamalarına dönmeyi savunan Arap dünyasındaki selefi eğilimin ilk temsilcilerinden Abdurrahman el- Kevakibî için, zamanımızdaki tasavvuf sapkınlık ve inançsızlıktan başka bir şey değildir:

Bir kimsenin, Arap yarımadasındakiler hariç, Müslümanların büyük çoğunluğunun halinin her yönden imansız kimselerin haline benzer olduğunu beyan etmekten başka bir seçeneği yoktur. Bazıları putları kabirlerle değiştirdiler. Onların üzerlerine camiler ve türbeler inşa ettiler, kandiller yerleştirip, örtüler astılar ve sonra onları tavaf ettiler, onların sütunlarına dokunup öptüler, sıkıntı anlarında orada defnedilmiş olanların adlarını çağırdılar ve Allah'tan başkalarına kurbanlar sundular... İnsanlardan bazıları zikir ederek Allah'a kullukta bulunmak için toplanırlar ki onların zikirleri, peygamberin kendi soylu varlığı için bile yasaklamış olduğu yeni şairlerin övgü ve aşırı hürmet içeren şarkılar okumaları ile kirlenmiştir... Onların bir kısmı nurlu yasa ile tatmin olmamış ve adına batınî ilimler, hakikat

ilimleri yahut tasavvuf ilimleri dedikleri uygulamalar icat etmişlerdir. Bu, Peygamberin ashabının ve onların takipçilerinin ve İslam'ın ilk asırlarında yaşayanların hakkında bir şey bilmedikleri bir ilimdir... Ve aralarında Allah'ın dinini oyunağa çevirenler vardır. Şarkı söylerler, raks ederler, tef ve davul çalarlar, yeşil ve kırmızı giyerler, ateş ve silahlarla, akrep ve yılanlarla oynarlar ve böylelikle sıradan halkı kandırır ve ahmakları korkuturlar (16).

Tasavvufun halkçı vechelerine muhalefet, İslami kamusal arenadan hiç bir zaman eksik olmadı. İslam'ın orta dönemindeki iki sınır taşı; 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başlarındaki, tarikatların ortaya çıkışından hemen sonra Hanbeli fakihî Ahmed İbn Teymiyye'nin ve tasavvufun tamamen yaygınlaştığı zamanda on sekizinci ve 19. yüzyılın başlarındaki, katı kuralcı¹¹ Vehhabi hareketinin getirdiği eleştirilerdir (17). Şartlara göre, halkın benimsediği tasavvuf ile irtibatlı genel kanaatin dışındaki uygulamaların eleştirisi, Nakşibendiyye'de olduğu gibi, bizzat tasavvufun kendi içinden bariz olarak dile getirilmiştir. Lakin Kevakibî gibi İslamî kökten dinciler bunun çok ötesine geçmiştir. Batının rasyonalist-bilimsel söylemini kendilerine mal etmeyi arzuladıkları için işi tasavvufî geleneğin merkezi ilkelerini, özellikle batınî ilimleri ve mürşid-mürid bağlantısını sorgulamaya vardırımlardır. Kökten dincilerin en radikal olanları tasavvufu düpedüz bir sapkınlık ve dışardan ithal edilen bir nesne olarak tamamen reddetmişlerdir (18).

Hem oryantalist hem de fundamentalist paradigmanın geçerliliğini denemenin en uygun noktası, modernitenin baş göstermesinden hemen önceki devirdir. 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında süren İslami canlanma ve ıslahat hareketleri, bu hare-

¹¹ İngilizce metinde kullanılan puritan kelimesidir.

ketlerin büyük çoğunluğunun temelinde tasavvufun bulunduğunu ve aşırı gelenekçi Vehhabi hareketin daha ziyade bir istisna olduğunu göstermiştir. Bu hareketlerin faaliyetleri Tringham'dan önce de biliniyordu ve bunları 'yeni sufilik' genel etiketi altında tasvir etmek bir gelenek haline gelmişti. John O. Voll ve Nehemia Levtzion modernite öncesi diriliş düşünürlerinin ve bu akımların karakteristik yenilikleri olarak birkaç unusura vurgu yapmıştır. Bunlar hadis çalışmaları, İbn Arabi'nin öğretilerinin vahdet-i vücud yorumundan Gazali'nin aşkın yaklaşımına yönelik bir ilgi değişmesi, *şeriatın* kurallarına daha sıkı bağlılık, siyaset ve cemiyete daha geniş anlamda katılım ve tarikatların kurumsal örgütlenmelerinin sağlamaştırılmasına daha büyük gayret diye özetlenebilir. Modernite öncesi tarikatlar arasında Mısır'da yayılmış Halvetilik, Şazeli sufi ve âlim Ahmeb İbn İdris'den sadır olan Afrikaya ait yerel tarikatlar ve son olarak da Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğunda Nakşibendiler ilk göze çarpanlardır (19).

R.S. O'Fahey ve Bern Radtke'nin hissi kavrayışlarını irdeleyen daha yeni çalışmalar, hem *Neo Sufizm* (yeni sufilik) kavramının ima ettiği yenilikçi vurguyu hem de genel çerçeveyi ciddi olarak sorgulamıştır. Batı İslam dünyasından elde ettikleri deliller üzerine kendilerini temellendiren O'Fahey ve Radtke, sadece 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın başlarında Müslüman dünyasının belli özel bölgelerinde bazı tarikatlara ait birtakım örgütsel yeniliklerin var olduğunu kabul etmeye hazırlanmışlardı (20). Elbette ki bu eleştiri hiç bir şekilde modernizm öncesi dönemdeki İslam'ın tasavvuf vechesinin ehemmiyetini azaltmak anlamına gelmemektedir. Tam aksine eleştirmenlerin tartışmalarında vurgu, bu aşamadaki tasavvufa atfedilen özelliklerin; ehl-i sünnet tavrı, Peygambere hürmet ve sosyopolitik eylemcilik neticede, önceki nesillerden geriye 12. yüzyılda tarikatların kuruluşlarına kadar

giden, bu zengin ve renkli tasavvuf tecrübesinin bir parçası olduğu yolunda idi.

Bunun yanında sufiliğin modern dönemde bile önemli bir rol oynamaya devam ettiği kanaatindeyiz. Laik, otoriter devlet yapılarının benzersiz meydan okumaları, ilhamını Batıdan alan rasyonalist söylem ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslami fundamentalizmin eleştirileri şüphesiz sufiliğin geleneksel formları üzerinde algılanabilir bir gerilemeye sebep olmuştur. Oysa 20. yüzyılın ikinci yarısında, birçok sufi şeyhin, modern iletişim araçlarının maharetle kullanılmasına ilave olarak, özellikle rakiplerine karşı birbirleri ile ittifaklar yaparak yeni durumlara adapte olmayı başarmış oldukları ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan, modern İslami akımların ve düşünürlerin yakından incelenmesi, Kevakibî de dâhil olmak üzere, birçokunun köklerinin tarikatlarda olduğu, manevi ve eylemci bir tasavvuf geleneğinden bazı unsurları yedeklerinde bulundurdıklarını da göstermektedir. Böylece, uyum sağlayıcı şube ve kollar aracılığıyla, yok olmaya yüz tutmuş tarikatlardan başlayarak, tasavvufu olan bağlarını kabullenmiş fundamentalist hareketlere ve tasavvufu reddeden daha radikal İslami akımlara kadar farklı bir alanı kapsayan modern İslami organizasyonların bir spektrumu çizilebilir (21).

Nakşibendi Kimliği ve Sürekliliği

Modern İslam tarihinde tarikat kavramının anlamı, içsel ruhanî bir yolculuk yahut Sülûk diye adlandırılan sufinin aslını arayış metodundan sosyo-dinî örgütlenmeyi de içine alan -ki ilk anlamı bununu dışlıyordu- ve sayesinde kurumsallaşmasını ve halka inmeyi sağladığı bir genişliğe evrilmiştir. Batı dillerinde bu tür örgütlenme, kavramın kendisinin keşifliği ve manastır hayatını çağrıştırdığına dair genel kabule rağmen, sufi

usulü (sufi order) olarak isimlendirilir (22). Böyle bir yorum, bir yandan bir tarikatın kimliğini belirleyen iç bağlantılar ve dış sınırlamaların, öte yandan zaman içerisinde onun devamlılığını sağlayan ideolojik mekanizmaların tabiatını ve karmaşıklığını gizlemektedir.

Günümüzde tasavvufun bu vechelerini nakletmek için sırasıyla mekânsal ve maddi boyutları belirgin olarak ifade eden iki tamamlayıcı kavram olan ‘kardeşlik’ (uhuvvet- ihvanlık) ve ‘silsile’ yi kullanmak tercih edilmektedir. Kardeşlik (Arapça kardeş anlamındaki *ahi* kelimesinden türemiş), bir üstadın etrafında birleşmek ve bu suretle kendi tarikatlarının tamamını ve fakat aynı zamanda ‘(innemel mü’minine ihvetun) müminler birbirlerinin kardeşidir’ (23) Kur’an ayeti bağlamında, genelde bütün İslam ümmetini de kapsamına alan bir takipçiler topluluğuna işaret eder. Kuşkusuz cinsiyet ön yargısı olsa da bu kavram, örgütlü tasavvufi yapıda, kız kardeşliğe daha az görünür yer bırakarak, erkek hâkimiyetini yansıtmaktadır. İkinci kavram, bu mürşitlerin *tarikattaki* selefleri ile ve zincirleme bir yansıtım ile Peygamber’e (sav) kadar giderek bütün İslam tarihi ile irtibatlarını kurdukları manevi veraset şeceresine yani *silsileye* işaret eder.

Örgütlenmiş tasavvuf sonuç olarak *kardeşlik* ve *silsile* kavramlarının tek başına akla getirdiklerinden daha fazlasını kapsamaktadır. En geniş anlamıyla *tarikat*, Marilyn Robinson Waldman ile mutabık kaldığımız gibi en iyi anlamda *gelenek* ile karşılanabilir. Gelenek bir değişim modalitesi olarak bir süreçtir ve meşruiyet, otorite ve değişiminin kendisi gibi her toplumun insanî varoluşun evrensel sorunları ile başetmesinin yegâne yolu olmasa da bir yoldur(24). Diyalektik olarak aşkın uzay – zamanda *kardeşlik* ve *silsile* gelenek kavramının yardımı ile Nakşibendiye’nin muhtelif kollarının, yayıldıkları müslüman dini ve sosyo-politik tarih süreci üzerindeki etkisini ve modern Post -

Nakşibendi düşünürlerin ve popüler kuruluşların arasındaki Nakşibendi unsurlarının sürekliliğinin daha açık bir şekilde algılanmasını anlamamıza yardımcı olur.

Gelenek kavramıyla ilgili olarak iki ilave görüş daha burada belirtilmelidir. Öncelikle, bizim de kabul ettiğimiz bakış açısına göre ‘gelenek’ ve ‘modernite’ akademik çevrelerde klişe haline geldiği gibi (25) birbirlerini dışlayıcı salt iki kavram değildir. Çünkü Nakşibendiyye deneyimini tanımlamada kullanılan anlamda gelenek, fiilen tarikatın modern tezahürlerini ve dönüşümlerini de içine almaktadır. İkinci olarak, Timothy Mitchell’in bu (modernite öncesi İslami) yaklaşımında yazın ve siyaset yahut teori ve pratik arasında analitik bir ayırımın olmadığı şeklindeki gözlemi (26) ile uyumlu olarak, Nakşibendi Tarikatı mensupları tarafından üretilen edebiyatın, sadece onun temsililinden daha çok geleneğinin bir parçasını oluşturduğu düşünülmektedir. Bu tamda, toplu manevi bilgi ve faaliyet olarak Nakşibendiyye’nin objektif tarihini ‘ kendi içerisinde’ takip etmeye bir teşebbüse denk gelmektedir.

Nakşibendi kimliği ve bu kimliğin devamlılığı İslam tasavvufundaki diğer önemli tarikatlardan daha sağlam temellere dayanmış görünmektedir. Nakşibendi öğreti ve teamülünün özünde onun ilk kurucularından olan HâceAbdulhalik Gücdüvani ve Bahaüddin Nakşibend’e atfedilen *Kelimat-ı Kudsiyye* denilen on bir düstur ve hususi bir form olan *hafı zikir* yatmaktadır. Bunlara, zaman sürecinde kutsanmış, hususen İmam-ı Rabbani Ahmed el-Serhendi’nin Mektubat’ı gibi metinler ve Hâce Ubeydullah Ahrar, Mevlana Halid el Şehrezuri’nin ve diğer ikinci derece simalar tarafından getirilen özel uygulamalar ile sohbet, halvet ve rabıta gibi manevi ameller ilave edilmiştir. Her ne kadar bu metin ve ritüellerin hiç biri rakip tarikatlar veya onların

bağlıları tarafından kabul edilerek muhafaza edilmese de, Nakşibendi geleneği çevresinde olgunlaştırdığı ehl-i sünnet tavrı ve eylemcilik alanlarını şekillendirmiştir (27).

Bu sağlam zemin, tarih boyunca Müceddidî ve Halidî kollarının ve onların sayısız mahalli şube ve alt şubelerinin tümünün Nakşibendi tabakası içerisinde kalabilmelerini güven altına almıştır. Bu kollar ve şubelerin tümü, kendi yollarının üstat simalarının ruhani kemalini elde etmede en kısa yol olduğunu ve Peygamberin birinci derecede varisi olan Hazret-i Ebu Bekir'in (r.a.) manevi silsilesine tabi olduklarını ileri süren metin ve ritüelleri tekrarlayarak Nakşibendi seçkinlik duygusunu paylaşmış ve bunda ortaklaşmışlardır. Böylece kendilerini, Hazret-i Peygamberin damadı ve kuzeni dördüncü halife Hazreti Ali'yi (k.v.) İslamiyet'te batınî ilimlerinin asıl ileticisi olarak gören pek çok tarikattan ayırdılar (28). Elbette hiç kimse sırf bundan ötürü her bir Nakşibendi'nin sadece tarikata olan bağlılığıyla *ehl-i sünnet* tavrı ve *eylemciliğin* yaşayan yegâne somut örneği olduğu sonucunu çıkarmamalıdır. Bununla birlikte, benim görüşüm şudur; siyasi ve sosyal kargaşalık zamanlarında Nakşibendiye mensupları özellikle görev üstlenmiş, dini reform ve tecdit için yeni fikirler geliştirmiş ve durumu ıslah etmek için sosyal-dini ihya hareketleri oluşturmuşlardır.

Nakşibendiye kimliği, yine de diğer tarikatlarda olduğu gibi, büyük ölçüde hayalidir. Bunun doğruluğu, sadece Benedict Anderson'un *millet*'e dair düşüncesinde değil Nakşibendi'ler için de geçerlidir. Bu düşünceden mülhem Nakşibendilerin çoğunluğu da (*ihvan*) kardeşlerinin çoğunu hiç bir zaman tanımamış, karşılaşmamış yahut haberini almamış olarak kalır (29). Nakşibendiye'nin dâhili uyumunun, sınırlarının diğer tarikatlardan ve daha geniş anlamda müslüman cemaatlerden net bir şekilde

ayrılmadığı durumlarda daima zayıf olduğu da önemli bir tespittir. Genelde tarikat teşkilatının gevşek yapısının özünde olan bu gidişat, Nakşibendiye örneğinde Tarikatın hususi kimliğini tanımlayan belirli ilkelerin karşıt tabiatıyla vurgulanmaktadır.

Nakşibendi tarikatı sınırları içerisinde ‘*Halvet der encümen* (topluluk içerisinde yalnızlık)’ düsturunun icap ettirdiği eylemci tutum, cari sosyal ve siyasi durumlarda atik olmayı gerektirmiştir. Bu şartlar zaman ve mekâna göre büyük ölçüde fark ettiğinden, bu düsturun anlam ve uygulaması da farklılaşmıştır. Örnek olarak sömürge dönemindeki Hindistan’da sosyal yardım işlemlerinden, Osmanlı’nın son dönemindeki Sultan Hamid’ in İslami yönetimi gibi yahut çağdaş Suriye’deki laik Baas rejimi gibi hükümetlerle iş birliğine, Rusya’nın Çeçenistan’ı işgalinde veya Afganistan’daki Sovyet istilasına karşı cihat hareketlerindeki gibi direniş ve isyana kadar değişen ölçüde çeşitlilik göstermiştir.

Tarikatın liderliği ve kaynakları üzerindeki hizipçi mücadeleler, keza öğretisel noktalar üzerinde yahut tutulacak doğru hareket tarzında anlaşmazlıklar da üretebilmiştir. On yedinci yüzyılda Haremeyn’deki özgün Nakşibendiye ile Müceddidiye arasındaki çekişme ve Çin Nakşibendiliğindeki ‘eski öğreti’ ve ‘yeni öğreti’ grupları bu türden durumlara örnek olarak gösterilebilir.

Şeriatla *ehl-i sünnet* vurgusu Müslüman dünya genelinde birçok değişik yolla benzer bir şekilde yorumlanabilmiştir. Timurular dönemi Herat’ından Mevlana Abdurrahman Câmî gibi bazı kimseler, Nakşibendiye’nin genel *ehl-i sünnet* sufi yapıya bağlanmasını normal olarak İbn Arabî’nin öğretileri temelinde vurgulamışlardır. Ekseri ulema sınıfına mensup olan diğerleriye, mesela Ahmed el- Kuşâî ve İbrahim el-Kuranî gibi 17. yüzyılda Medine’deki ulemanın *şeriat* dışı sufiye adetlerine olan

eleştirilerine katılmışlardı. Diğer taraftan, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki bir örnekte, Kuzey Hindistan'ın Lucknow Şehri'nin kırsal muhitlerinden bir Müceddidiye silsilesi Hindu muhitine geçiş yapmış, sadece günümüze kadar varlığını sürdürmekle kalmamış, çağdaş global sahneye de taşınmıştır. Son olarak, kendileri için modernist ve kökten dinci İslam yorumuyken, şu ya da bu derecede tarikatın yerini aldığı modern Nakşibendiler de mevcuttur. Türk halkı arasındaki Nurculuk hareketi ile Arap Dünyasındaki Selefilik bunlar arasında ilk başta göze çarpanlardır.

Daha geniş Müslüman arenada ve Tarikatın kendi içindeki olaylar arasında, ruhani kemali elde etmenin en kısa yolu şeklindeki Nakşibendiyye'nin kendi tanımlaması, benzer şekilde, diğer tarikatlarda da muhtelif ilişki türlerine dönüştürülmüştür. Bunlar bir yandan gerçek güç ve nüfuz ilişkilerine bağlı olması ve diğer yandan her iki tarafın da *ehl-i sünnet* akidesine uyum yükümlülüğünün ilavesiyle hegemonyadan işbirliğine ziddiyet ve fiili birleşmeye kadar uzanmaktadır. Böylece 16. yüzyılda özgün Nakşibendilik Orta Asya'nın Kübreviyye ve Yeseviyye gibi diğer yerel tasavvuf geleneklerini ve bunların amellerinden bazılarını kendi potasında birleştirmeyi başaramıştır.

Hindistan'da ilk ortaya çıkışında şüphe ile karşılanan Müceddidiyye, kendisini Moğol senkritizmi (bağdaştırmacılık) ile mücadele edebilecek en yetkili tarikat olarak göstermek suretiyle, yaygın Çeştiyye dâhil Hint Alt kıtasının müesses tarikatlarının arasına dâhil etmiştir. Halidiyye kendi çıkış safhasında, modernleşme yolundaki Osmanlı idaresini, aykırı düşünceli¹² Bektaşilerin boykot edilmesi ve tekkelerinin kapatılması için teşvik etmiştir. Bunun sonucunda, özellikle Kürdistan ve Endonezya'daki Halidiyye'nin bazı şubeleri,

¹² İngilizce metinde kullanılan terim heterodox'tur.

daha nüfuzlu olan Kadirî silsilesi ile uyum sağlayarak kendi pozisyonlarını pekiştirmeye çalışmışlardır. Modern dönemdeki Nakşibendiye ile irtibatı olan hareketler arasında tarikat yapısı ya bütünüyle ikincil bir role indirgenmiş veya tamamen terkedilmiştir.

Nakşibendiye'nin zaman içerisindeki sürekliliğine sonradan ilaveler yapıldığı ileri sürülebilir. *İcad edilmiş gelenek* kavramı Hobsbawm ve Ranger tarafından “normal olarak açıkça yahut zımnen kabul edilmiş ve ameli veya sembolik tabiata sahip kurallarla yönetilen ve geçmişte sürekliliği otomatik olarak ima eden, belirli değer ve davranış normlarının tekrarını telkin eden bir uygulamalar dizisi” olarak tarif edilmiştir (30). Bu türden uygulamalar, tasavvufun bütün tarikatlarında paylaşılan pratik bir özellik olarak aynı zamanda ilk devir Nakşibendi silsilesindeki boşlukları da *ruhani vera-set* vakaları olarak tasvir eden, Peygamber'e (sav.) kadar uzanan Nakşibendi silsilesinin doğruluğu şüpheli ¹³ tasarımlarında belirgindir.

Bundan daha öte ifade ile *icad* Nakşibendi geleneğinin değişmez bir özelliğidir denebilir. Bu, silsilede belirtildiği şekliyle Tarikatın doğrusal temsil çizgisi ile onun öğreti ve ameller, liderlik ve kaynaklar üzerinde vuku bulan uyuşmazlıklarla inişli çıkışlı gerçek tarihi arasındaki geniş boşluktan tahmin edilebilir. Tarikat silsilesi, neticede kendisine model aldığı hadis geleneğindeki rivayet silsilesinden farklı olmaksızın bu tür kesintileri birleştirmek için tasarlanmıştır¹⁴. Onlar, müteakip üstatlara meşruiyet isnat etme paralelinde

¹³ İngilizce metinde kullanılan ifade apocryphal kelimesidir.

¹⁴ Hâcegân Nakşibendiliği üzerinde araştırma yapanlar, silsilede birbirlerine üveysi nispetle bağlı olan halkalar arasındaki zaman farklılığını, üveysi olan şahsın ayrıca bir zahir üstada bağlı olduğu gerçeğini göz önüne almadan değerlendirdikleri için boşluklar olarak ifade etmişlerdir. Hâcegânın sözlü geleneğinde bu fasılalar bir kopmanın değil, lakin

ve aynı zamanda rakip şeyhleri gözden düşürmek üzere silsileyi şekillendirme ve yeniden biçim vermeye izin vermektedir. Bu türden bir icad yoldaki her bir değişikliğin, kuruluş temelleri ile ölçüldüğü Nakşibendi tarikatında özellikle kuvvetlidir.

Aynı şekilde, Nakşibendi silsilesinin başarı ile kurumlaşmış Müceddidî ve Halidî kollarına nasıl geçiş sağlandığına dair de bir belirlilik yoktur. Yakından bakıldığında gayet ustaca veraset tarzında yapılmış uyarlamalar yakalanabilmektedir. Bu bağlamda, Nakşibendiyye'nin kurucuları tarafından çok açık olarak kınanmış olan babadan oğula verasetin bir kural olarak kabul edilmesi ve 15. ve 16. yüzyıllarda birçok sufiye tarikatında genel bir teamül haline gelmiş olması bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu gelişme Tarikatın erken devrelerinden benzer şekilde yasaklanmış bir uygulama olan tekkenin Nakşibendi manevi hayatının bir mekânı olarak ortaya çıkmasına paralel olarak meydana gelmiştir. Bu dönemde bu iki dönüşüm, kurumsallaşmış tasavvufun daha yaygın olduğu dünyaya köklü değişimler olarak yansımış, en önemlisi, tarikat silsilesini çoğaltma âdetinin manevi prestiji artırmanın kaynağı olarak yayılmasının önünü açmıştır. Bir diğer dönüm noktasına 19. yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılda erişilmiştir. Bu dönemde tarikat türü örgütlenmelere son veren Nakşibendi şeyhleri silsilelerinden (gelen ruhtan) uzaklaşarak akılcı söylevler, devleti arkasına alma veya halkın hoşnutluğu gibi yeni türden meşruiyet arayışlarına yönelmişlerdir.

Böylece Nakşibendiliğin ortaya çıkan resmi, bir dizi halindeki kurucu düstur ve amelleri paylaştan ve onları değişen çevre ve kişisel tercihlerine göre sürekli olarak yorumlayarak değiştiren, tekkelerde,

kendisinden feyz alınan üstadın silsile üzerindeki tesirinin büyüklüğünün vurgulanması olarak algılanmış ve arada geçen süre içerisinde yaşamış sair üstatların varlığından fazlaca söz edilmemiştir. *Mütercim.*

oldukça gevşek bir üstat ve müritler örgüsü şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hem ayin hem de örgütlenme modeli açısından esnek ve açık olduğu anlaşılan böylesine bir yapı, sadece sistem içerisindeki fikir ayrılıklarına değil, aynı zamanda daha geniş bir çevreye yayılmaya da izin vermektedir. Böylece, genel olarak Nakşibendi ayinin¹⁵ başlıca dayanağı olarak kabul gören *hafi* (sessiz) *zikir*, sık sık sesli söylenen tesbihat ile eşlenirken, daha sonraki dönemlerde İstanbul'da İsmail Ağa Cami'sinde (bu satırların yazarının da şahit olduğu) şekilde olduğu gibi dini bir ders yahut vaaza benzemeye başlamıştır. Benzer şekilde, istisnai olarak karizmatik şeyhler tarikatlarını hiyerarşik olarak yapılandırabilmiş ve dikkate değer ekonomik ve siyasi destek temin edebilmişlerdir. Hindistan'daki Hindu-Müceddidiye kolunun durumunda ve İslam Dünyasının birçok yerindeki Nakşibendi şubelerinin edilgen yaklaşımlarında olduğu gibi böylesine esnek ve katılıma açık olmak bile Nakşibendi geleneğinin iki merkezi direği olan ehl-i sünnet tavrını ve aktif tutumunu dışlamadığını göstermiştir.

¹⁵ Metinde yazar ritual kelimesini kullanmıştır.

ORTA ASYA VAHALARINDA YEREL BAŞLANGIÇLAR

(13-16. YÜZYILLAR)

Nakşibendiyye adı 14. yüzyılın büyük velisi Buhara'lı Muhammed el- Üveysi'nin elkabı olan Baha'üddin Nakşibend'den türemiştir. Kelime *Allah* ilahi ismini zihne yerleştirmek ve kalbe bağlamak anlamındaki, Farsça, *nakş* ve *bend* kelimelerinin bileşiminden oluşmuştur. Diğer birçok tarikatta olduğu gibi burada da, üstadın adını meşruiyet kaynağı olarak hazırlayan ve başta karizmatik Hâce Alaüddin Attar, âlim Hâce Muhammed Parisa ve bir derece daha genç olan, Mevlana Yakub Çerhi olmak üzere tarikatın isim koyucu müritleri kendi aralarında bu yeni yolun esaslarını fiilen tesis etmişlerdir.

Nakşibendiyye, kendi başlangıcının izlerini geriye doğru Orta Asya'nın manevi üstatları olan Hâcegan'a kadar götürüp onların geleneklerine bağlamıştır. Bu geleneğin efsanevi kurucusu 13. yüzyılın başlarında Buhara vahasında küçük bir kasaba olan Gücdüvan'lı Hâce Abdulhalik'dir. Hâce Abdulhalik Gücdüvani'ye, yeni ortaya çıkmış Yeseviyye tarikatına karşı ve Orta Asya tasavvufunun almış olduğu genel örgütlü formların aksine silsilesinin manevi amellerinin karakterini belirleyen *kelimat-ı kudsiyye* denilen sekiz düsturun oluşturulması ve *hafî* (sessiz) zikir uygulamasının başlatılması atfedilmiştir. Nakşibendi kaynak-

ları, Hâce Abdulhalik Gücdüvani ve Hâce Ahmet Yesevî'yi silsilede Hâce ünvanını ilk olarak kullanan Yusuf el- Hemedani'nin müritleri olarak tasvir etmişlerdir. Bu düzenlenmiş silsiledeki seçilmiş halkalar geriye doğru Hazreti Muhammed'e bağlanmış ve birbirleri arasındaki ilişki Hâcegan Nakşibendi manevi yolunun hususi özellikleri olarak sembolize edilmiştir.

Çağatay – Moğol hâkimiyeti altında (13. yüzyıldan – 14. yüzyılın ortalarına kadar) Hâcegan, geniş bir alanda dağınık ve birbirinden farklı uygulama ve ayinlerle meşgul olan, mevcut muhtelif yerel grupları kapsayan düşük bir profili temsil etmekten, grupların bazıları 16. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu gruplardan birini, Buhara'da Müslüman hâkimiyetinin yeniden tesis edilmesinden sonra, Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin mirasına kendisine ait üç adet yeni düstur ekleyerek, manevi veraset yoluyla harekete geçiren Hâce Bahaeddin'in silsilesi olmuştur. Timur Leng'in iktidar yılları ile çakışan müritlerinin ve halifelerinin devrinde (1370–1405) Hâcegan – Nakşibendiye Maverâünnehr'in diğer şehir merkezlerine yayılmış ve öncelikle kültürel olarak İranlı (Tacik) zanaatkârları kendisine çekmiştir. Müteakip nesilde belli başlı Timurlu şehirlerinde özellikle Belh ve başkent Herat'ta bir varlık oluşturmuşlardır. 15. yüzyılın ikinci yarısında, Mevlana Abdurrahman Cami ve Ali Şir Nevai gibi bilgili entelektüeller sarayın himayesi altında kuvvet kazanarak büyürken, Hâce Ubeydullah Ahrar, Semerkant'taki merkezinden, Nakşibendiye'ye daha sağlam bir teşkilat şekli vermiştir.

Orta Asya Nakşibendiliği hakkındaki bilimsel araştırmalar Sovyetler Birliği'nin 1989'da çöküşünden beri artmıştır. O zamandan beri pek çok bilim insanı tarafından, birçoğu özellikle Hâce Bahaeddin Nakşibend'in biyografileri ve Hâce Muham-

med Parisa'nın eserlerinden oluşan orijinal yazmaların yerini tespit etmek kataloglamak ve yayınlamak için özel gayretler sarf edilmiştir. Bu yazmaların birçoğu, Taşkent, Özbekistan'daki El-Biruni Enstitüsü'ne emanet edilmiştir. Bu gayretler, yeniden keşfedilen kaynakların temelinde yürütülen özgün araştırmalarla birlikte, esasen resmi Nakşibendi tarikat silsilesinin, Tarikatın 13. – 16. yüzyıllardaki Maveraünnehir siyaseti ve cemiyetindeki rolünün daha eleştirel bir açıdan değerlendirilmesine yol açması için ideolojik yapısının parçalanması anlamına gelmektedir.

Bir geleneğin teşekkülü

Her ne kadar mürit ve taraftarları tarafından tertip edilmiş olsa da Hâce Bahaeddin Nakşibend'in biyografisi (1) çok sayıda dikkat çeken manevi olaya işaret etmemiş; ayrıca O, arkasında özel bir öğreti yahut sistematik bir usul ilham edebilecek yazılı eser de bırakmamıştır. Buhara yakınlarındaki Kasr-ı Hinduvan köyünde (köyün adı daha sonra Kasr-ı Arifan olarak değiştirilmiştir) 1318 yılında doğan Hâce Bahaeddin Muhammed'in, çocuk yaşta Hâce Muhammed Baba Semmasi tarafından evlatlığa kabul edilerek istikbaldeki ruhani terbiyesinin daha sonra baş halifesi olacak olan Hâce Seyyid Emir Külal'e havale edildiği rivayet edilmiştir. Hâce Bahaeddin, Nakşibendi silsilesindeki en yakın selefi olan ve birçok yılı beraber geçirmiş olduğu bildirilen bu özel hocasının yanında hem Hâcegan hem de Türki Yesevi şeyhlerinin sohbetine devam etmiştir. Bu sonrakilerin (Türki Yesevi şeyhler) arasında kesin olanı Buhara Hükümdarı olduğu rivayet edilen ve bir menkıbeye göre Hâce Bahaeddin'in kendisine cellat olarak hizmet ettiği Halil Ata'dır.¹⁶ Halil Ata'nın tahttan inmesinden sonra Hâce Bahaeddin kendi mürit halkasını

¹⁶ Bu bilgi tartışmalıdır ve muhtemelen isim karışıklıklarından kaynaklanmaktadır. *Mütercim*.

oluşturmaya başlamıştır. İlki hac farızasını yerine getirmek ve diğeri de hükümdar ile sohbet etmek üzere Herat'a seyahat etmek olmak üzere iki defa memleketinden ayrılmıştır. Hâce Bahaeddin 1389 yılında vefat etmiş ve Kasr-ı Arifan'a defnedilmiştir. Daha sonra da Buhara'nın gerçek koruyucu evliyası haline gelmiş ve 16. yüzyılda türbesi Orta Asya ve daha ötesindeki Müslümanlar için bir ziyaret merkezi haline dönmüştür.

Hâce Baha'üddin Nakşibend'in biyografisindeki yegâne hususiyet ve Nakşibendi silsilesine isminin verilmesini anlamanın anahtarı, O'nun, Hâcegan geleneğinin kurucusu ve kendisinden önce beş halka ile ayrılmış olduğu Hâce Abdülhalık Gücdüvani ile olan simgesel-ruhsal bağlantıda yatmaktadır.



Resim 2.1 Hâce Bahaeddin Nakşibend'in Kasr-ı Arifan Buhara'daki türbesinde yerli halkın faaliyetleri

Seyyid Emir Külal'e olan müritliği döneminde Hâce Bahaeddin'in, kendisine şeriati sıkı sıkıya takip etmesini tembihleyen ve gizli zikir usulünü telkin eden Hâce Abdülhalık Gücdüvani'nin

ruhaniyeti ile görüştüğü rivayet edilir.¹⁷ Bu nedenle kendisine el-Üveysi, yani normal tarikat yolunun dışında ve yaşayan bir şeyhin aracılığı ve rehberliği olmaksızın irşada erişen sufi elkabı verilmiştir (2). Bu manevi vizyonu takip eden Hâce Bahaeddin Nakşibend ‘Büyük Üstad’ın¹⁸ sekiz düsturuna tamamı *zıkr* ile alakalı kendine ait üç yeni düstur eklemiştir (3). Bunun yanında diğer müritlerin gücendirmelerine rağmen, manevi tecrübesinde hazır olan ve onu yorumlarken de kendisine yardım eden, fakat sadece *cehri* (sesli)

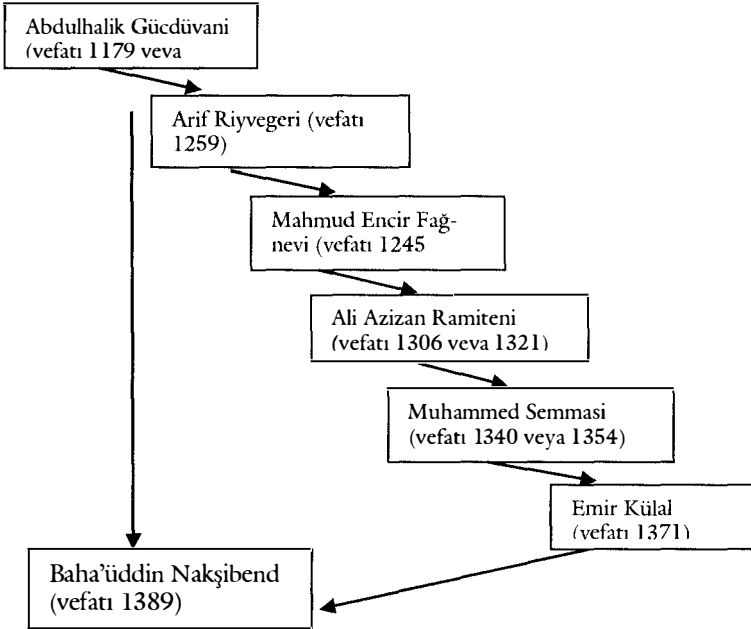
¹⁷ Hâcegân Nakşibendiyye kaynakları bu manevi buluşma ile ilgili olarak şunları belirtmekte: ‘Bana üç چراغ gösterildi. Sonra bir ulu taht gördüm, önüne bir yeşil perde gerilmiş. Tahtın çevresinde bir cemaat, bu cemaatin arasında Hâce Muhammed Baba Semmâsî vardı. Bildim ki bu zevat göçmüş Hâcegân hazeratıdır. Taht üzerinde Abdülhalık Gucdüvanî Hazretleri’nin bulunduğu cemaattan birisi tarafından bana bildirildi. Cemaatin da onların halifeleri olduklarını bildim: Hâce Ahmed Sıddiyk, Hâce Evliya-i Kilan, Hâce Arif Riyvegeri, Hâce Mahmud Fagnevi ve Hâce Azizan Ali Ramiytini. Delilim, Baba Muhammed’i göstererek, bu zata hayatlarında erişirsin, senin şeyhindir, dedi, sana o keramet verildi ki nazil olan bela senin bereketinle def’ola. O vakit cemaattan bana denildi ki, eyi dinle, Hâce Hazretleri Hak yolunda senin için mühim sözler söyleyecektir. Rica ettim. Hazret-i Hâce’yi görüp kendilerine selâm vereyim dedim. Önümden perde kaldırıldı, bir nurani pir gördüm. Selam verdim, selamımı aldılar ve sülûkün iptidası, vasatı ve nihayeti hakkında telkinde bulundular. İlk gördüğüm üç چراغ ile teyid edilen isti’dadımı tebşir ve tebrik buyurdular, bu kabiliyyeti işleyerek esrara ulaşmamı istediler. Ve yine ısrar ile tavsiye eylediler ki: Cemi’ hallerde emr-ü nehy yollarından ayrılmayasın ve azimet ve sünnet ve ameli terk etmeyesin. Ve bidatlerden uzak kalasın ve daima Mustafâ’nın (s.a.v.) hadîslerini rehber edinesin ve Resulün ve ashabının ahbarını, asarını tetkik edesin. Bu nasihatten sonra cemaat Nesef’e gidip Seyid Emir Külâl’in hizmetine varmamı tenbih ettiler’ Hasan Lütfi Şuşud – İslam Tasavvufunda Hâcegân Hanedanı.

¹⁸ Burada Büyük Üstat ifadesi ile şeyhü’l meşayih Hâce Adbülhalık Gucdüvani Hazretleri kastedilmektedir.

64 Nakşibendilik

zikre başlar başlamaz kendisinden uzlet ettiği Seyyid Emir Külal'ın halkasını terk etmemiştir. Nakşibendi kaynaklarında Seyyid Emir Külal'ın bizzat, müridine (Hâce Bahaeddin'e) daima yüksek bir değer verdiği ve netice olarak başka şeyhleri takip etmesi için kendisini serbest bıraktığı zikredilmiştir:

O, (Emir Külal) mübarek göğsüne işaret etti ve dedi ki: irfan memelerimi senin için boşalttım, öyle ki senin ruhaniyetinin kuşu beşeriyet yumurtasından çıktı. Fakat himmetinizin şahini yüksekte uçuyor. Bundan sonra size izin verdim bir Türk veya bir Tacik, nereden bir marifet kokusu burnunuza erişirse oraya gidin (4).



Şekil 2.1 Hâce Baha'üddin Nakşibend'in silsilesi

Bu açıklama iki tümel bakımından çelişkili görünmektedir. İfade (2.1 numaralı şekilde gösterildiği gibi) bir yandan Hâce Bahaeddin Nakşibend'i, kendine has usul lehine ayrılmadan Hâcegan geleneğine göre seleflerinin silsilesini devam ettirmede karasız bir pozisyonda gösterirken, öte yandan manen irşada ermek için serbest ruhani intisab arayışına girişme adına Hâcegan geleneğinden bir süre uzaklaşan biri şeklinde sunmaktadır. Bu çelişkileri gidermek için, bu bilgileri Müslüman hâkimiyetinin yenilenmesine tanık olan Hâce Bahaeddin'in zamandaki Çağatay Devleti'nin yıkılış döneminde Maverâünnehir ve Horasan'a dair daha geniş siyasi ve sosyal gelişmeleri ifade eden bilgilerle karşılaştırmak gerekir. Faaliyetlerine Moğolların baskıları altında devam eden Hâcegan büyükleri, Timurlu hükümetinin sağladığı yeni fırsatlar eşliğinde, içlerindeki bazı gayretliler bir taraftan geleneği yeniden biçimlendirmeye uğraşırken manevi itibarlarını tekrar kullanabilmişlerdir.

Böylesine reformist gelenekçilik, mevcut geleneklerdeki geçerli uygulamaların yeniden incelenmesi ile Hâcegân devrinin zımnen ve fakat hürmetkârca tenkidi, Bahaüddi'nin, Gücdüvani tarafından 'manevi olarak intisabı kabul edilen' bir zat olarak tasvir edilmesinde vurgulanmış ve neticede getirmiş olduğu elverişli yenilikler de, O'nu kendisinden sonra Nakşibendiyye olarak bilinen Hâcegâni yola isim veren kurucu haline getirmiştir.

Bahaeddin Nakşibend'in Hâcegân geleneği içinde dirilişin temsilcisi olarak seçilmesi, aslında O'nu takip eden müritler kuşağının başarısıdır. Bu grubun ileri gelen simaları, kendisinden sonra halifesi olarak kabul edilen karizmatik damadı Hâce Alaeddin Attar (vefat tarihi: 1400) muteber bir âlim ve sufi olan Mevlana Yakub Çerhi (vefat tarihi: 1447) ile birlikte bu yeni hareketin entelektüel temelini sağlayan seçkin bir alim olan Mu-

hammed Parisa (vefat tarihi: 1420) dır. Nakşibendi kaynaklarına göre, Hâce Bahaeddin Nakşibend'in vefatından sonra kendi mürit halkalarını oluşturarak birbirinden ayrılan bu üç üstadın aralarındaki ilişkiler müphem kalmıştır. Nakşibendi geleneğinde daha sonraki dönemde kabul edildiği gibi Hâce Muhammed Parisa'nın önemi sadece mürşidi nezdinde fazlasıyla gözde tutulmasıyla değil, aynı zamanda diğer iki halifenin kendilerine başka yerlerde dergâh kurma mecburiyetinde olmalarına rağmen Buhara'da kalmış olması nedeniyle de özellikle aşikâr olmuştur. Ne olursa olsun Hâce Muhammed Parisa ve Alaeddin Attar, yeni geleneğin oluşturulması işinde birbirlerini açık bir şekilde tamamlamışlardır. Diğer ikisi kadar etkili olmamasına rağmen yine de Hâce Ubeydullah Alırrar'ın mürşidi olması nedeniyle, resmi Nakşibendi silsilesinde en önemli halka olarak görülen nectede Mevlana Yakub Çerhi olmuştur (5).

Parisa (6) (dindar kimse) elkabı ile bilinen Şemseddin Muhammed el- Hafızı Nakşibendiyye'nin edebî geleneğinin kurucusudur. Buhara'nın Hanefî ulemasından meşhur bir ailenin çocuğu olarak mürşidinin sözlerini *Risale-i Kudsiyye* adlı eserinde toplamış ve muhtemelen Hâce Alaeddin Attar'ın teşviki ile Hâce Bahaeddin Nakşibend'e ait ilk menakıbnâme olan *Enis ut Talibin ve uddet al salikin*'i yazmıştır. Aralarında, öğreti ve uygulamalara dâir meselelerde pürüzleri, adından da belli olduğu üzere, genel tasavvufî sentez üzerinden çözüme kavuşturan *Faslul Hitab li vasl el elbab*'ın de bulunduğu Hâce Muhammed Parisa'nın eserleri az öneme sahip değildir. Bu ve diğer eserlerinde Muhammed Parisa, aynı zamanda, geleneksel büyük sufilerin mirasının yanında İbn Arabî'nin öğretilerini de Orta Asya'ya tanıtmış ve Nakşibendiyye'yi Bağdad ve Horasan tasavvufî gelenekleri ile birbirine bağlamıştır. Siyasetten kaçmasına rağmen, Timur'lu

hükümdarı Mirza Şahrüh'a (saltanat devri: 1405 – 1447) Başkent Herat'ın müslüman halkı namına mektuplar göndermiş olduğu haber verilmiştir. Hâce Muhammed Parisa'nın Buhara'nın entelektüel hayatının gelişmesine olan katkısı on dokuzuncu yüzyıla kadar Buhara'nın halk kütüphanesi olarak devam eden ve onun zengin özel koleksiyonu ile büyüttüğü bir aile kurumu olan *Hâce Parisa Kütüphanesi* konusunda yapılan araştırmalardan da belli olmaktadır (7).

Pratik yönü daha ön planda olan Muhammed Alaeddin Attar genelde Nakşibendiyye'nin bu yeni oluşumunun sürdürülmesi sorumluluğunu üstlenmiştir. Harezm'den göç eden bir ailenin oğlu olan genç Alaeddin Attar sade ve zahidane bir hayat sürmesi ile Hâce Bahaeddin'i etkilediğinden, Alaeddin'e kızı ile evlenmesini teklif etmiştir. Kayın pederinin rehberliğinde yola Sülûk ederek süratle baş müridlik derecesine yükselmiş ve henüz kemale ermemiş müridlerin terbiyesi görevi kendisine verilmiştir. Hâce Bahaeddin'in vefatından sonra Hâce Attar, Muhammed Parisa da dâhil olmak üzere diğer bütün müritler tarafından Şah-ı Nakşibend'in halifesi olarak kabul edilmiştir.

Bu durum onun büyük bir maneviyat gücüne sahip olması ile birlikte Muhammed Parisa'nın sürtüşmeden hoşlanmayan bir tabiata sahip olması nedeniyle de vuku bulmuş olabilir. Tarihi anlatıma girişmeden önce, erken dönem Nakşibendilerin Hâcegan muhiti ve bu muhitin başlıca tasavvufi fikirlerini ve onlardan ortaya çıkan uygulamaları gözden geçirmek gerekmektedir.

Hâcegan Muhiti

Orta Asya yerleşik halkları arasında, *Hâcegan* tabiri köken olarak daha çok üst tabaka Türk soylularına ve seyyid ailelerine (Hazret-i Peygamber'in soyundan geldiği öne sürülen kimseler)

işaret eder. Ancak 15. ve 16. yüzyıllarda, *Hâce* özel olarak, öncelikle mutasavvıf tipindeki, dindar insanı ifade etmeğe başlamıştır. Esasen bu sonraki kullanım, Nakşibendiliğin ilk dönemi olarak da tasvir edilen, *Hâcegan* geleneğinin efsanevi kurucusu *Hâce Abdulhalik Gücdüvani*'den Bahaeddin Nakşibend'e kadar uzanan devirde zaten revaçta olmuştur. Bahaeddin Nakşibend'in Orta Asya'daki manevi evlatları, O'nun vefatından uzun yıllar sonra, hatta Ubeydullah Ahrar'ın Tarikata daha farklı bir yapı kazandırmasından sonra dahi *Hâcegan* olarak anılmaya devam edilmişlerdir. Nakşibendiyye kavramı muhtemelen, *Hâce-i Ahrar*'ın İran ve Türk bölgelerindeki müritleri arasında on altıncı yüzyılda Maverâünnahre geri dönmeden önce yavaş yavaş kullanılmaya başlanmıştır (8).

Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin biyografisinde, onun *Hâcegan* usulünü tesis etme süreci etrafında cereyan eden olayları efsanelerden ayırmak kolay değildir. Yaşadığı süre hakkında bile bir takım belirsizlikler mevcuttur. Her ne kadar hayatının büyük bir kısmını Buhara'nın yaklaşık 50 kilometre kuzeydoğusunda küçük bir kasaba olan Gücdüvan da geçirmiş olduğu kesin gibi görünse de, vefat tarihi 1179 yahut 1220 olarak farklı şekilde gösterilmiştir. *Reşahat*'a göre:

Gizli zikri (*kalbi zikir*) gençliğinde Hızır Aleyhisselam'dan almış ve söz konusu zikirde ısrar etmiştir. Hızır (a.s.) onu oğulluğa kabul etmiş, kalbinden kelime-i tevhid zikirini (*La ilahe illallah Muhammedürresullallah*) yapmasını tembihlemiştir. *Hâce* Hazretleri de bunu uygulamışlardı. Bunu öğrenmiş ve basiret hissinin ötesinde bütün açılış ve yükselmeler tahakkuk edene kadar kendisini bununla meşgul etmiştir. Sorumluluk tarzı, gayesi ve en yüksek kemali başlangıcından nihayetine kadar bütün insanlar tarafından makbul ve matlup idi. *Hâce Yusuf Hemedani* Buhara'ya vardığı zaman *Hâce Abdulhalik Güc-*

düvani ziyaretine gitmiş ve onun da gizli zikir ile meşgul olduğunu öğrenince sohbetlerinden istifade edip, Buhara'da kaldığı müddetçe kendisine devam etmiştir. Bu nedenle Hızır Aleyhisselam'ın Hâce Hazretleri'nin irşad ve ilham piri, Hâce Yusuf Hemedani'nin de onun sohbet piri olduğu söylenir (9).

Gücdüvani'nin görevi hakkında, söz gelimi ona *hafi* (gizli) zikir telkin edenin yolcuların mürşidi ve koruyucu velisi olan es-rarengiz Hızır (10) olduğu söylenilmiştir. Hamid Algar'ın öne sürdüğü gibi, Hâce Abdülhalik Gücdüvani'nin Tarikata miras olarak bıraktığı sekiz düsturu, eğer gerçekten ona ait ise, tanımlanmış bir öğretiden ziyade o devrin Orta Asya tasavvufuna ait özelliklerin genel bir ifadesi olarak değerlendirmek mümkündür. Asırlar sonra Mevlana Cami, Gücdüvani'nin gayesinin ve gayretinin özellikle insanları sünnete tabi olmaya ve bidatlerden uzaklaşmaya sevk etmek olduğunu beyan etmiştir (11). Nakşibendi silsilesi Abdulhalik Gücdüvani'yi, *Hâce* unvanını kullandığını kaydettiği ilk manevi üstat olan Yusuf Hemedani'nin (vefat tarihi: 1140) dört halifesinden birisi olarak göstermiştir.

Hemedani'nin var olduğu iddia edilen diğer üç halifesi arasında en önemli olanı, kendisinden daha sonra Bektaşiliğin ortaya çıktığı Yesevi tarikatının kurucusu Ahmed Yesevi'dir (vefat tarihi: 1167) (12). Genellikle bu iki şeyhin silsileleri arasında bir nüfuz bölünmesinin mevcut olduğu, Ahmed Yesevi'nin takipçilerinin bozkırdaki Türk unsurlara hitap ettiği, Abdulhalik Gücdüvani'nin bağlılarının çoğunun ise Farişi kültürün hâkim olduğu şehir merkezlerinde çalıştıkları iddia edilmiştir. Bahaeddin Nakşibend örneğinde de görüldüğü gibi, Türk şeyhlerinin onun eğitiminde kültürlü İranlılardan daha az dikkat çekiyor olmadıklarından, böyle bir ayrımın çok fazla ileri götürülemeyeceği umumiyetle kabul edilmektedir. Bu, bir dostane iş birliği tedbiri

ile birlikte, aynı şeyhin halifeleri olmalarına rağmen daha sonraki dönemlerde ayrışarak farklı tarikatlar halini alacak iki kolun başlangıç noktaları olmaları nedeniyle Ahmet Yesevi ve Abdulhalik Gücdüvani'nin mevcut silsiledeki durumlarının sembolize ettiği ikilem, her iki grup arasında giderek büyüyen bir gerilimi de ifade edebilir. Devin DeWeese bu ilişkideki çelişkili veçheleri vurgulama eğilimindedir. Ona göre, Hâcegan- Nakşibendiliği, ta başından beri, kısmen, kendisine farklılık ve meşruiyet sağlamak için Yeseviyenin de tabii bir parçası olduğu Orta Asya Tasavvufundaki popüler uygulamaları eleştiren *reformist* bir tasavvuf cereyanıdır (13).

Bunun da ötesinde resmi Nakşibendi silsilesinin doğrusal temsilinin aksine, Hâcegan'ı, Abdulhalik Gücdüvani'den bu yana bir yayılma hareketi, birbiri ile ilişkili mahalli ve bölgesel geleneklerin bir yığını yahut kümesi olarak ele almak daha uygun görünmektedir. Her birinin farklı bir silsile sunduğu ve kendisini belli amellerle farklılaştırdığı bu gelenekler, Jürgen Paul tarafından tanımlanmış olduğu üzere tali kollar ¹⁹ içerisinde somutlaştırılmaktadır. Bazı gruplar Abdulhalik Gücdüvani'nin silsilesinden geldiklerini iddia ederlerken diğerleri misal olarak, Yusuf Hemedani'nin diğer iki halifesi olan Hâce Abdullah Berki ve Hâce Hasan Andaki gibi diğer *kuruculara* yahut muhtelif toplumsal gruplara bağlılıklarını işaret etmişlerdir. Hâcegan toplulukları, Buhara vahalarında 13. ve 14. yüzyıllar boyunca hızla yayılan veraset yoluyla, üstatların kismetleri ile ahenkli olarak oluşmuş ve dağılmıştır.

¹⁹ Yazar metinde kavram olarak 'collateral lines' terkinini kullanmıştır.



Resim 2.2 Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin türbesi, Gücdüvan

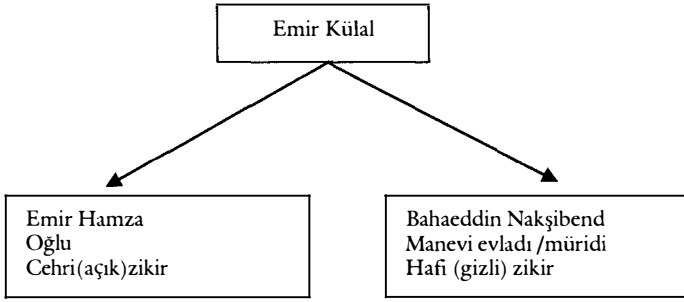
Bunun yanında her bir hâcenin durumu, tarikatlar arasındaki geleneksel durumdan daha güvenli olmamış, müritleri terbiyelerini tamamladıklarında üstatları onların üzerindeki tüm otoritelerini kaybetmiş ve müritler başka bir üstata gitme, hatta kendilerine ait bir yol takip etme konusunda bile çoğunlukla serbest bırakılmışlardır²⁰. Bir dergâh yönetmek de pek hoş karşılanmamıştır.

Aslında Hâce Bahaeddin Nakşibend'in Kasr-ı Arifan'daki durumu böyle değerlendirilmektedir. O, civar köylerde başka şeyhler faaliyette iken, Buhara şehrindeki çok sayıda Hâcegândan birisidir. Köylerdeki bu gruplardan birisini de ilk dönemdeki üstadı Seyyid Emir Külal'e bağlı olan Külali grubu

²⁰ Hâcegân yolunda rehberin maksad değil maksada ulaştıran vasıta olarak algılanması nedeniyle bu durumu normal kabul etmek gereklidir. *Mütercim*.

teşkil etmiştir. Emir Külal'in menakıbnamesine göre, halife olarak tanınan Hâce Bahaeddin'den daha ziyade oğlu Emir Hamza olmuştur. Böylece bu iki rakip, aralarında zikrin (hafi/cehri) şekli dışında farkın olmadığı iki ana akraba kol veya paralel silsilesinin kurucuları olarak dikkate alınmıştır (14).

Hâcegan akımının gevşekliği, Gücdüvani'nin vefat yılında yahut muhtemelen ondan bir kuşak sonrasında Orta Asya'yı kapsıy kavuran Moğollar tarafından Buhara'nın 1220 senesinde tahrip edilmesi ile şiddetlenmiştir. Bu kargaşa, vahadaki şehirlerde okumuş müslüman nüfusun zayıflamasına yol açarken, küçük kasaba ve köylerde halk ile iç içe sufilik biçimlerinin gelişmesini sağlamıştır. Bu durumun Abdulhalik Gücdüvani'nin düsturlarının pek çoğundan uzaklaşan Hâceganı da bizzat etkilediği görülmektedir. 14. yüzyılın başında erken dönem Nakşibendi silsilesinde Muhammed Baba Semmasi'nin hemen öncesindeki halka olan Hâce Ali Azizan-ı Ramiteni, Buhara'dan ayrılıp komşu bölge olan Harezm'e yerleşmiştir. Muhammed Baba Semmasi ve onun ardından Seyyid Emir Külal, bu yolun faaliyet merkezi olan Buhara kırsalına geri dönmüş ve daha önceki yaygın uygulamanın aksine düşüncelerini kolay ifade edebilecekleri İran asıllı esnaf ve zanaatkârları Tarikata cezbetmişlerdir (15). Orta Asya'da Müslüman hâkimiyetinin Timurlular tarafından yeniden tesis edilmesinin ardından Hâce Bahaeddin Nakşibend ve müritleri, Hâcegân'ın reformist geleneğini, halefleri tarafından daha öteye doğru Semerkand ve Herat'a erişirmeden önce, Buhara şehrinde yeniden oluşturmuşlardır.



Şekil 2.2 Nakşibendiyyenin bir ikincil silsile hattı olarak ortaya çıkışı

İlk Hâcegâni Silsile

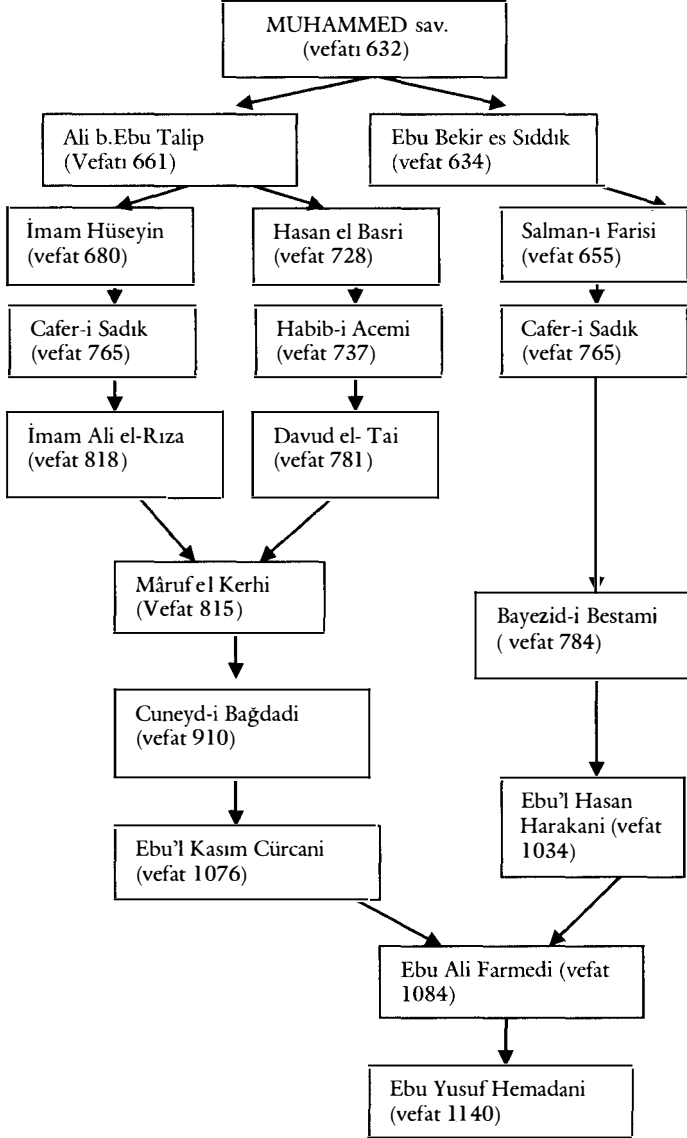
Ortaya bir silsile koymak (sufî gelenekte) vaz geçilmez ve göz ardı edilemez bir bakış açısı, sonu gelmez bir projedir. Çünkü hangi devirde olursa olsun şeyh kendi geleneğine dair bir tasavvur, bir temel çerçeve ve meşruiyet ihtiyacı duyar. Süreç, tarikat kurulur kurulmaz başlar ve sadece (tarikatin) sahneden çekilmesi durumunda sona erer. Tıpkı hadis literatüründe olduğu gibi, meşruiyet çizgisinin silsile kurucusundan geriye doğru, her müslümanın iman ve amelde rehberi olan Peygamber Muhammed'e (s.a.v) kadar aralıksız uzanması gerekmektedir. Hâcegan Nakşibendiliği'nde zincirinin geriye yansımaları tedrici bir halde gerçekleşmiştir. Kuruluş safhasında, yukarıda da bahsedildiği gibi, silsiledeki şeyhlerden geriye doğru, Hâcegân yolunun kurucusu olduğu öne sürülen Hâce Abdulhalik Gücdüvani'yle bağlantıyı kuran, Nakşibendi Tarikatı'nın fiili kurucuları olan Hâce Bahaeddin'in müridlerinin gayretleri olmuştur. Reşahat'ta toparlanmış çalışmalarında olduğu gibi, bu varisler ve onların halifeleri Hâce Abdulhalik Gücdüvani'den geriye doğru giderek Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar bütün mesafeyi düzenlemeye devam etmişlerdir. Sonradan oluşturulmuş olmasına

rağmen, (şekil 2.4 de gösterildiği gibi) ilk Hâcegân tarikat silsilesi iki büyük hususu göz önüne sermektedir. İlki, silsilede seçilen özel şahsiyetlerin sembol değerlerinin erken dönem Nakşibendilerinin temel ideolojisi hakkında fikir vermesidir. İkincisi, silsileye bir bütün olarak bakıldığında görülen acayipliklerin silsilenin oldukça kompleks, hatta çoğu zaman çelişik tarihsel süreçlerle inşa edildiğini işaret etmesidir.

Yaygın anlayışın aksine, ilk Hâcegân silsilesi aslında bir değil, üç farklı veraset zincirine sahiptir (16). Nakşibendi şeyhlerine bir tedbir olarak tercih hürriyeti sağlayan silsilenin bu şekilde çok katlılığı, Hâcegân cereyanının *çok kollu olma* özelliğini yahut da bu yolun evrilmesindeki *ardışık hatları* yansıtmaktadır.

Silsilelerden ikisi birçok diğer tarikatla da uyumlu olarak Hazreti Peygamber'e, tasavvufi geleneğe göre Peygamberin batını hikmeti devrettiği kuzeni ve dördüncü halife olan Hazreti Ali ibn Ebu Talib (kv) vasıtasıyla ulaşır. Genellikle *altın silsile* diye de işaret edilen birinci silsile, Bağdat tasavvuf geleneğinin öncü sufilerinden olan Mâruf el -Kerhi ile ikinci zincirle birleşmeden önce Hz. Ali'nin oğlu İmam Hz. Hüseyin'den Sekizinci imam olan İmam Ali el- Rıza'ya erişmiştir (17). Hz Ali'ye bağlanan diğer silsile sufi karakterin öncüsü olan Hasan Basri ve onun Basra ve Kufe'deki bağlıları üzerinden Mâruf el- Kerhi'ye bağlanmıştır (18). Bu ikili isnad Hazreti Peygamber'in ailesine mensubiyetin nüfuzu ile tasavvufi arayışın öncülerini birleştirmek suretiyle Nakşibendi meşruiyetini geliştirmiştir. Safevilerin İran'da yükselişe geçmelerinin Nakşibendiliği Şi'iliğe karşı bir hasım durumuna getirmesinden önce, bu durumun Sünni ve Şii akide arasındaki belirsiz sınırları da yansıtmaları mümkün olmaktadır.

Birinci Silsile (altın) İkinci silsile Üçüncü silsile



Şekil 2.3 ilk Hâcegân silsilesindeki ana kollar

Hâcegân Tarikatı'nın üçüncü silsilesinde Hazreti Peygamber'den sonra gelen ilk halka olan, birinci Halife Hz. Ebu Bekir el- Sıddık'tır. O'nun, Hazreti Muhammed'in (sav.) doğrudan siyasi ve tartışmasız olarak da manevi varisi seçilmesi, sadece bir farklılık duygusuna değil, nihai olarak Hazreti Ali'ye (k.v.) ulaşan silsileye bağlı olmakla iftihar eden diğer tarikatların üzerinde bir üstünlük iddiası da ima etmektedir.

Bekri Silsile hem Nakşibendiye'nin başlangıcından itibaren benimsediği katı ehl-i sünnet tutumun temelini oluşturmuş hem de tarikatın Şiiğe muhalefetini pekiştirmiştir. Sonuç olarak, genel kabule göre, Hazreti Peygamberin (sav.) Mekke'den Medine'ye göç etmesinde (*Hicret*) yol arkadaşı olan Hazreti Ebu Bekir (r.a.) ile birlikte bir mağarada gizlenmesi ile ilgili Kur'an kıssasında, Nakşibendiler, kendilerini diğer bütün tarikatlerden ayıran, *hafî* (sessiz) zikrin meşruiyetini bulmuşlardır. *Bekri* silsiledeki müteakip halka Fars ve Arap dünyaları arasındaki bağlantıyı gösteren ve Hâcegân'ın Buhara vahalarındaki esas dayanağı olan bütün küçük zanaatkârların ve genelde geniş halk kitlelerinin koruyucu azizi olarak kabul edilen Selman el – Farisi'dir (ra.) (19). Hazreti Peygamberin ailesinden kaynaklanan prestijinden bir kısmını muhafaza etmek için Bekri silsile muhtemelen altıncı İmam olan İmam Cafer el-Sadık'ı da içine almıştır.

İlk Hâcegan silsilesindeki müteakip halkalar, birleşik Alevi ve paralelinde *Bekri* silsileden bariz bir kopukluk göstermektedir. Birinci silsile klasik tasavvufun güçlendiği ve aralarında bütün tarikat silsilelerinde yer alan *sahv* halinin ustası Cüneyd-i Bağdadi gibi bir zirve bulunduran 9. ve 10. yüzyılın Bağdat ekolünün önde gelen simaları ile devam etmektedir. Sonraki silsile, tam aksine, ruhani bağlanma ve üveysilik yolu ile 9. yüzyılda manevi *sekr* halinin numunesi olan Bayezid-i Bistami'ye ve ondan da 11. yüzyılda ümmi Ebu'l Hasan el- Harakani'ye geçmektedir. Böylece, bu tür değişimle Hâcegan Nakşibendiyye Bekri

silsile ile tasavvufi yöndeki maharetlerini vurgulamış, Alevi silsile ile de ehl-i sünnet tavrını temsil etmiştir. Bayezid-i Bistami ve Ebu'l Hasan el-Harakani'nin manevi veraset tarzı olan üveysilik Hâce Bahaeddin'in Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin ruhaniyetince tarikata kabul edildiği iddiası ile beraber bir sufînin tevecüh etmek suretiyle vefat etmiş bir üstadın ruhani huzurunu cezbedebileceği hakkındaki yaygın öğretinin savunulmasına hizmet etmiştir. Bu öğreti, Hâce Bahaeddin Nakşibend'e, kendisini -silsilenin dışında tutulmuş olsa da- velayet görüşünü beyan ve ifade edenlerin en önde gelenlerinden bir sufi olan Hâkim el-Tirmizi (vefat tarihi 908) ile irtibatlandırma imkânı da sağlamıştır(20).

Daha da önemlisi Bayezid-i Bestami ve muhtemelen de Ebu'l Hasan el- Harakani Horasan'da rağbet görmüş Melamet geleneğinin önemli temsilcileri kabul edilmektedirler. Kökeni Hazreti Ebu Bekir (r.a.) ve Selman-ı Farisi'ye (r.a.) dayanan Melametiyye bağlalarına dindarlıklarını gizlemelerini ve samimiyetlerini korumak için dıştan kınanmayı göze alacak şekilde davranmalarını telkin etmektedir(21). Bu nedenle, Hâcegân Nakşibendiliği kendisine sadece bir Melami silsile oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda, hafi (ses-siz) zikir usulü, *sefer der vatan* ve *halvet der encümen* gibi karşıt karakterde olan önemli düsturlar, kerametvari işlere temkinle yaklaşma, farklı giysi giymekten ve tekkelerde yaşamaktan kaçınma gibi kaidelerini büyük ihtimalle bu temayülden almıştır (22). Melamilerin Kur'an-ı Kerim'deki (24:37) : *Öyle erler vardır ki; onları ne ticaret ne de alım satım Allah'ı zikretmekten alıkoyar* ayetine yaptıkları atıfların Buhara şehrinde özellikle de pazarlarda çokça yankılanmış olduğu düşünülmektedir (23).

Hâcegan öncesi dönemdeki her üç silsile, nihayet kuruluş devrinde örgütlü tasavvufun dönüm noktasında bir sima olan Ebu Ali

Farmedi'de birleşmiştir. Ebu Ali Farmedi, çok yaygın olarak okunan *Risale fi ilm al Tasavvuf*²¹ adlı eserin müellifi Ebu'l Kasım el-Kuşeyri (vefat tarihi 1074) den zahiri ilimleri tahsil etmiş ve meşhur imam Ebu Hamid el- Gazzali (vefat tarihi 1111) ve kendisine birçok tarikat silsilesinin bağlandığı küçük kardeşi Ahmed Gazzali'ye (vefat tarihi 1126) hocalık yapmıştır (24). O, Nakşibendi silsilesinde Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin manevi üstadı olarak beyan ettiği Hâce Yusuf Hemedani'ye en yakın halkayı teşkil etmektedir. Hâce Abdulhalik Gücdüvani'ye atfedilen rivayete göre, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin neslinden olan Hâce Yusuf Hemedani şeyhi ile aralarında ruhani bağı vefatından sonra dahi muhafaza etmiş ve onun teşviki ile İran'dan Semerkant'a göç etmiştir. Burada, Hızırın delaleti ile Hâce Abdulhalik Gücdüvani; ve diğer üç halifesi kendisine katılmıştır. Madelung, muhtemelen Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin hiç bir zaman Hâce Yusuf Hemedani ile karşılaşmadığını ve kendisinin aslında bir Şafii olması nedeniyle, bu biyografinin basit ve tamamen kurgusal olduğunu iddia ederken haklı gözükmektedir (25)²². Nihayetinde bu tamamen Hâce Yusuf

²¹ Bu eser tasavvufi muhitte müellifin adına istinaden *Kuşeyri Risalesi* diye meşhur olmuştur.

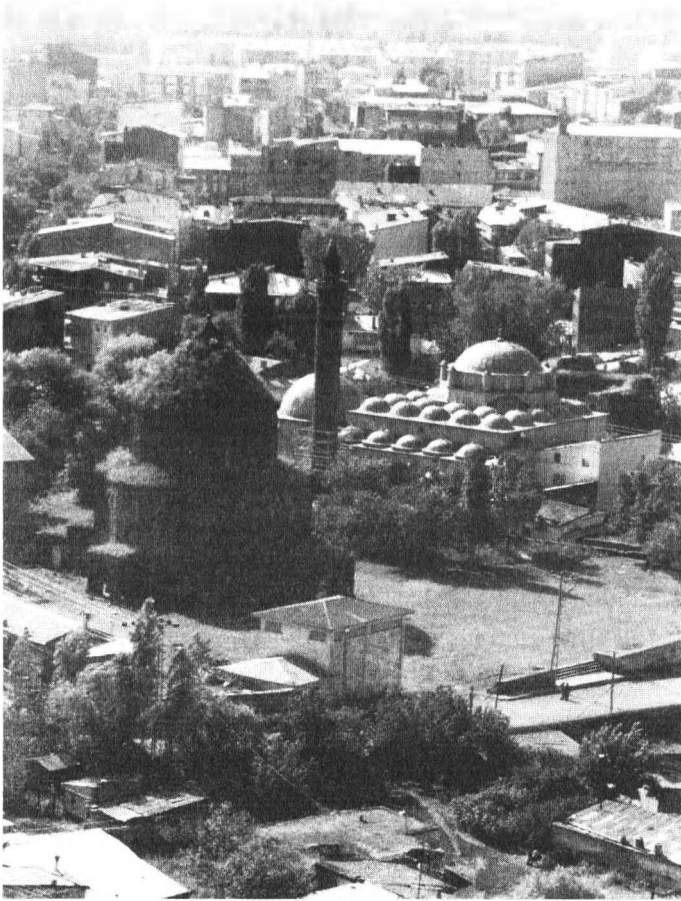
²² Nakşibendi silsilesinde mezhep farklarının olması şaşırtıcı değildir. Halidi kolun son dönem üstatlarından Abdurrahman Taği Hazretleri amelde Şafii mezhebine tabi iken, halifelerinden birisi olan Muhammed Pir-i Sami el- Erzincani Hanefi mezhebine mensuptu ve kendisinden sonra bu şube Hanefi mezhebinden pirlere devam etmiş ve fakat her zaman başka mezheplerden, özellikle coğrafi yakınlığı nedeniyle Şafii mezhebinden bağlılara sahip olmuştur. Kanaatimizce bunlar tasavvufi açıdan önem arz etmemektedir. Son devrin büyük Nakşibendi şeyhi Dede Paşa namı ile maruf Musa Dede Bayburdi' nin (ks.) ' mezhep devri değil meşrep devri' kelim-i kibarı zaman bağlamı nedeniyle dolaylı da olsa bu durumu vurgulamaktadır. (Mütercim)

Hemedani'nin kurgusu olup onunla birlikte bütün silsile, yeni bir yol olarak Hâcegân'ın ortaya çıkışının haberini vermiştir. Kurucu üstat ile birlikte, melamet geleneğinin zıt karakterdeki sekir hali, daha geniş bir ehl-i sünnet tasavvuf sentezi içerisinde Cüneydi kolun sahv hali ile birleştirilebilmiştir. Böylelikle Hâcegân'ın meşruiyeti Maverâünnehr'in yerli Hanefiliği ile iç içe girerek mühürlenmiştir.

Kuruluş Zemini

Nakşibendi Tarikatını teşkil eden hâdis Hâce Baha'üddin Nakşibend'in Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin ruhanîyetinden almış olduğu *hafi* (sessiz) *zikri* yola adapte etmesidir. Bu durum O'nun şeyhi Seyyid Emir Külal tarafından icra edilen *cehri* (sesli) *zikre* katılmayı reddetmesine ve nihayetinde de kendi farklı grubunu ortaya çıkarmasına neden olmuştur. *Cehri zikir* (toplucu lisan ile yapılan) sufiye tarikatleri arasında genellikle tasavvuf musikisi ve raksı da ihtiva eden bir uygulamadır. Bu zikir, Hâce Abdulhalik Gücdüvani'ye olan bağlılıklarına rağmen, Hâce Bahaeddin'in zamanında dahi Hâcegan arasında sıkça görülen bir uygulama haline gelmiştir. *Cehri zikre* yeniden başlanması erken dönem Nakşibendi silsilesinde Hazret-i Azizan Ali el- Ramiteni'den bir önceki halka olan Hâce Mahmud Encir Fağnevi'ye atfedilmiştir. Eleştirileri susturmak için Hâce Fağnevi, kendi şeyhi Hâce Arif Riyveri'ye Hâce Abdulhalik Gücdüvani'nin vefatından önce bu uygulamaya insanları Allah'a davet etmek için izin verdiğini ileri sürmüştür (26). İhlal bu *cehri zikrin* uygulanmasına Evliya-yı Kebir ve bağlılarının Buhara şehrinde yaşarken, Hâce Mahmud Encir Fağnevi'nin ise kırsal bölgede yerleşmiş olmasının getirdiği açık toplumsal duygular çelişkisi içerisinde, Hâce Abdulhalik Gücdüvaniye bağlı olan Evliya-yı Kebir liderliğindeki müritler tarafından itiraz

edilmiştir. Tükenmeyen bu tartışma cehri *zikrin* icrasına belirli kısıtlamalar altında izin verenlerden hafi *zikrin* tamamen iptaline kadar muhtelif görüşler Hâce Bahaeddin'in zamanına kadar devam etmiştir.



Resim 2.3 Kars Ebu'l Hasan el Harikani Camii

Hâce Baha'üddin'i takiben, hafi *zikir* - *kalbi zikir* Nakşibendiliğin gencl chl-i sünnet tavrı ve temkinli karakterinin ayırt edici

bir vasfı olarak hâkim uygulama haline gelmiştir. Bununla birlikte, bu durum müteakip Nakşibendi şeyhleri arasında özellikle cehri *zikre* karşı alınması gereken tavır hususunda pratikteki görüş ayrılığını önleyememiştir. Tartışma Hâce Bahaeddin'in ilim sahibi müritlerinden, Hâce Muhammed Parisa ve Mevlana Yakub Çerhi ile zaten başlamıştır. Muhammed Parisa, kuşatıcı²³ yaklaşımı ile çok daha yüksek olan hafi *zikrin* yanında cehri *zikre* de destur vermiş (27) Parisa bunu bulundukları yolda ilerlerken içselleştirmeleri gereken müptediler için uygun olarak tasvir etmiştir. Diğer yandan Muhammed Parisa, cehri *zikrin* muhtemelen sıkça vaki olan şöhrat sağlama veya maddi menfaat temini için bir vasıta olarak kullanılmamasına da dikkat çekmiştir. Mevlana Yakub Çerhi ise tamamen reddederek daha radikal bir tavır almıştır. O, Hâce Baha'üddin'in cehri *zikri* yasakladığını ve onun Kur'an ve Sünnet'te bir temelinin olmadığını öne sürmüştür. Bu durum nüfuzlu müridi olan Hâce Ubeydullah Ahrar'ın tasvibini almak için olmuştur (28).

Zikr-i hafi ile birlikte, Hâce Baha'üddin Nakşibend, Abdulhalik Gücdüvani'nin Hâcegân'ın manevi yolunu genel hatlarıyla tanımlayan sekiz düsturunu kendisine ait üç yeni düstur daha ilave ederek kabul etmiştir. *Kelimat-ı Kudsiyye* denilen bu on bir düstur bazıları daha geniş sosyal ve siyasi yansımaları taşısa da esasında Tarikatın tasavvufi uygulamalarına işaret etmektedir Bu düsturlar şunlardır:

1. Yad kerd – zikir
2. Baz geşt – dönüş
3. Nigah daşt – murakabe

²³ Yazar metinde *ecumenical* ifadesini kullanmış olup tercümemizde karşılık olarak kuşatıcı kelimesini tercih ettik.

4. Yad daşt – hatırlama
5. Hoş der dem – nefese sahip olma
6. Nazar ber kadem – adımlarına dikkat etme
7. Sefer der vatan – vatanda yolculuk etme
8. Halvet der ancümen – toplulukta yalnızlık
9. Vukuf-i zamani – zaman bilinci
10. Vukuf-i adedi – adet bilinci
11. Vukuf-i Kalbi – kalbi kontrol

Bu ilkeler Nakşibendi ideolojisinin oluşumunda dört tabakayı temsil etmektedir. İlk dört düstur Nakşibendiye'nin diğer bütün tarikatlarla paylaştığı *zikrin* temellerine işaret etmektedir. 19. yüzyılda Şam'da yaşamış Muhammed el- Hani'ye göre bunlar, *La ilahe illallah* (Kelime-i Tevhid)'in bütün halinde ve sürekli olarak tekrarını, '*lahi ente maksudi ve rizake matlubi* (Ya Rabbi maksudum sensin rızanı isterim) ibaresi ile kalbi meşgul edici düşüncelerden korumayı ve kalbin Allah ile sürekli huzurda olmasını işaret eden hatırlamayı içermektedir. Daha sonra gelen *Huş der dem* her nefes gafletsiz bulunmak ve *nazar ber kadem*²⁴ gözün ayaklarda olması düsturları Nakşibendi'lik üzerindeki Hint etkisini hatırlatmaktadır (29). Muhammed el-Hani, bunları, sırasıyla, vücudun nefes almasında ve gözün dış

²⁴ *Nazar ber kadem* ilkesi ile ilgili olarak Reşahat: Bu istilâh 'göz ayağa bakacak' manasına.. Sâlik, şehirde, sahrada, yolda, her yerde gözünü ayağına mıhlıyacak, daima yere bakacak ve onu başıboşluktan, dilediği yere bakmaktan koruyacaktır. Bu ölçüde, göz nereye değerse oraya akan gönülün perişanlıktan kurtarılması ve kendi iç alemine bağlı kalması hikmetini okuyoruz' ifadesini beyan ederken, Hâcegân Hanedanı adlı eserde bu düstur 'İtlakı hedef tutup daimi müteveccih bulunmaktır' diye tarif edilmiştir.

âleme bakmasında kalbin dağınıklıktan korunmasının vasıtaları olarak açıklamaktadır (30).

Daha sonra gelen iki ilke *sefer der vatan*, *vatanda sefer* ve *halvet der encümen* topluluk içinde yalnızlık Nakşibendi’liğin sosyal ve siyasal dönüşümündeki katkıları nedeniyle en fazla ehemmiyete haiz olanlardır. Her iki düstur batını bir üstünlük ilham etmekte ve melameti menşelerini bir vaka olarak ifşa eden çelişkili bir tabiatı ortaya koymaktadır (31). Bu prensiplerin ikincisi Reşahat’ta şu şekilde vurgulanmıştır: “Hâce Bahaeddin Nakşibend’e sordular ki: Sizin tarikatınızın esası nedir? Cevaben buyurdular ki: *Halvet der encümen*; toplulukta yalnızlıktır ki bu da zahiren halk ile batınen Hakk ile olmaktır. Kelam-ı İlahî’de (Kur’an) ‘Öyle erler vardır ki onları ne ticaret, ne alım satım, Allah’ı anmaktan alıkoyar’ bu hale işaret eder”(32). Bu düstur başka bir tasavvufi amel olan ve Nakşibendiyye’de zayıf nefisler için uygun olarak tanımlanan, müridin yalıtılmış bir yerde nefisini fethetmek ve masivadan kurtulmak için inzivaya çekilmesi olan *halvet* ile zıddiyet arz etmektedir. Buna karşın *halvet der encümen* (topluluk içinde yalnızlık) ilk dönem Nakşibendiye’nin asıl tabanını oluşturan tacir ve esnaflara mesleklerini bırakmadan tarikata katılma imkânı sağlamıştır. Neticede, *sefer der vatan* ve *halvet der encümen* düsturları Nakşibendileri, kendi tasavvufi vazifelerinin bir parçası olarak dünya ile ilgilenmeye teşvik etmesi şeklinde yorumlanabilmektedir.

Muhammed Bahaeddin Nakşibend’in kendisine atfedilen son üç düstur zikredenin kendinin, etrafındaki dünyanın ve Allah’ın daimi huzurunda olma farkındalığının artırılması için düzenlenmiştir. Bu ilkeler pratik olarak, tarikatın ehl-i sünnet karakterini vurgulayan günlük manevi murakabe ve nefesi kontrol etmek için ve genellikle tespih kullanarak yapılan zikirde sayıyı kontrol etme, hepsinden de önemlisi, kalbin safiyetini koruma

ve Allah'a daima yönelme için kalbin hareketlerine devamlı yoğunlaşmayı içermektedir (33).

Vukuf- u kalbi'nin iki anlamı vardır. Onlardan birisi zakirin kalbinin Hakk Sübhanchu ve Teâla'nın huzurunda olmasıdır ki bu *Yâd daşt* ile aynı anlamda gibidir... İkincisi zikredicinin gönüle yönelmesi. Mecaz yoluyla gönül dedikleri, ucu sivri ve kenarları yuvarlak müselles şeklindeki et parçasına... O et parçası sol memenin altındadır ve bütün dikkatin üzerinde toplanacağı noktadır. Vukuf-u kalbîden murat da o et parçasının zikirden asla gafil olmayarak onun hararetini içinde crimesidir (34).

Nakşibendiyye uzlet veya halvet ile karşılaştırıldığında ve *sefer der vatan* ile *halvet der encümen* düsturlarının pratik uygulamaları olarak kâmil bir mürşit ile birliktelik anlamındaki sohbet usulünü tercih etmiştir. Sohbet ile şeyh sadece müritlerini eğitmekle kalmayıp aynı zamanda kendi manevi nitelik ve sıfatlarını da onlara doğrudan aktarabilmektedir. Sohbet Nakşibendi kaynaklarında Hakk'a ulaşmanın en kısa ve etkili usulü olarak tasvir edilmiştir. Bunun yanında Nakşibendi geleneğinin kurucuları kemale erdirici bir usul olan *rabita* usulünü öğretmişlerdir ki bu usul daha sonra Halidî kolundaki merkezi rolü nedeniyle, Meier tarafından yapılan kapsamlı çalışma da dâhil olmak üzere büyük bir akademik ilgiyi cezbetmiştir. Sözlük anlamını bağlayıcı, bağlayan olarak tercüme edebileceğimiz *rabita*, bir mürşidi kâmilin suretinin, huzurunda bulunulsun yahut bulunulmasın müridin kalbinde muhafaza edilmesi tekniğine işaret eder. Chodkiewicz'in belirttiği gibi, bu uygulama şeyhin kalbini müridine doğru yöneltmesini gerektiren *teveccüh* uygulamasına karşılık gelmektedir. Bir sevgi bağlılığı teşkil ederek, sıkça birbirleri ile değiştirilen *rabita* ve *teveccüh* kavramları, imajı ile Hazret-i Peygamberi yansıtan bir aynaya benzetilen ve ilahi nurların yayılma-

sına bir oluk hizmeti gören şeyhin yahut üstadın aracı pozisyonunu göstermektedir (35). Pratik düzeyde, bu uygulama karizmatik şeyhlerin müritleri üzerindeki etkilerini artırmayı ve müritlerin sair işlerine zaman temin ederek, manevi otorite alanlarını genişletmeyi sağlamıştır. *Rabıta* ilk önce Hâce Alaaddin Attar tarafından adapte edilmiş, Mevlana Yakub Çerhi vasıtası ile Hâce Ubeydullah Ahrar'a geçmiştir (36). Zikrin sonunda hayatta olan şeyhten Hazret-i Peygamber'e kadar geçen şeyhlerin sıralandığı ve ruhaniyetlerinden istifade sağlanması için mukaddes addedilen Nakşibendi Silsilesi'nin okunduğu *Hatm-i Hâcegan* içinde de buna kolektif bir biçim verilmiştir (37).

Bu tasavvufi uygulamaların Nakşibendi tarikatının yeni sentezi içerisine eklenmesine ta başından itibaren bir *entelektüel* çizgi ile eşlik edilmiştir. Bu, telif ettiği eserleri ile Hâcegân geleneğine Gazali, Kuşeyri ve Hucviri gibi pek çok sayıda klasik sufiyi tanıtan Hâce Muhammed Parisa sayesinde gerçekleşmiştir. Hepsinin ötesinde Muhammed Parisa muhtemelen öğretileri etrafındaki şiddetli eleştirel polemikleri bertaraf etmek maksadıyla adından nadiren bahsetse de, Şeyhü'l Ekber Muhyiddin İbn Arabi'nin coşkun bir takipçisi olduğunu ispat etmiştir. Hâce Muhammed Parisa, İbn Arabi'nin eserlerini - özellikle onlardan en tartışmalı olan *Fusus el Hikem* ile ilgili bir şerh kendisine atfedilmektedir - itina ile tetkik etmiş ve Şeyhü'l Ekber ile ilgili temel kavram olan *vahdet-i vücud* ile Hazret-i Peygamber'in sünnetine ve Şeri'ata bağlılık arasında bir tenakuz görmeyerek benimsemiştir (38). Şüphesiz Parisa, Hâcegan Nakşibendiliğinde asıl olan ehl-i sünnet tasavvufi geleneği ile Orta Asya'daki uygulamaları birleştirme gayretinde Şeyhü'l Ekber'in kapsamlı irfani girişiminden ilham almıştır.

Hâce Muhammed Parisa'nın akranları arasından Alaaddin Attar İbn Arabî'ye karşı hürmetkâr bir tavrı benimsemiş görünmektedir. Oysa Mevlana Yakub Çerhi, daha çok Rumi'nin tasavvufi şiirlerinde tanımlanmış fikirler ile ilgilenmiştir. Hâce Ubeydullah Ahrar, sırlarının tehlikeli olduğunu ve ehli olmayan kimselere ifşa edilmemesi gerektiğini savunmuşsa da, kendi namına, İbn Arabî'nin öğretilerine aşına olduğu bilinmektedir. Bir dereceye kadar aksi bir yaklaşım, İbn Arabî öğretisinin erken dönem Nakşibendiliği içerisindeki en önemli temsilcisi olan Mevlana Abdurrahman Cami tarafından gösterilmiştir. Mevlana Cami eserlerinin birçoğunu Şeyhü'l Ekber'in öğretilerinin şerh ve izahına adanmış ve Herat'ta başlatılmış olan çekişmelerde aktif olarak yer almıştır. Şiirleri İbn Arabî'ye ait hikmet kavramlarının sadece Farsça konuşulan dünyada²⁵ değil, aynı zamanda Orta Asya, Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'da da yayılmasında özellikle tesirli olmuştur (39).

Yaşayan bir tasavvuf geleneğine uygun olarak, kurucu ilke ve uygulamaların hiç birisi değişmez ve tek anlamlı değildir. Silsilesinin üç katlı yapısı, sessiz ve sesli *zikir* formları arasındaki ilişki, kelimat-ı kudsiyesinin dört teminatı ve *sohbet* ve *rabıta* alternatifleri Nakşibendi şeyhlerine asırlar boyunca, tarikatlarını kendi kişiliklerinin, zamanın ve mekânın ihtiyaçlarına göre tasfiye edip yeniden bina etme göreceli hürriyetini sağlamıştır. Böylece Hazreti Ali'ye bağlanan silsile ve cehri *zikre* vurguda bulunma ve *yâd kerd*, ve *nigah daşt* gibi prensipleri tercih ederek, Nakşibendiyye tasavvufun diğer tarikatları ile arasındaki ortak zemin gösterilebilmektedir. Tam aksine, Bekri silsileye istinaden, hafi *zikrin* münhasır kullanımı ile ve *sefer der vatan* ve *halvet der encümen* gibi meamet ilkelerine vurguda bulunmak suretiyle de Tarikat, daha popüler tarikatlara, fakat aynı zamanda normalden sapan bir devlete karşı yöneltilmiş daha reformist bir tavrı da içinde barındırmakta-

²⁵ Orjinal metinde 'the Iranian world' ifadesi kullanılmıştır.

dır. Büyük kriz dönemlerinde bu özellikler zaman zaman toplumdan uzaklaşmak gibi karşıt bir tavra da yol açabilmektedir. Bu kurucu düsturlar ve uygulamalar, hep birlikte Nakşibendiye tarihinin içerisinde ve bazen kendi aleyhinde evrildiği söylemsel alanı oluşturmuştur.

Orta Asya'ya yayılma

Nakşibendiliğin ortaya çıkması Hâcegân geleneği'nin Buhara'nın ötesine yayılmasına da işaret etmektedir. Bu yayılma Hac seyahatini gerçekleştiren Horasan'dan kendisine müritlerin bağlandığı bildirilen Hâce Bahaeddin Nakşibend'e atfedilmektedir. Bu yayılma belli olmayan sebeplerden ötürü bu günkü Özbekistan'daki Denau bölgesinde Çeganiyan'a göç eden ve Şah-ı Nakşibend'den on yıl sonra vefat eden meşhur halifesi Hâce Alaaddin Attar ile birlikte ciddi olarak başlamıştır. O, aralarında Hâce Bahaeddin'in torunu Hâce Hasan Attar, meşhur kelâm âlimi Seyyid Şerif Cürcani vasıtasıyla Herat Nakşibendi çevresini oluşturan Mevlana Nizameddin Hamuş'un da bulunduğu on kadar halife bırakmıştır (40). Hâce Alaaddin Attar'ın Buhara'dan ayrılmasını Mevlana Yakub Çerhi'nin daha da Doğuya doğru, Bedahşan ve Hisar arasındaki dağlık bölgeye (sırasıyla bu günkü Kuzey Afganistan ve Tacikistan) göç etmesi takip etmiştir.

Bir sonraki kuşakta, aile verasetinin Nakşibendiye teamülüne sirayet etmesiyle Tarikat, Timurlular Devleti'nin belli başlı şehirlerine ulaştı. Muhammed Parisa'nın oğlu Ebu Nasr Parisa, nesiller boyunca gelen torunlarının da yüksek şeyhülislamlık mevkiini alacakları, Kuzey Afganistan'daki Belh'e yerleşmek amacıyla Buhara'dan ayrılmıştır. Ebu Nasr Parisa'nın, kimsenin Hâcegan taifesine mensup olduğunu anlayamayacağı derecede tarikatı gizlemede mübalağa ettiği bildirilmiştir (41). Hâce Alaaddin Attar'ın oğlu Hâce Hasan, bütün Maveraünnerhir ve Ho-

rasan memleketlerindeki manevi tasarrufunun keyfiyeti ile kendini fark ettirdiği Başkent Herat'a göç etmiştir. Onu görmek ve elini, ayağını öpmek için gelen herkes gaybet haline erişmiş (kendi benliğinden kurtulmuştur) (42).

15. yüzyılda Herat şehri sarayın himayesi altında önemli bir dini ve kültürel merkez haline gelmiştir. Şehir hem Hâce Bahaeddin'in hem de Hâce Muhammed Parisa'nın biyografilerinde dolaylı olarak atıfta bulunduğu üzere, kısmen de Maverâün-nehr'in ehli-sünnet eğilimli valisi Uluğ Bey ile çatışma yüzünden, Nakşibendiler için o yüzyılın ilk yarısında özel bir cazibe kazanmıştır. Buna rağmen Tarikat Herat'taki nüfuzunu Şehirdeki mevcut diğer Nakşibendi aileleri ile Alaaddin Attar'ın doğrudan torunlarını da geride bırakan Mevlana Nizameddin Hamuş'un karizmatik halifesi Mevlana Sadeddin Kaşgari'nin sahneye çıkması ile birlikte sağlam bir şekilde tesis edebilmiştir (43).

Kaşgarlı gezgin bir tacirin oğlu olan Mevlana Sadeddin Buhara'ya kendine uygun bir mürşid aramaya gitmeden önce dini tedrisatını tamamlamıştır. Mevlana Nizameddin Hamuş ile bir kaç yıl geçirdikten daha sonra Hac için yola çıkmış, fakat görünen o ki yol güzergâhındaki Herat'a yerleşmiştir. Şehir merkezindeki cami yakınında bir ikametgâh temin etmiş ve çok kısa zamanda şehrin kültürel ve okuryazar elit sınıf üyeleri ile birlikte daha alt sınıftaki esnaf ve zanaatkârları da içeren geniş bir takipçi kitlesini kendisine cezbetmiştir. Sadeddin Kaşgari'nin İbn Arabi terminolojisine aşina olduğunu gösteren muhtelif sözler Reşahat'ta kaydedilmiştir. Bunun dışında, O şeyhi Nizameddin Hamuş gibi kendisini sükûta vermiş, devamlı kendinden geçme haline yakın bir hal içerisinde olarak tasvir edilmiştir. 1456 yılında vefatından sonra, Mevlana Sadeddin Kaşgari'nin türbesi büyük

bir kutsiyet kazanmış, türbe 18.yüzyılda Modern Afgan Devletinin kurucusu Ahmed Şah Dürrani ²⁶ tarafından yeniden inşa edilmiştir (44).

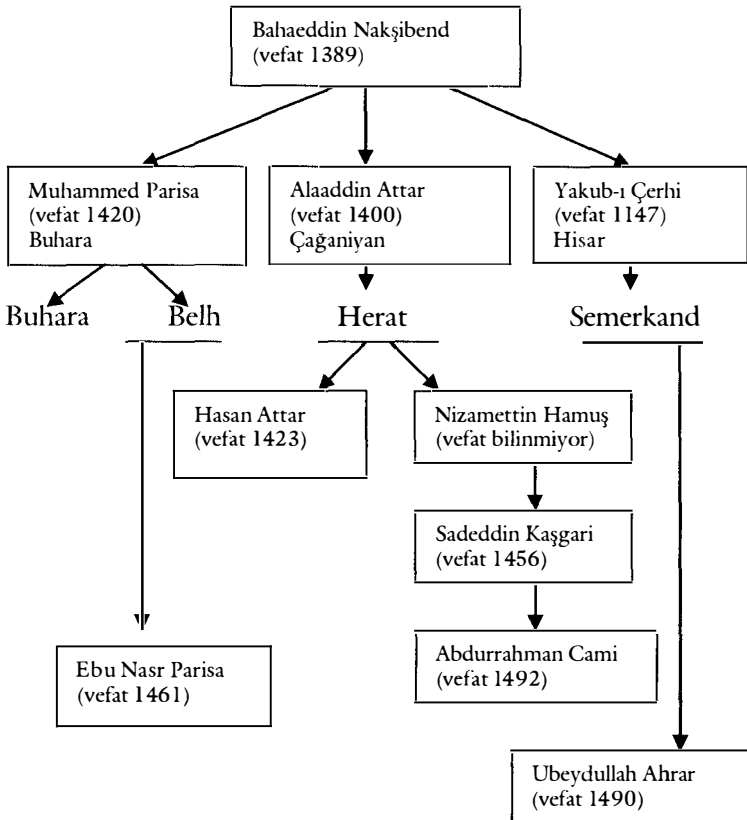
On beşinci yüzyılın ikinci yarısında Herat'taki kültürel çevre üzerine detaylı araştırmaların bulunmaması, nelerin Mevlana Abdurrahman Cami (1414- 1492) çapındaki bir âlimi Sadeddin Kaşgari'ye çektiğini anlamayı çok güç hale getirmektedir. Bununla birlikte, Mevlana Cami'nin şeyhine derin bir şekilde bağlı olduğundan, erken dönem Nakşibendiyye'nin mühim bir açıklamasını içeren ve bir menkıbeler koleksiyonu olan meşhur eseri *Nefahat ül Üns*'te ayırmış olduğu sayfalar ve aynı zamanda söylediği övücü şiirlerinde aşikâr ettiği üzere hiç bir şüphe yoktur. Şeyhi ile ilk karşılaşmaları ile ilgili söyledikleri şunlardır:

Pirimiz Sadeddin Kaşgari'nin hizmetine girmek için Herat Merkez Camiine geldiğimdc, varıp ayaklarının dibine oturdum. Adetleri üzere, sürekli olarak gaybet halinde idiler, fakat ben kendilerini uykusuz zannettim. Dedim ki, bir müddet dinlenseniz daha iyi olur. Gülümsedi ve dedi ki: Uykudan başka bir işimin olduğunu düşünmüyor musun? (45)

Sadeddin Kaşgari aynı zamanda Çağatay - Türk edebiyatının kurucusu olarak da kabul edilen ünlü Timurlu devlet adamı, vezir Ali Şir Nevai'yi (1441- 1501) de tarikata intisab ettirmiştir. Ali Şir Nevai'nin yardımı ile Nakşibendiyye'ye zengin vakıflar bağışlanmış ve Tarikatın tesiri hükümdara kadar erişmiştir. Bununla birlikte, Nakşibendiyye'ye olan bağlılığı Mevlana Cami'nin Kur'an tefsiri, Hadis çalışmaları ve hususen İbn Arabi okulu olmak üzere tasavvuf eserleri üzerine yorumlarını da ih-

²⁶ Afgan kabilelerini toplayarak modern anlamda Afgan devletlinin ilk kurucusu ve Dürrani Hanedanı'nın ilk şahi. 1722-1773 yılları arasında yaşamış ve 1747-1772 yılları arasında hüküm sürmüştür.

tiva eden dini ve edebi faaliyetlerini hiç bir şekilde durdurmamıştır. Sadeddin Kaşgari'nin vefatı üzerine, Mevlana Abdurrahman Cami'nin şeyhlik görevi almaktan çekilmiş olması bu Nakşibendiyye şubesinin ortadan kaybolmasına katkıda bulunmuş olabilir (46). Tarikatı, genel *Hâcegan Geleneği* içerisinde pekiştirme görevi çağdaşı ve Semerkant'taki dostu Hâce Ubeydullah Ahrar'ın üzerinde kalmıştır.



Şekil 2.4 Nakşibendiliğin Orta Asya'da yayılması

BİRLEŞME VE GENİŞLEME

Çoğunlukla Hazret İşan olarak ismi hürmetle anılan Nasireddin Ubeydullah Ahrar ile Nakşibendi Tarikatı'nın teşekkül dönemi kritik bir sınıra erişmiştir. Onun manevi şahsiyeti altında, her ne kadar hepsi olmasa da, Orta Asya Nakşibendi gruplarının ekseriyeti mükemmel bir şekilde organize edilerek bölgesel bir teşekkül olarak birleştirilmiştir. O'nun, aynı zamanda Maveraunnehir dışına elçi gönderen ilk şeyh olduğu bilinmektedir. Bir mürşid olarak Hâce Ubeydullah Ahrar'ın rolü birçok dala ayrılmış sosyo-ekonomik faaliyetlerine ve siyasi ilgisine yakından bağlıydı ki bu *halvet der encümen* ilkesinin halk içinde uygulanmasına bir model teşkil etmiştir. Onun hem tasavvufi hem de dünyevi faaliyetleri, Şeriatın üstünlüğü ve daha çok manevi rehberlerin Şeriatın idareciler tarafından uygulanmasını sağlamak için gayret etme görevlerine taze bir vurgulama getirmiştir. Her ne kadar Ubeydullah Ahrar'ın bu teşebbüsü vefatından sonra duraksamış gibi görünse de, bu husus Nakşibendiyye'nin 16. ve 17. yüzyıllarda Orta Asya tasavvufunda hâkim olması ile Müslüman dünyanın diğer bölgelerine de yayılması için bir zemin hazırlamıştır.

Hâce-i Ahrar'ın mirası 16. yüzyılda devrin Özbek hâkimiyeti altında iki ana koldan devam ettirilmiştir. Kollardan birisi Semerkant yakınlarındaki Dahbid'den olan ve Mahdum-i A'zam diye bilinen Ahmed Kâsânî'ye, diğeri ise Buhara bölgesinden müridi olan Muhammed İslam Cuybarî' ye bağlanmaktadır.

Mahdum-i A'zam'ın torunları tarafından sürdürülen rakip Mahdumizadeler kolu Doğu Türkistan'ın Çinliler tarafından on sekizinci yüzyılın ortalarında fethedilmesine kadar, bölgede iktidar mücadelesine odaklanırken, Cuybariler hayranlık uyandıran seleflerinin ekonomik ve siyasi nüfuzlarını yeniden kazanmış, hatta onları geride bırakmıştır. Diğer yandan, birçok küçük Nakşibendi kolları diğer sufi geleneklerinden, özellikle Yeseviyye ve hatta Kalenderiyye gibi toplumsal ve dini otoriteleri tanımayan gezgin derviş gruplardan etkilenmiştir. Normal olarak cehri zikri de uygulayan ve çoğunlukla gezgin oldukları diğer ülkelerden, Türkiye, Hindistan veya Çin'den gelmiş olan bu gruplar hakkındaki bilgimiz Orta Asya'da Ahrari silsilenin kazanmış olduğu egemen konumun bir işareti olarak kabul edilebilir.

Hâcegan – Nakşibendiyye'nin resmi tarihine, 15. yüzyılın sonuna doğru ve 16. yüzyılın başlarında, Hâce-i Ahrar'ın güçlendirme tasarılarına bağlı olarak biçim verilmiştir. Bu tavır, Hâce-i Ahrar'ın müritlerinden özellikle Herat'lı Ali Bin Hüseyin el Vaiz el Kaşifi'nin meşhur eseri *Reşahat ayn el hayat*'ta ve Maverâünnehir'deki en önde gelen halifesi olan Muhammed Kadi'ye ait *Silsilet'ül Arifin*'de ifade edilmiştir. *Reşahat*'ta Hâce-i Ahrar'ın hayatı ve menakibine, öncesinde amaç olarak Hâce Bahâeddin Nakşibend ve daha sonra Hâce Ubeydullah Ahrar'a ulaşan Nakşibendi silsilesini izah eden neredeyse kitabın yarısından daha fazla bir kısmını teşkil eden uzunca bir girişten sonra başlanmıştır. Bu tarz doğrusal bir sunum, bir yandan ilk Nakşibendi ve diğer Hâcegan grupları arasındaki ilişkileri muğlak bırakma eğilimini gösterirken diğer yandan Nakşibendi silsilesi içerisinde Hâce-i Ahrar'a ulaşan manevi nesebi diğer akraba silsileleri gölgede bırakacak şekilde vurgulamaktadır. *Silsilet'ül Arifin* daha çok Hâce Ubeydullah Ahrar'a ait sözlere ve işlere odaklanmıştır.

Hâce Ubeydullah Ahrar

Hâce Ubeydullah Ahrar (1404-1490) Taşkent civarında varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Yirmi iki yaşında iken, tahsil için Semerkand'a bir medreseye gönderilmiş, fakat zahiri ilimlerden ömrü boyunca uzak durmasının ilk işaretlerinden birisi olarak, çok geçmeden tahsilini yarıda bırakmıştır. Zahiri ilimlerin yerine tasavvufa olan iştiağını takip ederek önce Semerkant ve daha sonra da Herat'ta pek çok şeyhin sohbetine devam etmiş ve nihayetinde Çağaniyan'da karşılaştığı Mevlana Yakub Çerhi'nin daveti ile Nakşibendi Tarikatına intisap etmiştir. Bu dönemde, Buhara Nakşibendilerinin öncüsü Hüsameddin Parisa ile de görüşmüştür. Hâce-i Ahrar fakir bir sufi olarak yaşamıştır fakat Timurlu hükümdarı Mirza Şahruh'un gönderdiği hediyeleri de kabul etmiştir. Hâce-i Ahrar, 1431 de Taşkent'e döndüğünde, bariz olarak önceki uğraşlarının tam aksine, tarım ile meşgul olmuştur. Ailesinden kaldığı tahmin edilen sermayesi ile Semerkand ve Taşkent bölgelerinden büyük miktarda arazi satın almış ve ticaret ile meşgul olmuştur. Aynı zamanda etrafında bir bağlılar halkası oluşurken giderek artan güç ve nüfuzunu tehdit olarak algılayan diğer tarikat şeyhlerinin husumetlerini celp etmiştir.

Ubeydullah Ahrar'ın siyaset ile meşgul olması, hayatının daha ileriki safhalarında Mirza Şahruh'un 1447 tarihinde vefat etmesinden sonra Timurlu Devleti'nin dağılmasına sebep olabilecek iktidar mücadeleleri bağlamında başlamıştır. Hâce-i Ahrar'ın en azından, bu başlangıç safhasında siyasete müdahil olmasını kısmen Timurlu prensliklerin zayıflaması nedeniyle siyasi hayata baskı kurmuş askeri emirlerin yağma ve haraçlarından kendi iktisadi varlıklarını korumanın harekete geçirmiş olduğu görünmektedir. Bu süre zarfında Hâce-i Ahrar, Nakşiben-

diyye'yi, etrafında O'nun tarımsal ve ticari faaliyetlerinin organize edildiği bir himaye ve koruma sistemi - Jurgen Paul'ün de tanımladığı biçimde bir *ta'ife*'nin çekirdeğine dönüştürmüştür. Diğer gruplardan bariz olarak farklı olan Hâce Ahrar'ın tائفesi, çıkarlarının Ahrar tarafından himayesi mukabilinde O'nun sufi müritleriyle birlikte çalışmaya hazır haldeki köylü, zanaatkâr ve tacirlerden oluşmaktaydı. Emirlerin Moğol idare ve vergilendirme yöntemlerine karşı olarak Hâce-i Ahrar, yönetimlerini Şeri'at hükümlerine göre icra etmelerinin yöneticilerin üzerlerine düşen vazife olduğunu vurgulamaya başlamıştır (2). Hâce-i Ahrar'ın bilinen ilk siyasi hamlesi, 1450 tarihinde İslam hukukunu takip etmeye teşvik etmesi için Semerkand Hükümdarına yakınlaşma girişimidir.

Görüşme gerçekleşmeyince,²⁷ desteğini daha dindar fikirli olan ve 1451'de Şehrin hâkimiyetini eline geçirerek kendisini sultan ilan eden Timurlu Mirza Ebu Said'e vermiştir.

²⁷ Reşahat'ta bu görüşme şöyledir. Hâce hazretlerine rüyalarında demişler ki : Şeriat, senin mededinle kuvvet bulacaktır. Hâce hazretleri düşünmüşler ki, bu mâna, sultan ve emirleri vasıta etmeden yerine gelemmez. Bunun için, zamanın sultanı ile görüşmek üzere Semerkant'a gitmişler. Refakatlerindeki zat anlatıyor : Sultan ile mülakat istediler. O zaman Mirza Abdullah Semerkant'a hükmetmekteydi. Semerkant'a vardığımız zaman Mirza'nın beylerinden biri Hâce hazretlerinin istikbaline geldi. Hâce hazretleri dediler ki : Bizim buralara kadar gelmekten muradımız, sizin Mirza'nız ile görüşmektir. Bey, Hâce hazretlerine edepsizce cevap verdi: Bizim Mirzamız pervasız bir delikanlıdır ve onunla görüşmek kolayca kabul edilebilir bir iş değildir. Hem dervişlerin bir sultanla görüşmekte ne maksatları olabilir? Hâce hazretleri bu karşılıktan celallendiler ve dediler : Bize sultanlar ile görüşmek emredilmiştir. Ben buraya kendi kendime, kendi kararım ile gelmiş değilim. Sizin Mirza'nız eğer pervasız ise, onu değiştirip pervalı olan birini getirirler! Bey, fena halde bozulup gitti. Bey gider gitmez, Hâce hazretleri, onun adını mürekkeple duvara yazıp, sonra parmağını ağzında ıslatarak sildiler ve dediler : 'Bizim işimiz o padişahın ve onun

İkili arasındaki bu karşılaşma Reşahat'ta şu şekilde tasvir edilmiştir:

Bir gün kâğıt ve kalem istediler ve kâğıdın üstüne birkaç isim yazdılar. Bu sırada Sultan Ebu Said Mirza diye bir isim yazıp sarıklarının amamesine koydular. O sırada Ebu Said Mirza'nın hiç bir yerde nam ve nişanı yoktu. Sorulduğu zaman Buyurdular ki : 'Bu o kişidir ki, biz, siz, Semerkant, Taşkend ve Horasan, yakında onun tebaası olsun gerektir'. Pek kısa bir zaman sonra Türkistan'dan 'Mirza Ebu Said!' sesi yükseldi. Meğer o sultan, rüyasında, Hâce Ahmet Yesevi hazretlerini görmüş. Rüya Hâce hazretleri, kendisine Hâce Ahmet Yesevi (Yesevilik Türkler arasında yaygın tarikat idi) delaletiyle Fatiha okumuşlar... Sultan, Hâce hazretlerine bir göz atar atmaz haykırdı : 'İşte rüyada gördüğüm aziz!' Ve atından inip Hâce hazretlerinin ayaklarına düştü ve türlü niyazlar etti. Hâce hazretleri de sultana alâka gösterip kendisiyle sohbet ettiler.

Ondan sonra, etrafında pek çok asker toplandı ve Semerkant'ı fethetmek isteyen Mirza, tekrar Hâce hazretlerinin huzurlarına geldi ve Semerkand'ı fetih maksadını kendisine açıp medet istedi. Hâce hazretleri buyurdular: Maksadınız nedir? Fetih niyetiniz şeriatı kuvvetlendirmek ve tebaaya şefkat göstermek ise zafer sizin tarafınızdır (3).

Mirza Ebu Said'in teşviki ile Ubeydullah Ahrar, Taşkent'ten daha sonra siyasi, iktisadi ve manevi girişimlerinin merkezi olacak olan Semerkand'a göç etmiştir. Ubeydullah Ahrar'ın Timurlu Saray ve yönetici sınıf üzerindeki tesiri hem şeriata bağlı karizmatik bir sufi şeyhi olarak manevi statüsünden hem de bir *taifenin* lideri olarak sahip olduğu konum ve servetten kaynaklanmıştır. O, Mirza Ebu Said'e ve daha belirgin olarak da onun

emirlerinden beklenemez! gidelim!' Ve o gün Taşkent yolunu tuttular. Bir hafta sonra o bey vefat etti. Bir ay sonra Türkistan'da Mirza Ebu Said zuhur edip Mirza Abdullah'ı öldürdü ve mülküne el koydu.

oğlu ve varisi olup 1468'de tahta geçen Sultan Ahmed'e danışmanlık yapmıştır. İdarecilerden gelen ihsanları, bağımsızlığını korumak nedeniyle kabul etmemiş olmasına rağmen, Hâce-i Ahrar'a tanınan mali imtiyazlar servetinin artmasına ve Orta Asya'da büyük miktarda arazi satın almasına imkân sağlamıştır. Mal varlığının çoğu Hâce-i Ahrar'ın kendi yönetimindeki vakfın emlakine dönüştürülmüştür. Hâce-i Ahrar'ın kurmuş olduğu himaye sistemi, Semerkand eteklerindeki dergâhından tesis ettiği manevi ağı yayılmasını kolaylaştırmıştır. Timurluların başkenti Herat'taki Nakşibendiler ile özel bağlantılar geliştirilmiştir. Hâce-i Ahrar'ın faaliyetinin ne dünyevi ne de dini yönü tartışmasız olmuştur.

Ubeydullah Ahrar'ın 15. yüzyılın ikinci yarısındaki Orta Asya politikalarına olan etkisinin algılanması ile ilgili, Timurlu kronolojik tarih belgeleri ile Nakşibendi menakıbnameleri arasında dikkat çekici bir farklılık vardır. Menakıbnameler, yukarıda yapılan alıntıdaki gibi, Hâce-i Ahrar'ı kuvvet-i manevisi ve karametleri ile zamanın olaylarını şekillendiren merkezi bir karakter olarak tasvir etmekteyken, tarihi kaynaklar O'nu idarecilerin arkasında bir yere yerleştirmektedir (4). Her ne olursa olsun gittikçe gücünü kaybeden Timurlu Devletinde Hâce-i Ahrar, kendisine bağlı *taifenin* başında hatırı sayılır ölçüde siyasi güç kullanmıştır. Üstlenmiş olduğu misyon devrin sivil toplumu olarak da tanımlayabileceğimiz cemaatin korunması olmuştur. Ahrar'ın siyasi hedefi buna paralel iki yönlü olarak, birbirlerine rakip Timurlu prenslerin savaş halini önlemek ve emirler tarafından tarh edilmiş olan Türk-Moğol vergi sistemini ortadan kaldırmaktır. Her iki amaçta ya feodal yöneticiler arasında yahut daha geniş anlamda halk ve yönetici elitler arasında bir ara buluculuk rolü üstlenmiştir. Hâce-i Ahrar'ın 1454 tarihinde Semerkant kuşatmasını önleme gayretleri ve Mirza Ebu Said'e karşı 1461-1463

arasında çıkan ayaklanmayı sona erdirmesi birinci türde örnektir. Ubeydullah Ahrar 1469'da vefat eden Mirza Ebu Said'in İran'a karşı bir sefer başlatmasına itiraz etmemiş fakat Ahrar, Mirzan'ın ölümünden sonra oğulları arasında bir mutabakat sağlamak için büyük gayret sarf etmiştir.



Resim 3.1 Ubeydullah Ahrar Hazretleri'nin Türbesi, Semerkant

Ahrar'ın ikinci türden olan siyasi faaliyetleri, 1460 yılında Herat'a giden Timurlu sultanını kötü şöhretli pazar vergisi olan (Moğolca) *tamgha*, (Türkçe) *damga* nın yürürlükten kaldırılması için ikna etmesindeki başarısında görülmüştür. Daha başka durumlarda özellikle kendi memleketi olan Taşkent'te Hâce-i Ahrar, halk üzerindeki vergi yükünü azaltmak için fazladan yüksek meblağlarda vergiyi kendi servetinden ödemiştir (5).

Ubeydullah Ahrar'ın Semerkand'daki dini sınıflardan görmüş olduğu muhalafet hakkında fazla çalışma yapılmamıştır. Bu hem akranı olan tasavvuf şeyhleriyle özellikle İşkiyye tarikatına bağlı

olanlarla hem de şehrin baş müftüsü liderliği altındaki ulema sınıfini kapsamaktadır. Muhalefetin bir kısmı Hâce-i Ahrar'ın geniş kapsamlı ekonomik tabanı ve büyük siyasi etkisinin uyandırmış olduğu kıskançlıktan ve onların Ahrar'ın dini motivasyonundaki samimiyet ile ilgili ortaya atmış oldukları şüphelerden kaynaklanış olabilir (6). Reşahat bu kıskançlığı ve gerektirdiği şiddetli cezalandırmayı, Ahrar'ın manevi kuvvetlerinin bir misali olarak sunmaktadır:

Hâce hazretlerinin zuhurları sırasında Taşkend'de irşad makamına kurulmuş şeyhler pek çoktu. Bunlar Hâce hazretlerine kıskançlık ve aykırılık gösterdiler ve teker teker silinip gittiler. Hâce hazretleri Bağistan'dan Taşkend'e gelip isteklileri irşada koyuldukları zaman, orada zahiri ve batını ilimlerde kuvvetli bir şeyh vardı ve etrafına kalabalık bir halka çekmişti. Hâce hazretlerinin tasarruflarını görünce hasedinden çatlayacak hale geldi ve kendilerini tasarruf edip müflis göstermek için bir gün medlislerine gitti. Gözlerini Hâce hazretlerine dikti ve ona altından kalkılmaz bir yük havale etmek için çalışmaya başladı. Hâce hazretleri de onun tasarrufunu defetmeye baktılar. Böylece bir saat geçti. Nihayet Hâce hazretleri birdenbire ayağa kalkıp şeyhe yaklaştı. Şeyhin yanında duran havluyu çekti ve onun yüzüne çarparak buyurdu : 'Aklını bozmuş bir divane ile ne diye uğraşıyorum?' Ve çekilip gittiler. Bu karşılık üzerine kendinden geçip yere yuvarlanan şeyh, aklını bozdu ve bütün bilgisini kaybetti. Pazarlarda cırlı çıplak gezmeğe kalkışacak kadar muvazeneden yoksun kaldı (7).

Bir gün Hâce Hazretleri ismi Semerkand müftüsü Hâce Mevlana'nın meclisinde zikredildi. Bu şahıs gene ağzına geleni söyleyerek 'Dünya malı biriktirmekten başka bir gayesi olmayan bu böceği bırakın' diye adaba aykırı davranmış. Bu sözler Hâce Hazretlerine nakledildiği zaman dedi ki: O bir mayıs böceği gibi ölecek. Hâce Mevlana daha fazla Semerkant'ta kalamadığı için Herat'a geldi. Herat'ın uluları bir iki defa onu ziyarete gittiler ve onu oldukça karışık ve düşünceden yoksun bir halde buldular. Son

günlerinde hastalandı ve hastalığı nedeniyle mushil kullandı. Ben hastalığımda iken bir kaç kere ona gittim ve onu pislik ve bakım-sızlık içinde gördüm... Ve o bu şekilde öldü (8).²⁸

Ancak Ubeydullah Ahrar'a karşı olan dini kapsamlı husumet daha çok Nakşibendiyye'nin gerçek karakterine temas eden daha derin faktörlere dayanmaktadır. İbn Arabi öğretilerindeki genel temellerine rağmen, tarikat şeyhleri için Hâce-i Ahrar sadece mürit toplamak için rekabet edilecek tehlikeli bir rakip değil, aynı zamanda onların manevi inançlarına ve amellerine meydan okuyan reformist bir geleneğin en güçlü temsilcisi olarak görülmüştür. Sehermerkand civarında kurmuş olduğu dergâhta sessiz *zikir* ile birlikte ikmal edici usuller olan *sohbet* ve *rabitanın* kullanılması bu kritik tutumun sürekli bir hatırlatmasıdır.

Benzer şekilde, açıkça beyan edilmiş ehl-i sünnet tavrına karşın ulemanın Ahrar'a karşı direnişinin altında yatan şey onların tasavvuf meselesi hakkındaki şüpheleri değil, Şeriata yönelik farklı bir yaklaşım olmuştur. Ulema için, İlahî iradenin keşif ve açık bir biçimde ifade edilmesi, üzerinde onların otoritelerinin nihai olarak temel

²⁸ Bu olayla ilgili olarak Reşahat aşağıdaki bilgileri de vermektedir: Hoca Mevlana ismindeki bu müftünün Hâce hazretlerine etmediği düşmanlık kalmamıştı. Hâce hazretlerinin dünya nimetlerini toplamaktan, mal ve para cemetmekten başka emeli olmadığını yayıyor, onu bir sahtekar olarak belirtiyordu. Nihayet bütün itibarını kaybetti ve tek başına sefil ve perişan, ortada kaldı. Bu haliyle bile 'Bizim bu perişanlığımızı Hâce-i Ahrar'ın tasarruf ve kerametine yormayınız!' diyor ve hakka yanaşmıyordu. Nihayet feci bir ishale tutuldu ve necaset içinde öldü. Öleceğine yakın, daha önce de olduğu gibi suçunu itiraf ediyor, her şeyi nefisine uymak yüzünden yaptığını söylüyor ve Hâce hazretlerinden af rica ediyor. Hale şahit olan, eski müftünün bu sözlerini Hâce hazretlerine anlatmış... Diyor ki 'Hâce hazretlerine arzettim. Gayet müteessir oldular. Öyle hissettim ki, onun suçundan geçip af buyurdular'.

alındığı devam edegelen profesyonel bir projedir. Hâce-i Ahrar, tam aksine Şeri'atı, rakip hukuk sistemlerine karşın sosyo-ekonomik ve siyasi alanlarda uygulanılabilecek bir genel tasavvur olarak dikkate almıştır. Ahrar'ın, resmi, zahiri bir eğitimden geçmeden de bir hâkimin hükmüne erişilebileceği şeklindeki görüşleri sadece dini kurumları rahatsız etmeye yaramıştır. Hâce-i Ahrar'ın varislerinin bu tür husumetleri daha kapsayıcı bir yaklaşımla yumuşatma kabiliyetleri Nakşibendiyye'nin sonraki İslam tarihinde ehl-i tasavvuf ile ulema arasında özel bir köprü oluşmasına yardım etmiştir.

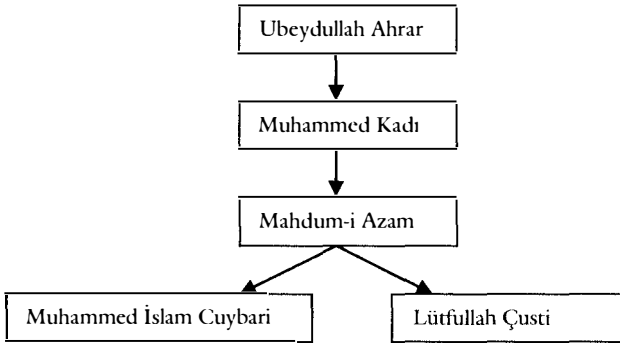
Canlanma ve Yolun Evrenselleşmesi

Hâce Ubeydullah Ahrar'ın kurmuş olduğu imparatorluk, 1490 yılındaki vefatını müteakip dağılma tehlikesi ile karşılaşmıştır. Bu durumun öncelikli sebepleri, böylesine baskın bir şahsiyetin geride bıraktığı boşluğu doldurmanın güçlüğü, varisler arasında liderlik konusundaki olağan mücadeleler, Ahrar'ın girişiminin mutlak büyüklüğü, söz konusu olan muazzam bir servet ve 16.yüzyılın başında Orta Asya'da Şeybani Özbek idaresinin kurulması ile giderek gerginleşen değişiklikler olmuştur. Çekişmeler Hâce-i Ahrar'ın sağlığında iki oğlunun onun manevi ve maddi mirası için yarışmalarından ortaya çıkmıştır. Ailenin serveti, Semerkant'ın fethinden sonra Şeybani Han'ın (iktidar dönemi 1501 – 1510) kardeşlerin küçüğü Hâce Muhammed Yahya'yı direnişin örgütlenmesindeki rolü nedeniyle katl ettirip mal varlığını müsadere etmesi nedeniyle azalmıştır. Şeybani mülkünün aşiretin bir birlerine rakip kolları arasında sonradan bölünmesi, Nakşibendiyye'nin bütünleşmesine fazlasıyla engel olmuştur. Birbirleri ile mücadele halindeki rakiplerin himayesini sağlamak için gayret eden şeyhlerin, sadece kaderleri ve faaliyetleri siyasi kaprislere konu olmakla kalmamış, aynı zamanda sıkça birbirlerine karşı da kıskırtılmıştır.

Bununla birlikte, Hâce-i Ahrar'ın tasarısının sürekliliği önemli değişikliklere karşın, 16. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış dikkat çeken iki şeyhin çalışmaları sayesinde emniyet altına alınmıştır. Bu iki şahıstan birisi Ubeydullah Ahrar'ın Taşkent'ten müridi olan ve Nakşibendiyye'yi hâkimiyetin Timurlulardan Şeybanilere geçtiği fırtınalı dönemde idare eden Muhammed Kaadı (vefat tarihi 1515), diğeri ve daha da etkili olanı halifesi Mahdum-i Âzam olarak da bilinen, Tarikatın görüşlerini yeni durumlara adapte etmek üzere geniş siyasal bir tesiri etkileyici ilmi faaliyet ile birleştiren Semerkand yakınlarındaki Dahbid'den Ahmed Kâsânî'dir. Bu iki şeyh, Hâce-i Ahrar'ın usulünden diğer tasavvufi gelenekleri de kapsayacak bir tavrı adapte etmek üzere ayrılmışlardır. Onlar, her ne kadar pratikte sık sık uygulansa da, erken dönem Hâcegan geleneğinin pek hoş karşılamadığı, ailevi veraset ilkesine de resmi onay vermişlerdir. Bu yenilikler Nakşibendiyye'nin sağlamlaşmasına yardım etmiş ve Tarikatın Orta Asya tasavvufunda daha sonraki yüzyıllarda kazanacağı hâkim durum için zemin hazırlamıştır.

Ahmed Kâsânî'nin vefatından sonra Nakşibendiyye tabakası hem öğretisel hem de coğrafi boyutlarda ciddi bir bölünme ile etkilenmiştir. Ön ayak olan kimseler, Ahmed Kâsânî'nin iki önde gelen müridi, Buharalı Muhammed İslam Cuybari (vefat tarihi 1563) ve Taşkent'te yerleşmiş Lütfullah Çustî (vefat tarihi 1571) olmuştur. Her ikisi de Ahmed Kâsânî'nin tayin edilmiş varisi olan büyük oğlu Muhammed Emin'i liderliğin kendilerine geçmiş olduğunu beyan etmek suretiyle devre dışı bırakmışlardır. Cuybari Hâce-i Ahrar'ın iktisadi ve siyasi mirasına yoğunlaşarak iktisadi öneminin büyük üstadınkini bile aştığı bir Nakşibendi hanedanı kurmuştur. Tarikatı yaymakla fazlasıyla ilgilenmeyip, diğer tarikatlara karşı da hoş görülmesi bir tavrı benimsemiştir. Cuybariler 17. yüzyılda Astrakhan Hanedanı iktidarında gelişmeye devam etmişlerdir.

Lutfullah Çusti ise, kendi açısından Hâce-i Ahrar'ın orjinal misyonuna rücu ederek Maverâünnahr'ın Doğu kısımlarında Kübreviye ve Yeseviye tarikatlarının karşısında Nakşibendiyye'yi yaymak için faaliyet göstermiştir. O zahiri soydan çok ruhani nesebi üstün tutmuştur.



Şekil 3.1. 16.Yüzyılda Orta Asyanın önemli Nakşibendileri

Şeybaniler Nakşibendiyye tarafından kullanılan toplumsal ve siyasi nüfuzun ziyadesiyle farkında olmuştur. Şeybani Han Buhara'da iki sene dini ilimleri tahsil etmiş ve Maverâünnahr'e doğru harekâta başlayacağı Türkistan'a gitmeden önce Hâce Bahaeddin Nakşibend'in Kasr-ı Arifan'daki türbesine bir ziyaret gerçekleştirmiş olduğu rivayet edilmiştir. Han şehirde bulunduğu zaman zarfında, sonradan içlerinden birisinin, şehrin Şeybani kuvvetlerine şartlı olarak teslim edilmesi teklifini sunan eşraf heyetinin de reisi olduğu ve Hâce Muhammed Parisa'nın torunları ile temaslarda bulunduğu tahmin edilmektedir. Tam aksine Semerkant'ta Hâce-i Ahrar'ın büyük oğlu Abdullah kaçmayı tercih ederken, daha genç olan Hâce Muhammed Yahya şehrin savunmasını örgütlemek için şehirde kalmıştır.

Şehrin teslim olmasından sonra, Hacı Muhammed Yahya'nın Hac ziyaretine müsaade edilmiş, fakat yolda oğulları ile birlikte öldürülerek geniş mal varlığı müsadere edilmiştir. Bu mal varlığı ancak 1540 yılında yeniden aileye iade edilmiştir.²⁹ Semerkand kuşatması esnasındaki müzakerelerde Şeybani Han'ı temsil eden de

²⁹ Hacı Muhammed Yahya'nın şehid edilmesi Reşahat'ta : Hâce hazretleri, Hâce Muhammed Yahya'ya, Kerbelâ kurbanı büyük şehit Hazret-i Hüseyin'den sık sık bahseder ve : 'Senin istidadın Hazret-i İmam'ın ruhaniyetiyle münasebet ve alâka halindedir' buyururlardı. Böylece akıbet bakımından da Hazret-i Hüseyin ile Hâce Muhammed Yahya arasında bir yakınlık ve benzerlik gördüklerini belli ederlerdi. Gerçekten, Hâce hazretlerinin vefatlarından sonra, söyledikleri zuhur etti. Şah Baht Han Semerkant'ı aldı ve Hicri 906 yılında Hâce Muhammed Yahya hazretlerini tutturmak istedi. Bütün malını, mülkünü, kıymetli eşyasını elinden aldılar. Hâce Muhammed Yahya o demlerde şöyle konuştu : 'Hâce hazretlerinin defalarca işaret buyurdıkları akıbet, sanırım ki, bu aşûrâ mevsiminde tezahür eder' O günlerde, sultan, kendilerine Horasan'a gitmek için izin verdi. Hâce hazretleri de, zevceleri, çocukları ve yakın akrabasıyla Horasan'a doğru yola çıktı. Sultanın Hâce Muhammed Yahya'ya müsamaha gözüyle bakmasına rağmen bazı Özbek emirleri, onun Horasan'a geçmesini doğru bulmadılar. Hâce Mehmet Yahya'nın Horasan'da taraftarlarını derleyip bir fitne çıkaracağı şüphesine kapıldılar. 'Mülkün nizamı onun öldürülmesidir!' diye düşündüler. Fikirlerini de sultana bildirdiler. Sultan, Hâce Muhammed Yahya'ya meyil sahibi olduğu için bu fikri kabul etmedi. Fakat emirlerinin teklifini de reddedemedi. Nihayet kendisine o kadar direnildi ki : 'Ne yaparsanız yapın! Dini ve memleket nizamına uygun düşeni yerine getirin!' demeğe mecbur oldu. Fakat bir taraftan da Hâce Muhammed Yahya'yı korumak için tedbir aradı. Kendi atlarından gayet kuvvetli ve çabuk bir hayvanı Hâceye gönderdi ve şu haberi ilettili : 'Emirlerden bazılarının size kasdı vardır! Benim mukavemetime karşı gelmişler ve kasdılarımı icraya karar vermişlerdir! Kendilerine mâni olmak mümkün değildir! İşte size kuvvette ve çabuklukta eşsiz bir at gönderiyorum! Benim ona güvenim vardır. Bir gecede 30 fersah yol alır ve yorulmak nedir bilmez. At size ulaşmaz, kendi topluluğunuzdan çıkın ve ona atlayıp selâmete kavuşun ve bir an evvel Horasan'a ulaşın! Evlât ve yakınlarınızın geride kaldığına üzülmeyin!. Ben onları korur ve kimseyi onların kılını dokundurmam!' Atı getiren sultanın adamı 'Haydi atlayın ve sultanın dediğini yapın!' sözünü söyleyince Hâce Muhammed Yahya'dan şu cevabı aldı: 'Ben yakınlarımı gerilerde ve başsız, himayesiz bırakıp kaçamam! Hâce hazretleri bana her zaman, tenhada, bazı hâllerin ve büyüklerin akıbetine benzer tecellilerin zuhur edeceğinden bahsederlerdi. Ben bu tecellileri bekliyorum! Hayr neyse ve neredeyse

Hâce-i Ahrar'ın bir başka müridi olmuş ve bu zat daha sonra şeyhülislamlık makamı ile mükâfatlandırılmıştır (9)

Bu geçiş döneminde Ubeydullah Ahrar'ın mirasını devam ettirenlerin en önemlisi, aynı zamanda Ahrar'ın biyografisinin yazarı olarak da karşımıza çıkan Muhammed Kadî olmuştur. Semerkand'lı âlim bir aileye mensup olan Muhammed Kaadî, manevi arayışına önce İşkiyye tarikatında başlamış, nispeten geç bir dönemde, 1480 civarında Hâce Ubeydullah Ahrar'a intisab etmiştir. Başlangıçta, şeyhin sohbet meclislerinde hükümdarların ve yüksek bürokrasi mensuplarının bulunmasını eleştirirken, sonradan fikrini değiştirmiş ve Ahrar'ın siyasi alanda en önemli yardımcısı haline gelmiştir. Kaadî'nin hızlı bir şekilde itibarlı bir pozisyona yükselmesi, eski müritlerin kıskançlığını harekete geçirdiğinden dergâhdan geçici bir süre ayrılmak zorunda kalmış ve bu nedenle Herat'ta bir müddet Mevlana Abdurrahman Cami'nin yanında ikamet etmiştir. Hâce-i Ahrar'ın vefatından sonra, bir taraftan müritlere rehberlik etmek ve anlaşmazlıkları çözmek üzere sık sık Fergana vadisine se-

zuhur etsin. Sultana bizden selâm söyleyin. Lütfettiler ve büyük kerem ve insanlık gösterdiler. Allah onlara hayr ile ecr versin. Bu kuvvetli atı da geri götürün!' Sultanın adamı bütün ısrarlarına rağmen muvaffak olamadı ve kuvvetli atı yedeğe aldirarak geri döndü. Hâce Muhammed Yahya hazretleri de, aile efradiyle beraber aheste yol alınmaya devam etti. Nihayet, Semerkant'a dokuz fersah mesafedeki Taşkend'e eriştiler. Hâce Mehmet Yahya hazretleri yolda demişti ki: 'Ben hayretteyim! Niçin hâlâ Hâce Ubeydullah hazretlerinin keşifleri zuhur etmemiş bulunuyor? Ben bilirim ki, kendilerinin işaret ve beşaretleri yanılmaz ve olduğu gibi çıkar. Şu ana kadar bir zuhur olmadığına göre acaba bu sessizlik ve hareketsizliğin hikmeti nedir?' Bu hayret ve bekleyiş içinde Taşkend köylerinden birine girdiler. O gün aşırâ mevsini Muharrem ayının on birinci günü... Birden, ufukta bir toz bulutu. Özbek atlıları dört nala geliyor. Sayıları birkaç yüz... Hemen Hâce Muhammed Yahya hazretlerinin kervanını sarıyorlar ve Hâce Muhammed Yahya hazretleriyle iki oğlu, Hâce Muhammed Zekeriya ve Hâce Abdülbaki'yi kılıçlarına hedef tutuyorlar. Sair evlât ve akrabasını da alıp Semerkant'a götürüyorlar. ..." ifadeleri ile anlatılmıştır.

yahat ederken diğer yandan siyasi bağlantılarını yenilediği Taşkent'e yerleşmiştir. Hâce-i Ahrar'ın açık olarak karşı çıktığı *kırk günlük orucu* bir uygulama olarak başlattığı için akranı olan Nakşibendîler tarafından eleştirilen Muhammed Kaadî, üstadının yolundan çok daha önemli bir ayrılış içerisinde, Hâcegân geleneğinin evrensel olduğunu ve bütün tasavvuf geleneklerinin amellerini içeri-sine aldığını öne sürmüştür. Muhammed Kaadî, Şeybanilerin 1503 yılında Taşkent'i ele geçirmelerine engel olamamış, bu nedenle zeki bir manevra ile yeni siyasi idarecileri tercih ederek Buhara'ya karşı yürüttükleri kampanyada onlarla birlikte hareket etmeyi kabul etmiştir. Müteakip altı sene şehirde kendi Nakşibendi anlayışını yaymak için gayret sarf etmiş fakat bilindiği kadarıyla, önemli bir başarı sağlayamamıştır. Ömrünün son senelerinde, Fergana'da, evlatlarının kendisinden sonra faaliyetlerini devam ettireceği yer olan Andican'a dönmüştür (10).

Muhammed Kaadî'nin çabaları sadık halifesi Ahmed Kâsânî (Mahdum-i Azam) tarafından pekiştirilmiştir. Hâce-i Ahrar'dan sonra Orta Asya Nakşibendiliğinin en önde gelen simalarından biri olmasına rağmen, muhtelif biyografileri yahut düşüncelerini izah eden otuz civarındaki risalesi hakkında henüz her hangi bir Batı dilinde yapılmış ayrıntılı bir çalışma bulunmamaktadır. Andican'ın Kasan bölgesinden meşhur bir seyyid ailesine mensup olarak doğan Ahmed, Muhammed Kaadî'nin sohbet halkasına katılmadan önce kapsamlı bir dini eğitim görmüştür. Seyahatlerinde şeyhine refakat etmesi nedeniyle, fakat Muhammed Kadî'dan farklı olarak, diğer müritler tarafından gelen husumeti hissettiği zaman, üstadından daha sonra Moğol kontrolüne geçecek olan memleketinde inzivaya çekilmek için izin almıştır. Ahmed Kâsânî Fergana vadisi'nin 1510 yılında Şeybanilerin saldırılarına karşı savunmasında yer almış fakat daha sonra Moğollara karşı geldiği için cezalandırılmış ve rakiplerinin himayesini kabul etmiştir. Kasani Muhammed Kaadî'nin 1515

yılında vefat etmesinin ardından, Fergana’da Nakşibendiyye’nin lideri olarak kendi pozisyonunu emniyet altına almayı başarmıştır. 1520 li tarihlerde yerel idarecilerin daveti üzerine Ahmed Kâsânî, Dahbid’e hareket etmiş ve orada *Karhane-i Hâcegan* diye anılan dini- ekonomik bir merkez kurmuştur. Hâce-i Ahrar’ın girişiminden çok farklı olmayan bu girişim, Mahdum-i Âzam’ın, birbirleri ile rekabet halindeki Şeybani emirlerine karşı ve toplumun zayıf kesimlerini korumak için gözle görülür bir siyasi rol oynamasına yardımcı etmiştir (11)

Ahmed Kâsânî kendi mürşidinin izinden giderek dünyevi faaliyetini, tarikat meseleleri üzerine, sadece Şeriatın uygulanması için siyasete müdahil olmakla yetinmeyip aynı zamanda Nakşibendiyye’nin evrenselliğini de savunan kapsamlı telifatı ile birleştirmiştir. Bu görüş muhtelif tarikatlara mensup olan azizlerin kendi zaman ve mekânlarının hususiyetlerine göre usul seçtikleri ve sadece bütün yollara vakıf olanların kemale erişecekleri iddiası üzerinde temellendirilmiştir. Hâce Bahaeddin Nakşibend’den önce Hâcegan geleneğindeki cehri *zikir* uygulaması ve onun özel bir formu olup Ahmed Yesevi tarafından kendi tarikatında başlatılmış, *zikr-i erre* (hızır sesi gibi ses çıkaran zikir şekli) bunun örnekleridir. Ahmed Kâsânî aynı zamanda, Nakşibendî şeyhlerinin kendi aralarında dayanışmayı korumaları ve mümkün olan her yere Tarikatı yayma vazifelerine de önemle vurgu yapmıştır (12).



Resim 3.2. Mahdum-i Âzam'ın Dahbid'deki Türbesi

Muhammed İslam Cuybari ve Mevlana Lütfullah Çuşti ile Nakşibendiyye'nin manevi ve maddi bakış açıları arasında bir dengeyi muhafaza etmenin - ki bu neticede karşıtlık ifade eden *halvet der encümen* ilkesinden kaynaklanmaktadır- zorlukları ortaya çıkmıştır. Cuybari, Nakşibendiliği Muhammed Kaadi'nin Buhara'da kaldığı dönemdeki telkinleri altında benimsemiş ve daha sonra Ahmed Kâsânî'nin otoritesini kabul eden diğer birçok müride katılmıştır. Tedrici olarak, şeyhinin mahrem sohbet halkasının bir parçası haline gelip bilahare şiddetli bir veraset mücadelesinin sonucunda, diğer pek çok müridin takdirini kazanmıştır.

Buhara'yı ikametgâh olarak tercih eden Cuybari, büyük ölçekli emlak satın almak için aile bağlantılarını kullanmış ve yerel siyaset ile de ilgilenmiştir. Ancak Hâce-i Ahrar'ın aksine konunun devamlılığını, idarecilere, özellikle de 1557 senesinde

Buhara'yı alarak Şeybani ülkesini yeniden birleştiren Abdullah Han'a bağlı kalmak pahasına sağlayabilmiştir (13). Sultanın rızası ile Cuybari, kendi ailesi için Seyyid statüsünü sağlamış ve kendisine *nakib el eşraf* ³⁰ ünvanı verilmiştir. Cuybari'nin bağlıları genellikle Buhara'nın askeri ve dini elitleri arasından gelmekte olup daha alt sınıfların korunması genelde terkedilmiştir. Üstelik melamet öğretisinin kisvesi altında, Cuybari bir şeyh olarak yapması gereken vazifelerinden içtinap etmiş ve Tarikatın, bölgesi dışında yayılması için fazla bir çaba göstermemiştir. Bununla birlikte temel siyasi bağlantıları sayesinde Muhammed İslam Cuybari, müteakip asırlarda kendisinden Orta Asya'nın en etkin Nakşibendi grubunun ortaya çıkacağı bir sufi hanedanının kurucusu olmuştur (14).

Esasen karşı bir yönelim Maverünnahrın doğu kısmında Hâce Ubeydullah Ahrar'ın mirasını korumaya gayret eden Lutfullah Çusti tarafından tutulmuştur. Cuybari gibi Lutfullah Çusti de önce Muhammed Kaadî'nin daha sonra da Mahdum-ı Âzam'ın müridi olmuştur. Mahdum-ı Âzam'ın vefatından sonra

³⁰ Seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan yetkili. Sözlükte “vekil, bir topluluğun başkanı” anlamındaki nakib kelimesiyle Hz. Muhammed'in, kızı Fâtıma'nın iki oğlundan Hasan'ın soyunu ifade eden eşraftan (tekili şerîf) oluşan terkip, peygamber soyundan gelenlerle ilgilenmek üzere kurulan teşkilâtın sorumlusu için kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem'in ailesi, yakın akrabası ve soyundan gelenler müslümanlar nazarında müstesna bir mevkiye sahip olmuş, bunları sayıp sevmenin dinî bir vecîbe olduğu kabul edilmiş (bk. ÂL; EHL-i BEYT) ve onlarla ilgili bazı hizmetleri ifa etmek üzere görevliler tayin edilmiştir. Böylece zamanla nıkabet müessesesi ortaya çıkmış, bununla ilgili görevlilere de nakib, nakibü'l-eşraf ve nakibü'n-nükabâ gibi isimler verilmiştir (Diyanet İslam Ansiklopedisi Nakibül eşraf maddesinden alınmıştır. Kavramın tarihsel gelişimi ile ilgili daha fazla bilgi için adı geçen esere başvurulabilir. (Metindeki kullanım kurumsal halinden daha çok Hanedan-ı Resullullah'ın o dönemdeki en büyüğü temsil eden kimse anlamındadır).

Taşkent'e göç etmiş burasını Tarikatın kendi memleketi olan Fergana ve Hisar'da yayılmasını sağlamak için bir üs haline döndürmüştür. Lütfullah Çusti'nin usulü, bu bölgelere kendilerine mürit toplamak üzere yetkilendirilmiş halifeler gönderme şeklinde olmuştur. Bu faaliyetler diğer tarikatlarla, özellikle de Şiiliğe karşı yakınlık barındırmakla suçlanan Kübreviye ile güçlü bir rekabet içerisinde sürdürülmüştür. Öte yandan şüphesiz, kısmen uzlaşmacı olmayan karakteri nedeniyle Çusti diğer mahalli Nakşibendi grupları kendi liderliği altında birleştirmede başarılı olamamıştır. Benzer şekilde, özellikle 1552 -1556 arasında Taşkent valisi olan Barak Han ile olan tartışmasından sonra, Şeybani yöneticilerinin desteğini almak konusunda da muvaffak olamamıştır. Bu nedenle, her ne kadar Lütfullah Çusti'nin manevi nesbine bu bölgelerde yirminci yüzyılın başlarına kadar rastlansa da ona ait kol akranları olan Batıdaki Cuybarilerin göstermiş olduğu tesiri icra edememiştir (15).

Maveraünnehir dışında yayılma

Orta Asya'daki birçok Nakşibendi grubunu kendi otoritesi altında birleştirmesinin yanında, Tarikatın Müslüman dünyanın diğer kısımlarına yayılması da Hâce Ubeydullah Ahrar sayesinde olmuştur. Onun tebliğ gayreti büyük ölçüde İran ve Anadolu'ya doğru yönelmiştir. Hâce-i Ahrar'ın temel stratejisi yabancı müritlerini, kendi hesaplarına Tarikatı neşretmek maksadı ile memleketlerine göndermek şeklinde gerçekleşmiştir.

Yeni büyük Müslüman imparatorluklarının 16. yüzyıl başlarında belirginleşmesi bu yayılmanın coğrafi modelini değiştirmiştir. Nakşibendi mevcudiyeti, o devirde Sünniliğin kalesi durumunda ortaya çıkan Osmanlılarda gittikçe yoğunlaşırken, Safevi baskı rejimi altında Şiiliğe doğru yöneltilmiş İran'da yavaş yavaş gözden kaybolmuştur. En önemlisi, Fergana vadisinden

gelen bir Nakşibendi şeyh ve Timurlu bir prens tarafından 1526 da kurulan Hint Moğol İmparatorluğu ile Tarikat kendisine yeni bir yurt elde etmiştir. Nihayet, bu yüzyılın ikinci yarısında Nakşibendiye, Doğu Türkistan'da Tarım Havzasında kendini kabul ettirmiş, Ahmed Kâsânî nesebinden gelen Mahdumzade Hâce-ler olarak olağanüstü bir pozisyon elde etmiştir. Bu bölüm Nakşibendiyenin 16. yüzyılda Batı Asya ve Doğu Türkistan'a yayılması üzerine odaklanmıştır. Tarikatın Hint alt kıtasında paralel kuruluşu olan Müceddidiye kolunun kuruluşuna ise bir giriş mahiyetinde dördüncü bölümün başında yer verilecektir.

Balkanlardan Çin'e kadar geniş bir alana yayılmış Nakşibendi grupları arasındaki temaslar en iyi ihtimalle zayıf olarak nitelendirilebilir. Maverâünnahrin aksine, Tarikat şubelerinin aynı bölge yahut aynı şehirde bir arada var olması halinde bile, en dikkat çekici olan İstanbul'daki gibi, âdem-i merkezîyet uygulaması olarak kalmıştır. Bunun sonucunda her bir Nakşibendi merkezi, bölgesel şartlara göre ve diğerlerinden yahut Orta Asya'nın orjinal kollarından göreceli bir bağımsızlık içerisinde paylaşılan geleneği geliştirmiştir. Pek çok şeyh, kendi usullerini bölgelerindeki hâkim tasavvufi geleneklerle birleştirmeye hazır olduklarını da ispat etmişlerdir. Çeşitlilik siyasi alanda en çok göze çarpan şeydi. Osmanlı Nakşibendileri esas itibarı ile itidal sahibi olurken, Hindistandaki eşitleri sürekli idarecilere yakınlık arayışı içerisinde oluyorlardı. Doğu Türkistan Hâceleriye bizzat yönetici olmuşlardı. Ancak bu çeşitliliğin üzerinde, İran' dan yükselen Şii meydan okumasına karşı 16. yüzyıl Nakşibendi şeyhleri arasında Tarikatlarının ehl-i sünnet tavrını vurgulama kısmen bir tepki olarak genel eğilim halinde ortaya çıkmıştır. Bu vurguya, her ne kadar kendine has açmazlardan yoksun olmasa da, Müceddidiye kolunun kurucusu Ahmed Serhendi'nin öğretisinde daha net bir biçim verilmiştir.

Batı Asya

Nakşibendiye'nin Batı Asya'ya girişi, Osmanlı Devleti'nin inşa süreci ve Anadolu'nun fethine iştirak etmiş, idaresi zor der- viş gruplarına karşı ehl-i sünnet içerisinde bir alternatif arayışı ile bağlantılı olmuştur. 14. yüzyılın sonlarında birleşmiş bir Os- manlı Devleti yaratmaya teşebbüs eden Sultan Bayezid, arala- rında Seyyid Emir Külal'in bir oğlu ve hatta daha sonra (Sul- tan'ın) damadı olan Emir Sultan'ın (1368 – 1429) da bulun- duğu Hâcegan üstatlarını saray muhitine çekmek için teşvik et- miştir (16). Nakşibendilik, İstanbul'un fatihi Sultan II. Meh- med'in iktidarı döneminde, 1451'de Osmanlı ülkesinde sağlam bir yer elde etmiştir. Bu başlangıç safhasında şehirde Tarikatı de- vam ettiren şeyhlerin en önemli olanlarının başında, her ikisi de Hâce Ubeydullah Ahrar'ın müridleri olan Abdullah-ı İlahî ve ha- lifesi Seyyid Ahmed Buhari gelmektedir. Tarikat İstanbul ve ya- kınındaki Bursa'da faal haldeki Halvetiye'nin hemen ardından en önemli ikinci tarikat olarak sağlam bir mevcudiyet kazanmış ve 17. yüzyılın ortalarında faal haldeki on iki tekkesi ile iftihar eder hale gelmiştir. Anadolu ve Rumeli'nin taşra kasabalarında ve kırsal alanda başarıları şehir merkezlerine kıyasla daha az olmuştur.

Nakşibendi varlığı, Arap topraklarında pek çok şeyhin Hac ibadeti için yolculuk yapmış olması ve Hâce-i Ahrar'ın Tarikatı yaymak için Hicaz'da ikamet eden müritlerinin gayretleri nede- niyle daha önceden hissedilmiştir. 16. yüzyılda Muhammed İs- lam Cuybari'nin bir müridi olan Ahmed Sadık Taşkendi, dikka- tini o dönemde Osmanlı yönetimi altında bulunan Arap vilayet- lerine çevirmiş, daha sonra da kalıcı bir silsile teşkil etmek için İstanbul'a yerleşmiştir. Arabistan ve Kürdistan'daki Nakşiben- diyye faaliyetleri hakiki anlamda ancak 17. yüzyılda başlamış ol- duğundan bu bölgeler bir sonraki bölümde anlatılacaktır.

Abdullah İlahî Batı Anadolu'nun Simav kasabasında doğmuş ve kendisine bir müşid aramak için doğuya doğru seyahate çıkmadan önce İstanbul'da zahiri ilimleri tahsil etmiştir. Tarikatı Hâce-i Ahrar'dan ikmal etmiş, sonrasında da Ahrar'ın halifesi olarak Anadolu'ya gönderilmiştir. Dönüş yolunda, kendisini İbn Arabî'nin öğretilerine döndüren Mevlana Abdurrahman Camî'yi ziyaret etmiştir³¹. Molla İlahî, kendi memleketine geri dönüp etrafında etkileyici bir takipçi halkası oluşturmuştur. Tabiatındaki şöhrete karşı olan gönülsüzlüğün sebep olduğu birçok tereddütten sonra 1481 yılında İstanbul'a gelmiş Fatih semtinde harap bir medreseye yerleşmiştir. Çok kısa sürede şehrin seçkin sınıfının ve yüksek ulemanın dikkatlerini çekmesi ve bundan rahatsız olması daha sonra Rumeli'nin kuytu bir yerine göç etmesine neden olmuştur. Abdullah İlahî'nin son yılları tasavvuf konularında, özellikle Melamet geleneğinin tefsir edilmesi ve vahdet-i vücudun çetrefilli mevzuları üzerine eserler telif etmekle geçmiştir (17).

Sonunda Nakşibendiyyeyi İstanbul'da tesis etme görevi pratik tarafı daha kuvvetli olan, Abdullah İlahî'nin vefatı yoldaşı ve en önde gelen halifesi olan Ahmed Buhari'ye kalmıştır. Hâce Mahmud Fağnevi'nin torunu ve Hâce-i Ahrar'ın müridi olan Ahmed Buhari, Tarikatın Osmanlı başkentinde faaliyette bulunmasına, içlerinden en önemlisinin Fatih'teki olduğu ve en az üç

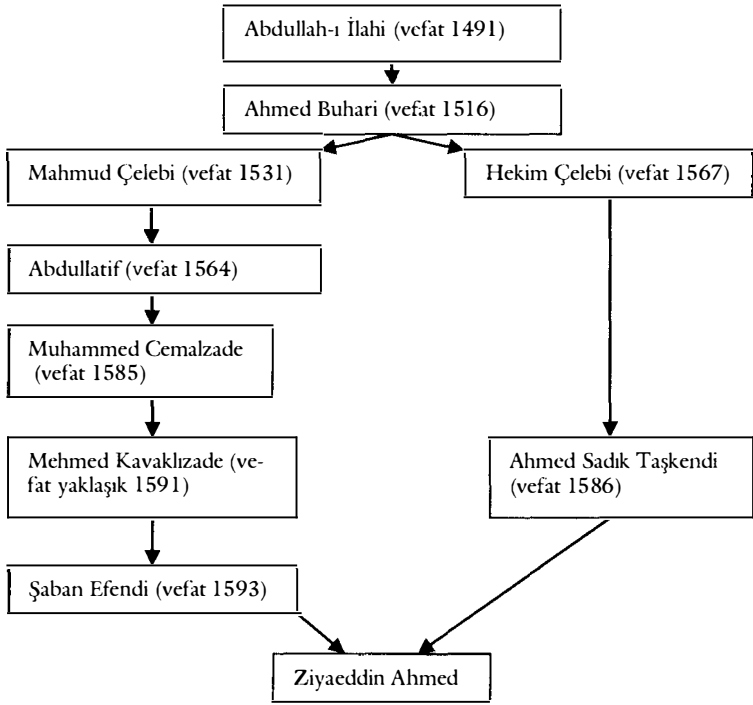
³¹ Yazarın bu ifadesi kanaatimizce çelişkilidir. Zira Hâcegân geleneği ile ilgili en önemli kaynak olan Reşahat bize Mevlana Camî'nin İbn Arabî'nin anlaşılması müşkil ibarelerinin izahı için Abdullah İlahî'nin müşidi olan HâceUbeydullah Ahrar'a müracaat ettiğini bildirmektedir. Abdullah İlahî için bu hususiyet Mevlana Camî ile buluşması neticesinde ortaya çıkan bir durum olmasa gerektir. Bu konu ile ilgili olarak Hamid Algar'ın 'Erken Dönem Nakşibendi Geleneğinde İbn Arabî'nin Yansımaları' adlı makalesine bakılabilir. Hamid Algar Nakşibendilik İnsan Yayınları (sayfa 148-170)

asır devam eden, üç adet tekkenin kurulmasını sağlayarak sabit bir temel kazandırmıştır. Şeyhi gibi Ahmed Buhari de, çoğunluğu seçkinler arasından olmak üzere geniş bir nitelikli takipçi kitlesi cezbetmiştir. Buhari müritlerine daimi *zikri* hafi, Cenab-ı Hakkı tefekkür³² ve Sünnet ve şeriata sıkı bağlılıktan müteşekkil *özel yol* aracılığı ile rehberlik etmiştir.

Ahmed Buhari'nin varisleri on altıncı yüzyıl boyunca (bakınız şekil 3.2) sıkı ehl-i sünnet tavırlarında olduğu kadar din bilginlerine müracaat etmek, tarikatlarının maddi zeminini genişletmek ve seçkinlerin himayesini elde etmeye çalışmak konularında da şeyhlerinin ayak izlerini takip etmişlerdi. Aralarında en önde gelen, Fatihli Mahmut Çelebi, İzmit'li Hekim Çelebi bir yandan Doğu Anadolu'daki Kızılbaşların halli konusunda sadrazam üzerinde nüfuz kullanırken, Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Mesnevisini okutarak etrafına pek çok âlim toplamıştır(18). Mevlana Abdurrahman Cami ve Ali Şir Nevai'nin edebi tarzını devam ettiren yerli şair ve yazar Mahmud Lami Çelebi (vefat tarihi 1531) başta olmak üzere Bursa'daki birçok Nakşibendi şeyhi de bu kola bağlanmıştır (19).

³² Yazarın kullanmış olduğu ifade metinde 'concentration on God' şeklindedir.

II4 Nakşibendilik



Şekil 3.2.16. yüzyılda İstanbul 'da Temel Nakşibendi silesi

Abdullah İlahî'den önce yahut ondan sonra Maveraünnehir'den doğrudan veya İran üzerinden daha başka Nakşibendi şeyhleri de Osmanlı başkentine ulaşmıştır. Bunların en eskisi, Sultan II. Mehmed'in (1451 -1481) kendisine Tarikatın İstanbul'daki ilk merkezi olan Hintliler Tekkesini tahsis ettiği söylenen, İshak Buhari Hindi'dir. Şehre gelen Nakşibendi akını Hicaz'ın 16. yüzyılda, Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle, Hicaz'a gidecek kervanlara katılmak için bekleyen hacılar ve Sünni bir hükümet idaresi altında yaşamayı tercih etmeleri nedeniyle Sa-

fevi idaresindeki İran'dan gelen mülteciler nedeniyle bir hayli kabarmıştır. Herat Kaşgari³³ şubesi silsilesinin dikkat çeken misyoner şeyhi olan ve Halep'e firar ettikten sonra İstanbul'a getirilen Erdebil'li Sun'ullah Kuzekünani bu ikinci grup arasında bulunmaktadır. (20). Bu şeyhlerin pek çoğu Nakşibendiyye bağlılıklarını Orta Asya'nın diğer tasavvufi gelenekleri ile birleştirmiştir. Nakşibendiyye, Yeseviyye ve Kübreviyye'nin takipçisi olan ve Allah'ı zikretmede şeklin değil de niyetin daha önemli olduğu çıkarımı ile uyguladığı cehri zikre meşruiyet sağlayan Şeyh Hazini'nin durumu bu türden kabul edilmektedir (21).

Bir başka önemli sima yukarıda adı zikredilen, Buhara'nın saygıdeğer bir seyyid ailesinin ferdi olan ve bir dizi hac yolculuğu ile tarikatı Arap topraklarında özellikle de Şam ve Kudüs'te yayan Ahmed Sadık Taşkent'dir. O aynı zamanda, Nakşibendi silsilesi üzerine bilinen ilk Arapça risaleyi yazma hususunda yerli bir müridini görevlendirmiştir. Ömrünün sonuna doğru geldiği İstanbul'da, Taşkendi'nin Reşahat'ın ilk Osmanlı Türkçesine tercümesine destek temin eden dindar Sultan III. Murad'a (saltanat devri 1574- 1595) tarikat telkininde bulunmuş olduğu rivayet edilmiştir. Taşkendi'nin oğlu Ziyaüddin Ahmed, Fatih'teki Buhari tekkesini 1593'te devralmış ve bu dergâh Müceddidiyye'nin zuhuruna kadar yaklaşık iki yüz yıl kadar bu ailenin mülkiyetinde faaliyette kalmaya devam etmiştir (22).

Doğu Türkistan

Nakşibendiyye'nin Altışehr'deki (günümüzde Çin'in Sincan eyaletinde Tarım Havzasındaki altı vaha şehri) en eski izleri 14.yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir.

³³ Bu ifade ile aralarında Mevlana Sadeddin Kaşgari, Mevlana Abdurrahman Cami, Mevlana Şemseddin Ruci ve Mevlana Alaeddin Mektebdar gibi önemli simaların bulunduğu Nizameddin Hamuş vastası ile Alaaddin Attar' a bağlanan Herat Nakşibendiyye şubesi kastedilmiştir.

Tarikat burada kendisine, ilk kez bir Moğol yöneticisini İslam'a döndüren Kuca'nın mukaddes ailesi olan Katakî'lerin daha sonra kendilerini Yesevîlik pahasına bir Nakşibendi koluna dönüştürmesi ve Hâce unvanını kullanmaları ile tedrici olarak yer açmıştır. Tarikat, Moğol asilleri ve vahaların yerleşik halkı arasında, aynı zamanda da çevre bölgelerde yaşayan göçebeler arasında yayılmıştır. Hâcegân'ın başka yerde genellikle tasvip etmediği ve linin yüceltilmesi ve keramet üzerine bir vurguda bulunma burada muhafaza edilmiştir. Tarım Nakşibendileri Maverâünnehirdeki akrabaları ile güçlü ilişkilerini korumuş ve pek çok kimse bu büyük üstatlardan istifade edebilmek için batıya doğru seyahat etmiştir. Onların arasında Herat'taki en önemli Nakşibendi kolunun kurucusu olan Sadeddin Kaşgari de bulunmaktadır. Bir diğer önemli üstat da, Çinlilerle olan savaşta vefatına kadar, Tarikatı daha doğudaki Uygurlar arasında yayan, Turfan ve Gansu'daki Jıyaguan Kalesi arasındaki geniş alanda ikamet eden, Hâce -i Ahrar'ın müritlerinden olan Tacuddin Katakî'dir (vefat tarihi- yaklaşık 1533). Ubeydullah Ahrar'ın iki torunu Muhammed Yusuf (vefat tarihi 1530) ve Mahmud Nura (vefat tarihi 1536) da Altışehir'de ikamet etmiş fakat Muhammed Yusuf'un vefatından sonra Mahmud Nura Hindistan'a hicret etmiştir(23).

Nakşibendiye'nin Doğu Türkistan'daki faaliyeti 16. yüzyılın ikinci yarısında Mahdumzade kolunun hâkimiyeti altında sağlamlaştırılmıştır. Bizzat Mahdum-i A'zam'ın kendisine birçok vakfin hibe edildiği fakat hiç ziyaret etmemiş olduğu Yarkend'de belli bir nüfuz kazanmış olduğu görülmektedir (24). Tarım havzasının vahalarında aileyi kuran oğlu İshak olmuştur. İshak Veli (vefat tarihi 1599) ağabeysinin Maverâünnehirdeki Nakşibendiye liderliğini devrettiği Cuybarî'lerin zorlu bir ra-

kibi olarak kalmıştır. 1580 yılında Özbek hükümdarı II. Abdullah Han'ın gazabına uğradığından, bazı müritlerini Altışehr'e göndermiş daha sonra kendisi oraya göç etmiştir. Sahip olduğu nesebi, manevi karizması ve sadık müritleri sayesinde İshak Veli tez zamanda ülkedeki Nakşibendi şeyhlerinin reisi haline gelmiştir.

İshak Veli'nin cemaati, bilinen adıyla İshakiyye , Altışehir vahalarında yaşayan halkın geneli ve aynı zamanda Pamir ve Tian Şan dağlarındaki göçebe Kırgız halkları arasında nüfuzunu batıya doğru genişletmiştir. Daha da önemlisi, 1591 de müridi Muhammed Han'ın tahta geçmesine yardım ederek, İshak Veli Moğol siyasetine oldukça ileri düzeyde müdahil olmuştur. Muhammed Han böylece, Nakşibendiyye'nin Çağatay kraliyet ailesi ile bağlanması ile İshak'ın varisi olarak anılmıştır. Bu hareket 17. yüzyılda Moğol tahtının Mahdumzade Hâceler tarafından ele geçirilmesine zemin hazırlamıştır (25).

BÜYÜK İMPARATORLUKLARDA ŞERİAT VE TECDİT

(16. -18. YÜZYILLAR)

Nakşibendiyye, muzaffer Timurlu ordusunun izlerinden Hint alt kıtasına yayılmaya başlamıştır. 1526 da Moğol İmparatorluğunu kuran Mirza Babür, Hâce Ubeydullah Ahrar ile yakın müttefik olan bir ailenin mensubu olup Ahrar'ın Fergana'da önde gelen müritlerinden birisi tarafından özel olarak eğitilmiştir. Babür'ün varislerinin Nakşibendiyye'ye olan bağlılıkları, Hindistan çevresine nüfuzları genişledikçe daha az dile getirilmiş fakat her şeye rağmen Orta Asya ile olan bağlantıları yüzünden önemini korumaya devam etmiştir. Moğol Hindistan'ına yerleşen Nakşibendiler arasında, Hâce -i Ahrar'ın bir kaç torunu bulunmaktadır ki bunlar tabiatıyla dini - idari elitler ile bütünleşmiştir. Bu ilk gelenler müteakip iki asır içerisinde Nakşibendi usulünü ülkenin farklı bölgelerine kadar yayan aktif şeyhler tarafından takip edilmiştir. Aralarında en ehemmiyetlisi, faaliyetlerini meslektaşlarının tam aksine sadece yabancı Moğol elitlerine hasretmeyip, Tarikatı aynı zamanda yerli halka da yayan Delhi'de ki Muhammed Baki Billah'tır. Zamanla Hindistan'daki Nakşibendi kollarının tamamının üzerine çıkan Müceddiyye'nin kurucusu Ahmed Serhendi (İmam-ı Rabbani olarak bilinir) bu zatın müritlerindendir.

Müceddidiyye, kelimenin kendiliğinden çağrıştırdığı adını, müritleri tarafından İmam-ı Rabbani'ye atfedilen müceddid-i elf-i sani / ikinci bin yılın yenileyicisi sıfatından almıştır. Ahmed Serhendi, Nakşibendiyye tarihindeki diğer bütün şeyhlerden daha fazla akademik dikkat çekmiştir. Şöhreti her ne kadar manevi ve entelektüel alanda olsa da bu durum başlangıçta imajının Pakistan milli hareketi tarafından sahiplenilmesinden kaynaklanmıştır. Ahmed Serhendi'nin en önemli başarısı tasavvufi usul ile şeriatın yeni bir birleşimini gerçekleştirmesi ve *vahdet-i şühud* kavramı ile (algının birliği) tasavvuf geleneğine yeni bir boyut ilave etmiş olmasıdır. Bütün ömrü boyunca ve sonrasında ihtilafli bir sima olarak kalan Ahmed Serhendi, davetini her şeyden önce tarikatı Hintleştirerek yaymak suretiyle başarı kazanmıştır. 18. yüzyılda Moğol İmparatorluğu'nun dağılmasının ardından Orta Asya'dan göçün bilahare azalması, Müceddidiyye'yi Hindistan'da varlığını devam ettirebilen tek Nakşibendi kolu olarak bırakmıştır. Müceddidiyye'nin İslam dünyasının diğer bölgelelerine, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Orta Asya'da yayılması ve diğer Nakşibendi şubeleri ve kolları ile olan ilişkilerine bir sonraki bölümde değinilecektir.

Ahmed Serhendi bu yola sonradan giren ailesel veraset geleneğini devam ettirerek oğullarından üçünü birbiri ardına en yüksek kayyumiyet mertebesindeki varisleri olarak ifade ederek halife tayin etmiştir. Serhend'in 18.yüzyıl ortalarında Sihler tarafından tahrip edilmesinin ardından Müceddidiyye'nin faaliyetleri başkent Delhi ile Pencab'taki ailenin birbiri ile rekabet halindeki kolları arasında dağılmıştır. Delhi'de yöneticileri etkileme çabalarından vazgeçerek dikkatlerini Müslüman cemaatin birliğini korumaya yoğunlaştıran Mazhar Can-ı Canan'ın liderliği ve Moğolların çöküş dönemi şartları altında Tarikat yeniden birleştirilip tanzim edilmiştir. Mazhar Can-ı Canan'ın bu girişimi 1803

yılında Hindistan'ın İngilizler tarafından ele geçirilmesini takiben dikkatini Hint çevresinden daha geniş İslam dünyasına doğru çeviren halifesi Gulam Ali tarafından devam ettirilmiştir. Moğol başkentindeki dönemin Nakşi şeyhleri, kendilerini Nakşibendilikteki modern dönüşümlerin öncüleri yapacak alternatif istikametleri adapte etmiştir. Nâsır Andelib³⁴ ve oğlu Mir Derd,³⁵ 'Muhammedi Yol'un şiiiriyetinde kendilerine bir sığınak temin etmiş, Şah Veliyyullah Dehlevi ise Hadis ilmine yönelmiştir.

Nakşibendiyye - Müceddidiyye öğretilerindeki yeni vurgular, resmi menakıbnameler ve öğretisel risalelerden, tasavvufi sohbet kayıtları ve mektup mecmualarına kadar değişik vasıtalar üzerinden iletilmiştir. Hindistan Müceddiyye geleneğinde, şeyhlerin müritlerine yol gösterdiği yahut yönetici zevata hitaben yazmış oldukları mektuplar hususi ehemmiyete sahip olmuştur. Bunun en güzel örneği, İmam-ı Rabbani olarak tanınan Ahmed Serhendi'nin *Mektubat-ı İmam-ı Rabbani* adlı eseri olmuştur. Bu eser kendi tasavvufi düşüncesinin hayat boyu değişimlerini de ortaya koyan ve zamansal olarak birbirini takip eden üç cilt halinde toplanmıştır.

Nakşibendiliğin bu devre boyunca araştırılmasında bir diğer tarz da genel biyografi sözlükleridir. Bunlar daha çok dini mirasın esasını teşkil eden mürşit ve mürit silsilesi üzerinde odaklanmıştır. Bu bölüm ve bundan sonraki bölümde, her ikisi de kendisini Nakşibendilik ile irtibatlandıran âlimler tarafından yazılmış olan, materyalin geçici ve mekânsala olarak iki türden orga-

³⁴ Hâce Muhammed Nâsır Andelib (ö. 1172/1759) Hint Nakşibendiliği'nin önemli temsilcilerinden biri, Tarikat-ı Muhammediyye'nin kurucusu.

³⁵ Hâce Muhammed Nasır'ın oğlu ve halifesi .

nize edilmesini temsil eden iki önemli çalışmadan faydalanılacaktır. Hindistan örneğinde bu Abd el Hayy el Hasani'nin en erken dönemlerden başlayıp 20. yüzyıldaki muasırlarına varıncaya kadar Hint alt kıtasındaki din adamları ile ilgili *Nüzhet el havatır ve behcet el masami vel nevazir adlı eseridir.*

Müceddidiyye hakkındaki bilgimiz orijinal Nakşibendiyye hakkındaki bilgimizden daha gelişmiştir. Özellikle Hindistan kaynaklı ilmi eserlerde bu tarikatın diğer şeyhleri ve görüşleri bağlamında yüksek simalar olarak kabul edilen Ahmed Serhendi ve Şah Veliyullah'ın fikirleri üzerinde yoğunlaşmış açık bir denge-sizlik bulunmaktadır. Az sayıda kayda değer istisna dışında araştırmalar ekseriyetle bilimsel standartlardan yoksundur ve son yıllarda ise neredeyse durma noktasına gelmiştir.

Hint Yarımadasına Geçiş

İlk Nakşibendiler, Hindistan'a Kabil'de kendisini kabul ettirdikten sonra Kuzey Hindistan'ı fetheden ve Agra'yı kendisine başkent yapan Andican'dan bir Çağatay- Timur prensi olan Babür ile birlikte gelmiştir. Babür, Ubeydullah Ahrar'ın yönetiminde siyasi nüfuzunu kazandığı Semerkand Hükümdarı Mirza Ebu Said'in torunuydu ve daha çocuk yaşta tahta geçtiğinde O'na danışmanlık yapan Ahrar'ın Fergana vadisindeki önemli müritlerinden birisi tarafından yetiştirilmişti. Genç hükümdar daha sonra Semerkant'ta Ahrar'ın oğlu Hâce Muhammed Yahya'nın desteğini kazanmaya çalışmış fakat Özbek zaferleri yüzünden sonuçta Maveräünnehir'den gitmek zorunda kalmış, Güney istikametine yönelmiştir. Mektuplarından birinde yer alan ve nazım şeklinde Türkçeye tercüme edilen ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Babür'ün Hâce-i Ahrar'ın coşkun bir hayranı olduğundan şüphe yoktur. Ayrıca, dönemin Orta Asya Nakşi-

bendilerinin lideri olan Mahdum- i Âzam, şiirleri üzerine bir yorumla birlikte yönetimle ilgili direktifleri de içeren eseri olan *Risale-i baburiyye*'yi Hindistan'ın bu yeni hâkimine ithaf etmiştir (1).

Babür'ün Moğol tahtındaki varisleri olarak Hindistan'ın hâkimleri, Güney Asya'daki Kadirîyye, Şettariyye ve daha da önemli olan Çeştiyye gibi müesses tarikatlara önem vermek zorunda kalmışlardı. Bununla birlikte ülke, çoğunlukla yabancı kökenli yönetici-dinsel elitlerle bütünleşmiş halde ve kendilerine geniş bir faaliyet alanı tahsis edilmiş olan Orta Asya Nakşibendiliği için büyük bir cazibe merkezi olarak kalmıştır. Muhacirler arasında önemli Nakşibendi hanedan mensupları yanında görev aşkı ile dolu şeyhler de bulunmaktadır. Birinci grubun arasında Hâce- i Ahrar'ın iki torununun varlığı zikredilmiştir. Doğu Türkistan'dan gelen torunu, İmparator Hümayun'un (iktidar dönemi 1530–1540, 1555–1556) bir Şettari sufiye bağlanması nedeniyle bîzar olarak terk etmiş, diğeri ise orada kalarak hayatını Moğol devleti hizmetinde geçirmiştir. Moğol İmparatorluğu'nu sağlamlaştıran Ekber'in hâkimiyetinde (iktidar dönemi 1556–1605) aralarında Buhara'daki yeni Astrahanlı yöneticileri tarafından cezalandırılan Cuybari ailesinin fertlerinin de bulunduğu Orta Asya Nakşibendilerinin akımı hızlı bir ivme kazanmıştır. Tasavvufî yoldan daha çok yüksek sivil ve askeri görevlere ilgi gösteren bu yeni gelenler, Ekber'in 1579 yılından sonra adapte ettiği bağdaştırıcı dini politikayı genel olarak desteklemiştir. Moğol sarayı tarafından en azından Safevî İran'a karşı yapılan genel mücadele çerçevesinde Bu Nakşibendiler Maverâünnahrın Türk Hanedanlarına sık sık gönderilen elçiler olarak görevlendirilmiştir (2).

Nakşibendiyyenin Hindistan'da teşkilatlanmasında daha önemli rolü 17. ve 18. yüzyıllar boyunca yarımada'nın muhtelif

yerlerine yayılıp irşat faaliyetinde bulunan şeyhleri teşkil etmiştir. Bu şeyhler vazifelerini ifa ederken kullandıkları yöntem ve sahip oldukları sosyal çerçeve açısından birbirlerinden farklılıklar arz etmişlerdir. Bunların çoğu hâlâ ciddi bir araştırmayı beklerken, az sayıdaki mevcut tek konu incelemeleri³⁶, bir yandan bu şeyhlerin faaliyetlerinin genel yöntemlerini gözümüzde canlandırmamıza yardım ederken diğer yandan da sonuçta neden Müceddidiyye'nin başarılı olduğunu açıklayan özel vasıfları göstermektedir. Elimizdeki tek konu incelemeleri 17. yüzyıl başlarında Nakşibendiyye'yi Keşmir'de yayan Havend Mahmud'a, Palangpoş'a ve asrın sonuna doğru Tarikati Deccan'a getiren Baba Müsafir'e ait olanlardır. Bunların faaliyetleri Havend Mahmud'un çağdaşı ve Nakşibendiliği Moğol İmparatorluğu'nun stratejik merkezine yerleştiren ve saflarına Ahmed Serhendi gibi dönüştürücü bir simayı katan Hâce Muhammed Baki Billah'ın faaliyetleri ile mukayese edilecektir.

Hâce Havend Mahmud (1563–1642) Hâce Alaaddin Attar'ın torunu ve Doğu Türkistandaki İshakiyye kolunun kurucusu olan İshak Veli Dahbidi'nin mürididir. Ubeydullah Ahrar gibi Hâce Mahmud da gençliğinde zahir ilmini tasavvufi tahkik arzusu nedeniyle terk etmişti. 1598'de İshak Veli'nin halifesi olarak Tarikatı tebliğ etmek üzere Lahor'a gönderilmiş ancak Lahor'a gidemeyen Havend Mahmud 1586'da Moğol İmparatorluğuna dâhil olan Srinagar, Keşmir'de kalmıştır. Bölgenin önceki Nakşibendi şeyhlerinin aksine Havend Mahmud, sadece resmi himayeyi değil ayrıca geniş halk kitlelerinin ilgisini de cezbetmiştir. Bununla birlikte onun on beş kadar olduğu tahmin edilen halifelerinin hemen hemen tamamı Orta Asya kökenliler

³⁶ İngilizce metinde yazar tarafından kullanılan kelime 'monography' dir.

arasından çıkmıştır. Bu halifelerden ikisi Tarikatı tebliğ etmek için Tibet'e gönderilmiştir.

Havend Mahmud, Agra'ya birçok seyahat gerçekleştirmiş fakat Cihangir'in (iktidar dönemi 1605–1627) sarayında kısmen rakip Cuybari koluna mensup Nakşibendilerin faal olmaları yüzünden, kalıcı bağlantılar kurmada başarı sağlayamamıştır. Keşmir'e döndüğünde bölgedeki önemli Şii cemaati ile olan yerel mücadelede başı derde girmesi sonucunda 1636 yılında İmparator Şah Cihan (iktidar dönemi 1628–1657) O'nu Delhi'ye çağır-mış ve buradan Srinagar'a dönüşünü yasaklamıştır. Havend Mahmud ömrünün son altı yılını mürşidi tarafından başlangıçta gönderildiği Lahor'da geçirmiştir. Keşmir'de kendisine biyografisini yazan ve zahir ilimlerinde de yetkinliğe sahip oğlu Mu'inüddin (vefat tarihi 1674) halef olmuş ve 18. yüzyılın sonlarında bu kolun tamamen kaybolmasına kadar silsile zahiri veraset usulü ile devam etmiştir (3)

Baba Muhammed Said Palangpuş (vefat tarihi 1699) ve onun müridi Baba Şah Muhammed Müsafir (vefat tarihi 1714) Gücdevan'ın yerli halkından olup Mahdum-i Âzam'a bağlanan yerel bir Nakşibendi silsilesine mensuptular. İkisi 1675 senesinde Hindistan'a ulaşıp son büyük Moğol Hükümdarı olan Evrengezib'in (iktidar dönemi 1658–1707) ordusunu Deccan'a kadar takip etmişlerdir. Bu zatların ikisi de farklı birm sufi tavrını temsil etmiştir. Kelime anlamı *leopard kıyafetli* anlamına gelen Palangpoş, cihat eden askerlere teveccüh vasıtası ile yardım etmek için serdengeçti, kalenderi tarzındaki dervişler maiyetinde hareket etmekteymiş. Maneviyatının iki vechesi biyografisini yazan tarafından ince ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir:

Emrindeki 40.000 asker ile Gazieddin Han, düşmanı kendi kuvvetleri ile birlikte ayrı olarak takip etme ve bulundukları

yerde onlara saldırmak üzere görevlendirilmişti. Kuvvetleri sa-vaşa girdiğinde, Hazret Baba Palangpoş'un her zaman İslam ordusunun önünde ileri doğru gittiğini ve küffar ordusu üzerine oklar attığını gördüler. Gazieddin'in adamları onun mübarek cemalini görünce, sayılarının az olmasına bakmaksızın kendilerini cesaretle düşmanın üzerine atar ve zaferi kazanırlardı (4).

Yaklaşık 150–200 Maveräünnehir vilayeti fakiri, sadak takmış, dizgininin yanında gidiyordu. Başı açık ve yalın ayak ve üzerlerinde sadece bir peştamaldan başka bir şey olmayan bir diğer tayfa, at ve develere ve diğer görevlere bakmak nimetini kazanmışlardı... Allah'ı arayan ve Hazret Palangpoş'a inanmış bu fakirler, gece ve gündüz karşılaştıkları zorlukları rahatlıkların en iyisi olarak değerlendirmekte ve son günlerine hazine biriktirmekte idiler. Baba Palangpoş, geniş bir yol ve alicenap bir tabiata sahip olduğundan, kalenderilerin yoluna uygun olarak, bütün insanlığa doğru, barış ile tanıdık yahut yabancı, hükümdar yahut dilenci herkesin üzerine, merhamet nazarlarını ihshan ettiler (5).

Daha itidalli olan Baba Müsafir tam tersine, tesirli Panchakki dergâhını inşa ettiği yeni başkent Evrengabad'a yerleşmiştir. Tarihatin yerel halk arasında yayılmasıyla çok az ilgilenmiş, hemen hemen tamamı kendisi gibi Orta Asya'dan göç etmiş olan mürit ve takipçiler cezbetmiştir. Halifesi Baba Şah Mahmud (vefat tarihi 1761) 1722 senesinde Moğol Hükümetinden ayrılan Kuzeydeki Haydarabad'ın ilk Nizamının³⁷ da desteği ile dergâhı daha geniş bir hale getirmiştir. Baba Şah Mahmud, bu çalışmanın büyük oranda dayanağı olan ve yakınlarda Simon Digby tarafından İn-

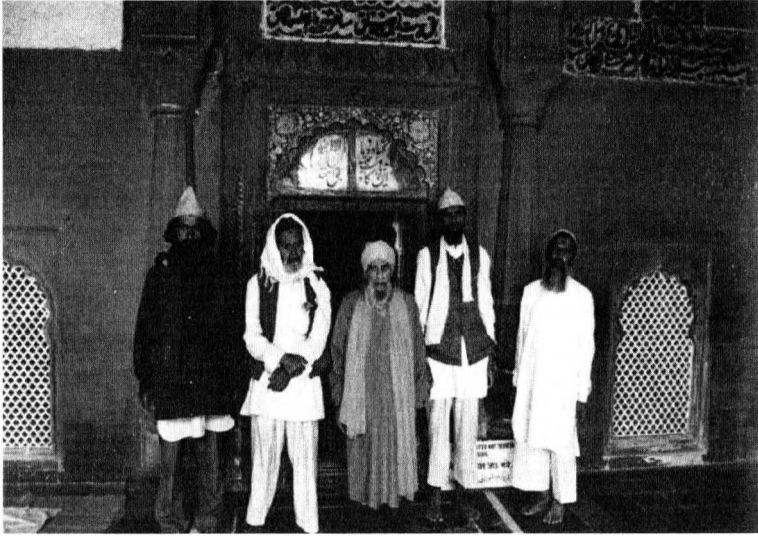
³⁷ Nizamülmülk'ten kısaltma. Hindistanda Babürlülerin gerilemesi ve çökmesi ile birlikte ortaya çıkan ölçek bakımından daha küçük olan krallıkların kullanmış olduğu bir unvan. Haydarabad nizamları 1720 – 1948 yılları arasında hüküm sürmüşlerdir.

gilizceye tercüme edilen Palangpoş ve Müsafir'in menakıbname-sinin yazarıdır. O dönemde Nakşibendiye'nin bu kolu Orta Asya'dan göçün azalması nedeniyle küçülmekteydi. Pañçakki dergâhı, en sonuncu varisinin 1916 yılında mirasçı bırakmadan vefat etmesine kadar, dergâha bağışlanmış arazilerin gelirleriyle geçinen ailenin özel mülkiyetinde kalmıştır(6). Günümüzde vakıflarla ilgili bakanlığın denetimi altında, pozisyonunun verdiği yetkiye dayanarak kendisini Nakşibendiyye'ye de bağlı olarak tanımlayan Şah Muhammed Abd el Raşid Vahdeti adında yaşlı bir Çeşti- Kadiri şeyhi tarafından idare edilmektedir (7).

Yukarıda bahsedilen ve kendilerini yabancılar olarak gören ve böylece algılanan şeyhlerden farklı olarak Hâce Muhammed Bakibillah (1563–1603) Orta Asya ve Hindistan arasında bir konumda bulunmaktaydı. Gelecek kuşaklar tarafından Hâce Bakibillah olarak bilinen Seyyid Raziuddin, kökeni Semerkant'a dayanan dindar bir ailenin ferdi olarak Kabil'de doğmuştur. Gençliğinden itibaren, atalarının yurtlarındaki tasavvufi gelenek tarafından cezbedilmiş ve irşat arayışı içerisinde Kuzeye doğru birçok kez seyahatte bulunmuştur. Keşmir'de bir Nakşibendi şeyhi ile birlikte iki yıl ikametinin ardından en son ziyaretinde Muhammed Bakibillah, Hâce-i Ahrar'ın Semerkant'taki önemli varislerinden olan Hâcegi Emkenegi'nin (vefat tarihi 1599) halkasına dâhil olmuştur. Rivayete göre, Hindistan'a geri gönderilmeden önce, üç gün içerisinde kendisine hilafet görevi verilmiştir. Lahor'da on dört ay kaldıktan sonra Muhammed Bakibillah 1599 yılında Delhi'ye varmış ve bu şehirdeki zamansız ölümüne kadar dört yıl içerisinde, başkentte olmasa da gene de Moğol Sarayına uygun yakınlık içerisinde kendisini Nakşibendi geleneğinin yayılmasına adanmıştır.

Hâce Bakibillah'ın öğretilerini, her ne kadar meşhur müridi Ahmed Serhendi'ninkinden ayırmak kolay olmasa da, Bakibillah'a

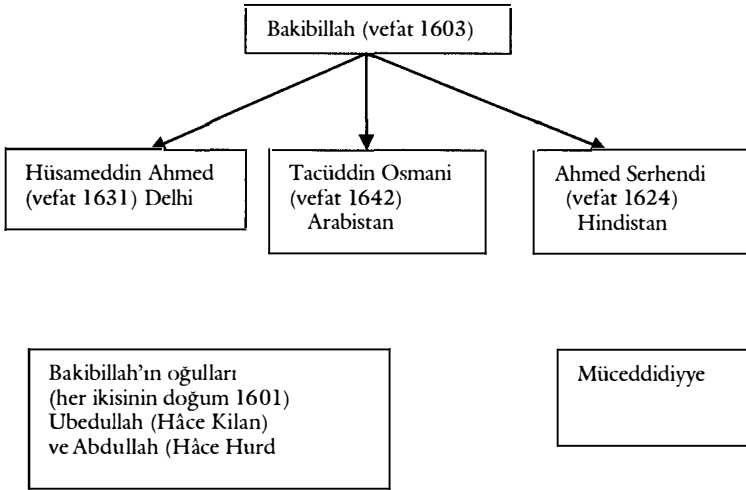
göre birbirleri ile mükemmelen uyum içerisinde olan iki hat etrafında dönüyor görünmektedir. Bunların birisi Şerî'ata sıkı olarak bağlılık diğeri ise de İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisidir (8).



Resim 4.1 Evrengabad'taki Pañçakî dergâhında şeyh ve müritleri

Hace Muhammed Bakibillah vazifesini Delhi'de tanıtmak amacıyla birbirine paralel iki yol takip etmiştir. Bir yandan Havend Mahmud, Baba Müsafır ve diğer birçok şeyh gibi, kendisine tekke temin eden ve faaliyetlerine maddi destek sağlayan Orta Asya kökenli nüfuz sahibi soyluların himayesini elde etmeye çalışmış. Öte yandan Nakşibendiyye'den akranı olan şeyhlerin aksine Hâce Bakibillah, Nakşibendiyye'nin Güney Asya ve daha ötesinde yerleşmesini temin etmek için, bölge halkından önemli sayıda yerli halifeler tayin etmiştir. Bunlar arasında önde gelen şeyhin vefatından sonra küçük çocukları olan Ubeydullah (Hâce Gilan) ve Abdullah'ın (Hâce Hurd) eğitimlerini üstlenmiş olan Hüsameddin Ahmeddir. Hace Bakibillah'ın sonradan Delhi'deki dergâhta varisleri

olan oğulları İbn Arabî'nin öğretilerine derinden bağlı kalmışlar ve semaya karşı çıkmamışlardır (9). Diğer önemli halifeleri arasında tarikatın liderliği için başarısızca yarışan Şeyh İlahdad ve Şeyh Tacüddin'in isimleri zikredilmiştir. Şeyh Tacüddin daha sonra Hicaz bölgesine gitmiştir. Onun buradaki faaliyetleri bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Netice olarak Hâce Bakibillah'ın en önemli halifesi, yolu sadece Hindistan'daki birçok Nakşibendi koluna hâkim kılmakla kalmayıp aynı zamanda Tarikat'ın genel tarihinde yeni bir atılıma yol açan Şeyh Ahmed Serhendi (İmam-ı Rabbani Hazretleri) olmuştur 10.



Şekil 4.1. Hâce Muhammed Bakibillah'tan gelen silsileler

Şeyh Ahmed Serhendi

(Bağımsız) Pakistan fikrine yakınlık duyan Müslüman tarihçiler Ahmed Serhendi'yi Güney Asya'daki Müslüman bağımsızlığının ³⁸ habercisi olarak benimsemiştir. Onlara göre, İmam Rabbani İmparator Ekber Şah'ın dini denemelerine şiddetle karşı çıkmış ve böylece Moğol idarecilerinin dini tavırlarında tedrici bir değişime sebep olmuştur. Bu yorum, Serhendi'nin biyografisinde kaydedilen, Şah Cihangir'in vezirlerinin sultanı babası Ekber Şah'ın sapkınlıklarından uzak tutulmasının sağlanmasını talep etmiş olması ve aynı zamanda bazı eserlerinde, sultana yaklaşıp ona Şeriat yolunda rehberlik etmenin bir Nakşibendi şeyhinin vazifesi olduğu şeklindeki hükmüne dayanmaktadır. Ubeydullah Ahrar'ın siyasi faaliyetlerinin yankısını uyandıran bu çabaların, meyvesini mütedeyyin Evrengzib Şah'ın dini politikalarında verdiği iddia edilmiştir (11).

Genellikle Batılı bilim adamlarınca desteklenen karşıt görüşteki tarihçiler ise ne Ahmed Serhendi'nin ne de haleflerinin Hindistan politikalarının evrimine kayda değer bir etkide bulunmadıklarını göstermişlerdir (12) Müslümanların daima azınlık olarak kaldığı alt kıtanın nüfus yapısıyla ilgili gerçekler karşısında, Hindulara karşı olacak bir ayrımcılığın nihai olarak devletin çıkarlarına zararlı olacağı açıktır. Sadece Sünni Müslüman çoğunluğun bulunduğu memleketlerde Ahmed Serhendi'nin öğretisinin ehl-i sünnete dayalı ve faaliyetçi boyutları uygulamaya konulabilmiştir. Zaten Müceddidiyye bilahare buralarda yayılmış ve 19. yüzyılın başlarında kendi kolu olan Halidiliğin Osmanlı hâkimiyetindeki ülkelerde yaygın bir hale getiren Mevlana Halid-i Bağdadi'ye zemin hazırlamıştır.

³⁸ Yazar metinde federal topluluklar üzerinde temellenmiş bir siyasi organizasyon fikri olan '*communalism*' kavramını kullanmıştır.

Siyaset her hâlükarda, Ahmed Serhendi'nin bütün tasavvufi projesinin sadece bir boyutunu teşkil etmiştir ki Mücedidiyye kolunun Hindistan'daki nihai başarısı diğer faktörlerin bir araya gelmesinin neticesinde olmuştur. Birincisi, genelde İmam-ı Rabbani'nin tasavvuf düşüncesindeki teorik derinlik ve özellikle de Nakşibendi öğretisine kazandırdığı güçlü yapılandırmada açıkça görülen etkileyici entelektüel kabiliyetleri olmuştur. İkinci olarak, Hindistandaki diğer Nakşibendi şeyhlerinin aksine Ahmed Serhendi ülkenin yerlisiydi ve buradaki ilmi ve tasavvufi gelenekler hakkında birçok deneyime sahipti. Buna bağlı olarak, çağdaşı Orta Asyalı şeyhler gibi, İmam-ı Rabbani de buradaki geleneklerin bazılarını genel Nakşibendiyye şemsiyesi altında bağlı kalmış, sair tarikatlara karşı kapsayıcı bir yaklaşımı adapte etmiştir. Nihayet, Ahmed Serhendi (İmam-ı Rabbani) Tarikatı Hindistan kasabalarında yaymak için vekil ve halifeler göndermek suretiyle ve bunun da ötesinde Mahdumzade ve Cuybari kollarındaki gelişmelere paralel olarak Tarikatın yönetiminde liderliğin kendi soyuna devredilebileceğini bildirerek Mücedidiyye teşkilat ağının temellerini atmıştır. Her ne kadar İmam-ı Rabbani keramete değer vermiş olmasa da takipçileri için O'nun büyüklüğü, müritleri tarafından toplanmış menakıbnamelerin sayfalarını dolduran sayılamayacak kadar harikulade işlerle ispat edilmiştir. Bu eserler arasında Bedreddin Serhendi'nin *Hazarat el Kuds* ve Muhammed Haşim el- Kışmi el- Bedahşani'nin *Zubdet el Makamat*'ı ilk akla gelenlerdir.

Ahmed Serhendi 1564 yılında Pencap'ta ilmi itibar sahibi âlim bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Kapsamlı dini bir eğitimi tamamladıktan sonra yirmi yaşında Ekber Şah'ın sarayındaki önemli bilginlerle irtibat sağlayacağı Agra'ya gitmiştir. Rivayete göre bilginlerin serbest düşüncelerinden şaşırılmış olarak, Kadiriye ve Çestiyeye tarikatlarından icazetli bir şeyh ve bir

İbn Arabi hayranı olan babası Abdülehad'in gözetiminde tasavvufi yola Sülûk etmek için memleketine geri dönmüştür (13). Bu dönemde, İmam-ı Rabbani ehl-i sünnet nübüvvet görüşünün ispatı amacıyla *Isbat el nübüvvet* ve şii akidesinin çürütülmesi için, *Redd-i ravafiz*' ı da içeren birçok ilmi eser kaleme almıştır. Babasının vefatının ardından hac farızasını yerine getirmek niyetiyle yola çıkmış fakat Delhi'de Hâce Muhammed Bakibillah ile tanışıp onun yanında kalmıştır. Tarikatı 1599 da üç ay kadar kısa bir sürede ikmal etmiş, durumundan etkilenmiş olan üstadı tarafından halife olarak tayin edilmiştir. Ahmed Serhendi'nin bu dönemde geçirmiş olduğu dönüşüme O'nun ilk tasavvufi eseri olan *Mebde ve Mead*'da işaret edilmiştir (14).

Muhammed Bakibillah'ın vefatından sonra, Ahmed Serhendi Tarikatın hem liderlik hem de öğreti esasları üzerinde diğer halifelerle bir tartışmaya girişmiştir. Mesajını Serhend'den Kuzey Hindistan'ın belli başlı şehir merkezlerine ulaştıracak pek çok müridini yetkilendirmek suretiyle kendini bu tarikatın yayılmasına adanmıştır. Zaman zaman Şah Cihangir'in sarayında yüksek makamdaki görevlileri, İmparator'un şeriatı icra etmesi konusunda uyarıda bulunmaları için teşvik etmiştir. 1619 yılında Ahmed Serhendi sorgulanmak üzere Agra'ya çağrılmış veya Şah Cihangir'in yazmış olduğu gibi İmam-ı Rabbani'nin kibrinden yahut da şeyhin biyografisini yazarların ileri sürdükleri gibi sarayda yeniden ortaya çıkan şii etkisi yüzünden hapsedilmiştir. Bir yıl sonra serbest bırakıldığında kraliyet ordugâhında kalmayı tercih etmiş ve vefat edeceği 1624 yılından çok kısa bir süre önce memleketi olan Serhend'e geri dönmüştür (15).

Ahmed Serhendi'nin tasavvufi öğretisini anlamak ekseriyetle, onun müceddidiyyeden olan takipçileri gibi hasımlarını ve modern bilginleri de meşgul eden bir yorumlama sorunudur. Bu

durum kısmen fikirlerinin çetrefilli bir tabiatta olması kısmen de fikirlerin aktarıldığı üsluptan kaynaklanmaktadır.



Resim 4.2 İmam-ı Rabbani'nin türbesinde şimdiki türbedar/şeyh.

Ahmed Serhendi, tutarlı bir savunma yerine kendisini bir tarikat şeyhi olarak müritlerinin sormuş olduğu sorulara verdiği cevapları içeren yahut önemli kişilere hitaben yazılmış mektupları vasıtasıyla bir süreklilik temelinde ifade etmiştir. Kendi talimatları doğrultusunda, bu mektuplar hayatı boyunca birbirini takip eden üç cilt halinde toplanmıştır (16). Çeyrek yüzyıldan daha uzun bir süreyi kapsayan mektupların ihtiva ettiği fikirlerdeki değişim, her birisinin yazıldığı çevre şartları muvacehesinde oluşan vurgularla izlenebilir durumdadır. Ahmed Serhendi'nin öğretisinin detaylı bir analizi bu çalışmanın kapsamının dışındadır. Burada sadece onun genel tasavvuru içinde başta gelen bazı önemli konulara temas edilecektir. Bu konular da ikinci bin yılın

gelmesi, şeriat ve tarikat arasındaki münasebet, tasavvuf geleneği, Nakşibendi tarikatı ve Hint çevresi etrafında irdelenmiştir (17).

Ahmed Serhendi'nin düşüncesi 1591 senesinde birinci bin yılın bitip ikinci bin yılın gelip çatmasına doğru Hindistan'a yayılan genel mesihçi gelenek içerisinde temellenmiştir (18). Ahmed Serhendi manevi hakikatlerin hiyerarşisinde, daha alt sırada olan *Hakikat-ı Muhammediye*'nin yükselerek daha yüce olan *Hakikat-ı Kâbe* ile birleşmek suretiyle *Hakikat-ı Ahmediye* adını aldığı temel bir dönüşümü tasvir etmiştir. Bunun da ötesi *Hakikat-ı İlahî*, yani Tanrı'nın hakikatidir. Bu, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dünyevi bir kimlikle görünmesinin (*taayyün*) gözden kaybolmasına tekabül etmektedir/ Bunun işareti ise Peygamberin ismindeki birinci *mim* harfinin *ulûhiyeti* belirten *elif* ile yer değiştirmesi ve böylece 'Ahmed' olmasıdır ki bu İmam-ı Rabbani'nin adına denk gelmektedir. Sonuç olarak cemiyetin nübüvvet rehberliğini kaybetmiş olduğunu, küfre ve bid'at-ı seyyielere batmış olduğunu ileri sürmüştür.

Hâlbuki müslüman toplumunun bu çöküşü, *müceddid-i elf-i sani* daha sonra alçak gönüllü bir şekilde *ferd-i ümmet*, fakat aynı zamanda imanı yeniden diriltten ve kendisi vasıtası ile Allah'ın kullarına vücut bahşettiği sûri ve manevi kemalinin küllü şeklinde de işaret edilen *kayyumu*, yani ikinci bin yılın yenileyicisinin zuhur etmesi ile birlikte tersine dönmüş olacaktır.

Ahmed Serhendi kendisini yukarıda geçen sıfatların hiç birisi ile açıkça ifade etmemiş, fakat bu ifadeler O'nun çok da uzağına düşmemiştir (19). Bu anlamda güvenilir bir müridine yazdığı bir mektubunda aşağıdaki ifadeler geçmektedir:

Ben hem *müridullah* hem de *muradullahım*. Müritliğimin zinciri hiç bir aracı olmaksızın Yüce Allah'a bağlıdır ve benim

elim yüce Allah'ın eli mesabesindedir. Müridliğim Muhammed salavat ve selamullahi aleyhi vesellem'e birçok aracı vasıtasıyla bağlanmıştır: Nakşibendi Tarikatında benimle O'nun arasında yirmi bir halka vardır, Kadiri Tarikatında yirmi beş halka ve Çeşti Tarikatında yirmi sekiz aracı... Bu yüzden ben Allah'ın Elçisi Muhammed'in hem müridiyim hem de onunla aynı öğretmeni paylaşmaktayım (20)³⁹

Ahmed Serhendi'nin yazılarındaki pek çok ifade, onun Peygamberin Sünnetini ve şeriatı tasavvuftan daha üstün olarak algıladığına tanıklık etmektedir. Ona göre tasavvufi arayışın çıkış noktası gaybın bilgisi değil, fakat bireyin imanında artan bir kesinlik ve dini vecibeleri yerine getirmedeki kolaylıktır. O aynı zamanda hesap gününde insanların, tarikatları husunda değil şeriatı tabi olma hususunda sorgulanacaklarına dikkat çekmiştir. Diğer yandan Ahmed Serhendi'nin İslami yasa kavramı fıkıhçılarınkı ile hemen hemen hiç örtüşmemektedir. Kur'an'ın anlaşılması daha güç olan ayetlerinin (*müteşabihat*) doğru bir anlayışını gerektiren, şeriatın batını veçhesine sıkça vurgu yapılmıştır. Böyle bir anlayış tasavvuf yolunu takip etmenin semeresi olarak görülmelidir. Bir diğer ifade ile *tarikat* şeriatın hizmetindedir;

³⁹ Bu alıntıdaki ifadeler yazarın bu alıntı ile ilgili dipnotta mektubun kime yazıldığını bildirmemiş olması ve referans verdiği eserdeki mektup sıralamasının Türkçe tercümelere denk düşmemesi nedeniyle kontrol edilememiştir. Orjinal metinde bu paragraf *'I am both the seeker of God (murid Allah) and God's desired (murad Allah). The chain of my discipleship is connected with God the most exalted without any mediation and my hand is the substitute for the hand of God the most exalted. My discipleship is connected with Muhammad the messenger of God, pray and peace upon him, through many intermediaries: in the Naqshbandi brotherhood between me and him are twenty-one intermediaries, in the Qadiri brotherhood twenty-five intermediaries, and in the Chishti brotherhood twenty-seven intermediaries . . . Hence I am both a disciple of Muhammad the messenger of God and share with him the same preceptor'* şeklinde ifade edilmiştir.

fakat şeriatı mükemmelen riayetin elde edilebilmesi için *tarika-tın* hizmeti gerekmektedir. Yasanın koruyucusu olan ulema da, benzer şekilde Ahmed Serhendi tarafından iki gruba ayrılır. Bu gruplar Şeriatın sureti bakımından cezp edilmiş ve Kur'an'ın anlamı açık ayetlerine dayanan (*muhkemat*) zahir uleması (*ulema-i zevahir*) ve şeriatın özüne nüfuz eden ve gerçek tasavvuf ehlin-den başkası olmayan derin âlimler (*ulema-i rasihun*) olarak tanımlanmıştır (21).

İslam geleneğinin diğer temel kavramlara aynı mantıkla yaklaşılmaktadır. Bu bakımdan en önemlisi küfür ve nübüvvet kavramlarıdır. Ahmed Serhendi tabii olarak *küfr* ile İslam arasındaki mutlak zıddiyeti teyit etmiştir: “Onlar kıyamet saati gelinceye kadar asla karşılaşmayacak olana iki panzehirdir. Birisini güçlendirmek diğerini ortadan kaldırmayı icap ettirir; birisini onurlandırmak diğerini hor görmeyi gerektirir” (22). Ancak daha üst bir tasavvufi seviyede, bunlar tarikat yolunun birbirini takip eden aşamalarını temsil ederler. Tasavvufi küfür, salikin Allah'ta *fena* haline ulaştığı ve yaratan ile yaratılan arasındaki fark dâhil olmak üzere her şeyi unuttuğu *cem* halinde meydana gelir. Bu hale ulaşmadığı halde güya Allah aşkı ile galeyana gelenler cezalandırılmamalıdır. İslam tasavvufu salikin neticede bütün farkları yeniden kazanarak Allah ile *beka* mertebesine ulaştığı ve *cem* den sonraki uyanış olan *'fark ba'del cem*'i yansıtır. Bu aşamada tasavvuf şeriatın hakikati ile birleşir (23).

Benzer şekilde, peygamberlik (*nübüvvet*) Allah tarafından gönderilen bir kimsenin sadece görevi değildir, aynı zamanda velilik (*velayet*) bağlamında tasavvufi yolculuğun zirvesidir. Her ne kadar velayet tasavvufi *sekr* ile karakterize edilse de, peygambere *sahva* döndürülme ve insanları Allah'a davet etme imtiyazı verilmiştir. Hazreti Muhammed (s.a.v) ile sona eren tarihi nübüvvetin aksine tasavvufi nübüvvet bu şekilde katiyen nihayete

ermez (24). Bu, bizi İmam-ı Rabbani'nin düşüncesinin belki de en çetrefilli yönüne yani İbn Arabi ile irtibatlanan merkezi kavram durumundaki *vahdet-i vücud*'a getirmektedir.

Modern yaklaşımlı yazarlar İbn Arabi'nin teorisini, hem Hindistan'daki müslüman cemaatin mevcudiyeti ve hem de bu cemaatin modernleşmesi için zararlı ve Ahmed Serhendi'nin tamamen reddettiği, *rasyonel olmayan tekçilik*⁴⁰ olarak tasvir ederler. (25) Oysa Friedmann ve Ter Haar'ın göstermiş olduğu gibi Şeyhü'l Ekber'in öğretisinin belirli veçhelerini eleştirse bile İmam-ı Rabbani İbn Arabi'nin tasavvuf düşüncesine olan katkısını son derece takdir etmiştir. Bunun ötesinde, Şeyhü'l Ekber'in çelişkili sözlerini bir müçtehidin masum hatalarına eş değer sayarak mazur görmekte ve sekir halleriyle bilinen Bayezid-i Bestami ve Hüseyin ibn Mansur el- Hallac'ın da dâhil olduğu diğer sufilere olan açık tavrına paralel olarak tasavvufi tecrübenin meşru ifadeleri olarak değerlendirmiştir.

İmam-ı Rabbani, vücudî bir söylem olan *heme ost* 'her şey O'dur'un Allah'ın maddi dünyada mekân tutmasını yahut onunla birleşmesini kast etmeyip var olanların ilahi zatın tecellileri olduğunu ima ettiğini öne sürmüştür. Böylece bu aslında ehl-i sünnetin *heme ez ost* 'Her şey O'ndandır' ifadesi ile aynıdır. Öte yandan Serhendi *vahdet-i vücud* üzerine Allah'ın bir olarak ve mahlûkatından tamamen ayrı olarak algılandığı daha üst bir makam olan alğının birliği anlamında *vahdet-i şühud*'u yerleştirmiştir (26). Bu emniyet makamıdır ve Allah'a kul olmaktan başka bir şey değildir (27).

⁴⁰ Metindeki ibare 'irrational monism' şeklindedir.

Nakşibendi geleneğine gelince, Serhendi bunun şeriata titizlikle ittiba ve mürşid-i kâmile tam teslimiyet olan iki dayanak üzerine bina edildiğine defalarca vurgu yapmıştır.

Birinci dayanak, bir kimsenin sadece yasak olanlardan değil fakat aynı zamanda mübah sayma yoluyla izin verilenlerden de uzaklaşması gereğidir. Dolayısıyla, bidatler her ne kadar Nakşibendiyye'ye girmiş olsalar dahi, bu tarikatla genellikle sufiler arasında yaygın olan musiki, raks ve kendinden geçme gibi şeylerden mahzurlu gelenekler olarak kaçınılmıştır. Harikulade işlerin de - keramet gibi- bir sonuç doğurması mümkün değildir. Hakiki velayet şeriata riayet etmeyi gözetmek ve başkalarını da Allah'a cezbetmektir. İmam-ı Rabbani diğer uygulamaları kınamamakla birlikte gizli zikrin uygulanmasında ısrarla durmuştur. O'nun bu tavrını Nakşibendiyye'yi kökeni Hazret-i Ali'ye varan diğer tarikatlardan ayrı tutarak Bekri silsile üzerindeki vurgusu ile özetlemek mümkündür.

İkinci dayanak, mürit ile mürşit arasındaki karşılıklı *teveccüh* ve *rabıta* - ki *rabıta* genellikle Hindistan bağlamında mürşidinde yok olma (*fena fiş şeyh*) olarak işaret edilmiştir- yardımı ile *sohbet* amelinin somutlaşmasıdır. Şeriatın bu tasavvufi yorumuna paralel olarak Serhendi, Nakşibendiyye'yi, nübüvvet kemaline erişirici, Peygamberin ahabının yolu ile özdeşleştirmiştir. O, tasavvufi maksada varmak için, bu özellikleri nedeniyle, Nakşibendiyye'nin en kısa ve en etkili yol olduğunu ileri sürmüştür:

Bu büyük devleti elde etmek, bu zamanda, yüce Nakşibendi taaifesine sadakatle boyun eğmeye ve onlara yönelmeye bağlıdır. Onlarla bir an beraberlikten (sohbetlerinden) hâsıl olanlar, ağır manevi ameller ve uzun süreli çetin gayretler sonucunda bile elde edilemez. Bu şundan dolayıdır ki, bu büyüklerin yolunda nihayet bidayete dâhildir. (*indirac el nihaye fi'l bidaye*).

Bu büyüklerin yolu Ashab-ı Kiram'ın yoludur (*tarikât el sahab*). Ashab-ı kiramın Seyyidü'l beşer (sav.) ile sohbetlerinin evvelinde elde ettiklerine bu ümmetin velileri yollarının nihayetinde nadiren erişirler (28).

Hâce Bahaeddin Nakşibend'e atfedilen bir ilke olan *nihayetin bidayete derç edilmesi*, bir Nakşibendi salikinın tasavvufi yolculuğuna diğer tarikattakilerin bitirdikleri yerden başladığını ima etmektedir ki, böylece Nakşibendiye'nin bütün diğer tarikatlardan üstünlüğü özetlenmiştir. Bu durum, şeyhin yüksek hallerini, direktiflerini takip eden ve henüz başlangıçta olan müridiyle paylaşabilmesini, böylelikle de müridin Allah'a diğer tarikatlardankinden daha yakın olmasını sağlaması anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile bu tasavvufi değişim, Nakşibendi yolunda şeyhin müridine etki etmesi ile aktif hale gelen Allah'a çekilmenin (*cezbe*) ona doğru yol tutmanın (*Sülûk*) önüne geçtiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte daha yüksek bir seviyede, Serhendi'nin genelde tasavvufa ve özelde de Nakşibendi geleneğine olan özel katkısının temelini teşkil etmiştir. *Halvet der encümen* (topluluk içerisinde yalnızlık) düsturu, başından beri Hâcegan yolunu karakterize eden melametî anlayışın özgün ifadesidir. Bu düstur Nakşibendiyye'ye sadece siyasi ve sosyal alanlarda müdahil olma imkânı sağlamakla kalmamış, benzer şekilde *yâd daşt* prensibinin ima ettiği düstur ile birlikte Tarikatın ehl-i sünnet tutumuna yeni bir zemin sağlanmıştır (29). *Yâd daşt* düsturu Sülûk ederken Allah'ı sürekli hatırdâ tutma vurgusu ile bu zeminin oluşumuna büyük tesir etmiştir.

Çelişkili bir ifade gibi görülsede, Hindistan'ın Ahmed Serhendi'nin düşüncesinde önemli bir yer işgal etmediği söylenebilir. Genellikle Hint Müslümanlarının İslam kültürüne olan katkılarını önemsememiş, Maverâünnehrin din bilginlerine olan

minnettarlık duygusunu vurgulamıştır. Edebi tarzı yaşadığı dönemde Hindistan'ın vaziyetiyle ilgili konularda bile, klasik referans çerçevesi içinde kalmıştır. Serhendi'nin şiiileri doğrudan kâfir olarak görmeyişi, daha çok onları yanlış yola yönlendirilmiş, dalalete düşmüş inananlar olarak itham etmiş olması, kadınları son derece kalın kafalı ve yakışık almayan işlere meyyal olarak mahkûm etmesi ve Hindulara karşı talep etmiş olduğu sert önlemler burada örnek olarak verilebilir. Hindularla ilgili olarak Ahmed Serhendi Hindistan'a peygamberlerin gönderilmiş olduğunu fakat bu peygamberlerin tümünün reddedildiğini ve bu durumun hem ülkenin her tarafındaki harabelerin varlığı hem de Brahmanların öğretilerindeki doğru unsurlarla ispat edilmiş olduğunu savunmuştur. Müslüman idaresi, Hinduları, cizye vergisi salmak, onlara köpekler gibi davranmak ve hepsinden öte inekleri kesmek suretiyle küçümsemelidir (30).

Ehl-i sünnet ile karşılaşma

Müceddidiyye'nin Güney Asya'da yayılması Ahmed Serhendi'nin davetini Kuzey Hindistan şehir merkezlerine yaymak üzere çok sayıda halifesini görevlendirmesi ile başlamış fakat halifelerinin çoğu fazla başarı elde edememiştir. Tarikat, 17. yüzyıl boyunca oğlu ve halifesi Muhammed Masum ve diğer torunlarının direktifleri altında yayılmaya devam etmiştir. Bununla birlikte onların davet faaliyetleri, aşılması güç birçok engel tarafından kösteklenmiştir. Bu engellemelerden birisi Serhendi'nin şer'i açıdan ölçülü olmayan ifadeleri karşısında telaşa kapılan rakip Nakşibendi silsilelerine mensup olanlar tarafından ve ehl-i sünnet bağlamında daha geniş kitlenin gösterdiği hararetli dinsel husumeti olmuştur. Bir diğerini de Müceddidiyye mensuplarının siyasi otoriteler ile sağlam temas kurma konusundaki tecrübesizlikleri teşkil etmiştir. Bundan başka, Müceddidiyye ailesi

içerisinde de koordineli hareket etmeye engel aile içi bir rekabet mevcut olmuştur. Bütün bu muhalefet tavrı, İmparator Evreng-zib'in iktidarı döneminde, *Mektubat*'ın okunmasının resmen yasaklanması ile zirvesine ulaşmıştır.

Ahmed Serhendi ve Hâce Muhammed Bakibillah'ın Delhi dergâhında, eski müritleri Tac'üddin ve İlahdad arasında Hâce Bakibillah'ın 1603 yılında vefatından hemen sonra çekişme baş göstermiştir. Bu olay muhtemelen Bakibillah'a hilafet meselesi üzerine genel bir tartışma olarak başlamış ve başlangıçta Hâce Bakibillah'ın küçük yaştaki oğullarının eğitimleri üzerinde ihtilaf cereyan etmiş iken, olay zamanla öğretiyi sorgulama noktasına gelecek kadar şiddetlenmiştir. İmam-ı Rabbani, rakiplerinin kendisine kerih gelen tasavvufi musiki ve raksa meyyal olmaları karşısında üzüntüsünü ifade etmiş rakipleri ise Serhendi'yi şeyhlerinin yolundan sapmış olmakla itham etmişlerdir (31). Serhendi'ye karşı olan ehl-i sünnet tavrırlı muhalefet eseri olan *Mektubat*'ın yayılmasından kısa bir müddet sonra başlamıştır. Bu muhalif eleştiriciler arasında, bir zamanlar hayranlarından olan ve hadis ilmindeki çalışmaları ile uzmanlaşmış önde gelen âlimlerden Abdülhakk Dehlevi de bulunmaktadır. Tartışmada öne çıkan hususlar, Serhendi'nin Allah ile kendisi arasında hiçbir aracının bulunmadığı Peygamber ile aynı durumuyaylaştığını iddia eden büyüklük ifadeleri ve Ka'be'nin hakikatinin Hakikat-ı Muhammediye'den üstün olduğuna dair ifadeleri olmuştur. Daha sonraki tartışmaların çoğu, bu fikirler etrafında gelişmiştir (32).

Ahmed Serhendi'nin Müceddidiyye kolunu Kuzey Hindistan'da yayma çabaları da güçlüklerle kuşatılmıştır. Halifelerinin çoğunluğu hala Orta Asya ve Afgan kökenli olduklarından öğretisini yayabilme ehliyetleri sınırlı kalmıştır. Bu halifelerden birisi olan Âdem Banuri (vefat tarihi 1663) Pen-

cap'taki Afganlar arasından büyük bir takipçi kitlesi kazanması üzerine Moğol idaresi tarafından Hicaz'a sürgüne gönderilmiştir (33).

Müceddidiyye'nin 17. yüzyılda Ahmed Serhendi'nin torunlarının yönetimi altında gelişmesi ile ilgili çok az araştırma yapılmıştır. 1623'te halife olarak tayin edilen üçüncü oğlu, Şeyh Muhammed Masum'un bu yeni kolu Hindistan'ın içine ve dışarıya yaymak için özellikle faal olduğu görünmektedir. Ağabeyisi Muhammed Said ile birlikte Şeyh Masum, babalarının müritlerine yol gösterici mektuplar yazmaya devam etmiş ve İmam-ı Rabbanî'nin ihtilaflı ifadelerini aydınlatmak ve savunmakla meşgul olmuştur. Bu durum tam olarak biyografisini yazan Abdülhay el-Hasani'nin hakkındaki tespittir:

Üstat, imam, büyük âlim, Ma'sum ibn Ahmed ibn Abdulehad el- Adevi el-Umeri, Şeyh Muhammed Ma'sum el- Nakşibendi el-Serhendi. Babasının evlatları arasında en çok sevdiği, tavrı ile O'na en çok benzeyen, mertebesi itibariyle O'na en yakın olan, O'nun hayat tarzına en çok bağlı olan, manevi kemali en hususi olan, insanlar arasında en çok bilinen ve onlara en çok faydalı olan...

Bazı eserleri büyük abisi Muhammed Sadık'tan, birçoğunu babası ve Şeyh Muhammed Tahir el-Lahori'den tahsil ve talim ettiler. Babasına tabi olup tarikat telkini ondan aldılar. Babası onun için yüksek *kayyumiyet* ve benzeri makamların haberini önceden verdi. Babaları vefat edince, irşat postuna oturup halkı irşada başladılar. Mukaddes beldelere seyahat ederek Haç farızasını yerine getirdi ve Hazret-i Peygamberin türbesini ziyaret ederek Medine-i Münevvere'de belli bir süre ikamet ettiler. Daha sonra Hindistan'a dönerek ömrünün kalanını eğitim ve rehberlik etme ile geçirdiler (34).

Burada özellikle dikkat çeken iki kardeşin, ehl-i sünnet tutumundaki İmparator Evrengzib'in dini politikalarını ne ölçüde

etkilemiş oldukları sorusudur. Muhammed Said ve Şeyh Muhammed Masum'un ikisi de 1658 yılında tahta geçmesinden önce, Evrengzib'e muhtemelen pek çok mektup yazmıştır. Şeyh Masum'un oğlu Safiüddin sarayda belirli bir süre kalmıştır. Müceddidilerin Evrengzib'e destek oldukları hususu şüpheye yer bırakmamaktadır fakat Friedmann'ın da not ettiği gibi, onlar, Moğol hükümdarına dini politikalarını şekillendirmekten daha çok Nakşibendi yolunun manevi ilkelerini öğretmek ile ilgilenmiştir. Bundan başka, Müceddiyye'ye karşı ehl-i sünnet tutumlu tepkinin yükselmesi ile telaşlanan Evrengzib, 1679 yılında Evrengabad'ın baş kadısına Serhendi'nin *Mektubatı*'nın okutulmasını yasaklayan bir talimat vermiştir. Bu fermanın ne derecede tesirli olduğu ise belirsizdir. Bunun yanında Serhendi'nin torunları arasındaki iç rekabetler zamanla aile içinde bölünmelerle sonuçlanacak kadar aşikâr hale gelmiştir. Pencap'ta Sihlerin tahribatları ailenin pek çoğunun Serhend'i terkederek Delhi'ye veya Pencab ötsinde başka yerlere göç etmelerine yol açmış (35) özellikle yerel Nevab⁴¹'ın himayesinden faydalandıkları Rampur Prenslüğünde büyük saygıyla karşılanmışlardır (36).

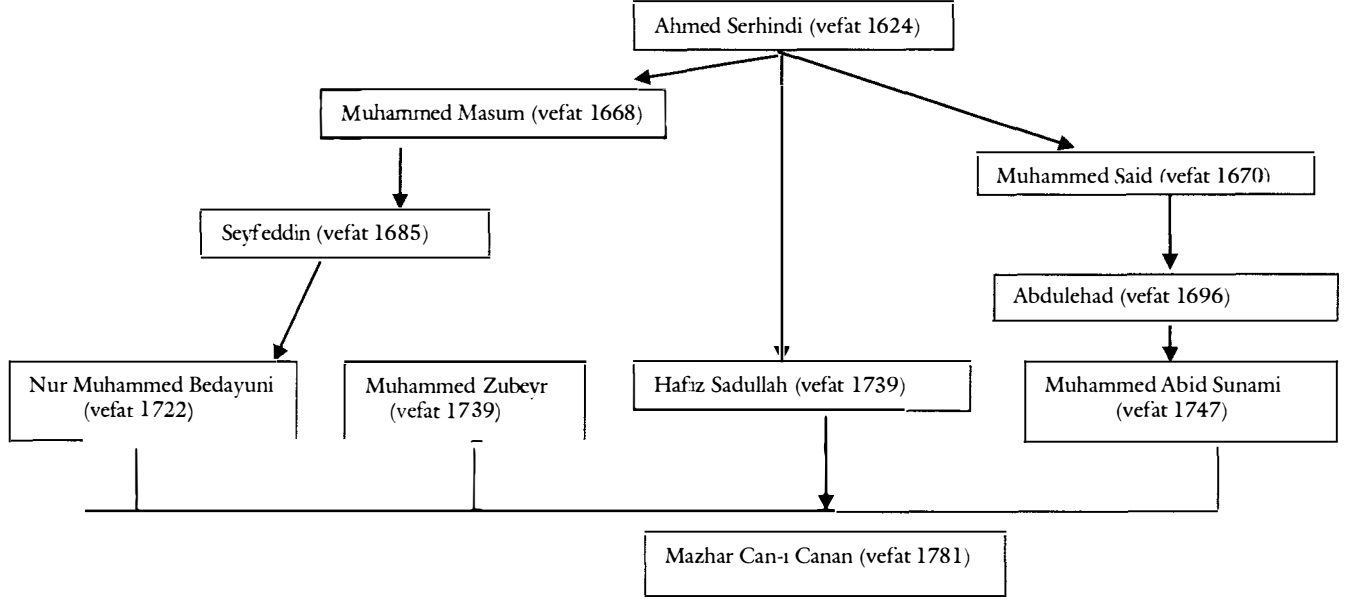
Uzlaşma ve Benzeşme

Müceddidiye tarikatına karşı muhalefet 18. yüzyıl boyunca Moğol İmparatorluğu'nun hızlanan parçalanma süreci ve ardından Delhi'nin İngilizler tarafından ele geçirilmesi ile yatışmıştır. Siyasi kriz, Müceddidiye'yi hayatta kalabilen tek kol olarak bırakmış, varlıkları iktidara bağlı olan pek çok Nakşibendi kollarının kaybolması ile sonuçlanmıştır. Müceddidiye'nin kendi içerisindeki kriz de, bazılarının gerçekten tarikatın sınırlarını aştığı bir dizi tepkiyi harekete geçirmiştir. Şah Velîyullah Dehlevî,

⁴¹ Arapça kökenli naib kelimesinden türemiş ve belli bölgelerin yöneticilerine verilen unvan, prenslik gibi.

Nâsır Andelib ve oğlu Mir Derd'in teşebbüsleri bu türden olup bu eserin sekizinci bölümünde irdelenecektir. Bu duruma bir karşılık verme ihtiyacı, birbirleri ile mücadele içerisinde olan Müceddidiyye şubeleri arasında da hissedilmiştir. Netice olarak liderlik, 18. yüzyılın ortalarında, ailenin dışından olup silsilesinde Serhendi'den gelen muhtelif kolları yeniden birleştiren Mirza Mazhar Can-ı Canan'a geçmiştir. Bir yandan varis olarak devraldığı gelenegi Moğol idaresinin çöküş realitesine göre adapte etmesi ve diğer yandan Tarikatın misyonerlik gücünü yenilemesi nedeniyle kendisine izafe edilen kol Şemsiyye - Mazhariyye olarak adlandırılmıştır. Halifesi olan Gulam Ali, Müceddidiyye'nin davet faaliyetini Hindistan dışında da yenilemiştir. Delhi'deki merkezi dergâh 19. yüzyılın başlarında şehirdeki durumun düzelmesiyle birlikte yeniden Serhendi'nin torunlarına iade edilmiştir. Moğol devleti hizmetinde Afgan kökenli soylu bir ailenin ferdi olarak 1700 yılında doğduğu tahmin edilen Mazhar Can-ı Canan 18 yaşında tasavvufi arayış yüzünden devlet hizmetini ve kendisini bekleyen mirası reddederek Delhi'ye hareket ederek birçok tarikat şeyhinin sohbetlerine devam etmiş fakat daha çok Müceddidiyye tarafından cezbedilmiştir. Nur Muhammed Badayuni rehberliğinde intisap ettiği tarikatı Muhammed Abid Sunami ile tekmil etmiş ve bu arada da (şekil 4.2 de gösterildiği gibi) kolun değişik şeyhlerinin sohbetlerine katılmıştır. Sunami'nin 1747 senesinde vefat etmesinden sonra Mazhar Can-ı Canan Delhi'deki ana dergâhın başına geçmiştir. Tarikat erkânı konusunda çok katı olmasına rağmen çoğu Nakşibendiyye olmakla birlikte, zaman zaman Kadiri, Çeşti yahut Suhreverdi tarikatlarına da intisap etmek isteyenler kendisine müracaat etmiştir. Zihinsel rahatsızlığı olan hanımlara da eşi tarafından rehberlik edilmiştir.

Mazhar Can-ı Canan, özellikle Delhi'nin doğusundaki bölgelerde ikamet eden Afganlar arasından, seleflerinden daha çok sayıda halifeye icazet vermiştir. Halifeleri Kuzeydeki Pencap'tan güneydeki Deccan'a kadar bütün ülke genelinde davetini tebliğ etmiştir. Ahmed Serhendi'nin izinden giderek Mazhar Can-ı Canan'ın halifeleri ile düzenli olarak yapmış olduğu mektuplaşmalar daha sonra toparlanmış olup hayatı ve fikirleri hakkındaki bilgilerimizin ana kaynağını teşkil etmektedir. Büyük Üstadın aksine, O, halifelerini ziyaret etmek için sık sık seyahatler de gerçekleştirmiş ve aralarından kabiliyetli olanlara öğretilerini sistematize etme görevi vermiştir. Sarayda Şiiliğin yeniden önem kazanmasına muhalif olarak, Mazhar Can-ı Canan 1781 senesinde rivayetlere göre Şiiliğin taziye kfilesiyle (Hazret-i Hüseyin'in ölümü ile ilgili yas tutma) ilgili küçültücü sözler söylediği için bir grup fanatik şii tarafından girişilen suikastla şehit olmuştur. (37).



Şekil.4.2.Mazhariye silsilesi

Müceddidiyye geleneğinin hakiki bir varisi olarak Mazhar Can-ı Canan, Şerî'atın emirlerine tam anlamıyla riayet eden birisi olarak tasvir edilmiştir. Bütün kuvvetinin kaynağı olarak gördüğü, Hazret-Muhammed'e (sav) hususi olarak bağlanmıştı. O dönemdeki Hindistan Müslüman cemaatinin durumunun giderek tehlikeli bir hale gelmesinin telaşı ile Şeyh Mazhar, geleneği, yansımaları günümüzde dahi hissedilen son derece kritik bir dizi yenilik ile tanıştırmıştır. Öncelikle İmam-ı Rabbanî'nin yöneticilere şeriata uyma konusunda rehberlik etmek için yaklaşma tavsiyesinin tam aksine, idare ile temas etmekten vazgeçmiştir. Bu durum Şeyh Mazhar'ın önde gelen müritlerinden olan Hasani tarafından yazılmış biyografisinde iki fıkra ve övgü ile zikredilmiştir:

Muhammed Şah veziri Kamereddin Han'ı, Şeyh Mazhar'a göndermişti; Dedi ki: Allah bana geniş bir mülk verdi, benden ne istersen al. O (Şeyh Mazhar) cevap olarak dedi ki: Yüce Allah buyuruyor ki bu dünyanın mal ve mülkü değersizdir (38). Bu dünyanın yedi ikliminin mal ve mülkü değersiz ise, sizin elinizdeki bu küçük parçanın ne değeri olur. Fakir (sufi) bu değersiz şey için sultanlara eğilemez. Nizamülmülk⁴² ona otuz bin altın verdi fakat O bunları kabul etmedi. Nizamülmülk ona dedi ki: Eğer buna ihtiyacınız yoksa alın ve muhtaçlar arasında dağıtın. (Şeyh Mazhar) cevaben dedi ki: Ben sizin vekiliniz değilim, eğer dağıtmak istiyorsanız buradan ayrıldığınız zaman kendiniz dağıtın (39).

Diğer yandan, Müceddidiyye'yi çevreleyen sürtüşmelerin önlenmesi için gayret gösteren Şeyh Mazhar, toplumun bütün unsurlarına, diğer tarikatlara, daha geniş bağlamda ulemaya

⁴² Babürlüler devlet bürokrasisindeki yüksek unvanlardandır. Bu kelimenin kısa şekli olan *nizam* daha yaygın olarak kullanılmıştır.

hatta Hint yönetimine karşı daha hoş görülü bir tavrı benimsemiştir. Böyle bir girişim aynı zamanda onun Müceddidiyye'yi yaymaktaki emsali görülmemiş başarısını da açıklamaktadır. Şeyh Mazhar'ın bu girişimi, kamu düzeninin bozulup şiddetin alıp başını gittiği zamanlarda manevi alana çekilmeyi tavsiye eden içe dönük bir usuldür.

Böylece, Ahımed Serhendi'nin *vahdet-i şühudu*'nun genelde kabul edilmiş *vahdet-i vücud*'dan daha üst bir seviyeyi temsil ettiğine dair tutuma bağlı kalarak Mazhar Can-ı Canan, her iki tavrın da sufi ilhamının meşru parçaları olduğunu ileri sürmüştür. O Müceddidiyye muhaliflerini şakinleştirmek için, bu meseleyi imanı gerekli olanlar kategorisinin dışına çekmek suretiyle bir problem olmaktan çıkarmıştır. Benzer şekilde Müceddidi öğretiyeye uygun olarak Şeyh Mazhar musikiden uzak dursa da, bu uygulamaya şeriatın müsaade ettiği ölçü dâhilinde kaldıkça karşı çıkmamıştır. Daha da ileri giderek, kendi tarikatı ile mesala Çeş-tiye arasındaki farkın bu açıdan bir prensip sorunu olmayıp karakter farkı olduğunun iddia etmiştir. Şeyh Mazhar genelde Müslüman toplum içerisindeki hem fıkıh mezhepleri (*mezahib*) arasında hem de Sünniler ve Şi'a arasındaki çatışmayı azaltmak için çaba göstermiştir. Birinci durumda, muhtemelen Şah Veliyyullah'ın etkisi altında, (fıkıh mezhepleri ile ilgili) farklılıkları sahih Hadis-i şerif'e dayanarak tesviye etmeyi önermiştir. Daha baskın olan ikinci durum için ise, muhtemelen, saraydaki tesirli Şi'i grubu bastırmak için Şeyh Mazhar, Hazret-i Peygamber'in ashabına hürmetin dinin zorunlu asli akidesine ait olmadığını ve Allah'ın birliğine iman etmelerinden dolayı (*şehadet*) Şi'a'nın da İslam tabakası içerisinde dâhil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Ancak Şeyh Mazhar'ın Müceddidiyye geleneğinden en önemli ayrılığı Hindularla ilgili tavırla ilgilidir. Hinduizm'in temel öğretilerine vukufunu göstererek net bir biçimde, onların da Allah'ın birliğini ikrar ettikleri ve bu nedenle şirk suçlamasından uzak tutulmaları gerektiğini beyan etmiştir. Şeyh Mazhar Krişna ve Rama⁴³'yı peygamberler olarak ve Vedaları⁴⁴ da ilahî menşeli kitaplar olarak kabul etmiş daha da ileri giderek her iki usulünde Hakk Tealayı tefekküre vasıta olarak kullanılması nedeniyle Hindu puta tapıcılığı ile tasavvufi rabıtaya birbirine benzeyen usuller olarak tasvir etmiştir. Ancak, Şeyh Mazhar, Hatemü'l enbiya Muhammed Aleyhisselam'ın (sav) getirdiği şeriata uymadıkları için Hinduları müşrik olarak değil fakat *kâfir* olarak değerlendirmiştir. Şeyh Mazhar bir kısmıyla Urdu ve Farsî edebiyatının şiirlerini paylaştığı Hindu müritlerini pratikte de sohbet halkasına dâhil etmiştir.

Mazhar Can-ı Canan'ın vefatının ardından Müceddidiyye'nin liderliği üzerindeki kaçınılmaz mücadele Şeyhin Pencap'taki önde gelen müridi olan Gulam Ali (vefat tarihi 1824) lehine sonuçlanmıştır. En büyük rakibi, daha sonra bölgesel Şii devleti olan Awadh'ın başkendi Luknov'a göç etmeyi seçen Naimullah Bahraici (vefat tarihi 1803) olmuştur. Rakiplerin her birisi, şüphesiz kendi durumlarını pekiştirmek için üstatlarının biyografisini yazmışlardı. Tarikatın gelişmesinde önemli yere sahip olanlar, ilmi kariyeri güçlü Gulam Yahya Azimabadi (vefat tarihi 1772) ve Senaullah Panipati (vefat tarihi 1810) dir. Luknov'da ikamet eden Azimabadi Şeyh Mazhar tarafından İmam-ı Rabbani'nin *vahdet-i şühud*'u ile ilgili ihtilafî tetkik edip çözüme

⁴³ Hinduizm'in tanrılarından; her ikisi de Tanrı Vişnu'nun cisimleşmiş halleri (avatar) olarak kabul edilirler.

⁴⁴ Hindu dininin mukaddes sayılan metinlerinden.

kavuşturmakla görevlendirilmiştir (40). Daha da önemlisi mu-teber bir âlim ve velut bir yazar olan Panipati'nin, bir yöneliş olarak Halididiyye'de tam tahakkuk edecek olan, özellikle fıkıh ve hadis gibi dini bilimlerdeki geniş birikimini Nakşibendi manevi-yatı ile birleştirmesi olmuştur (41).

Gulam Ali (Abdullah Dehlevi) Şeyh Mazhar tarafından baş-latılan yenilenmiş Müceddidiyye kolunu, kurumsal bir merkez temin edip bu daveti yabancı müritleri de kapsayacak şekilde ge-nişleterek sağlamlaştırmıştır. Pencap Batala'nın bir yerlisi olan Gulam Ali, on sekiz yaşında iken ailesi ile birlikte Delhi'ye taşın-mıştı. Babasının telkinleri ile birçok üstadın rehberliğine mür-aat etmiş, dört yıl sonra Şeyh Mazhar'ın halkasına dâhil olmuştur. Şeyhinin vefatından sonra Gulam Ali müridana rehberliği üzerine almış ve mürit sayısı artınca da Şeyh Mazhar'ın türbesi-nin bulunduğu yere genişletilmiş bir dergâh inşa etmiştir. Şeyh Mazhar'ın izinde giderek bu kuruma yönetici sınıftan ve varlıklı kimselerden hediye ve vakfiye yerine karşılıksız, talep edilmemiş hibelerle destek temin etmiştir. Abdullah Dehlevi aynı zamanda Müceddidiyye ile Hint Afganları arasındaki ittifakın sıkılaşma-sını sağlamıştır.

Delhi'nin 1803 yılında İngilizlerin eline geçmesinin ardın-dan, Gulam Ali, üstadının bir kısım görüşlerinin üzerinde du-rurken bazılarını da yeniden şekillendirmiştir. Öncelikle, mümin olmayan, kâfir bir hükümet ile temasta bulunmayı yahut onların hizmetine girmeyi üstüne basa basa reddetmiştir. Bunu telafi et-mek için, dikkatini Müslüman cemaatine yöneltmiş ve dergâhını muhtaçlar için kurumsal bir himaye kaynağı haline getirmiştir. Bu bağlam da, Gulam Ali, kendi nazarının kuvvetinin şeklen in-tisaba denk gelecek kadar büyük bir tesire sahip olduğunu ifade etmiştir. Diğer yandan mevcut Hristiyan hükümet üzerinde nü-fuz kurmada başarılı olamaması, Gulam Ali'yi Müceddidiyye'nin

temel ehl-i sünnet tavrına yönelmeye sevk etmiştir. Şeyhinin aksine Gulam Ali tasavvufi musiki, Şii inançları ve Hindularla birlikteliğe karşı bir tavır sergilemiştir. Bunun yerine Gulam Ali, Hindistan dışındaki Müslüman ülkelerle özellikle Orta ve Batı Asya ile bu bölgelere de mürit toplamak için özel bir gayret göstermek suretiyle, bir ortak aidiyet duygusu geliştirmiştir. Delhi'deki dergâhta gözetimi altında Sülûklerini ikmal edenler kendilerine bağlı mürit toplamak üzere tam yetkilendirilmek suretiyle kendi memleketlerine gönderilmiştir(42). Bu halifeler arasında en yüksek mevki, tecdit edilmiş manevi davetiyle Osmanlı devletindeki modernite meselesini birleştiren bir Kürt Şeyhi olan Mevlana Halid-i Bağdadi'ye ait olmuştur.

DÂHİLİ REKABETLER VE İŞ BİRLİĞİ

Ahmed Serhendi'nin ehl-i sünnet vel-cemaat tutumu ve eylemci atılımı, garip bir şekilde tüm ayrıntısıyla Hindistan dışında yansıma bulmuş ve yerleşmiştir. Müceddidi tebliğ gayretleri Serhendi'nin oğlu Muhammed Masumla birlikte 17. yüzyılın ortalarında başlamış ve öncelikle iki bölgeye, Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerine ve Nakşibendiliğin çıktığı yer olan Orta Asya Hanlıklarına doğru yönelmiştir. Müceddidiler her iki bölgede sadece diğer şeyhleri ile değil, yer yer özgün Nakşibendiliğe bağlı şeyhler ve ayrıca kendi aralarında da rekabet etmek zorunda kalmışlardır. Normal zamanlarda ise Nakşibendiyye'nin mevcut şubeleri ile yeni Müceddidiyye kolundan gelenler arasında bir iş birliği tesis edilmiştir.

Müceddidiyye'nin yayılmasında 17. yüzyılda İslam uleması için milletler arası bir merkez olarak beliren Mukaddes şehirler (Mekke ve Medine) hususi bir öneme sahip olmuştur. Müceddiler burada da Hâce Muhammed Bakibillah'ın önde gelen bir başka müridi olan Tacüddin el- Osmani'nin gerisinde kalmıştır. Müceddidilerin buradaki davetleri, o asrın ikinci yarısında İmparator Evrengzib (iktidar dönemi 1658 – 1707) devrinde Hindistanı etkisi altına alan İmam-ı Rabbani'nin ehl-i sünnet tutumu ile ilgili tartışmaların mukaddes şehirlere ulaşması ve İmam-ı Rabbani'nin küfürle itham edilmesi ile neticelendiği zaman, daha da karışık bir hale gelmiştir.

Müceddidiyye Osmanlı İmparatorluğu'nun Suriye topraklarında ve özellikle İstanbul'da çok daha başarılı olmuştur. Bu başarı Şeyh Muhammed Masum'un halifelerinden iki kişinin: bir sonraki asırda Şam'ın önde gelen dindar ailelerinden birisinin kurucusu olan Murad el-Buhari ile Osmanlı başkentinde ilmiye sınıfı ve bürokratik elitlerden pek çok müride sahip olan Ahmed Carullah Cüryani'nin çalışmaları sayesinde elde edilmiştir. Müceddidiyye kolu önce Şeyh Muhammed Masum'un bir başka halifesi olan Habibullah Buhari ile birlikte Maveräünnehr'e giriş yapmış, daha sonra Mahdum-i Âzam'ın soyundan gelen Musa Dahbidi tarafından takviye edilmiştir. 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında Tarikat, o dönemde modernleşme eğilimine girmiş olan Osmanlı İmparatorluğu ve Buhara devletini yeniden canlandırmaya çalışan Mengiti Hanlığında kayda değer siyasi nüfuz elde etmiştir. Müceddidiyye, Tacuddin el- Osmani'nin manevi torunlarından, Ma Mingxin'in yeni öğretisinin girişi ile 17. yüzyılın ikinci yarısı boyunca birbirlerine rakip Mahdumzade kolları arasındaki şiddetli muhalefetin vuku bulduğu Doğu Türkistan ve Çin'e nüfuz etmeyi başaramamıştır.

17. ve 18. yüzyıllarda Hindistanda faaliyet gösteren gerek Müceddidiyye yahut Müceddidi olmayan üstatlara ait, İmam-ı Rabbanî'nin *Mektubatı* ile karşılaştırılabilecek derecede ehemmiyetli başka bir mektubat türü eser mevcut değildir. Osmanlı hâkimiyetindeki bölgelerde Nakşibendiyye'nin temel eserlerinin ve Tarikatın öğretilerinin orjinal izahları ile birlikte ve çoğu halen el yazması şeklinde olan pek çok Arapça ve Türkçe tercüme-leri bulunmuştur. Genelde on sekizinci yüzyılı esas alan ve biyografik kaynaklardan istifade ile yazılan, bizim de bu eser için faydalandığımız Muhammed Halil el- Muradi'ye ait *Silk al-dürer fi a'yan al-karn el-sani 'aşar halen* elimiz altında mevcuttur. Ebu Salim el-Ayyaşı'ye ait bir fihrist eseri olan *ithaf el-ehilla' bi-icazet*

el-meşayih el-ecille bu türden oldukça meşruiyet sağlayıcı forma bir örnek olarak verilebilir.

Arabistan

Nakşibendiyye Hicaz'da daha ortaya çıktığı ilk dönemlerden beri bilinmektedir. Hâce Bahaeddin Nakşibend, Muhammed Parisa ve Abdurrahman Câmi ve daha pek çok diğer üstatlar Hac farızasını yerine getirmişler, muhtemelen bu vesileyle Tarikata mürid kabul etmişlerdir. Sufi rehberliğini Kur'an ve Hadis öğretisi ile bağdaştırmak için Mekke'de yaklaşık kırk sene geçiren meşhur İsmail Şirvani'nin de aralarında bulunduğu Hâce Ubeydullah Ahrar'ın halifeleri tarikâtı yaymak için Hac mevsiminden daha uzun süreçlerde Haremeyn'de ikamet etmiştir. Yerel halk ile tam olarak iç içe olamayan Mukaddes Şehirlerdeki bu Nakşibendi dervişleri genellikle Orta Asya, İran ve Hindistan'dan gelen ziyaretçilerden oluşmuştur.

İstanbul Nakşibendiliği, Arap topraklarının 16. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'na katılmasına rağmen - ki bu durum bütün bölgede serbestçe seyahat etmeyi kolaylaştırmıştır - Hicaz'da sağlam temeller kurmada başarılı olamamıştır. Bunun tek istisnası, o yüzyılın son yıllarında İstanbul'a yerleşmesinden önce ve sonrasında yapmış olduğu bir dizi Hac seyahati ile tarikâtı yayan Ahmed Sadık Taşkendi olmuştur. 17. yüzyılda Orta Asya Nakşibendiliğinin bir mensubu, Dahbidi kolundan Muhammed Hüseyin Havafî bu tarikâtı başarılı bir şekilde Mekke'de neşretmiş, yerli seçkin bir şerif⁴⁵ ailesinin mensubu ile

⁴⁵ Genellikle Hazret-i Hüseyin'in soyundan gelenlere *şeyyid* Hazret-i Hasan'ın soyundan gelenlere de *şerif* denilmektedir ki her iki grup da *Ehl-i Beyt-i Resullullah*'tır.

de evlilik yapmıştır. O, Hameyn'in önemli bir tasavvuf biyografisi olan *Hebaya el zevaya*'nın müellifi Muhammed Hasan ibn el-Uceymi' nin hocasıdır (1).

Arabistan'da daha kalıcı bir Nakşibendi mevcudiyeti 17. yüzyılda Hindistan'dan gelen Müceddidiyye öncesi ve Müceddidiyye silsilesine bağlı şeyhler tarafından tesis edilmiştir. Bu durum, Hameyn'in ehl-i sünnet tasavvufu ve hadis ilminin bir bileşimini İslam dünyasının pek çok bölgesine yayan çeşitli milletlere mensup bir ulema ağının merkezi olarak ortaya çıkmasına denk gelmiştir (2). Hint kökenli şeyhler arasında bölgeye en önce gelen, Nakşibendi ve Şettari geleneklerini İbn Arabi'nin öğretileriyle harmanlayan Sibğatullah Baruci olmuştur. 1596 yılında Medine'ye varan Baruci, bir tasavvufi irşad merkezi olan *ribat* inşa etmiş ve içlerinde en meşhurlarının âlim Ahmed el-Şinnavi'nin olduğu bir dizi önemli mürit edinmiştir. Silsilenin bu kolu, 17. yüzyılda, içerisinde Medine'nin önemli simaları ve o devrin ulema ağının odak noktaları olan Ahmed Safiyyeddin el-Kuşaşi ve İbrahim el-Kurani gibi zirve isimleri çıkartmıştır. Silsileye verilen bu önem Kurani'nin faslı bir şeyhe yazmış olduğu icazetteki şu ifadelerle örneklenmek suretiyle açıklanmıştır:

Şeyh Abdullah (Ebu Salim el-Ayyaşi)'a ve onun kendisinden saydıklarına tilavet yolu ile yetkisi bana verilmiş ve benim tarafımdan yetkilendirilmiş, hadis kitaplarında, tefsir, fıkıh ve fıkın temel prensipleri, kelam, seyr-i Sülûk ve batını bilgi ve hakikatleri de içeren tasavvuf ilmi de dâhil olmak üzere benden ve benimle ilgili olduğu bilinen her ne varsa hepsi için yetki verdim. Tasavvufi hakikatler ilminde benden üstatlarımızın üstadı önde gelen ilim irfan sahibi, zahiri ve batını ilimleri birleştirmiş, Seyyid Sibğatullah ibn Ruhullah el-Hasani (el-Baruci) kuddise sirruhu'nun en seçkin müridi, Şeyh Muhammed ibn Fazlullah el-Hindi'nin *el Tuhfe el-mürsele ila resulallah*

eserini talim etmiştir. Benimle tahkikin üstadı, şeyhimiz Muh-yiddin İbn Arabî'nin, kuddise sirruh, *el- Futuhat el- Mekkiye* “sinin bir bölümünü kıraat ile talim etmiş; aynı zamanda Şeyhin *Fusus el- Hikem*’inden bir kısmını okumuştur. Ben de bunu şeyhimiz, imamımız, imdadımıza yetişen, hatem, üstadım Safiyeddin Ahmed ibn Muhammed el- Medeni (el- Kuşaşi) den alız ettim ...(3)

Arabistan’da Barucî’yi İmam-ı Rabbani’ye rakip olan Hâce Muhammed Bakibillah’ın bir diğer halifesi Tacüddin Zekeriya el- Osmani takip etmiştir. Tacüddin ilki 1617 ve sonraki 1632 de olmak üzere Hac ibadetini eda ettikten sonra ömrünün son on yılını Mekke’de geçirmiştir. Nakşibendiliğin yayılmasında sadece Haremeyn’de değil, aynı zamanda Doğu vilayetlerinden el-Ahsa’da ve hepsinden öte Yemen’in tahsilli medrese ehli Mizcaci ailesinden Abdalbaki’yi tarikata ceczbederek büyük başarı sağlamıştır.

Şeyh Tacüddin, öğretisini geliştirmek için, Molla Cami’nin *Nefahat el- üns* ve Kâşîfî’nin *Reşahat ayn el- hayat*’ı da dâhil olmak üzere temel Nakşibendi eserlerini Arapçaya tercüme ettirmiş ve müritlerinden bazılarını Tarikatın bu kolunu ve uygulamalarını izah etmek üzere yetiştirmiştir (4).

Müceddidiyye Haremeyn’e Ahmed Serhendi’nin Pencap’taki güçlü halifesi olan Âdem Benuri vasıtası ile giriş yapmıştır. Benuri 1642’de Mekke’ye varmış, müridlerine bu yolu talim ile meşgul olmuştur. Şeyhinin fikirlerini Haremeyn’deki ulemaya yaymak üzere, *Mektubat*’tan seçilmiş bir bölümü Arapçaya tercüme etmiştir. Ahmed Serhendi’nin öğretilerini yayması ulema arasındaki, özellikle de özgün Nakşibendiyye’ye bağlı Kuşaşi ve taraftarları arasında muhalefet uyandırmıştır. Çatışma, mahiyet itibarıyla tasavvufi olmaktan ziyade ilmi bir tabiatta cereyan etmiş ve çıkış noktası Serhendi’nin Ka’be’nin hakikatinin

Hakikat-i Muhammediye'den daha üstün olduğuna dair öğretisi etrafında dönmüştür.

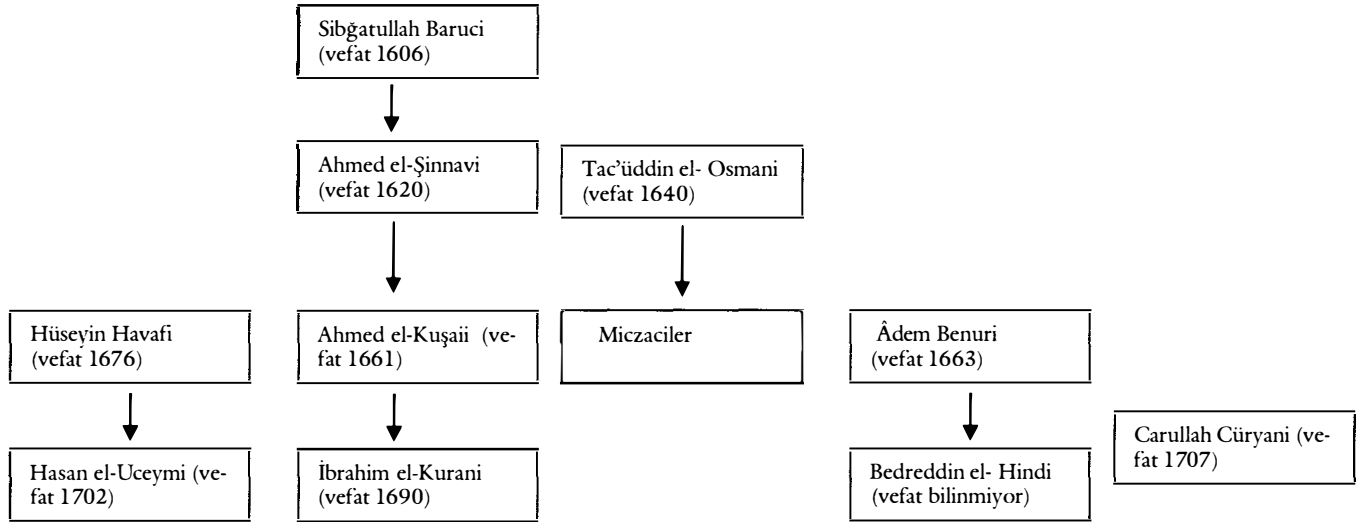
Muhammed Masum, gerilimi düşürmek üzere, en yakın halifelerinden olan Buharalı Ahmed Carullah Curyani'yi Mekke'ye göndermiş, 1656 senesinde kendisi, kardeşleri ve geniş bir refakatçi grubu ile birlikte Hac farızasını eda etmiştir. Şeyh Muhammed Masum müteakip üç seneyi Medine'de geçirmiş ve bu süre zarfında Kuşaşi ve çevresindekileri teskin etmek için elinden gelen bütün gayreti sarf etmiştir ki bu Şeyh Masum'un Müceddidiyye'nin Hameyn'de kabul görmesine verdiği ehemmiyetin açık bir göstergesidir. Müceddidiyye grubu Hindistan'a geri dönmek üzere yola çıkarken arkalarında bir diğer yakın halife olan Bedreddin el- Hindi'yi bırakmıştır. Hindi ve Curyani'nin her ikisi de, ömürlerinin kalan kısmını mukaddes şehirlerde geçirmiş ve rivayete göre, mahalli ulemanın hürmetini kazanarak gerek yerli gerekse Hac için gelen pek çok kimseyi Müceddidiyye tarikatına dâhil etmiştir.

Yine de İmam-ı Rabbani'nin öğretileri üzerindeki tartışma, 1682 senesinde Müceddidiyye'nin Hindistandaki muhaliflerinin imparator Evrengzib'in *Mekubatı* resmen yasaklamasına destek sağlamak amacıyla bir hukuki görüş talebinin (*istifta*) gelmesi ile yeniden tutuşmuştur. Bu defa Serhendi hakkında ileri sürülen ithamlar daha anlaşılabilir bir seviyede ifade edilmiş ve kendi hakkındaki ve ikinci bin yıl öğretisi ile ilgili iddialarını içermiştir. Bir ay gibi kısa sürede Kurani'nin çevresinden iki kişi, İmam-ı Rabbani'yi küfür ile suçlayan kitap hacminde karşılıklar tertip etmiştir. Bu cevaplar, Mekke Şerifi tarafından bu yazarların hükümlerinin ittifakla kabul edildiğini ileri süren bir mektup eşliğinde Hindistan Kadısı'na gönderilmiştir. Copty, Mekke Şerifi'nin bu tavrının imparator Evrengzib'i teskin etmek ve Hameyn'e o yıl göndermiş olduğu geniş miktardaki hibeye de el

koymak isteğinden kaynaklanmış olduğunu ileri sürmektedir. Muhtemelen aralarında Kurani'nin de bulunduğu Hicaz ulema-sından bir kısmının, Serhendi'nin bu şekilde suçlanmasını kabul etmediklerini gösteren bariz deliller mevcuttur. Müceddidiyye kurucusunun en azından kısmen başarılı olan müdafasını, Serhendi aleyhinde verilen fetvaların eseri *Mektubat*'ın hatalı ter-cüme ve yorumlanmasından kaynaklandığını beyan eden Mu-hammed el-Özbeki tarafından üstlenilmiştir (5).

İlginç bir şekilde İslam'daki modernleşme öncesi reform eği-liminin zirvesi olarak genel bir önem verilen 18. yüzyılda Nak-şibendiliğin Hicaz'daki gelişmesi ile ilgili detaylı bir çalışma mevcut değildir. Ağırlıklı olarak Muradi'ninki gibi biyografik tezkirelerden elde ettiğimiz kısmi bilgiler, İmam-ı Rabbani ve öğretilerinin etrafındaki çekişmelerin solgunlaştığını ve Müced-didiyye'nin Haremeyn'in ilmi dokusuna dâhil olduğunu göster-mektedir. Bununla birlikte Müceddidiyye kolu, büyük bir kısmı Kuşaşi ve onun Medine'deki takipçilerine ait miras sayesinde, Arabistan'da belli başlı tarikatlardan biri haline gelmiş olan öz-gün Nakşibendiyye'yi geçmeyi başaramamıştır. Tarikatın 18. yüzyıldaki önemli temsilcileri arasında, İbrahim el- Kurani'nin oğlu Muhammed Ebu Tahir'in talebesi İsmail el-Üsküdari (vefat tarihi 1768) Nakşibendiyye'nin bu dönem boyunca tuttuğu seç-kinci karakter, Mekke'nin Orta Asya kökenli soylu bir ailesi olan Mirghaniler'in tarikata çok katmanlı bağlılıkları ile örneklenmiş-tir. Ailenin fertlerinden birisi olan, Muhammed Osman Mirg-hani, muhtemelen kendisine bağlı reformist Hatmiyye tarikati ile bir takım Nakşibendi hasletlerini sonradan Sudan'a götür-müştür. Nakşibendilik Zabid'in eğitimli seçkinleri arasında da güçlü bir şekilde kalmaya devam etmiştir (6).

Özgün Nakşibendiye Hind Nakşibendiyesi Müceddidiyye



Şekil 5.1. 17.yüzyılda Haremeyn Nakşibendileri

Osmanlı İmparatorluğu

17.yüzyılda Müceddidiyye'nin Harameyn'de yayılmasıyla mücadele eden tasavvuf ehli ulema grubu, Ahmed Serhendi'nin ihtilaflı öğretilerine karşı ilmi bir muhalefet ile özgün Nakşibendiliğe olan sadık bağlılığın bir birleşimini temsil etmişlerdir. Nakşibendi dergâhlarını daha önce görüldüğü gibi çoğunlukla birbirlerinden bağımsız olarak var oldukları Osmanlı İmparatorluğu'nun belli başlı merkezlerinde, varlıklarını güçlkle devam ettirdikleri Arap vilayetleriyle karşılaştırılabilecek eserler mevcut değildir. Tarikatın bu bölgelerdeki şubeleri arasındaki münasebet genellikle dostane bir biçimde olmuştur. 17.yüzyılın başlarında Kudüs'te bir Nakşi dergâhı kurulmuş fakat ikamet Arap olmayanlara, özellikle Maverâünnehr bölgesinden gelenlere tahsis edildiği için – ki bundan dolayı El- zaviye el-Uzbekiyye diye adlandırılmıştı – tesiri oldukça sınırlı kalmıştır (7).

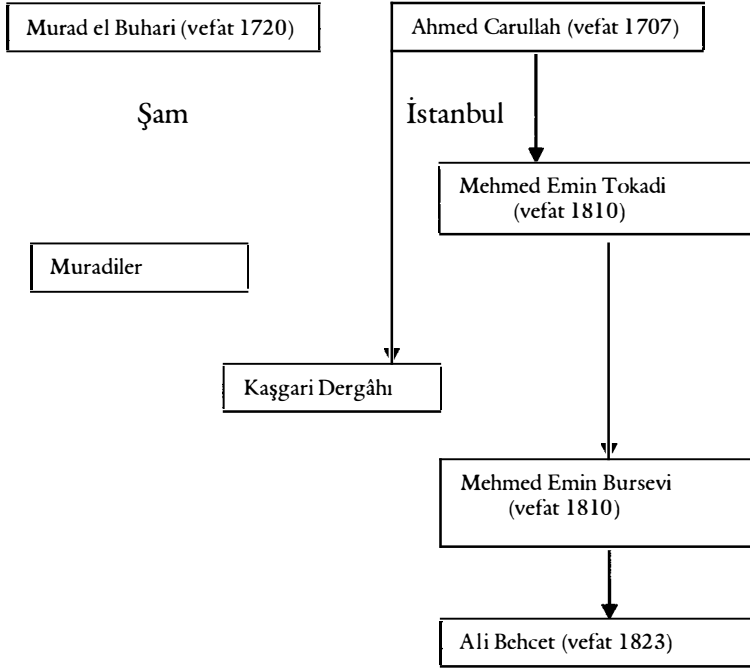
17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başında Şam'ın önde gelen meşhur bir âlimi olan Abdulgani el-Nablusi, Dahbidi koluna bağlı olan ve 1676 yılında şehre kısa bir ziyarette bulunmuş olan Buharalı bir şeyh tarafından bu tarikata dâhil edilmiştir. Her ne kadar bu bağlılık yüzeysel kalmış olsa da, Nablusi Tacüddin Osmanî'nin Taciyye adlı eseri üzerine etkileyici bir şerh yazmıştır. Ancak, Nablusi ayrıca İmam-ı Rabbanî'yi savunmak için de bir eser telif etmiş ve Şam'ın önde gelen Müceddidi ailesi olan Muradiler ile ilişkilerini sürdürmüştür (8). Müceddidiyye bu dönemde Arabistan'ın aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerindeki daha önceki Nakşibendi gruplarını rahatlıkla geride bırakmıştır.

Müceddidiyye'nin İstanbul ve Suriye topraklarına girişi önce, Orta Asya kökenli ve her ikisi de fiziksel olarak engelli olan

iki halifesi Muhammed Masum ve Ahmed Carullah Cüryani vasisi ile gerçekleşmiştir. Bunlar Haremeyn'deki Osmanlı hacı-ları arasında meşhur olup adı daha önce zikredilmiştir. Hâlihazırda, Buhari veya Cüryani'nin asıl manevi eser ve özel öğretilerini tahmin etmede güç bir durumda olsak da, mevcut araştırmalar onları 17. ve 18. asırlardaki Müceddidiyye geleneğinin kurumsallaşması ve yayılmasındaki ana stratejilerin belirlenmesinde başlangıç noktası olarak almamıza imkân tanımaktadır. Bu stratejilerden birisi bir velinin zahiri nesebinin emperyal ve yerel elitlere katılmasını kolaylaştıran ailesel verasetdir ki Muradilerin durumu buna örnek teşkil etmektedir. Bir diğer süreç de, özgün Nakşibendiyye şeyhleri ile daha çok İstanbul'daki iş birliği olmuştur. Serhendi'nin hükmüne uygun olarak Osmanlı Hükümetini etkileme gayretleri de aynı derecede önem arz etmiştir. Böylesine bir müdahale, Şam halkı adına Murad el-Buhari tarafından üstlenilmiş ve bir asır sonra Cüryani'nin manevi torunlarından Mehmed Emin Bursalı tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nda Sultan III. Selim'in ilk modern reform teşebbüsüne destek verilmesiyle doruk noktasına ulaşmıştır.

Muradi ailesinin tarihi ile ilgili bilginizin neredeyse tamamı, ailenin dördüncü kuşaktan bir ferdi olan Muhammed Halil'in tezkeresine dayanmaktadır. Barbara von Schlegell'in ileri sürdüğü gibi, bu durum onların üzerinde gerçğinden daha büyük önemle durulmasına sevk etmiş olabilir ama yine de bize modernizm öncesi Müslüman devletleri karakterize eden emperyal / eyaletsel ve manevi / dünyevi söylem içerisinde bir Nakşibendi ailesinin ayak izlerine daha yakından bakma fırsatı sunmuştur. Bir buçuk asır içerisinde Muradiler, imparatorluk seviyesindeki bağlantıları sayesinde Şam'ın yerli elit sınıfı arasına girmişler ve asıl Nakşibendi kimliklerini daha geniş bir islami bağlam adına değiştirmişlerdir. Aileye ismini veren Murad el-Buhari, 1640

yılında Semerkantlı asil bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Üç yaşında iken ayaklarından felç geçirse de, bu durum ömrünün çoğunu şeyahat ederek geçirmesine mani olmamıştır. Murad el-Buhari, Hindistan'da iken Şeyh Muhammed Masum'un halifesi olarak tayin edilmiş, akabinde Hac için seyahate çıkmıştır. Üç sene Hicaz'da kaldıktan sonra, Irak ve İran üzerinden tekrar Batı'ya sefer etmek kaydıyla, Semerkant'a geri dönmüştür.



Şekil 5.2 Şam ve İstanbul'daki Nakşibendi silsileleri

Murad el-Buhari ikametgâhını 1670 civarında Şam'da kurmuştur. Büyük torununun bize şunları anlatmıştır:

Şam'daki emlaki arasında onunla bilinen medrese de vardı. Önceden burası bozuk tabiatlı ve günahkâr insanların yaşadığı bir yer imiş. Allah burayı zulmetten nura çıkardı. Vakıf senedi, sakalı olmayan (genç), evli olmayan adam ve tütün içenlerin burada kalamayacaklarını şart koşmuştu. Suk Saruca meydanındaki evinde de cami ile birlikte bir medrese inşa etti ki burası dış Nakşibendi medresesi olarak bilinir (9).

Murad el-Buhari'nin ilk defa 1681 senesinde ziyaret ettiği İstanbul'a daha fazla ilgi gösterdiği görülmektedir. Osmanlı başkentindeki bir dizi geçici ikametın ardından birbiri ardına tahta geçen iki sultan ile görüşmeyi başarmış ve Şam halkından alınan ağır verginin hafifletilmesi ve şehrin yıllık hac kervanları ile ilgili mali ve sivil siyasi sorumluluklarından kurtarılması hususunda ricada bulunmuştur. Konumunun takdir edilmesiyle ailenin refahının da temelini oluşturan Şam bölgesindeki bazı köyler arpalık olarak kendisine verilmiştir. 1708 senesinde Murad el-Buhari, sadrazamlık makamı üzerinde cereyan eden siyasi mücadelelere dâhil olduğu ve Nakşibendiyye ile ilgili kısa bir risale de yazmış olduğu İstanbul'a kalıcı olarak yerleşmiştir. 1720'de vefatının ardından, kabrinin bulunduğu Eyup Semti Haliç boyunca uzanan muhtelif Muradiye tekkeleri ile İstanbul Müceddiyyesi için önemli bir merkez haline gelmiştir.

Murad el-Buhari'nin torunları Şam'da kalmayı tercih etmişlerdir. Aile, küçük oğlu Muhammed'in (vefat tarihi 1755) daha ağırlık gösterdiği iki şubeye ayrılmıştır. Muhammed babası tarafından halife olarak tayin edilmiş ve Nablusi'den İbn Arabî'nin *Futuhât el-Mekkiye* sini okumuştur (11). Babasının vefatından

sonra İstanbul'a gitmek için harekete geçmiş fakat yolda geçirilmiş olduğu ruhani bir hal onu Şam'a geri dönmek ve burada zahidane bir hayat sürmek zorunda bırakmıştır. Bu itibarlı şeyh 1752'de, vefatından üç yıl önce İstanbul'da sultanın huzuruna çağırılmış, iki kere Sultan ve onun varisinin yerine Hac farızasını eda etmek üzere görevlendirilmiştir⁴⁶.

Muhammed'i, şehrin problemleri ile yakinen alakadar olmasıyla bilinen ve hükümet ile halk arasında müzakereci bir eşraf olarak hareket eden, hayatta kalan en büyük oğlu Ali el-Muradi (vefat tarihi 1771) takip etmiştir. Ali, ailenin ekonomik kaynaklarını, merkezi yönetim tarafından 1758'de atandığı itibarlı bir görev olan Şam şehrinin Hanefi müftülüğü hizmetinden kaynaklanan gayrimenkuller, vakıf gelirlerinin idaresi ve himaye vasıtaları ile büyük ölçüde genişletmiş ve çeşitlendirmiştir. Bu makam müteakip yüzyıl boyunca aile tarafından neredeyse kesintisiz olarak muhafaza edilmiştir. Ali'nin zamansız vefat etmesinin ardından ailenin yönetimi babasının hayatını kaleme alan ve ilmi ile şöhret bulmuş fakat ailenin Osmanlı Sarayı ile olan bağlantılarının çoğunu kaybeden küçük oğlu Muhammed Halil el-Muradi'ye (vefat tarihi 1791) geçmiştir. Halil de otuzlu yaşlarının başında ardında bir varis bırakmadan vefat edince, liderlik kuzeni olan bir başka Ali'ye (vefat tarihi 1815) ve ardından da Ali'nin oğlu Hüseyin'e (vefat tarihi 1850) devredilmiştir (12). Nakşibendi şeyhliği yapmayan Hüseyin, Mevlana Halid'in 1820'lerde Şam'da yeni bir kol olan Halidiyye'nin kurucusu olarak başlatmış olduğu dini ihyaya destek olmuştur (13).

⁴⁶ Kanaatimizce bu görevlendirme sultanın şeyhin büyüklüğüne olan inancından kaynaklanmaktadır. Bu türden görevlendirmeler halk içinde bir iftihar kaynağı olarak algılanmaktadır. Yazar da burada kendisinin bu görevlendirme ile onore edildiğini yazmış olup görevlendirildi diye çevirmeyi tercih ettik.

Aynı zamanda Yekdest (tek elli) olarak da anılan Ahmed Cüryani ile ilgili mukayese yapabileceğimiz bir bilgi kaynağı bulunmamaktadır. Muradi'nin onun hakkında vermiş olduğu bilgi ise kabataslaktır:

Mekke-i Mükerreme'ye geldi ve orada yıllarca ikamet etti. Çok meşhur olup bütün akrasına faik idi. Pek çokları onun aracılığı ile Nakşibendi tarikatına intisap ettiler. O ve benim dedem, Şeyh Muhammed Murad ibn Ali el Buhari – kaddesallahu sir-ruhum – beraberce Şeyh Muhammed Masum el- Faruki'ye mürit oldukları dönemde yoldaş idiler (14).

Cüryani'nin silsilesi 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında İstanbul'un eğitimli ve bürokratik elitleri arasında tekrar tekrar ortaya çıkmaktaydı. Onun müritleri burada Nakşibendiliğin birbirinden bağlantısız modelini ve diğer tasavvuf tarikatları ile birlikte faaliyet gösterme eğilimini idame ettirmişlerdir. İş birliği edilen bu tarikatlar sadece seçkin Mevleviliği ve gayet tabii olarak Müceddidiyye öncesi Nakşiliği değil, aynı zamanda, Hindistan'da karşılaştığımız durumun aksine, abdal Kalenderleri de içine almıştır(15). Cüryani'nin Osmanlı başkentindeki en önemli halifesi, kendisine Hac sırasında müntesip olan Mehmed Emin Tokadi'dir. Tokadi, özgün Nakşibendiliğin 15. yüzyılda İstanbul'daki iki kurucusundan biri olan Ahmed Buhari tarafından kurulmuş dergâhın başına geçmiş, aralarında pek çok âlim ve yönetici sınıf mensuplarının bulunduğu geniş bir bağlı kitlesi kazanmıştır. Aynı zamanda Serhendi'nin *Mektubatı* nın da Türkçeye tercümesini başlatmıştır. Bu görev vefatından kısa bir süre sonra, tam arzu edilen nitelikte olmasa da Sadeddin Müstakimzade tarafından gerçekleştirilmiştir (16).

Nakşibendiler arası iş birliğinin bir başka örneği Eyüp sırtlarındaki Kaşgari dergâhı diye bilinen dergâh etrafında gelişmiştir.

Dergâh Hac farızasını eda ederken Ahmed Cüryani vasıtasıyla Müceddidiyye tarikatına intisap eden yüksek düzeyde bir devlet görevlisi tarafından yaptırılmıştır. Bu zat, Kaşgarlı Dahbidi koluna bağlı gezgin bir Nakşibendi olan Abdullah Nidai'yi (vefat tarihi 1760) dergâha görevli tayin etmiştir. Nidai *fakrı* sufi arayışının merkezi olarak kabul etmiş, İstanbul'a yerleşmeden önce kırkbeş yıl dilenci olarak gezmıştır. Önce Eyüp'teki kalenderhaneyi onun için tamir ettiren Murad el-Buhari'nin bir müridinin desteğini elde ettikten sonra tepedeki yeni dergâhı yönetmeye başlamıştır. İstanbuldaki Müceddidiler arasında yüksek hürmet görmesine rağmen Nidai, özgün Nakşibendiliği hiç bir zaman terketmemiştir. Dergâh şeyhleri sık sık Osmanlı hükümetinin Orta Asya hanlıklarına gönderdiği elçiler olarak hizmet ederlerken, burası Orta Asya'dan gelen hacılar için bir buluşma noktası olarak hizmet etmiştir.



Resim 5.1 İstanbul Kaşgari dergâhının içinden bir görüntü.

Dergâh, tekke ve zaviyelerin 1925 yılında Atatürk'ün laik Türk Hükümeti tarafından yasaklanmasına kadar, hatta bir ölçüde ondan sonra da, Nakşibendi şeyhlerinin, çoğunlukla kurucu aileye mensup olanların mülkiyetinde kalmıştır (17).

Ahmed Cüryani'nin İstanbul'daki Nakşibendi-Müceddidi şubesinin tesiri 18. yüzyılın son döneminde, dergâh liderlerinin Osmanlı reform politikalarına dâhil olmasıyla birlikte doruk noktasına erişmiştir. O dönemin önde gelen şeyhi, vezir-i azam'ın hizmetine girmiş Kerküklü bir Kürt olan Mehmed Emin Bursalı'dır. Bursalı Müceddidiyye'ye ilk defa, kendi memleketinde intisap etmiş, daha sonra İstanbul'da Cüryani koluna bağlı ve aynı zamanda Mevlevi intisaplarına da sahip olan ve Mevlana Celaleddin Rumi'nin büyük şiir külliyyatı olan Mesneviyi okumakla meşgul eğitilmiş bir gruba katılmıştır. Ebu Manneh'in de göstermiş olduğu gibi, Osmanlı'da ilk modernleşme çabalarını başlatan Sultan III. Selim'in (iktidar dönemi 1789 - 1807) bürokrasisindeki reformcu kadrosu içindeki pek çok kimse Bursalı'nın müritleridir. Hükümdarı etkilemeye kararlı bir Müceddidiyye şeyhi olarak Bursalı'nın bu desteği, İmparatorluğun yeniden canlandırılmasına olan ihtiyacın farkında olması ve reformların şariat kuralları içerisinde kalmasını sağlanması talebinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Sultan III. Selim'in tahttan indirilip katledilmesinin ardından, bağlılarından pek çoğu idam edilen Şeyh Mehmed Emin Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir. Bunu takiben Sultan II. Mahmud'un (iktidar dönemi 1808 - 1839) saltanatının ilk yıllarında, halifelerinden Ali Behcet Efendi İstanbul'a dönmüş ve reformist kanattaki bazı hükümet görevlileri ile yeniden temaslar kurmuştur. Bunlar 1820'lerde imparatorluğu reform sürecine sokmak için yenilenmiş bir hamle içerisinde güçlerini Halidiyye ile birleştirmiştir (18).

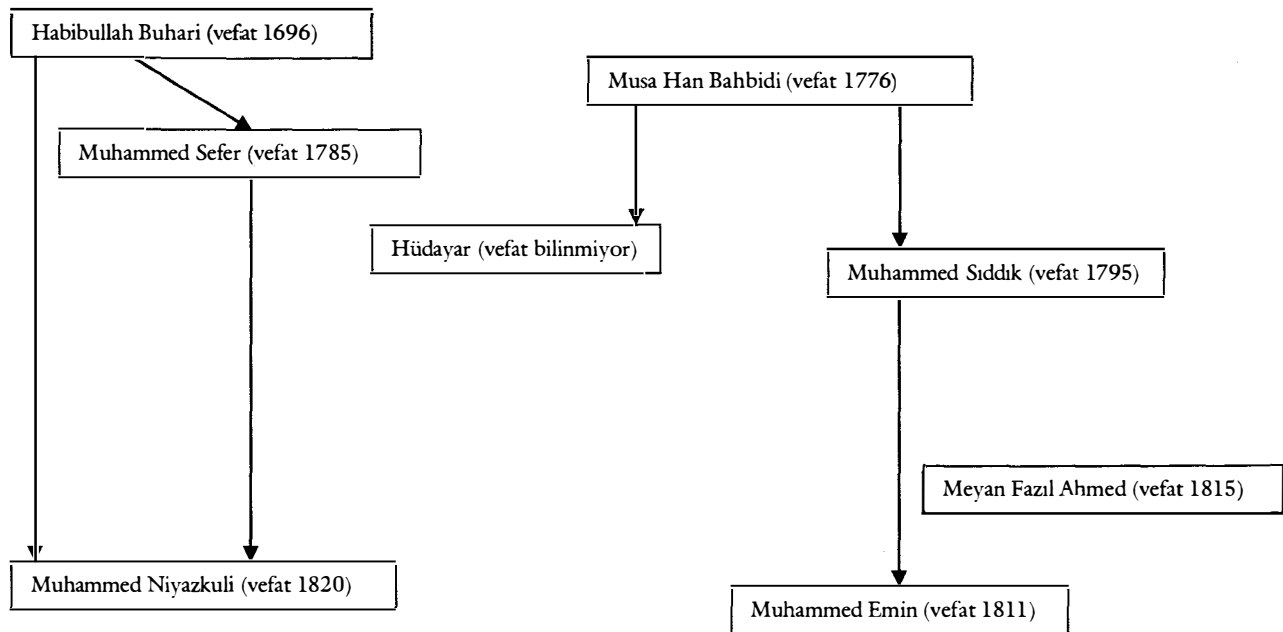
Müceddidiyye İstanbul'dan, başta Bosna - Hersek eyaletleri olmak üzere Balkanlara da yayılmıştır. Rivayete göre, Nakşibendiler bu bölgelerin 1463'te Osmanlılar tarafından fethedilmesinde yer almış, ilk tekkelerini de, Saraybosna'ya vali atanmasından kısa bir süre sonra inşa etmişlerdir. Bunları 1480'lerde, mürid yetiştirmekten çok tefekkür ve telifata ilgi gösteren İstanbul Nakşibendiliği'nin kurucusu Simavlı Abdullah-ı İlahî takip etmiştir. Kendilerini ödenek ve arazilerle destekleyen devlet yöneticileri ile ittifak içerisinde olan Balkan Nakşibendilerinin ehl-i sünnet olmayan dervişlere karşı mücadelelerde kullanılmış olmaları da ihtimal dâhilindedir.

Tarikat, 18.yüzyılın sonuna doğru belli başlı tekkelerini Saraybosna kırsal çevrelerinde kuracak olan Müceddidiyye'nin gelmesi ile birlikte canlılık kazanmıştır. Müceddidiyye Balkanlara, İstanbulda dini tedrisatını ikmal ederken bu tarikata intisap eden Hüseyin Baba Zukic (vefat tarihi 1800) vasıtası ile gelmiştir. Bu zat sonradan Murad el-Buhari silsilesine mensup olan şeyhinin talimatları doğrultusunda üç yıl boyunca Mevlana Celaleddin Rumi'nin türbesinde kalmak için Konya'ya gitmiş - bu her iki tarikat arasındaki iş birliğinin bir delilidir- ve oradan da Hâce Bahaeddin Nakşibend'in türbesinde yedi yıl geçireceği Buhara'ya geçmiştir. Seyahatlerinden döndükten sonra Baba Zukic, Saraybosna'nın batısındaki dağlık bölge olan Zivcic'te bir tekke inşa etmiş, tek halifesi Abdurrahman Sırrı Baba (vefat tarihi 1846), bu tekkenin yakınlarında ikinci bir tekke kurmuş ve bu dergâh etrafında Oğlavak köyü ortaya çıkıp gelişmiştir. Bosna valilerinin atanmalarının ardından buraya hürmet ziyareti yapmaları gelenek haline gelmiştir. Sırrı Baba'nın halifelerinden birisi olan ve Anadolu'dan gelen Muhammed Mecli Baba, Zivcic'deki dergâhın hizmetini devralmış ve her ikisinin nesli de 1980'lerdeki Yugoslavya iç savaşına kadar bu dergâhların faaliyetini devam ettirmiştir(19).

Orta Asya Hanlıkları

Müceddidiyyenin Orta Asyadaki izleri birçok bakımdan Osmanlının hâkim olduğu yerlerdeki gelişmelere paralellik arz etmektedir. Bu bölgelerde, her ne kadar şubeler arasındaki rekabet İstanbul'da dikkatimizi çeken iş birliğinin yerine geçmiş olsa da, Hindistan'daki ana Müceddidiye kolu ile olan temaslar gene de daha sağlam bir şekilde kalmıştır. Batı Asya'da olduğu gibi, Müceddidiyye özgün Nakşibendiyye bölgelerine on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Şeyh Muhammed Masum'un bir halifesi olan ve onunla Hindistan veya Mekke'de tanışmış olduğu tahmin edilen Habibullah Buhari ile girmiştir. Maverâünehir Müceddidiyye silsilelerinin pek çoğunda onun adı zikredilmektedir.

Yarım yüzyıl sonra, bölgede bir başka şube, Mahdun-ı Âzam'ın torunlarından ve tarikat intisabını Keşmir'de Mazhar Can-ı Canan'ın şeyhlerinden birisi olan Muhammed Abid'den almış olan Musa Han Dahbidi tarafından kurulmuştur. Musa Han böylece Müceddidi ve Dahbidi kollarını birleştirdi fakat şöhretli ceddinin tam aksine siyasetten uzak durmuştur. Kendisini eser telif etme ve mürit yetiştirmeye adanarak ve şeriâtı vaz edip ona bağlı yüzden fazla halifesinin her birisini belirli bir bölgeye yetkili olarak görevlendirmede Hint toprak modelini takip etmiştir. Musa Han Dahbidi'nin Maverâünnehr'e gelişi Habibullah'ın kolundan gelen Müceddidi şeyhler ile rekabete yol açmıştır. Musa Han'ın vefatından sonra iki büyük rakip, ilk halifesi olan Hüdayar ile Dahbid'deki dergâhın başında olan ve onu kısa sürede gölgede bırakan Muhammed Sıddık arasındaki mücadele ilerlemiştir. Müceddidiyye Hokand'daki Miyan ailesinin en etkin temsilcilerinden olduğu Fergana Vadisine de intikal etmiştir (20).



Şekil 5.3. Maveraünnehr'in büyük Müceddidiye üstatları

İstanbul'a paralel olarak Orta Asya Müceddidiyyesi, Buhara'da Mangitî Hanedanının (1785–1920) yükselmesinin ar-
dında 18. yüzyıl sonu ve 19. Yüzyılın başında önemli ölçüde si-
yasi nüfuz kazanmıştır. İlk Mangitiler sadece tarikatın ateşli ta-
raftarları ve hamileri değil aynı zamanda bizzat şeyhleri olmuş-
turlar. Müceddidiyye, onlara meşruiyet temin etmiş ve düşman
Özbek reislerine karşı ülkede kanun ve nizamı yeniden tesis etme
isteklerinin arkasında durmuş, onlar ile halk arasında bir tür ara-
cılık hizmeti görmüştür. Öte yandan aralarındaki bölünmeler
nedeniyle Müceddidiyye şeyhlerinin nüfuzu Mangitî yöneticile-
rine bir şeyhi bir başkasına karşı kullanabilme fırsatı vermesi ne-
deniyle azalmıştır.

Hanedanın kurucusu Şah Murad (iktidar dönemi 1785-
1800) Müceddidiyye'ye Habibullah Buhari'nin silsilesine men-
sup bir şeyh vasıtasıyla dâhil olmuş ve daha sonra kendisine hi-
lafet verildiği beyan edilmiştir. Bundan sonra bir yönetici olarak,
anne tarafından İmam-ı Rabbani'nin torunlarından olan ve de-
desi gibi Kadiriyye ve Çestiyye tarikatlarına da intisabı bulunan
Meyan Fazıl Ahmed'i kendisine ikinci bir mürşid olarak seçmiş-
tir. Meyan Fazıl Ahmed yirmi yıl Şah Murad'ın oğlu ve varisi
olan Emir Haydar'a (iktidar dönemi 1800–1826) danışman ola-
rak hizmet etmiş fakat sonradan Dahbidi çevrenin başı olan Mu-
hammed Emin ile ihtilafa düşmüştür. Sonunda Meyan Fazıl Ah-
med vatanı olan günümüz Pakistan'ındaki Peşaver şehrine geri
dönerken, davet üzerine Semerkant'a gelen Muhammed Emin
hükümdarın yeni hocası olmuştur (21).

Müceddidi olan şeyhinin tesiri ile Şah Murad, tahta gectik-
ten sonra katı bir ehl-i sünnet politikası izlemiş ve bu yüzden
Sünnetin ihya edicisi- şeri'atın koruyucusu ve bid'atlerin yokedicisi
ünvanlarını almıştır. İktidar müddetince Şah Murad, kanunsuz

vergileri iptal etmiş, cami ve medreseleri tamir ettirmiş ve tebasını defalarca şeriata riayet etmeye davet etmiştir. Zahid karakteriyle, hem şiilerle, hem de aralarında Nakşibendiyye'nin bazı şubelerinin de bulunduğu cehri *zikri* talim eden tarikatlarla mücadele etmiştir. Varisi Emir Haydar da, benzer şekilde dindarlığı ile övülmüş, her ne kadar babasının politikalarını bir ölçüde yumuşatmış ise de, İslami kurum ve eğitime olan desteğini devam ettirmiştir. Emir Haydar lüks hayat tarzına müsamaha göstermiş ve idarenin para desteğini sağlamak için angarya ve vergileri yeniden uygulamaya sokmuştur. Emir'in Dahbidilerin kolunda gizli *zikir* ile beraber uygulanan cehri *zikre* karşı bir itirazı bulunmamaktadır. Son dönem Mangitî iktidarında Müceddidiyye siyasi etkisinin çoğunu, yöneticilerin dikkatinin yerel politikalar-dan Rus yayılmasına karşı mücadeleye dönmesi ile birlikte kaybetmiştir.

18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında Maverayunnehir'de bariz şekilde dikkat çeken Müceddidiyye şeyhi, Habibullah Buhari'nin silsilesine mensup Harezmi'li Muhammed Niyazkuli (Pir-i Destgir) dir. Niyazkuli aşırı ehl-i sünnetçi bir tutum içerisinde *Şeri'at*'ın *tarikât* ve *Sülûk*ün de *cezbeden* üstün olduğunu vurgulamıştır. Benzer şekilde cehri zikrin katı bir muhalifi olmuştur. Niyazkuli'nin uzlaşmacı olmayan tutumu, kendisine nüfuzlu Muhammed Emin Dahbidi de aralarında olduğu akranı olan Nakşibendilerin ve genelde Buhara dini ulemasının hususmetini kazandırmıştır. Bununla birlikte, Mangitî emirlerinin himayesi altında şehrin merkez camiinde otuz yıl vaiz olarak hizmet etmiş ve kendi tasavvuf dergâhı olan meşhur *Çar Minar*'ı kurmuştur. Müceddidiyye'nin Rusya İmparatorluğu'nun Müslüman bölgelerinde özellikle müritlerinin aktif olduğu Volga-Aral bölgesinde yayılması Muhammed Niyazkuli sayesinde gerçekleşmiştir. Onun ve diğer şeyhlerin üstlendiği bu tebliğ görevi

sayesinde Müceddidiyye kendi vatanında özgün Nakşibendiyye'yi geçmeyi başarmıştır. Merkezi bir teşkilatın bulunmaması bu hızlı yayılmaya engel olmamış ve muhtemelen teşvik etmiştir. Fakat Tarikatı siyasi otoriteye bağımlı hale getirmek gibi negatif bir sonucu da olmuştur (22).

Çin Sınırı

Müceddidiyye, Osmanlı İmparatorluğu veya Orta Asya Hanlıklarının aksine Tarım Havzası yahut İç-Çin⁴⁷ Müslümanları arasında özgün Nakşibendiyye'yi geçmede başarılı olamamıştır. Bu büyük ölçüde yerel olarak hâceler diye bilinen Mahdum-ı Âzam'ın torunlarının 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın ilk yarısı boyunca Doğu Türkistan'ın cemiyet ve siyaset hayatında kazanmış oldukları itibarlı mevkiden kaynaklanmıştır. Sahip oldukları Şeriflik ve Nakşibendi silsilelerini prestijli Karahanlı ataları ile bir meşruiyet kaynağı olarak birleştiren bu hâceler, vahadaki şehirlerin hanları üzerinde ezici üstünlük kullanmaya başlamış ve giderek kendileri idarecilerin yerlerine geçmiştir. Eş zamanlı olarak hem yerleşik hem de göçebe nüfusun müslümanlaştırılması ve merkezi bir yönetim altında birleştirilmesi doğrultusunda geniş ölçekli irşad faaliyetleri yürütmüştür (23). Bu hâceler, Tarım'daki siyasal üstünlük için birbirleri ile kavgalı ve kurucularına atfen İshakiyye ve Afakiyye olarak iki muhalif kampa bölünmüştür. Afakiyye silsilesi, Nakşibendiliğin doğuya doğru Çince konuşan Hui ve Türkçe konuşan Salarlar arasında yayılmasında aktif olmuştur. Bu silsile Tibet'teki Dalai Lama ile de temaslar kurmuştur (24).

⁴⁷ Metinde *China proper* şeklinde geçmekte olup coğrafi olarak Çin Seddi'nin içerisinde kalan kısmı kapsamaktadır; Inner China olarak da ifade edilmektedir.

17. yüzyılın başında İshak Veli'nin kolu olan İshakiyye, Doğu Türkistan vahalarındaki Nakşibendiyye'nin tartışmasız lideri olmuştur. Yarkent'teki Moğol Hanı üzerinde muazzam nüfuza sahip ve tarım havzasındaki en güçlü tarikat haline gelecek şekilde geniş gayrimenkuller toplamışlardır. 17. yüzyıl ortalarında Mahdum-ı Âzam'ın bir diğer torunu Muhammed Yusuf (vefat tarihi 1653) Maverâünnehr'den bu bölgeye gelmiştir. Rakip bir Nakşibendi silsilesini deteklemeyi çıkarlarına uygun bulan yerel emirler tarafından teşvik edilmek suretiyle, Tarikatı Altışehir ve daha doğuda Uyguristan ve Çin'de yaymak için geniş kapsamlı irşad seyahatleri gerçekleştirmiştir. Muhammed Yusuf'un başarısı İshakiyye'nin fanatikleri tarafından zehirlenmesine sebebiyet verecek derecede büyük olmuştur. Yerini tarihte Hâce Afak olarak bilinen ve Afakiyye kolunun kurucusu olan oğlu Hidayetullah (vefat tarihi 1694) geçmiştir.

	Doğu Türkistan	Çin
17. yüzyıl	İshakiyye	Afakiyye
18. yüzyıl	Karadağ	Akdağ
		Hufiyye
		Eski öğreti
		Cehriyye
		Yeni öğreti

Tablo 5.4. Doğu Türkistan ve Çin'deki dâhili Nakşibendi bölümleri

Hükümdar ve İshaki hasımlarından kaçmak zorunda kalan Hâce Afak, Çin, Keşmir ve Tibet'te müttefik arayışı ile dolaşmıştır. Tibet'teyken kendisini Kuzey Tarım Moğol Çungar Konfederasyonu'nun başkanına gönderen Dalai Lama'nın desteğini elde etmiştir (25). Bu konfederasyonun'un hükümdarı ordusunu Altışehr'e göndermiş ve 1679'da Hâce Afak'ın Kaşgar'ın yeni başkentinde yerleşmesine yardımcı olmuştur. Bu bölgelerdeki Mahdumzade idaresi geniş ve muktedir bir halifeler ağı ile ve musiki ve semayı da içeren zikir meclislerine dayalı kitlesel intisaplarla perçinlenmiştir (26). Bütün bu sürede İshakiler Yarkent'teki güç merkezlerini muhafaza etmiştir.

18. yüzyıl başlarında sırasıyla Ak Dağ ve Kara Dağ hizipleri olarak yeniden adlandırılan, Afakiyye ve Ishakiyye Hâceleri, Çungar vesayetinden kurtulmak için sürekli fakat boşuna gayret sarfetmişlerdir. Onların önemli bir rol üstlendiği bu dönemin çalkantılı siyasi tarihi bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Her durumda, 1750'lerin ikinci yarısında Qing ordusu Çungarya'yı işgal ve ilhak ettiği zaman, Hâce Afak'ın torunlarından ikisi, Çinlileri hoşlanmadıkları İshakileri bertaraf etmede kullandıktan sonra Altışehr'in Çin İmparatorluğu'na katılmasına karşı direnişi yönetmişlerdir. 1759'da mağlup olan kardeşler Bedahşan'a kaçmış ve orada idam edilmiştir. Hâceler, her ne kadar azalmış olsa da, Altışehr, Çungarya ve Uyguristan'ı birleştiren yeni Çin vilayeti olan Xinjiang'da (Sincan) önemli siyasi roller oynamaya devam etmişlerdir (27).

Muhammed Yusuf ve oğlu Hâce Afak Nakşibendiyye'nin İç - Çin 'de düzenli ilerlemesini hızlandırmıştır. En azından 15. yüzyılın ortalarına kadar geri giden Tarikata bağlı vaiz ve tüccarların önceki çalışmaları üzerine dayanmışlardır. Muhammed Yusuf, Kuzeybatıdaki, - günümüzdeki Gansu, Ningsa ve Qinghai-eyaletlerine seyahat etmiş altı ay süre ile Hui ve Salarlar arasında kalarak Tarikatı öğretmiştir. Yusuf'un ardından 1671-1672'de Lanzhou'nun başkenti Gansu ve Çin'in küçük Mekke'si Linxia

yı ziyaret eden oğlu Hâce Afak gelmiştir. Bu ziyaret süresinde, Kuzeybatı Çin’de Kadiriyye şubesinin kurucuları ile sağlam temaslar kurmuş ve aralarından bu ülkede üç ayrı kolun ortaya çıkacağı bir dizi halife tayin etmiştir.



Resim 5.2 Linxia’da Flowery (Çiçekli) Camii dergâhı görevlisi ve maiyeti

Bu halifeler arasında Linxia’da Ma Tai Baba (yaklaşık 1680–90) ve gayretli damadı Ebu el Fütuh Ma Laichi (vefat tarihi 1753) tarafından kurulan kol en önemli şubeyi oluşturmuştur. Fakir düşmüş soylu bir aileye mensup olan Laichi, tam bir dini tahsil görerek Hacca’a gitmiş ve orada Hâce Afak’ın halifelerinden Muhammed Akila el-Mekki’den ikinci bir Nakşibendiyye intisabı almıştır. Çin’e geri döndüğünde, hem Budistlerden hem de Salarlardan pek çok kimsenin kendisine katılacağı başarılı bir kampanya bütün Gansu’da başlatılmıştır.

Ma Laichi’nin Linxia’da defnedilmiş olduğu Çiçekli Cami dergâhı daha sonra bu Nakşibendi kolunun adı olmuştur (28).

MODERN DÜNYADA TAHSİL VE TEŞKİLAT

(19. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE)

Halidiyye kendisinden öncekilerden çok, adını aldığı kurucusu Mevlana Ziyaaddin Halid'in bir eseridir. Kürt kökenli olan Halid, 1809'da Şah Gulam Ali tarafından Nakşibendiyye- Müceddidiyye tarikatına dâhil edildiği Hindistan'a doğru yola çıkmadan önce, kendi memleketinde esaslı bir dini eğitim görmüştür. Daha sonra, gördüğü eğitim ve ehl-i sünnet tasavvuf anlayışının bir birleşimini dillendirerek Süleymaniye, Bağdat ve Şam'a uzanan fırtınalı bir uzmanlaşma sergilemiştir. Daha da önemlisi, Mevlana Halid'in İstanbul'daki müritleri Sultan II. Mahmud'un (iktidar dönemi 1808 – 1839) Osmanlı İmparatorluğunu yeniden canlandırma ve eyaletlerde kanun ve nizamı yeniden tesis etme gayretlerine yerleşik Müceddidiyye koluna katılarak destek sağlamıştır. Mevlana Halid, kendi kolunun örgütsel boyutlarına özel dikkat göstermiş ve bu alandaki yenilikler olan *rabıta* üzerine özel vurgu yapmıştır. Yoğunlaştırılmış bir *halvet* şekli ve müntesip olmayanlara *zıkr* esnasında kapıyı kapatmak aracılığıyla Nakşibendiyye-Müceddidiyye-Halidiyye'yi, ehl-i sünnet İslam anlayışı ve müslüman topluluğuna hizmet edecek etkin bir sosyal ve dini harekete dönüştürmek için tasarlamıştır.

Halidiyye'nin Osmanlı reform politikalarına müdahil olması imparatorluğun son yüzyılı boyunca devam etmiştir. Ehl-i sünnet akidelerin etkisi Tanzimat reformlarının ilk kısımlarında (1839 – 1876) fark edilebilir, fakat bu reformlar giderek Batılaşmaya doğru döndükçe Halidiler de muhalefet pozisyonuna geçmiştir. En başta Hadis bilgini Ziyaeddin Gümüşhanevi olmak üzer Halidilerin bir çoğu daha sonra Halife- Sultan II. Abdülhamid'in Panislamist politikalarına entegre olmuştur. Halidiyye'nin faaliyetleri I. Dünya Savaşını izleyen dönemde laik Türk Devletin kurulması ve sonrasında 1925'de tarikatların yasaklanması ve tekke ve zaviyelerin kapatılması ile birlikte büyük ölçüde sekteye uğramıştır.

Mevlana Halid'in asıl çalışma alanı olan Irak ve Suriye'de, Tarikatın gücü Türk ve Kürd bölgelerindekinden daha az hissedilmiştir. Bu kısmen, tarikat hiyerarşisinde Arap olmayan şeyhlerin hâkim olması ve kısmen de Nakşibendiyyeyi kendisine asıl hedef olarak seçen Selefilğin gittikçe artan kökten dinci meydan okumasından kaynaklanmıştır. 20. yüzyılın başlarında Halidi şeyhleri tarafından Tarikatı modern realiteye adapte etmek için ciddi teşebbüslere girilmiştir. Bağdat'da Muhammed Said ve Şam'da İsa el-Kürdi, bağımsızlık sonrası Irak ve Suriye'de Tarikatın dönüşümleri için temel taşı koymuştur. Halidiyye hâlâ önemli bir iletişim merkezi olan Hicaz'ın mukaddes şehirlerinde de kendisine sağlam bir mevcudiyet tesis etmede başarılı olmuştur. Bu konum Halidi ve paralelinde Müceddidiyye kollarına, Suudilerin 1925'te bölgeyi devralmalarına kadar, İslam dünyasının muhtelif bölgelerinden gelmiş hacılar arasında tarikatın yayılması yardım etmiştir. Bu kol, Mısır'da da belli bir ilerleme kaydetmiştir.

19. yüzyıl boyunca Halidiyye, Osmanlı şehir merkezlerindeki faaliyetleri ile birlikte, Nakşibendi mevcudiyetinin şimdiye

kadar sınırlı kaldığı yahut tamamen kaybolmaya başladığı taşra bölgelerinde sağlam zemin tesis etmiştir. Bu bölgelerdeki nüfuzunu güçlendirmek için tarikatın şeyhleri, başta Kadiri tarikatı olmak üzere, diğer yerel tarikat silsileleri ile sık sık ittifaklar ortaya koymuştur. Böylece, Kürdistan'da 1830'lardan ileriye doğru, Osmanlı Devleti tarafından yerel emirliklerin ortadan kaldırılmasının peşinden Halidiyye şeyhleri ile irtibatlı büyük aşiret aileleri toplumun liderleri olarak ortaya çıkmıştır. Sonrasında, bu kolun şeyhlerinden Palu'lu Şeyh Said ve Mustafa el-Barzani örneklerinde olduğu gibi, bir şekilde, Türk ve Irak devletlerine karşı ayrı ayrı Kürt milliyetçiliği mücadelesi ile meşgul olmuşlardır.

Halidiyye imamlarının bir kolu daha Kuzeyde Rusya'nın Çeçenistan ve Dağıstanı ele geçirmesine karşı silahlı direnişi yönetmiştir. Bunların sonuncusu olan İmam Şamil, 1859 yılında teslim olmasına kadar, Rus imparatorluk ordusunu yaklaşık çeyrek yüzyıl meşgul etmiştir. Rusya ve Sovyet yönetimine karşı olan mücadele günümüze kadar Nakşibendi ve Kadiri kollarının muhtelif kombinasyonları altında aralıklarla devam etmiştir. Nihayet, Halidiye Hicaz'da bir araya gelen hacılar vasıtasıyla Doğu Hint adalarına erişmiştir. İsmail Minangkabavi ve Abdulvehab Rokan gibi şeyhler, yönetici elitler ve köylülerden taraftarlar kazanmak süretiyle Tarikatı Takımadalar'da (Güneydoğu Asya-Malezya-Endonezya adaları) yaymıştır.

Halidiyye ile ilgili eserler çok geniş olup hiç durmadan da artmaktadır. Geniş çap ve sayıdaki eserlerin basılması, matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na ve daha geniş alanda İslam dünyasına girişi ve diğer yandan güçlü rakipleri olan, söz gelimi İslami kökten dincilik, laiklik yahut Batı kültürünün meydan okumalarına cevap verme ihtiyaçları ile daha kolay hale gelmiştir.

Halidiyye tarafından kullanılan tartışmacı üslup, zaten bu kola ait iki temel eser olan ve Mevlana Halid Bağdadi'nin denetiminde yazılan, '*el-Hadika el nediyye fi adab el-tarik el-Nakşibendiyye ve'l-behcet el-Halidiyye ile Şam'daki önemli halifelerinden Hani'ye ait olan el-Behcet el-seniyye fi adab el-tarikat el-aliyye el-Halidiyye el-Nakşibendiyye* isimli eserlerde açıkça ortaya konulmuştur.

Bu temel eserler zaman içerisinde, önceki dönemlerde rast geldiğimiz değişik türler, umumi ve hususi risaleler, mektubat derlemeleri, menakıbnameler ve tabakat kitapları şeklinde pek çok eserin eklenmesi ile çoğaltılmıştır. Aralarında şayanı dikkat bir tabakat eseri olan Abdulmecid Hani'nin *el-Hedaik el-verdiyye fi hakaik ecille el-Nakşibendiyye*'si Orta Asya'daki başlangıçtan Şam'daki Hani ailesine kadar, Tarikat tarihinin bir yorumunu oluşturmuştur. Bunun yanında kısmen siyasi müdahaleci olması nedeniyle bu dönemdeki laik belgelerde ve Doğu'ya giderek artan ilgiyi gösteren resmi rapor ve seyyah günlükleri gibi Batılı kaynaklarda, Tarikata karşı daha ziyade taşlamalara da rast gelinmektedir. Bütün bunlar, henüz çok az olan beşeri bilimsel faaliyetler ve günümüzde faaliyet halindeki Nakşibendi merkezlerine dair izlenimler ile birleştirilmiştir.

Halidiyye hakkında sahip olduğumuz bilgi Nakşibendiyye'nin erken dönemlerindeki fazlasıyla geçmektedir. Mevlana Halid'in ve aynı zamanda halifelerinin eserleri üzerine Osmanlı İmparatorluğu ve Arap ülkelerinde gittikçe artan bir şekilde ayrıntılı araştırmalar mevcuttur. Günümüz Hindistan'ında Müceddidiyye şubelerinin faaliyetleri ile Orta Asya ve Çin'de orijinal Nakşibendiliğe olan bağlılık konusunda ise çok daha az bilgi mevcuttur.

Ziyaeddin Halid

Zaman olarak bize daha yakın olmasına rağmen, Mevlana Halid ortak müslüman hafızasında, meşhur selefleri olan Hâce Ubeydullah Ahrar'ın Orta Asya'da ve İmam- ı Rabbani Ahmed Serhendi'nin Hindistan'daki mirası ile kıyaslanabilecek bir iz bırakmamıştır. Bu durum kısmen Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından kurulmuş devletlerde, laik Türkiye ve milliyetçi-selefi hâkimiyetli söylemleriyle diğer Arap ülkelerinde Mevlana Halid'in mirasına karşı bir husumetin bulunması ve kısmen de kendisinin ihtiyatlı hareket tarzı nedeniyle ortaya çıkmıştır. Sadece Tarikatın bu ülkelerin bazılarında son zamanda yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte, tarihçiler Mevlana Halid'in modern çağın arifesinde İslam'ın yeniden ihyası ile ilgili önemini ve genel olarak Halidiyenin Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesindeki rolünü keşfetmiştir.

Pek çok bakımdan Mevlana Halid'in kariyeri Nakşibendiyye girişiminin zirvesini temsil etmiştir. Onun şahsında Tarikatın iki önemli rüknü birleşmiş ve en mükemmel manada ifade edilmiştir ki rükünler sosyo-politik eylemcilik ve ehl-i sünnet ilkesine olan bağlılıktır. Mevlana Halid karşılaştığı muhtelif kuşku ve düşmalıklara ve kendi çevresel arka planına rağmen, seyahat ettiği vilayetlerde doğrudan ve İstanbul'da dolaylı olarak iktidarı elinde tutan insanları Müslüman topluluğun selameti adına şeriatı takip etmeleri için defalarca etkilemeyi başarmıştır. Aynı zamanda bir din bilginini olmanın verdiği salahiyetle kendi yüksek tasavvufi yolunda *tarikatin şeriat'a* ve Hazret-i Peygamber'in sünnetine boyun eğmesinin gerekliliğini somutlaştırmıştır. 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın başındaki genel tecdit ve ihya hareketleri içerisinde, Halidiyye kendisini İmparatorluğun kent merkezlerindeki bağımsız çalışmaları ile Mısır'daki mahalli hükümete daha itaatkâr olarak kalan Halvetiyye'den veya Kuzey Afrikalı

reformist Sufi Ahmed bin İdris'in, Sahara'nın çevre bölgelerinde ve Sudan'da misyonerlik faaliyetleri yürüten takipçilerinden ayrı tutmuştur (1).

Mevlana Ziyaeddin Halid-i Bağdadi (1776 – 1827) (2) Irak Kürdistanı'nın Şehrizur bölgesinin Karadağ kasabasında doğmuştur. Dini ilimleri tahsil ettikten sonra o zamanki Kürt Baban emirliğinin merkezi olan Süleymaniye'de hocalık vazifesi yapmış ve 1806 yılında Şam üzerinden hacca gitmiştir. Mukaddes şehirlerin Vehhabilerce devir alınmasının canlı bir şahidi olan Mevlana Halid, üç yıl sonra Delhi'deki en önemli Müceddidi şeyhlerden biri olan Şah Gulam Ali'nin (Abdullah Dehlevi) elinden Nakşibendi tarikatına intisap edeceği Hindistan'a hareket etmiştir. Bir yıllık bir manevi eğitimden sonra, Hindistanlı Şeyh tam ve mutlak halifelik vermiş ve Tarikatı Batı Asya'da yaymak üzere görevlendirmiştir. Süleymaniye'ye döndükten sonra, Mevlana Halid şehrin önde gelen sufi şeyhi, Kadiri tarikatından güçlü şeyhi Maruf el- Berzinci'nin husumetini çekmiş ve 1813 yılında Bağdat'a gitmek üzere buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bağdat'ta Kürt ailelerinden olan Haydari'lerin himayesini kazanmış ve pek çok âlim ve eşraf onu takip ederek mürit halkasına dâhil olmuştur. Onlara göre ve Osmanlı'ların Bağdat valisi için Mevlana Halid'in usulü, şehirde geçen on sene zarfında yayılan Vehhabilik türündeki fikirlere tutarlı bir alternatif sunmuştur. İşte bu başarılar Halidiyye kolunun ortaya çıkmasına yol açmıştır (3).

Baban Emirliği'ndeki bir iktidar değişikliğinin ardından ve yeni gelen emirin Bağdat ile olan ilişkilerini normalleştirmek dileği ile Mevlana Halid Süleymaniye'ye geri dönmeye ve orada kendi kolunu tesis etmeye davet edilmiştir. Müteakip yıllarda, Tarikatı Kürdistan ve Anadolu'nun şehir merkezlerine taşıyan

çok sayıda halife tayin etmiş ve pek çok soylu Kürt ailesinin desteğini elde etmiştir. Bununla birlikte, Kadiri rakibin baskısı giderek arttığından (4) Mevlana Halid Bağdat'a geri dönmüş ve daha sonra 1822'de pek çok halifesi ile birlikte Şam'a hicret etmiştir. Suriye başkentinde eşraftan Gazzi ailesi onu himaye altına almış ve âlim ve eşraf pek çok kimse kendisine intisap etmiştir. Bunlar arasında meşhur Müceddidi ailesinin o zamanki başı olan Huseyin el-Muradi de bulunmaktadır. Bu ileri gelen kimseler için Mevlana Halid'in teklif ettiği ehl-i sünnet gelenek, o zaman Şam'da oldukça zayıf durumda olan kanun ve nizamı yeniden çalışır hale getirme ihtimalini temsil etmiştir. Mevlana Halid 1827 yılındaki veba salgınında vefat edinceye kadar geçen beş yılda şehrin dini hayatını yeniden canlandırmak için gayret etmiştir.

Mevlana Halid İstanbul'a hiç gitmemiş, ancak 1820 yılı civarında Osmanlı başkentine zamansız vefatı nedeniyle gerçekleşemeyen muhtemel İstanbul ziyareti için hazırlık mahiyetinde halifeler göndermiştir. İstanbuldaki halifeleri şehirdeki Kürt göçmenler, saygın dini bilginleri ve önde gelen kimselerden arasından pek çok bağlı kazanmıştır. Bu önde gelen müntesip ve muhipler grubu Şeyhülislam ve İstanbul'un başkadısı ile birlikte zamanın etkin bürokratlarını da içrisine almıştır. Yeni katılanların bu çokluğu diğer tarikatlarının kıskançlıklarına neden olmuş, aynı zamanda onların ehl-i sünnet ve faal şevklerini kendi mutlak otoritesine karşı potansiyel bir tehdit olarak gören Sultan II. Mahmut'un tarafında da bir kuşku doğurmuştur. Halidiler, hem dışardan Batı hem de içerdeki Vehhabi tehditleri karşısında Müslüman devlet ve cemiyetin korunması için sultanın reform tedbirlerini desteklemiştir. Buna uygun olarak 1826'da Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinin önünü kesen, can çekiş-

mekte olan Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasında ulema ve üst düzey bürokrasiyi teşvik etmiştir. Ondan hemen sonra, yeniçerilerin müttefiki olan daha batını karaktere bürünmüş⁴⁸ Bektaşî tarikatı kapatılmış ve İstanbul seçkin sınıfları arasında genel bir ehl-i sünnet tutumu hâkim olmaya başlamıştır (5).

18. yüzyıldaki Hintli seleflerinin yolunu takip eden Mevlana Halid, tasavvufi ilimlere çok az ilgi göstermiştir. Bunun yerine, kendisi dini ilimlerin tamamlayıcı alanlarında ve tarikatın teşkilatlanmasında fark ettirmiş; bu ilmi yönü nedeniyle kendisi *zül-cenaheyn* adı ile anılmaya başlanmıştır. Bir âlim olarak Mevlana Halid, sonunda, Ahmed Serhendi'nin şerî'atın batını vecheleri üzerinde olan vurgusunu tersine döndürmüş ve dini ulema tarafından çağlar boyunca ayrıntılı hale getirilmiş fıkıh ve kelam ilimlerini üstün tutmuştur (6). Aşağıdaki ifadelerin benzerleri halifelerine yazmış olduğu mektuplarda sıkça görülmektedir:

Ben derim ki: bu yolun saliki, bu menbada içmeden ve ruhunun bu içeceği almak için yükselmesinden evvel, Vacibül Vücud'un birliği hususunda Hanefî ve Şafilardan itikaden Eşarî ve Maturidî makul kelimcilerin sünnet ve icmayı ümmet temelinde onaylamış olduklarına uygun biçimde itikadını düzeltmeli ve imanını sağlamlaştırmalıdır (7).

Mevlana Halid'in başlangıçtaki başarısı, yabancı dahi olsa, gittiği her yerin önde gelen ulemasının saygısını kazandıran derin dini bilgi birikiminde yatmaktadır. Şam'a gittiğinde bölgenin din bilginleri tarafından bir imtihana tabi tutulmuş ve daha sonra da, kendisinden Kelam ilminin özgür irade karşısında takdir-i ilahî problemi üzerine bir görüş hazırlaması istenilmiştir. Bu, Mevlana Halid'e Nakşibendiyyenin eylemciliğini Maturidiye'nin insanın fiillerinin faili olduğu ve bu nedenle kendi kaderinden

⁴⁸ İngilizce metinde bu ibare heterodox olarak geçmektedir.

mes'ul tutulacağı şeklindeki *kesb* görüşü üzerine oturtması fırsatını sağlamıştır(8).

Mevlana Halid'in Nakşibendi- Müceddidi yoluna getirdiği ve Halidiye'nin farklılığının işareti olan organizasyonel yenilikler büyük önem arz etmiştir. Bu yeniliklerden biri *halvet* uygulamasıdır. Önceki Nakşibendi şeyhlerinin bilinen tavrının tam tersine, Mevlana Halid, müridlerin başlangıçtaki terbiyesini vekillerine havale etmiş ve daha sonra onlara kırk günlük bir halvet süresince yoğun eğitim vermiştir. Bu usul ona çok kısa zamanda geniş miktarda mürit kitlesini halife olarak tayin etmesi imkânını sağlamış, böylece Halidiye'nin yayılmasını hızlandırmıştır. Hindistan'daki bölgeler dikkate alınarak yapılan halife tayini uygulamasını bütünüyle adapte etmiş ve rivayete göre her birisini bir bölgeye görevlendirdiği 116 halife tayin etmiştir ⁴⁹.

İkmal edici başka bir yenilik ise hayali *rabıta* yöntemi ile ilgilidir. Uygulama olarak geleneksel olarak mürşide eşlik etme yerine Mevlana Halid, bütün Halidi müridlerin kendisini hiç bir zaman görmemiş olanlar da dâhil olmak üzere, sadece hayalen kendi siması üzerinde yoğunlaşmalarını talep etmiştir. Bu tedbir yeni ortaya çıkan kolun kendi kurucusunun liderliği altında pekişmesini sağlamak için tasarlanmıştır. Bu durum bazı halifeler tarafından, özellikle şeyhten uzak yerlerde çalışanlardan muhalefet görmüştür. Halid'in başlangıçta başarılı olup daha sonra tarikatten tard edilen İstanbul'daki halifesi Abdulvahab el-Susi ve Kafkaslar'da halifesi İsmail Şirvani bu uygulamanın kendilerinin manevi bağımsızlıklarını perdelediği duygusuna kapılmıştır. İsmail Şirvani'ye yazdığı sitemkâr bir mektubunda Mevlana Halid şöyle yazmıştır:

⁴⁹ Bazı Nakşibendi kaynakları halifelerinin adedini daha fazla göstermektedir.

Yolumuzun büyükleri varlığından fani olmamış birisine rabıta etmenin o yolun salikine yararı olmadığı gibi onu tehlike altına da koyabileceğini beyan etmişlerdir. Hakikate ermiş bir şeyh, talib ile onun Rabbi arasında bir aracıdır. Ondan yüz çevirmek Hakk'tan yüz çevirmek demektir. Hiç kimseye kalbini senin suretine bağlamasını söyleme, ona böyle görünse bile, bu şeytanın bir hilesidir. Ve benim emrim olmadıkça kimseyi kendi vekilin olarak tayin etme. Bu ihmal üzerinde ısrar ederseniz, hepinizi topluca terkedeceğiz (9).

Rabıta, pek çok ulema tarafından azizlere tapınmaya tehlikeli bir şekilde yakın gayrı meşru bir uygulama olarak görülerek eleştirilmiştir. Bu çelişkiler, özellikle *rabitat'ul mevt* konusundaki tartışmalarda Mevlana Halid'in kendisi ile başlayan ve ondan sonra devam eden bu uygulama lehinde ve aleyhinde bir risale bolluğuna sebep olmuştur (10).

Üçüncü bir örgütsel yenilik de *hatm-i Hâcegan*'da kapının kapatılması *halk el- bab* idi. Hafı zikrin bir çeşit uzantısı olarak bu uygulama, bu yeni kola daha hususi bir karakter vermeyi amaçlamaktaydı. Bütün bu yenilikler, beraberinde Mevlana Halid'e, Tarikatı, şeri'atın sınırları içerisinde ve müslüman ümmetin hizmetinde kalmak suretiyle Osmanlı hükümetinin modernleşme çabalarına destek olmayı amaç edinmiş etkin bir toplumsal-dini harekete dönüştürmesinde yardımcı olmuştur(11).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanları

Sultan Mahmud II'un devam eden endişelerine rağmen Halidiyye, kendisinden önceki Nakşibendiyye ve Müceddidiyye gibi İstanbul'da derin kökler salmıştır. 19. yüzyılın ortalarında faal tavırları nedeniyle Nakşibendiyye Osmanlı başkentindeki en yaygın tarikat haline gelmiş ve maharetli üstatların birbirini takip etmesi ile nüfuzunu İmparatorluğun sonuna kadar devam

ettirmiştir. Nakşibendi etkisi SultanMahmud II'nun oğlu ve varisi olan Sultan Abdülmecid'in (iktidar dönemi 1839 – 1861) eğitiminde farkedilmektedir. Genç şehzadenin hocalarından birisi Halidiyye'nin üstatlarından idi. Babası hayattayken Halidiyye'nin ehl-i sünnet fikirlerinden etkilenmiş yüksek bürokratlar, tahta geçtikten sonraki ilk yıllarında Sultana hizmet etmeye devam etmiştir.

Sultan Abdülmecid'in hem annesi hem de kız kardeşi Nakşibendiyye'ye intidap etmiştir. Onlar Hindistanlı, Gulam Ali'nin (Abdullah Dehlevi) bir başka halifesi olan ve 1820'lerin sonunda Mekke'ye yerleşmiş olan Muhammed Can'ın (vefat tarihi 1850) müridleriydiler. Mevlana Halid'den daha ılımlı olan Muhammed Can'da İstanbul'a halifeler göndermiş ve onlar üzerinden yüksek tabakalarla temaslar kurmuştur. Ebu Manneh'in göstermiş olduğu gibi,1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ardında, sultan'ın şeriatı takip edeceği ve bütün tebaasına adaletin hükümlerini uygulayacağına dair vermiş olduğu sözde, Nakşibendiyye'den mülhem bir ehl-i sünnet tavır mevcuttur.

Sultan Abdülmecid'in Nakşibendiyye'ye olan kalıcı taahhüdü, 1840 yılında Şam'da Mevlana Halid'in mezarının üzerine bir türbe ve etrafına geniş bir tekke yaptırması, daha sonraki on yılda Fatih semtindeki Halidî tekkesini sık sık ziyaret etmesi ve vefatından sonra da kabrinin başında hafta da bir kere *hatm-i hâcegân* icra edilmesini istemesi ile kanıtlanmıştır. Bu uygulama görünüşe göre tarikatların 1925 yılında kapatılmasına kadar devam etmiştir.

Yine de Osmanlı İmparatorluğu'nda asıl gücün 1850'lerin başından itibaren saraydan Bab-ı Ali'ye kayması ile ki bu dönemde devlet güçlü bir biçimde Batı siyasi etkisi altında bulun-

maktadır, Nakşibendilerin pozisyonu kayda değer ölçüde zayıflamıştır. Kırım Savaşı'ndan sonra müttefikler tarafından dikte ettirilen 1856 Islahat Fermanı'nda, doğrudan şeriatı muhalif olarak sultanın gayrimüslim tebaasına da medeni ve siyasi eşitlik tanınmıştır. Halidiler bu fermana karşı direnişte öncü rol üstlenmiş ve onlardan birisi olan Kürt âlim Ahmed el- Süleymani muataasıplar topluluğuna başkanlık etmiştir. Bu kişi 1859'da hükümete karşı bir tuzağa yardım etmekle suçlanmıştır (12). Muhalefetteki Genç Osmanlılar hareketinin öğretilerinde de Halidi etkisi açık bir şekilde görülmüştür.

Genelde Nakşibendiye ve özellikle de Halidiye kolu Osmanlı başkentinde 1870'lerin sonlarına doğru siyasi gücün yeniden sarayın eline geçmesiyle birlikte otoritesini yeniden kullanabilmiştir. Onların pek çoğu Sultan Abdulhamit II'nin (iktidar dönemi 1876 – 1909) 1876 Osmanlı Anayasası'nı askıya almasını müteakip olarak başlattığı Panislamist politikasına destek vermiştir. Bu politikanın iki önemli öğesinden birisi, Sultanın, vasıtası ile kendi meşruiyetini sağlamlaştırmaya çalıştığı bütün müslümanların halifesi olması pozisyonu ve diğeri kendi halkı ile irtibatının bir vasıtası olarak gördüğü bütün tarikatları himaye etmesi olmuştur (13). Böylelikle, 1878 gibi erken bir tarihte Sultan abdülhamit II, Sultan Ahmet meydanındaki Buhari dergâhının yenilenmesini sağlamış ve dergâhın başındaki şeyhi de Buhara Hanlığı'na elçi olarak görevlendirmiştir (14). Benzer bir şekilde Kaşgari Dergâhını yöneten Abdullah Nidai'nin en son torunu Mehmed Aşır'de (vefat tarihi 1903) prestijli Meclisi Meşayihe üye olarak atanmıştır (15).

Diğer yandan Sultan Abdulhamid II'nin baskıcı rejimine ve bilindiği kadarıyla da Sultan Hamid döneminde oldukça ivme kazanmış devleti Batılılaştırma reformlarına muhalefet eden Ha-

lidiler ile de ciddi bir şekilde uğraşmıştır. Özellikle İstanbul'daki bir diğer dergâha on yıl şeyhlik yaptıktan sonra 1897'de vatanı olan Irak Kürdistanı'na sürgüne gönderilen meşhur Kürt şeyhi Mehmed Esad Erbili (vefat tarihi 1931) bu durumun bir örneğini teşkil etmiştir. 1908'deki II. Meşrutiyet'in ardından Şeyh geri dönmüş ve Jön Türk hareketini destekleyen bir sufi cemiyetine katılmıştır. Bu cemiyet, Halidiyye'ye bağlı bir mürid olan ve özellikle eğitim alanındaki reformist eğilimleri ile bilinen Şeyhülislam Musa Kazım Efendi tarafından kurulmuştu. O, ilki Jön Türkler döneminde ve ikincisi imparatorluğun son iki buçuk yılı içerisinde olmak üzere iki defa Şeyhülislamlık görevine getirilmiştir (16).

Sultan II. Abdulhamid'in otokratik yönetimine tamamen sadakati seçen Nakşibendi şeyhlerinin başında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi (vefat tarihi 1894) gelmektedir.

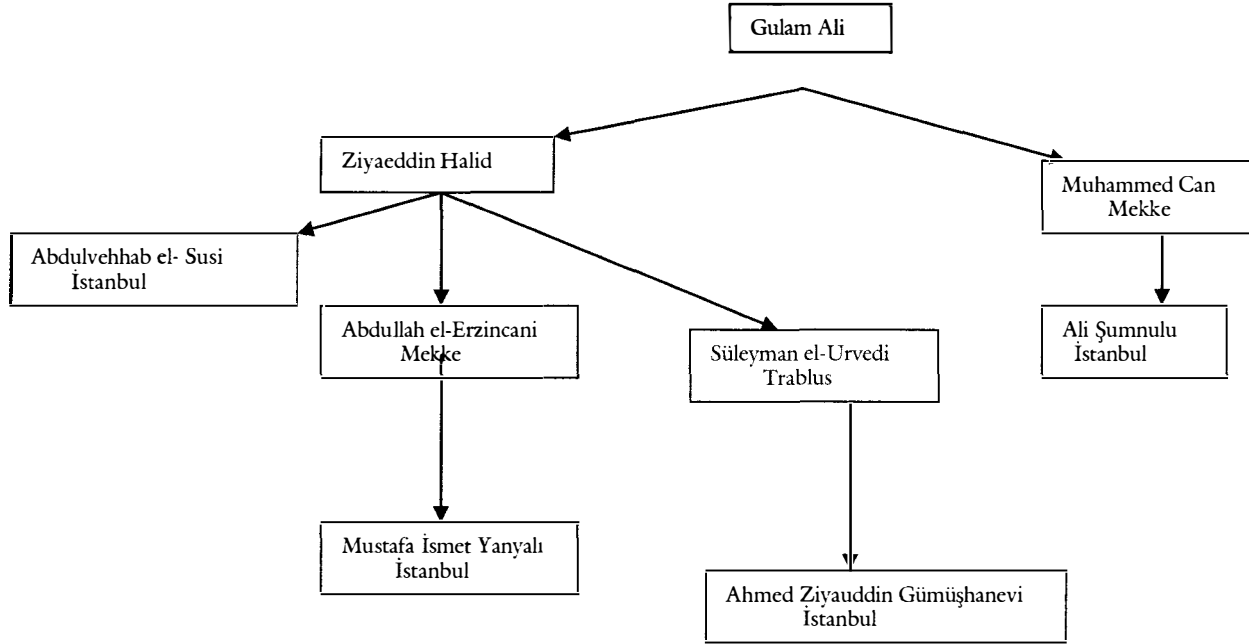
Kuzeydoğu Anadolu'da tüccar bir ailenin ferdi olarak doğan Gümüşhanevi, İstanbul'a dini eğitimini tamamlamak için gelmiş ve bir hoca olarak burada kalmıştır. 1846'da Osmanlı başkentini ziyaret eden Mevlana Halid'in Suriyeli halifelerinden Süleyman el-Urvedi tarafından Halidiyye'ye bağlanmış ve halife olarak tayin edilmiştir. Ancak on beş yıldan daha uzun bir süre sonra, iki önemli çalışmasını tamamladıktan sonra (bir hadis mecmuası ve tasavvuf tarikatları üzerine bir ansiklopedi) Gümüşhanevi bir tasavvuf şeyhi olarak göreve başlamıştır.

Aralarında Kafkaslar ve bilhassa Kazan, Mısır gibi müslüman memleketlerinden gelen göçmenler olmakla birlikte halifeleri çoğunlukla Batı Anadolu'dan gelmiştir.

Tanzimat sonrası batılılaşmış devlet adamlarına muhalefet olarak Gümüşhanevi tekkesini Bab-ı Ali'nin karşısına kurmuştur. 1877 – 1878 senelerinde bir grup müridi ile birlikte Osmanlı- Rus

muharebesinde savaşıp, sadakati ile zaman zaman huzuruna davet edildiği Sultan'ın desteğini ve aynı zamanda yüksek devlet görevlilerinden pek çok mürid elde etmiştir. Halifelerinden birisini oradaki Hamidiye İslam Üniversitesini idare etmesi için Pekin'e göndermiştir(17). Gümüşhanevi, bazı önemli noktalarda Mevlana Halid'in öğretilerinden ayrılmıştır. İlk başta, şeriat yerine hadis ilmine ve özellikle Sultan-Halifeye mutlak itaate destek olan geleneklere vurgulama yapmıştır. Ayrıca *Vahdet-i vücud* öğretisini kabul ve cehri *zikre* müsaade etmek suretiyle kendi şubesini diğer mevcut sufi tarikatlarına yaklaştırmıştır. Buna uygun olarak İbn Arabî'nin öğretileri ile ilgili sadeleştirilmiş bir izahatta şöyle yazmaktadır:

Tevhid-i vücudî'nin esrarı tecelli edebilir. Bunun menbaı odur ki, manevi ibadet ve amellerin çokluğu, kitapların ve arzuların terk edilmesi, daimi zikir ve tefekkür, aşka düşme, hakiki mahbuba muhabbet - bunların hepsi sayesinde- yolun salikine tecelli eder. Kalbi cezbedilir ve Hazret-i Kuddus'a doğru döndürülür. Bu amel ve fîragatlar Hazret-i Peygamber'in takipçileri ile uyum içerisinde ise, salikin batını kötü alakalardan tasfiye olacak ve kalbi gaflet kirinden, derununda esma ve sıfatları aynalar gibi yansıtabilecek derecede tamamen boşalacaktır (18).



Şekil 6.1.İstanbul'daki önemli Müceddidi ve Halidi Silsileler

Bu yenilikler 20.yüzyılın ikinci yarısında, Cumhuriyetçi siyasi sistem ile muhalif olmaktansa birleşmeyi benimseyen Halidiyye'nin İstanbulda yeniden canlanmasını karakterize etmiştir (19).

Halidiyye, Osmanlı imparatorluğu'nun Avrupa eyaletlerinde mukayese kabul edecek bir ilerleme gösterememiştir 19. yüzyılın ortalarında Saraybosna'da Tarikatın bir tekkesi kurulmuştu, fakat 1970'lerde Hamit Algar ziyaret ettiğinde burasının kapalı ve ihmal edilmiş bir halde olduğunu bildirmiştir. Bir başka tekke Visoko yakınlarında, I. Dünya Savaşının hemen öncesinde dönemin Bosna'sında önde gelen dini simalarından olan Sufî- âlim Husni Numanagic (vefat tarihi 1931) tarafından kurulmuştur.

Numanagic eğitimini İstanbul, Medine ve Kahire'de tamamlamış ve Travnik Müftüsü olarak atanmadan öncesine kadar Visoko'da öğretmenlik yapmıştır. Nakşibendiyye'nin Bosna'daki bütün kolları Kadiriyye'yi, ikiz yahut büyük tarikat olarak dikkate almışlar ve tekkelerinde cehri zikir yapmışlardır. İbadet hayatlarında bazı Şii unsurlar da mevcuttur. Bosna'daki Nakşibendi dergâhlarının faaliyetleri II. Dünya Savaşı süresince kesintiye uğramış ve her ne kadar bu emrin icrası güç olsada, dergâhlar resmen feshedilmiştir (20). Faaliyet merkezinin Üsküp'ten Arnavutluk hâkimiyetindeki Djakovica'ya nakledildiği Kosova ve Makedonyada bu türden tedbirler alınmamıştır. Makedonya'da faaliyet gösteren dergâh, tarikat intisabı Mehmed Esad Erbili'ye olan Şeyh Yakup tarafından 1932 senesinde tesis edilmiş. Süreç içerisinde kendisini Tasavvufun savunmasına adanmış oğlu Mehmed Ali İsnici tarafından faaliyeti devam ettirilmiştir (21).

Arap Dünyası

Ziyaeddin Halid'in kariyerinde iki dönüm noktası olmasına rağmen, Bağdat ve Şam'daki resmi muhalefet ve bu şehirlerin her birisinde göreceli olarak kısa sürelerle kalmış olması, davetini yarım bırakmıştır. Mevlana Halid'in halifelerinin Suriye ve Irak eyaletlerindeki işleri İstanbul'daki siyasi iniş çıkışlara bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kaldı ki bu durum aynı zamanda aralarında liderlik için tekrarlanan mücadelelerin şiddetlenmesinin bir vaka haline gelmesine neden olmuştur. Ancak 19. yüzyılın sonuna doğru Halidi şeyhleri, modernizmin ve kökten dinciliğin artan meydan okumaları ile yüz yüze gelirken, Tarikatın bu eyaletlerdeki pozisyonunu sağlamlaştırmayı başaramamıştır. Hicaz 'a ve özellikle Mekke'de, tam aksine 1820'lerde Mevlana Halid'in halifeleri çoktan Nakşibendi mevcudiyetini gözle görülür bir şekilde sağlamlaştırmış ve davetini İstanbul'dan Endonezya'ya kadar çok geniş bir alana yaymıştır. Burada, kendi aralarında fakat aynı zamanda 1855'ten beri İmam-ı Rabbanî'nin Delhi'den torunlarının da bulunduğu bir üst tarikat kolu olan Müceddiyye şeyhleri ile rekabet halinde olmuşlardır. 19.yüzyılın sonunda Nakşibendilik İstanbul, Haremeyn ve Kürdistan'dan neş'et eden üç ayrı kol vasıtası ile Mısır'a da ulaşmıştır.

1822 yılı sonlarında Bağdat'dan beklenmedik ayrılığı üzerine, Mevlana Halid arkasında, siyasetten kesinlikle uzak durma vurgusunu ikaz ile birlikte, ortak bir liderlik bırakmıştır. Bu müridan topluluğu içerisinde en göze çarpan sima, Abdulgafur el-Müşahidi idi. Irak Halidilerinin durumu, Tanzimat reformlarının açtığı çığırın ardından valinin onları koruması altına alması ve kullanmaları için gösterişli bir dergâh inşa etmesi ile düzelmiştir. Eş zamanlı olarak ve İmparatorluğun sonuna kadar, bu

kolun Bağdat'daki liderleri Irak dini hayatında yükselen iki eğilimle yani Alusi ailesi güdümündeki kökten dinci selefilige dönmüş Vehhabilik ve de Şi'a ile kesintisiz bir şekilde mücadele etmişlerdir. Alusi ailesinin lideri olan Ebu el-Sena el-Alusi gençliğinde Mevlana Halid'den ilim tahsil etmiştir. Onunla bir mücadelenin ortaya çıkmasına yol açan şartlar, Mevlana Halid'i Bağdat'ta bulunduğu dönemde destekleyen Haydari ailesinin önde gelen fertlerinden birisi tarafından, mazeret bildirir bir şekilde aşağıdaki ifadelerle tasvir edilmiştir:

Alusi olarak bilinen tahsilli âlim, Allah onu affetsin, Bağdat valisi Muhammed Necip Paşa'nın onu hukuki danışmanlık makamından azletmesinden sonra, üstadımız Mevlana Halid'in – kaddesallahu sirruhu- varisleri aleyhine bir risale tertip etmişti. O (Alusi) mukaddes Halidiyye tarikatına muhalif olarak yazdı çünkü adı geçen paşa, üstadımız Mevlana Halid Hazretlerine bağlı idi. Bağdat'taki Halidiyye dergâhını yıktırıp yenisini daha güzel bir biçimde inşa ettirmişti. Alusi bu risaleyi kaleme aldı, çünkü Halidiyye'nin halifelerinin onu azletmesi için Paşa'ya baskı yaptıkları şeklinde düşük bir fikre sahip idi, fakat bu hakikatten çok uzaktır (22).

Müşahidi'nin 1862'de vefatının ardından, Bağdat Halidiyyesi'nin liderliği üzerine, neticede dergâhın idaresinini deruhte etmek için dışarıdan bir üstadın davet edilmesi ile çözüme kavuturulcak büyük bir mücadele patlak vermiştir. Bu görev, kendisini Selefiye mezhebinin reddedilmesine adanmış sufi-âlim Davud ibn Süleyman ibn Cercis'e (1812/1816 – 1881) tevcih edilmiştir. 1870'lerde selefilige dair kaleme aldığı risalelerde İbn Cercis, evliyanın türbelerini ziyaret etme ve onların şefaatlerini talep etme tasavvufi âdetini ve aynı zamanda fıkıh mezhepleri ve bunların otoritelerini *taklid* etme şeklindeki ehl-i sünnetin haber verdiği uygulamaları müdaafaa etmiştir (23).

İbn Cercis'in varisi, ilmi şöhreti kendisinden aşağı olmayan ve aynı zamanda önemli Kürt şeyhlerinden olan Ömer Ziyaeddin Hamravani'den de ayrıca ikinci bir Halidiyye icazeti almış bir âlim olan Muhammed Said olmuştur (24). İslami ilimler üzerine bir külliyyat telif eden Muhammed Said, enerjisinin büyük bir kısmını Irak'taki Şii yayılmasını durdurmaya ayırmıştır. Bu mücadele vasıtası ile büyük Şii yoğunluğun bulunduğu Samarra'da kendisi için bir medrese inşa ettiren Sultan II. Abdulhamid'in himayesini temin etmiştir. Ardından yaklaşık yirmi yıl sürdüreceği Bağdat'taki Ebu Hanife Camii'ne imam ve hatiplik vazifesi ile mükâfatlandırılmıştır. 1908'de İkinci Merutiyet'in peşinden Muhammed Said siyaset ile de meşgul olmuştur. 1914'de Arap milliyetçisi, bir yer altı örgütü olan el- Ahd Cemiyeti'nin başına geçmiş ve 1918'de Osmanlılardan ayrılmasından sonra Irak'taki İngiliz varlığına karşı muhalefet faaliyetlerini teşvik etmiştir. Ülkenin Arap bölümündeki meşayihin pek çoğunun silsileleri ona ulaşmaktadır. Şimdiye kadar Halidiyye'nin Irak'ın diğer Arap bölgelerindeki rolü yahut Manda ve bağımsızlık sonrası dönemler hakkında bir araştırma yapılmamıştır (25).

Mevlana Halid'in 1827 yılında veba salgınından ani vefatı, Şam'daki Halidiyye'yi çok daha savunmasız bir pozisyonda bırakmıştır. Önemli halifelerinden birçoğu onunla birlikte vefat etmiş ve bir yıl sonra Sultan II. Mahmud'un emri ile Irak'tan O'na refakat ederek göç edenlerin kalanı da yeniden geriye gönderilmiştir. Sonuç olarak liderlik Mevlana Halid'in az sayıdaki Suriyeli Arap halifelerinin en kıdemlisi olanı, Muhammed el-Hani'ye (vefat tarihi 1862) geçmiştir. Aslen Hama yakınlarında küçük bir köyden olan Muhammed el-Hani, Şam'daki dini seçkinler topluluğuna girmekte güçlüklerle karşılaşmış, halifelerin-

den çoğunu Türk ve Kürtlerden tayin etmiştir. Halidiyye'nin reisi olma talebine, Mevlana Halid'in küçük kardeşi olan ve Sultan Abdülmecid korumasıyla 1840 yılında Şam'a yerleştirilen Mahmud el-Sahip (vefat tarihi 1866) karşı çıkmıştır (26). Mevlana Halid'in diğer Suriyeli-Arap halifeleri, daha önce Gümüşhanevi'nin şeyhi olarak karşımıza çıkan Süleyman el-Urvedi (vefat tarihi 1858), ve Ahmed el-Tizkili (vefat tarihi 1867) sırasıyla Trablus ve Humus'ta kendi tekkelerini açmıştır. Trablus'taki merkez 1850'lerde kapanmış fakat Humus'taki dergâh, bir yüz yıl sonra kuzey Suriye Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.

Bu arada, Halidiyye'nin Şam'daki liderliği üzerindeki tartışma Mahmud'un oğlu ve Mevlana Halid'in torunu ve ehl-i sünnet tutumu adına Abdulhamid'in islami politikalarına destek olan Esad el-Sahib (vefat tarihi 1928) tarafından karara bağlanmıştır. Onun, rakibi meşhur Emir Abdulkadir el-Cezairi (vefat tarihi 1883)'nin yerel reformist çevresinden arkadaşı olan genç Muhammed el-Hani (vefat tarihi 1898) olmuştur. Cezairi, gençliğinde Mevlana Halid'den Nakşibendiyye intisabı almış ve modernite arayışı içerisinde İbn Arabî'nin öğretilerine bağlanmıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru takipçileri muhalefetteki Selefiye mezhebini kabul etmeye başlamıştır. Her iki taraf kendi iddialarını ilerletmek için yeni matbaa teknolojisinden faydalanmıştır. Sahib resmi himaye altında Halidiyye'nin temel metinlerini yayınlıyor, Hani taraftarları da eserlerini özel olarak Mısır'da bastırıyorlardı. Kendisini tamamen Halidiyye'nin başı olarak gören Muhammed el-Hani'nin bu hassas pozisyonu O'nun hayatını tasvir eden eserde oğlu Abdülmecid (vefat tarihi 1901) tarafından aşağıdaki şekilde yansıtılmıştır:

Melamati tarzıyla sırları saklamayı çok severdi, konuşma hareket ve duruşu halkın makbulu, giyim kuşam ve görünüşü ise

âlimlerinki gibiydi... Mukaddes Tarikatta üstadımız Halid, kaddesallahu sirruhul aziz zamanındakinden farklı olarak en ufak bir değişiklik bile yapmadı. Müritlerinden hiç birisinin kendisine rabita etmesine izin vermez, asla buna müsaade etmez ve buna izin verenlere de şiddetle karşı çıkardı (27).

Muhammed el- Hani'nin vefatı üzerine Sahib, Hani'nin oğlunun O'nun yerine geçmesine izin vermeyerek, dergâhın idaresini ele almıştır. Sahib, dergâhını yenileyen ve rejime destek karşılığında Mevlana Halid'in hacimli mektubatının basımına izin veren Jön Türkler ile olan ayrıcalıklı pozisyonunu korumayı başarmıştır.(28).

Sultan Hamid döneminde Şam'daki en seçkin Halidi Şeyhi, bir göçmen olan İsa El- Kürdi (vefat tarihi 1912) idi. Şehre 1878'de Diyarbakır'dan gelmiş ve kendisini dini eğitim ve tasavvufi irşad faaliyetlerine adayıp geniş bir mürit kitlesine sahip olduğu Kürt mahallesine yerleşmişti. İsa el-Kürdi İstanbul'daki çağdaşı Gümüşhanevi'nin tasavvufi eserlerini büyük bir takdirle karşılamış fakat hadisten ziyade şeriata vurgu yapan geleneksel Nakşibendiliğe bağlı kalarak, buna muhalif olan sufiye uygulamalarını tenkit etmiştir. Ortaya çıkan Selefi eğilime karşı Irak'daki meslekdaşı İbn Cercis kadar muhalif olmasa da, o da evliyaların türbelerini ziyaret etmeyi kabul etmiş ve ictihadın rasyonel düşünce tarzı olarak kullanılmasını eleştirmişti. Sultana sadakatli olmayı kabul edip fakat köle gibi bağlanmayı benimsemeyen İsa el-Kürdi, tasavvufun modernite ve kökten dinciliğin birleşik baskısına dayanamayıp yok olmasından endişe etmiş ve hayatta kalmasını sağlamak için Nakşibendi yoluna bazı yeni vurgular eklemiştir. O halifelerine tarikatlarını yabancılardan gizlemelerini ve birbirleri ile yakın irtibatla olmalarını emretmiştir. Diğer yandan gücünün büyük bir kısmını kırsalda ve şehir merkezlerinde daha az bozulmuş halk tabakalarına odaklamıştır.

O'nun kendisine gaye edindiği bu muhafazakâr populizm ve sağduyulu ortak liderlik yirminci yüzyılda Suriye Nakşibendiliği'nde bir değişime yol açmıştır (29).

Mevlana Halid, meşhur Hüseyini ailesine mensup olan Kudüs Hanefi mezhebi müftüsünü de müridan halkasına dâhil etmişti. Fakat daha sonra Filistin'de faaliyetine devam eden tek Nakşibendi dergâhı Özbekler tekkesi olmuştur. Tekkenin mensupları 19. yüzyılın sonlarında gayrimüslim Rus idaresi altında yaşamak istemeyen Orta Asya hanlıklarından gelen muhacirlerle artmıştır. Bu mültecilerden birisi olan Raşid el-Buhari, dergâhı 20.yüzyıl boyunca idare edecek olan bir kolun kurucusu olmuştur. Haftalık buluşmaları 1968 yılındaki Altı Gün Savaşı sonrasında, dergâh mensuplarının çoğunluğunun bulunduğu Amman ile bağlantının kopması nedeniyle kesintiye uğramış olsa da faaliyetleri daha sonra yeniden başlamıştır (30).

19. yüzyılda Hicaz'daki Nakşibendiyye ve onun kolu olan Halidiyye ile ilgili detaylı bir çalışma bulunmamaktadır. Burada, birçoğu dış kaynaklar üzerinden bazı önemli dönüm noktalarını işaretlemekle yetineceğiz. Mevlana Halid mukaddes şehirlere iki halife tayin etmiştir ki, önde geleni İstanbul'da dahi etkisi epeydir bilinen ve Tarikatı Endonezya'ya kadar götüren Mekke'deki Abdullah el- Erzincani'dir. O'nu Müceddidi Sultan Abdülmeccid'in annesinin şeyhi olan Muhammed Can takip etmiştir. Müceddidiyye'nin Harameyn'deki mevcudiyeti 1858 yılında dönemin Delhi dergâhı şeyhi Ahmed Said'in (vefat tarihi: 1860) gelmesiyle daha da güçlenmiştir. Ahmed Serhendi'nin bir torunu olan Ahmed Said, ömrünün son iki yılını taliplere Tarikatı talim ettirmeye devam ettiği Medine'de geçirmiştir. Hayattaki üç evladı mirasını devam ettirmişlerdir. İkisi Hicaz'da kalarak kendi aile silsilelerini kurmuş üçüncüsü ise vefatından kısa bir müddet önce Hindistan'a geri dönmüştür (31).

1885'te Mekke'ye, Endonezya kökenli olup buraya ikamet yahut ibadet için gelen hacıları araştırmak için giden Hollandalı araştırmacı Snouck Hurgronje, o dönemde şehirde faal olan ikisi Erzincani'ye mensup Halidi ve ikisi de Müceddidi olmak üzere dört tane Nakşibendi şeyhinin bulunduğundan bahsetmektedir. (Bakınız şekil 6.2) Halidi şeyhler daha meşhur olmuş ve kendi aralarında dahi mürid elde etmek için rekabette bulunmuştur (32). Kâşifi'nin *Reşahat ayn el- hayat* ve Serhendi'nin *Mektubatını* Arapça'ya tercüme eden Menzilevi, kendi şeyhi Zavavi'yi ve o dönemde bir tarikat şeyhinin yüz yüze gelmek zorunda kalacağı meydan okumaları şu şekilde tasvir etmektedir:

O, -Cenab-ı Hak muhafaza buyursun- ihvanın eğitilmesi ve ilerlemesi hususunda çok titiz idi, onları, sözlerini ve tavırlarını tarikata uygun hale getirmeleri için teşvik etmekteydi. Bunun yanında onlara sık sık para yardımında da bulunurdu. Derdi ki 'Kimsenin dikkatini celb etmeyen bir fakirin bana intisap etmeye gelmesi, beni, benden ilim tahsil etmek için gelen elli tane entellektüelden daha çok memnun eder.' Buyurdu ki: Bazı insanlar derler ki: Nasıl beş altı yılı, bu arada ulaşacağımız bile belli değilken, bu yolda harcıyabiliriz? Bu söz onların bu saadet alanından ne kadar uzak olduklarına işaret etmektedir. Eğer bir insan ömrünün beş yılını Hak Teâla'yı aramak için harcamaktan içtinap ediyorsa, ömrünün tamamını ne için harcayacak? (33).

Mekke ve Medine'deki Nakşibendiye faaliyetleri ve Hicaz genelindeki Sufi mevcudiyeti, en azından halka yönelik olarak, 1925 yılında Suudi yönetiminin Mukaddes beldeleri devralmasının ardından Vehhabi öğretisine tabi olmaları nedeniyle sona ermiştir.

Tarikatı Mısır'da ilk yayan Nakşibendi şeyhlerinden biri de, Tacüddin el-Osmani'nin halifelerinden biri vasıtası ile Arabistan'da tarikata intisap etmiş Ahmed el-Dimyati'dir (vefat tarihi

1714). 19. yüzyılın başında Kahire’de, birinde Anadolu Türklerinin diğerinde ise Orta Asya kökenlilerin kaldığı iki ayrı Nakşibendi dergâhı faaliyet göstermiştir O asrın ortalarından itibaren, özellikle de 1880’lerden sonra Tarikat Mısır’da daha kalıcı bir zemin sağlamayı başarmıştır. Bu da pek çok şeyhin müşterek çabası sonucunda gerçekleşmiştir. Bu şeyhlerden birisi de oraya iki yerli halife tayin eden Gümüşhanevi olmuştur. Bu halifelerin birisi Kahire’de Hidiv Abbas’ın (iktidar dönemi 1848 – 1854) 1851’ de kendisine bir dergâh inşa ettirdiği bir Türk olan Ahmed Âşık ve diğeri ise şeyhinin 1876’ da Mısırı ziyaretinde kendisini halife tayin ettiği ve Delta bölgesinde kendisine bağlılar elde eden bir Arap olan Cüda İbrahim’dir. Bir diğer şeyh Hicaz’da hem Müceddidiyye hem de Halidiyye’ye intisap etmiş olan ve Sudan ve Yukarı Mısır’da kendi şubelerini kurmuş olan Sudanlı İsmail Sinna-ridir.

Mısır’ın son ve en önemli Halidi Şeyhi, 1886’ da Kahire’ye yerleşip Tarikatı yaklaşık on yıl sonra neşretmeye başlayan Ömer Ziyaeddin Havraman’ın bir diğer halifesi olan Muhammed Emin el-Kürdi (vefat tarihi 1914) dir. Kayda değer bir âlim olup, el-Ezher’de dersler vermiş, Nakşibendiyye ve İslam Hukuku’nu anlatan pek çok eser telif etmiştir. Emin el-Kürdi Kahire’de ve kuzeydeki kırsal kesimlerde oldukça fazla takipçi toplamıştır. Biyografisini yazanın bize bütün ayrıntılarıyla bildirdiğine göre:

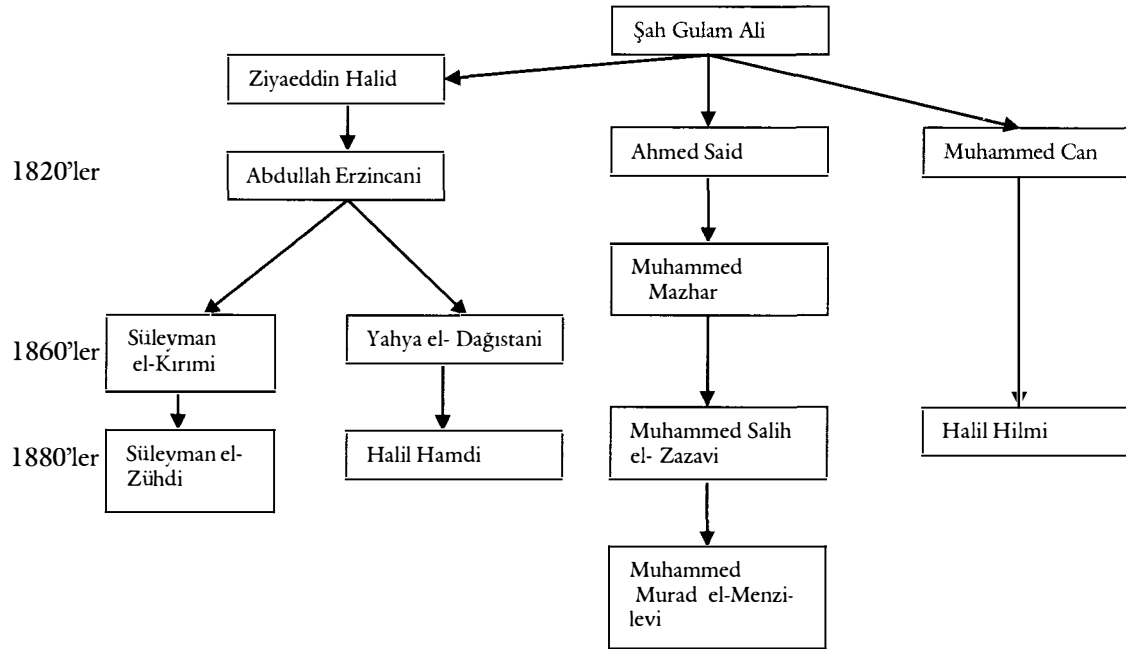
Allah için say-ı gayreti ve belalara karşı olan sabrı semeresini verdi. İyi niyetli dostlar her yerden akın akın ona geldiler ve Hak talipleri her cihetten ona koştu. Halidi cezbesi ve Nakşibendi kudsiyyeti onun saf kalbinin denizinden huzurunda oturan taliplerin suya hasret kalplerine feyizler saçtı. Bu yolun talimleri cemiyetin bir tabakası ile sınırlanmış değildi fakat onun gönül deryası her gelene bir tatlılık getirirdi. Hoca ve talebe, zengin ve fakir, köylü ve işçi gelenlerin her birisine şefkatli bir baba, güvenilir bir nasihatçi, gücü yettiği nispette doğru yolu

gösterme ve duada, maddi ve manevi, dini ve dünyevi işlerinde destekçi idiler (35).



Resim 6.1 Emin el-Kürdi'nin Kahire'deki türbesi

Mısır Nakşibendiliği'nin birçok şubesi tekerrür eden bölümlere rağmen 20.Yüzyıl boyunca yayılmaya devam etmiştir. Onların muvaffakiyeti ülkenin İngilizler tarafından 1882' de işgal edilmesinden sonra müesses tarikatları destekleyen devlet desteğinde tasavvufi otoritenin kontrol edilmesinin gevşemesi sayesinde kolaylaşmıştır. Bu durum Mısırlılar arasında yaygın olan popüler tasavvuf geleneklerine geniş kapsamlı bir adaptasyonu icap ettirmiştir. Cudiyye ve Sinnarı'nın müritleri sessiz zikrin yerine sesli zikri adapte etmiş ve diğer tarikatlarla birlikte azizlerin mevlid törenlerine ve diğer halk kutlamalarına iştirak etmiştir.



Şekil.6.2. 19. Yüzyıl Haremeyn'in önemli Nakşibendi üstatları

Her ne kadar oğlu ve ondan sonra da torunu tarafından idare edilen aile kolu görünür şekilde toplumun yüksek kesimlerine hitap etse de, Emin el-Kürdi de Mısır toplumuna adapte olmuştur (36). Önceki Nakşibendi şubelerinden daha fazla başarı göstermiş olsa bile Halidiyye Kuzey Afrika ve Sahara'nın güneyindeki müslüman memleketlere doğru yayılmada başarılı olamamıştır.

Kürdistan

Mevlana Halid'in halifelerinin birçoğu kendisi gibi kürt kökenli idiler ve Halidiyye daha çok bu halifelerin gayretleri ile Osmanlı topraklarında yayılabilmisti. Önceden de gördüğümüz gibi Mevlana Halid, her birisine Kürdistan'da sınırlandırılmış ve özel bir bölgede yetki vererek şehir merkezlerine halifeler tayin etmiştir. Mevlana Halid'in daha önceki çabaları 1830' lardan itibaren, yerli Kürt beylerinin Osmanlı reformistleri tarafından tasfiye edilmeleri ve Avrupa tesirinin memlekette giderek yoğunlaştığı zaman büyük bir destek kazanmıştır. Halidi şeyhleri, birçoğunun paralelindeki Kadiri tarikatı intisapları ile mevcut boşluğu doldurmaya çalışıp dini lider ve arabulucular olarak büyük miktarda güç ve servet elde etmiştir. Siyasi nüfuzları Ubeydullah Nehri'nin İran topraklarında 1880'lerde bir Kürt prensiliği kurma amaçlı kısa süren kampanyasından ve 1925'te Palu'lu Şeyh Said'in yeni kurulmuş laik Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı isyanına kadar geçen sürede doruğa ulaşmıştır.

Halidiyye'nin kaderi daha sonra bulunduğu ülkeye göre değişmiştir. Türkiye'de Şeyh Said isyanının hemen ardından bütün diğer tarikatlarla beraber yasaklanmış fakat 1950'lerden sonraki serbestleşme dönemi ile birlikte yeniden ortaya çıkmıştır. Irak ve

İran'da Baas ve Humeyni'nin İslami rejiminin merkezi politikalarına karşı direniş hareketleri sırasıyla Halidiyye'nin Barzani ve Havraman şubeleri tarafından organize edilmiştir. Tam aksine, Suriye'de mukim Halidi Kürt şeyhleri ve komşu ülkelerden gelen mülteciler normal bir şekilde iktidardaki güçlerle müşterek hareket etmiştir.

Mevlana Halid-i Bağdadi'den önce Kürdistan'daki Nakşibendiyye mevcudiyeti yaklaşık üç yüz yıl kadar geriye gitmektedir. Buraya girişi esas olarak Safevi İran'dan gelen mülteciler vasıtasıyla olmuştur. Bu mülteciler arasında 17. yüzyılda Urumiye'li önemli bir Nakşibendi ailesinin ferdi olan ve Diyarbakır'a yerleşen Aziz Mahmud da bulunmaktadır. Stratejik olarak yerleştiği bu şehirden şöhreti bütün Kürdistan'a ve daha ötesine yayılmış ve rivayetlere göre müridlerinin sayısı 40. 000' i geçmiştir. Bağlılarının pek çoğu bölge halkından sıradan insanlar arasından gelmiş ve Aziz Mahmud onların adına idareden aşırı olan vergilerin azaltılmasını talep etmiştir. Muhipleri arasında aynı zamanda kendisine saygılarını sunmak için gelen yüksek bürokrat ve büyük tüccarlar da bulunmuştur. Mahmud, Ehl-i sünnet adına, Osmanlıların Safevilere karşı savaşını desteklemiş ve Sultan IV. Murad'ın 1635' teki Erivan seferine katılmıştır.

Bağdat'ın yeniden fethedildiği 1639'daki İran seferi dönünde, rivayete göre Sultan IV. Murad, şeyhin sahip olduğu büyük nüfuzdan ve mehdivari bir isyana hazırlandığı söylentisinden endişe ederek O'nu idam ettirmiştir. Mahmud'un oğlu ve torunu, Şeyhin nüfuzunun büyük kısmını muhafaza etmişler ancak mürid yetiştirmekten çok edebiyat ve musiki ile ilgilenmişler ve bu kol böylece kaybolmuştur. Meşhur Türk seyyahı Evliya Çelebi 17.yüzyılın ortalarında aralarında Hintliler ve Orta Asyalılar olmak üzere bölgedeki diğer beş şehirde Nakşibendi tekkesinin bulunduğundan bahsetmiştir. Mahmud gibi neredeyse hiç

birisi Kürt kökenli olmayan bütün bu şeyhler özgün Nakşibendiliğe mensuptur (37).

19.yüzyılın başına kadar, Kürdistan'da hâkim tarikat Kadiriyye olmuştur. Mevlana Halid'in 1810'lu yıllar boyunca bu bölgedeki davet ve irşad çalışmaları bu üstünlüğe meydan okumuş ve başarısı Kadiri şeyhlerini bile kendi yoluna döndürecek kadar büyük olmuştur. Onun çok sayıdaki halifeleri kendi şehir ve kasabalarında, Kürdistan ve komşu bölgeleri de kapsayan geniş bir ağ oluşturan ikinci dereceli merkezler kurmuştur. Artık birleşmiş bir tarikat meydana getirmek için gösterdiği gayretin, önlerinde engel kalmadığından kurucunun vefat etmesinden sonra bu süreç ivme kazanmış, bağlıları kendi tekkelerini sık sık bağımsız bölgesel kültürlerin çatışma yerine ve kendilerini de yegâne hürmet objesi haline dönüştürmüştür. Birçoğu Halidiyye'yi birbirne zıt hizipler haline getirirken bazıları da şubelerini Kadiri bağlantıları ile birleştirmiştir.

Yarı özerk Kürt beyliklerinin tasfiye edilmesi, Avrupa tesiri ve aşiretçiliğin 19. yüzyıl süresinde yeniden su üstüne çıkması Halidi kollarına aşiretler üzerindeki otoritelerini genişletme imkânı sağlamıştır. Bunlar kendi pozisyonlarını mülk sahibi aileler olarak pekiştirirken, siyasi güç ve servet arayışında kendi hemşehrilerini kullanmakta da tereddüt etmemişlerdir. Osmanlılar ve onların yirminci yüzyıldaki Türkiye ve Irak'taki varislerine karşı, bazıları elfiyeci⁵⁰ tonlara sahip, dini- milli karakterli Kürt isyanlarının devamına liderlik sağlayan, kökeni bu Tarikat

⁵⁰ Bu ifade metinde *millenarian* şeklinde kullanılmıştır. Sözlüklerde Türkçe karşılık olarak bininci bin yıla ait ifadeleri kullanılmış olup, Kıyamet'ten önce bin yıllık refah ve barış döneminin olacağına dair bir inancı ifade etmektedir. Mehdi hareketlere de işaret eden bu kavram elfiyeci şeklinde kullanılmıştır.

büyüklerinden birine dayanan Havraman, Nehri, Palu ve Barzani aileleri bu türün örnekleridir (38).

Kürdistan'ın önde gelen Halidi kollarında en şerefli yer Halpçe yakınlarında Havraman bölgesinden Şeyh Siraceddin'in Tavila ailesine aittir. Dedeleri Osman Seraceddin (vefat tarihi 1867) gençliğinde Mevlana Halid'den ders almış ve zaman içerisinde onun ilk halifelerinden olmuştur. 1820 senesinde memleketinde Halidiyye'nin Kürdistan'da yayılmasının önemli merkezlerinden birisi olan dergâhını kuracağı zamana kadar yaklaşık on yıllık bir süreyi şeyhine refakat ederek geçirmiştir. İfadeleri genellikle veciz olan Haydari şunları yazmıştır:

Onun şaşırtıcı kerametleri ve açık, hayret verici olağanüstü işleri çoktu. Halkın avamı ve havası onun velayetine şahit idi. Halk arasında çok tanınırdı ve pek çok seçkin âlim ve çok itibarlı fazıl ve zahid onun elinden tarikat intisabı almıştı. Onun dikkat ve ihtimamı ile pek çok Yahudi ve Hristiyan İslamiyet'e ihtida etmiş, dergâhında tarikatı takip etmiş ve tasavvufi makamları ikmal etmiştir. Bu azizin hali genellikle sekir ve heybet idi (39).

Mertebesi nedeniyle tanınmasından dolayı, Baban emiri Şeyh Siraceddin'i 1838'de Süleymaniye'deki Halidi dergâhını idare etmesi için davet etmiştir. Kırk yıl sonra üstadı gibi Osman Siraceddin de çok sayıda halife seçerek kendi koluna istikamet vermiştir. Oğullarından ikisini halife olarak tayin etmek suretiyle tarikatın zahiri veraset karakterini teyid etmiş ve torunu Ömer Ziyaeddin'i (vefat tarihi 1901) Kerkük'teki önemli bir Kadiri şeyhinin dergâhına eğitim almak üzere göndererek Irak Kürdistan'ında iki gelenek arasında sıkı bir bağ oluşturmıştır. Bağdat'lı Muhammed Said ve Kahireli Emin el-Kürdi'nin şeyhi olarak daha önce karşılaştığımız Ömer Ziyaeddin, kendi koluna

sesli zikir uygulamasını getirmiş ve ilim, eğitim ve şiire olan alakası ile meşhur olmuştur.

20. yüzyılın ilk yarısında Havraman'daki bu kol iki kardeş tarafından Sultan II. Abdulhamid'den kendisine aylık bağlanmasını reddetmesi ile hatırlanan Necmeddin (vefat tarihi 1918) ve Irak'taki Kürt milli mücadelesini destekleyen Alaaddin (vefat tarihi 1954) başarılı bir şekilde yönetilmiştir. Alaaddin ile Nakşibendi ve Kadiri gelenekleri tam anlamı ile birleşmiştir. Bu kolun son şeyhi Osman Sıraceddin II, bir din âlimi, şair ve hekimdir. Irak Kraliyetini sona erdiren askeri darbenin ardından 1959'da Irak'ı terk etmiş. Yaklaşık yirmi yıl İran Kürdistanı'nda ikamet ettikten sonra 1979 İslami devriminden sonra takipçileri arasından bir direniş gücünü organize edip geri dönmüştür. Osman Sıraceddin II, ömrünün son yıllarını, 1997'de arkasında halife bırakmadan vefat ettiği İstanbul'da geçirmiştir (40). Son zamanlarda, El-Kaide ile bağlantılı bir İslami grup olan Ensar el-İslam'ın Havraman'daki Nakşibendi şeyhlerinin dergâh ve türbelerine saygısızlık ettiklerine ve halkı yurtlarından sürdüklerine dair raporlar bulunmaktadır (41).

Milliyetçi karakteri ağır basan 1880 Kürt isyanının lideri, Nehri'li Ubeydullah, Hazret-i Peygamber'in ve Kadiri Tarikatı'nın kurucusu Abdulkadir Geylani'nin soyundan gelmeleri ile iftihar eden bir şeyhler ailesine mensuptur. 19.yüzyılın başlarında ailenin reisi Mevlana Halid'in halifesi olmuştur. Yeğeni Seyyid Taha 1840'larda Türkiye, Irak ve İran sınırındaki Nehri köyüne yerleşmiştir. Rusya'nın güneye doğru yayılma taleplerini dikkate alarak, Kırım savaşındaki cihad çağrısına fert olarak katılmış ve görünüşe göre Dağıstan'daki direnişi desteklemek için de savaşçılar göndermiştir. Oğlu Ubeydullah aynı çizgiyi takip etmiş, 1877-1878 tarihindeki Osmanlı- Rus Savaşında Kürt aşiret güçlerinin lideri seçilmiştir.

Osmanlıların yenilgisinin ardından Ubeydullah isyan başlatmış ve 1880’de Sünni bir Kürt prensliği kurmak maksadı ile İran sınırına bir ordu göndermiştir. Harekât bir kaç hafta içerisinde bastırılmış lakin Mahabad şehrinde binlerce şii Azeri bu arada öldürülmüştür. Yerli halk tarafından bir kahraman olarak karşılanan Ubeydullah İstanbul’a davet edilmiş ve dış baskılar nedeniyle 1883’te vefat ettiği Mekke’ye sürgüne gönderilmiştir. Sonradan en büyük oğlu’nun Nehri’ye dönmesine izin verilmiş, torunları Irak, Türkiye ve İran’ın siyaseti ile ilgilenmeye devam etmiştir. Bir diğer oğlu olan Abdulkadir, 1908 Jön Türk ihtilalinden sonra İstanbul’a yerleşmiş ve şehirdeki Kürt halkın manevi lideri olarak itibar kazanmıştır. Bir dönem Osmanlı Şura’yı Devleti’ne de başkanlık etmiş ancak 1925 isyanının ardından oğlu ile birlikte idam edilmiştir (42).

Şeyh Said’in isyanı, Kürdistan’da Nakşibendi idaresindeki isyanların en sonuç doğurucu olanı ve Kürt milliyetçiliğinin evriminde bir dönüm noktası olmuştur. Bu isyan genel olarak Atatürk’ün laik ve kürt karşıtı politikalarına ve özel olarak da 1924’te hilafetin Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kaldırılmasına bir tepki ifade etmektedir. İsyanın görünen amacı islami hukukun uygulanacağı bağımsız bir Kürt devletinin kurulması olmuştur. Said Diyarbakır’lı kadiri tarikatından bir şeyh ailesine mensuptur. Dedesi Mevlana Halid’in halifelerinden birisi aracılığıyla Nakşibendiye’ye intisap etmiş ve Diyarbakır’ın kuzeyindeki Palu’ya yerleşmeden önce büyük üstadı (Mevlana Halid) Suriye’de refakat etmiştir. Oğulları ve müritleri daha sonra Zazaca konuşan Kürt aşiretleri arasında kendi tekkelerini kurmak ve toprak elde etmek suretiyle yayılmıştır.

İsyanın temeli 1923’te Kürt subayları tarafından kurulmuş bir gizli cemiyet olan Azadi’ (hürriyet) aracılığı ile hazırlanmıştır. Şeyh

Said bunların hareketlerini desteklemiş ve bu subayların tutuklanmalarından sonra Zaza ovalarındaki müritlerini kendi askeri kumandası altında toplamıştır. İsyan Şubat ayında başlamış ve başarılı olmayan Diyarbakır kuşatması ile doruğa çıkmıştır. İki ay içerisinde de bastırılmıştır. Şeyh Said Nisan ayı sonunda İran'a giderken yakalanmış ve isyanın diğer liderleri ile birlikte idam edilmiştir. 1925 Aralığında Türkiye'deki bütün tarikatların tekke ve türbelerinin kapatılması ile ilgili kanun çıkmıştır. Dağa çıkan Kürt isyancılar bir gerilla mücadelesine uzun yıllar devam etmiş ve iki büyük çaplı isyanın, 1930 Ağrı ve 1938 Dersim'in ardından Türkiye Kürdistanı sessiz hale gelmiştir (43).

Türkiye'deki eziyetler karşısında pek çok sufi şeyhi Kuzey Suriye'ye bitişik Cezire bölgesine sığınmış ve bunun sonucunda 1920 ve 1930'lu yıllar boyunca bu bölgedeki dini hassasiyetlerde göze çarpan bir yükselmeye şahit olunmuştur. Bu üstadlar burada Fransız manda otoriteleri tarafından Kürt milliyetçilerine karşı bir denge unsuru olarak faydalanılmıştır. Bazıları ise İsa el-Kürdi'nin silsilesi ile birleşecekleri Şam'a gitmiştir. Sınırın her iki tarafında da çok sayıda müride sahip olan Tel Maruflı Ahmed el-Haznevi Suriye Ceziresinde yerleşmiş Halidi şeyhleri arasındaydı. Bölgenin 1950 ve 1960'lı yıllardaki hızlı ekonomik gelişmesi ile bu şeyhlerin nüfuzu, her ne kadar Türkiye Kürdistanının az gelişmiş bölgelerinde değişme de, büyük ölçüde azalmıştır (44).

Irak'taki Kürt özerklik mücadelesi genel olarak Barzani Ailesi ile irtibatlıdır. Ailenin kökeni, Abdurrahman'ın 19. yüzyılın ortalarında, üstadı Nehri'li Seyyid Taha⁵¹ tarafından Süleymaniye ile Erbil arasındaki Barzan'a yerleşmek üzere gönderildiği tarihe kadar gitmektedir. Arazi sahiplerinin husumetine maruz kalmış bölgenin köylü halkı arasından geniş bir takipçi kitlesi kazanmıştır. Bu sosyal

⁵¹ Seyyid Taha Hakkari Hazretleri kastedilmektedir.

duruşları Abdurrahman'ın varislerine, kendilerini genellikle mehdi olarak algılayan müritlerinin sınırsız sadakatini sağlamıştır. Diğer yandan ise şehirlerin ve aşiretlerin seçkinleri ile ittifak yapmayı tercih eden diğer Nakşibendi şeyhlerinin kırgınlıklarına hedef olmuşlardır. İki akım arasındaki çatışma 1921 yılında Irak Devleti'nin kurulması ile kritik bir noktaya ulaşmıştır. O dönemde ailenin başında olan Ahmed Barzani, müritleri tarafından ilahî mahiyette olduğu ilan edilmiş ve bu durum kral ve meşhur devlet adamı Nuri Said Paşa'nın da müritleri arasında zikredildiği nüfuzlu Bahaeddin Bamrani gibi rakip Halidi şeyhlerinin kırgınlığına yol açmıştır. Irak hükümeti Kürt bölgesini fethedince Ahmed ve onun şeyh olmayan kardeşi Molla Mustafa İran'a kaçmıştır. 1946 Kürt Mahabad Cumhuriyeti bildirgesinde her iki isim de yer almıştır. 1958 yılındaki askeri darbe sonrasında Molla Mustafa Barzani yeniden Irak'a davet edilmiş fakat hükümet ile Kürtler arasındaki ilişkiler bozulmuş olduğundan, 1961' den 1975 yılındaki mağlubiyetine kadar kesintilerle devam edecek olan savaşını başlatmıştır. Bu mücadele esnasında onların rakipleri olan Bamraniler Bağdat yönetimi yanında yer almış ve Kürt milliyetçilerine karşı aktif olarak savaşmıştır (45).

Kuzey Kafkasya

Halidi Nakşibendiliği'nin 19. yüzyılın ilk yarısında kök saldıği bir diğer kabilesel hâkimiyet altındaki bölge de Kuzey Kafkasya'dır. Burada, Tarikatın ehl-i sünnet tutumu ve faal olmaya dair fikirleri, Rus Çarlığı'nın ilerlemesi ile sosyo ekonomik doku ve geleneksel hayat tarzının bozulmasına bir tepki olarak Dağıstan ve Çeçenistan halkı tarafından büyük bir memnuniyetle kabul edilmiştir. Yerel geleneğe göre, bu bölgelerdeki ilk Nakşibendi lideri, 1785 ve 1791 yılları arasında dağlık kabileleri Ruslara karşı cihada yönlendiren, Çeçen Şeyh Mansur idi. Fakat onun tarikata mensubiyeti şüphelidir.

Halidiyye Kuzey Kafkasya'ya bir çeyrek asır sonra bugünkü Azerbeycan Şirvan'da yerleşik Mevlana Halid'in bölgeden bir halifesi olan İsmail Kurdemiri tarafından getirilmiştir. O'nun komşu Dağıstan'daki en meşhur halifesi, kendi halifesi Cemaleddin Gazi Kumûkî ile Tarikatı genelde yüzeysel olarak İslamileşmiş Çeçenistan bölgesine doğru yayan bilgin Muhammed Yarağî idi. Rusların saldırgan anti-islamcı politikaları nihai olarak Muhammed Yarağî'yi 1829'da cihad için fetva vermeye mecbur etmiştir. Cihat birbirini takip eden üç imam tarafından yönetilmiştir ki onların en sonuncusu olan Şeyh Şamil, kendi kontrolü altında bir İslami devlet kurmuş ve mücadelesini 1859 yılında teslim oluncaya kadar neredeyse otuz yıl devam ettirmiştir. (46).

Sonraki dönemlerde el-Şirvani olarak bilinen Kurdemiri Bakü yakınlarında küçük bir köyde doğmuş, ilmi nedenlerle yoğun bir şekilde seyahat etmiş ve 1813' te Mevlana Halid'in ilk halifelerinden birisi olmuştur. Titiz bir tasavvuf terbiyesinden geçmiş, 1817'de mutlak halife olarak icazet verilerek Şirvan'a gönderilmiştir.

Sekiz yıldan uzun bir süre Kurdemiri - Şirvani tarikatını bu bölgede ve komşu Dağıstan'da telkin etmiştir. Her ne kadar üstadı Mevlana Halid tarafından tarikattan çıkarılmak ile tehdit edilmiş ve bu nedenle tövbe etmiş olsa da, müridlerinden rabıtayı kendisine yapmalarını talep etmeyi haklı görecektik kadar bir başarıya sahip olmuştur. Şii ağırlıklı bir memlekette faaliyette olduğu için, şeyhinin şîaya karşı olan hasımane tutumunu müslümanların birliği maksadı uğruna terk etmede ısrar etmiştir.

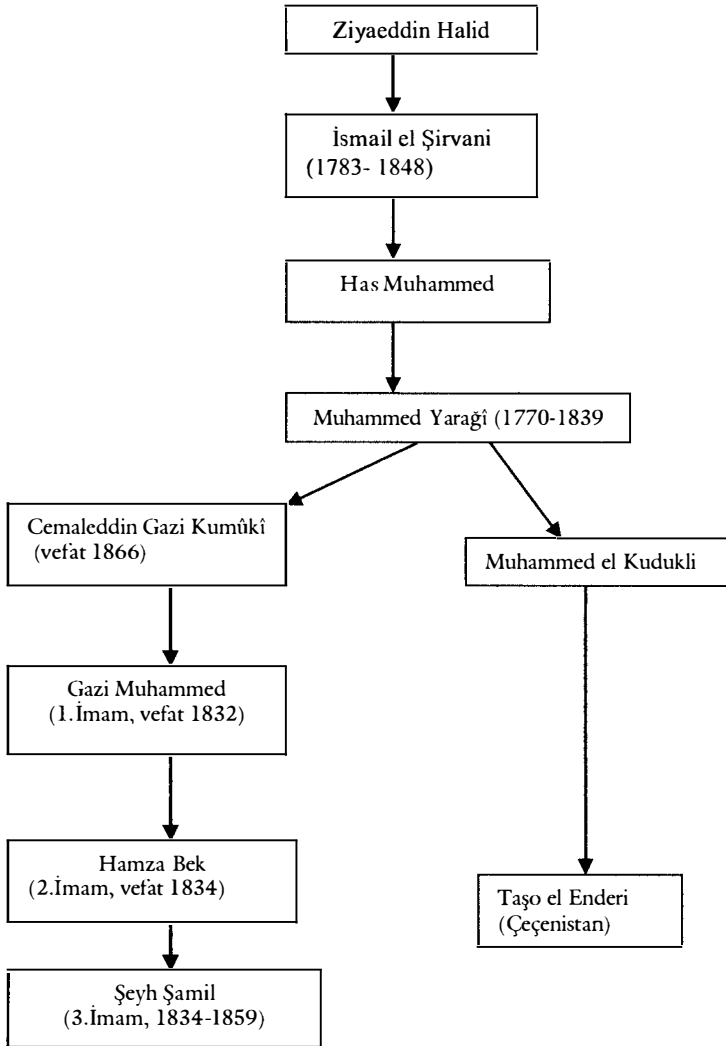


Figure 6.3 Kuzey Kafkasya'daki Nakşibendi-Halidi silsilesi

Rus hükümeti Dağıstan ve Çeçenistan'daki dini hareketlerde Şirvani'nin ilham verici rolünün farkına varınca, bir yandan kendisini 1826 yılında Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmaya mecbur bırakmış, diğer yandan halifelerinden ikisini Sibiry'a sürgüne göndermiştir. Ömünün son yirmi senesini Doğu Anadolu'da mürit yetiştirmekle geçirmiş, kendisinden sonra oğulları Osmanlı devlet bürokrasisine kaydolarak yüksek mevkiler elde etmiştir (47).

Şirvani'nin mesajını Dağıstan'a ilk defa kendisi ile Buhara seyahatinde karşılaşmış olan Muhammed Has isimli bir müridi getirmiştir. Muhammed Has ülkenin önde gelen din âlimlerinden Kura'lı Muhammed Yarağî'nin bir talebesiydi ve hocasını 1820'de Şirvan'a göç etmesi hususunda ikna etmiştir. Yarağî, bu dönemde tarikata intisap etmiş ve bir kaç hafta içerisinde halife olmuştur. Memleketine döndüğünde kendi halkına tövbe etmeyi, şeriata tabi olup dünyevi zevklerden vazgeçmeyi telkin etmiştir. Bakir bir zemine düşen sözleri geniş kapsamlı bir dini canlanmayla birlikte kısa sürede Dağıstan'ı içine almıştır. Rus kuvvetlerinin işlediği ciddi ekonomik talanlara maruz kalan ve özellikle kendilerini içkiye vermiş bahtsız yerel yöneticilerin ahlaki açıdan kötü gidişinden üzüntü duyan halk islama dönüşü bir kurtuluş yolu olarak görmeye başlamıştır. Nakşibendi öğretisi Kuzey Kafkasya'ya Yarağî'nin önde gelen müridi ve 1824'te üstlenmiş olduğu Kura Hanı'nın sekreterliği görevini tarikatı takip edebilmek için terkeden Cemaleddin Gazi Kumûkî tarafından yayılmıştır. Tarikata ithaf ettiği bir risalesinde Kumûkî Şeriatın üstünlüğünü vurgulamış, sessiz zikir ve rabıtayı benimsemiştir. Fakat cehri zikre de imkân bırakmış ve özellikle şeyhle sohbetin önemini eski haline getirmiştir (48).

Muhammed Yarağî'nin çağrısına cevap verenlerin çoğunluğu yine de bunu siyasi etkisi nedeniyle yapmışlardı. Kura köylerinde ve bütün Dağıstan'daki müritleri Rus gücünün büyüklüğü karşısında sağduyu ile hareket etmeleri ve Şeriatın uygulanması için gayret etmeleri şeklindeki nasihatını gözden kaçırmaları nedeniyle çatışmayı seçmiştir. Ruslar Kura Hanından kışkırtmayı durdurmasını talep etmiş ve 1825'te hem Muhammed Yarağî, hem de Gazi Kumûkî yurt dışına iltica etmeye zorlanmıştır. Bu arada hareket, Yarağî'yi şeyh Mansur imajında gördüklerinden ziyaret etmek için Çeçenistan'dan gelmiş insanlar vasıtasıyla buraya da sıçramıştır.

1825- 1826 tarihindeki Çeçen İsyanı laik bir komutan tarafından idare edilmiş fakat hareketin ideolojik desteğini Nakşibendiyye temin etmiştir. Komutan isyandan önce Muhammed Yarağî'yi ziyaret etmiş ve şeyhin müridlerinden ve Çeçenistan'da Nakşibendi ağının temelini atan Muhammed el-Kudukli'yi yanına almıştı. Muhammed el-Kudukli, Halidiyye'nin davetini yerel mehdi beklentilerine uyarlamış ve Ruslara karşı son savaşın haberini verecek olan bir İmam'ın geleceğine dair söz vermiştir. Daha sonra bir Nakşibendiyye mensubunun ve nihayet kendisinin imam olduğunu ilan etmiştir. Çeçen isyanındaki Halidiyye'nin müdahalesi, kendisine meşruiyet sağlayan önemli bir kaynak olmuş ve genelde sembolik bir mahiyette kalmıştır.

1825'te Muhammed Yarağî ve Gazi Kumûkî'nin ayrılmasının ardından, Dağıstan'da Halidiyye'nin faaliyet merkezi erişimi daha sınırlı dağlardaki kırsal topluluklara doğru kaymıştır. Müteakip yıllarda Rusya, Kaçarlılar dönemi İran ve Osmanlı İmparatorluğu ile birbiri ardına savaşlarla meşgul edildiğinden, bu topluluklar tarikatı ve Sünni İslamı yayan detaylı bir tekkeler ağı halinde birleştirilmiştir. Rusya'nın bütün Kuzey Kafkasya'yı zapturapt altına alma isteği karşısında Halidiyye'yi bir dini-siyasi

hareket haline döndüren ilk imam Gazi Muhammed, Gimra köyünden ortaya çıkmıştı. Tarikat intisabını Gazi Kumûkî'den alan Gazi Muhammed 1827 yılında kendi köyüne döndü. Ahlsız yöneticiler ve gayrı islami geleneklerle olan mücadelesi nedeniyle ona dini *müceddid* ünvanı verilmiştir.

1830 yılı başında Gazi Muhammed, şeriatın tatbik edilmesi için bir seferberlik başlatmanın vaktinin geldiğini beyan etmiş ve Gazi Kumûkî'nin daha ihtiyatlı bakışına karşın Muhammed Yarağî'nin desteğini temin ettikten sonra, Dağıstan ve Çeçenistan'daki Halidi şeyhlerini kendi arkasında toplamıştır. Bu seferberlik kısa zamanda ağır kuvvetler getiren Ruslara karşı yönelmiş, Ruslar 1832'nin sonunda Çeçenistan'ın kontrolünü ele geçirerek Gazi Muhammed'i kendi köyü Gimra'da öldürmüştür. Varisi ikinci imam Avar Hanlığı'ndan Hamza Bek bir şeyh olmamasına rağmen askeri cesareti nedeniyle seçilmiştir. Hamza 1834 yılının sonlarında, Avar hanedan ailesini öldürmesinin intikamını almak isteyenlerin suikastına kurban olmuştur.

Bu bozgunun üstesinden gelme, rakip Nakşibendi liderlerince kabulünü sağlama ve halkı kendi bayrağı altında toplama üçüncü İmam olan Şamil'in pek çok yılını almıştır. Gimra'da doğan ve Gazi Muhammed'in yakın bir arkadaşı olan Şeyh Şamil, tasavvufi terbiyesini, aynı zamanda kızlarından birisi ile de evlenmiş olduğu Gazi Cemaleddin Han Kumûkî'den almış ve Muhammed Yarağî tarafından halife olarak tayin edilmiştir. Birinci imama bütün seferlerinde refakat etmiş, Gimra'daki son savaşta ciddi bir biçimde yaralanmıştır. İkinci İmam Hamza Bek'in vefatından sonra Şamil Gazi Kumûkî'nin desteği ile dönemini şeriata tabi olmayı bir inziva devri ile başlatarak 1834 yılında imam seçilmiştir. Sürekli Rus hücumlarıyla geçen iki sene sonrasında ancak Nakşibendi rakipleri kendi güçlerini de onunla

birleştirmeye hazır hale gelmiştir. Yenilgi ve destek kaybı nedeniyle Şamil Dağıstan'dan Çeçenistan'a hareket etmiş ve orada gerilla savaşı başlatıp 1840'da büyük bir isyanı yönetmiştir. Onun bu başarıları Dağıstan'daki durumunu yeniden kazanmasına ve otoritesini Merkezi ve Batı Kafkasya'daki Çerkez kabileleri üzerinde de genişletme çabalarına izin vermiştir. Bu bölgelerdeki asıl halifesi Muhammed Emin benzer biçimde yerel direniş organize etmek için gayret etmiştir.

İmam Şamil mahalli seçkinleri zayıflatan, İç Dağıstan ve Çeçenistan'da ilk birleşik devletin ortaya çıkmasına yol açan geniş kapsamlı bir dizi reform başlatmıştır. Atalarının Nakşibendi mirasına sadık kalarak, şeriat'ı sıkı bir şekilde güçlendirmiş, önemli kararlarında ulema ve tasavvuf şeyhleri ile istişare etmiş, yerel gelenekleri bastırmak ve destekleri harekete geçirmek üzere ülkenin en uzak köşelerine vekiller göndermiştir. İmam Şamil'in Tanzimatın ve özellikle Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın reform politikalarını takip ettiği bu tedbirler, devletin idaresini ve ordunun kurulmasıyla alakalı nizamnameler ile büyötmüştür. 1850'lerin başında onun bu girişimi, hem Rusya ordusunun yeni bir askeri hamlesi hem de alternatif bir Kadiri tarikatının ortaya çıkması ile yansıyan dâhili gerilimler nedeniyle yıkılmaya başlamıştır. Rusların son hücumu Şamil'in 1859'da silah bırakmasına sebep olmuştur. Tutsaklığında büyük bir hürmet ile muamele edilerek 1869 yılında Hac yapmasına izin verilmiş ve iki yıl sonra da Medine'de vefat etmiştir. Şamil'in büyük oğlu ve varisi İstanbul'a yerleşmiş ve 1877 -1878 savaşında bir Türk komutanı olarak Ruslarla savaşmıştır. Rusya'da kalan küçük oğlu ise mahalli yönetimde görev almıştır (49).

Endonezya

Halidi Kolu'nun ana Nakşibendi- Müceddidi tarikat ile birlikte yerleştiği üçüncü bir çevre bölge Hollanda sömürgeleri olan Doğu Hint Adaları idi. Takımadalarda Nakşibendilik en az 17. yüzyıldan beri Arabistan'da tarikata intisap etmiş hacılar vasıtası ile bilinmekteydi. Tacüddin Osmani'nin Yemen'deki yerel halifelerinden birisine intisap eden Makassarlı Yusuf (vefat tarihi 1699) ve İbrahim el-Kurani'nin bir müridi olup hem Tacüddin'in haleflerinin hem de Ahmed Serhendi'nin oğlu Şeyh Muhammed Masum'un sohbetlerine devam eden Abdurrauf el-Singkili'dir (vefat tarihi 1699). Adı anılan iki şeyh de sırası ile Halvetiyye ve Şettariyye geleneklerinin Endonezya'daki kurucularıdır.

Mekke'de mukim şeyhlere sadakat ve gittikçe artan bağımlılık, benzer bir biçimde 19. yüzyıl ortalarında Java ve Sumatra'da kurulmuş muhtelif Nakşibendi şube liderlerini karakterize etmektedir. Bu şeyhlerin pek çoğu Halidiyye'ye bağlı idi. Bir kısmı da bölgede Mazhariyye olarak da bilinen Müceddidiyye'ye bağlıydılar ve aynı zamanda Nakşibendiyye – Kadiriyye tarikatlarının bir birleşimi de bulunmaktaydı. İlk iki şube Hollanda kolonyal sömürüsünün arttığı bir dönemde sahneye çıkmış ve genellikle de yeni yerli elitler ile ittifak etmiştir. Üçüncü şube daha meşhurdu ve köylü ayaklanmalarına müdahil olmuştur. Mekke'nin Suudiler tarafından ele geçirilmesi Endonezya Nakşiliği'ne ciddi bir darbe vurmuş, bunun sonucunda örgütlenme ve öğretiyi yerel durumlara adapte etmek zorunda bırakmıştır. Nakşibendiyye günümüzde de ülkedeki en yaygın tarikattır (50).

Halidiyye'yi Malay dünyasına tanıtan ilk şeyh Batı Sumatra'dan, Mukaddes Şehirlerde dini eğitim ve uzun süreli bir

ikametinin ardından 1850'lerin başında Mekke'den dönen İsmail Minangkabavi (vefat tarihi 1857) dir. O, zamanında Mevlana Halid'in Mekke'deki halifesi olan ve ilmi ve şeriata olan bağlılığı ile Endonezyalı hacılar arasında itibar kazanmış olan Abudullah el-Erzincani'nin halifesi olarak hizmet etmekteydi. İsmail, kendisinin uzakta olduğu dönemde İngilizlerin tesiri altına girmiş olan Singapur'a geri geldiğinde Tarikatı koloni ve ona bitişik bölgelerde yaymaya başlamıştır. Özellikle Riau takımadası özerk bölgesinde başarılı olmuş, bölgenin yönetici ailesi kendisine intisap etmiş ve Kral'ın genç kardeşi, Raja Abdullah'ı (vefat tarihi 1858) halife olarak tayin etmiştir. İsmail'in ayrıldıktan sonra mirası o zaman tahta çıkmış olan Raja Abdullah daha sonra da O'nun varisi ve oğlu, Mekke'deki Müceddidiyye- Mazhariyye şeyhi Salih el-Zavavi'ye de bağlı olan Raja Muhammed Yusuf tarafından devam ettirilmiştir.

Minangkabavi, açıkçası doğrudan Hollanda kontrolü altında olan kendi memleketi Batı Sumatra'ya gitmekte gönülsüzdü ve ömrünün son günlerini geçireceği Mekke'ye hareket etmişti. Hayattayken Nakşibendiyye Sumatra ve Java'da, Arabistan'da kendisinden ders almış Endonezyalı müritleri vasıtası ile çoktan yayılmıştır. Tarikatın takımadalardaki etkisi 1880'den sonra dikkate değer bir şekilde büyümüştür ki bunda deniz yolculuklarının iyileşmesi nedeniyle Mukaddes yerleri ziyaret eden hacı adedindeki artışın payı büyük olmuştur. Pek çoğu Mekke'de faaliyet gösteren muhtelif Nakşibendi şeyhlerine özellikle Halidiyye'den Süleyman el-Zuhdi'ye, on sene Mekke'de ikametinden sonra Kahire'ye yerleşen Emin el-Kürdi'ye ve yukarıda adı zikredilen Müceddidi şeyh Zavavi'ye mürit olmuştur (51). Endonezyalı halifeler kendi memleketlerinde, tarikatın halk arasında yayılması ve daha genel olarak şeriata telkini ile halkın âdetleriyle mücadele eden pek çok dini merkez inşa etmişlerdir. Aşağıdakiler daha

önemli Nakşibendi şeyhlerinin ve onların bölgesel merkezlerinin bir araştırmasıdır.

İsmail'in doğum yeri Minangkabav'da, Halidi kolunu yayan şeyhlerin ilki Çangking'li Celaeddin olmuştur (1860 lar). O, kendi kasabasında oldukça itibarlı bir medrese inşa etmiş ve Şettari geleneği ile birleşmiş uzlaşmacı inançlara karşı mücadele yolunu seçmiştir. Minangkabav Nakşibendi şeyhlerine bağlı müritlerinin çoğu 1821'den 1838'deki yenilgisine kadar Hollanda koloni güçlerine karşı savaşıyan püriten Padri hareketine katılmış kimselerin çocukları idiler. Ancak, atalarının ehl-i sünnet telkinlerini devam ettirirken, yeni Halidi kuşağı adada ortaya çıkan müteşebbis elitler ile bütünleşmiş ve anti-kolonyal direnişe kesinlikle muhalefet etmişlerdir. Sultan ve ulemanın ekseriyeti Tarikata bağlanmıştır.

Sumatra'nın Kuzey tarafındaki Nakşibendi şeyhleri de buna benzer bir tutumu benimsemişlerdi. Bu bölgelerdeki en önemli şeyh, Zuhdi'nin adada ve Malaya ana karasındaki asıl halifesi olan Malay Abdulvehab Rokan (vefat tarihi 1926) idi. Rokan'da geçen uzun hayatı boyunca Medan yakınındaki Langkat Sultanı'nın da aralarında bulunduğu 120 halife tayin etmiştir. Bu sultanın himayesi altında, hayırlı hicrî yıl olan 1300'de (1883) bölge içlerine İslamiyetin yayılması için önemli bir odak noktası olacak olan Babus-salam model köy cemaatini kurmuştur. Bu muhtemelen dünyadaki tek Nakşibendi köyüdür. Bu güne kadar, orada yaşayanların her birinin onbeş yaşına eriştiğinde Tarikata katılması gerekmektedir. Köyün merkezinde içerisinde bir zikir yeri de bulunan mektep ve şubeyi kuran zatın türbesi ile birlikte halvethaneler bulunmaktadır (52).

222 Nakşibendilik

Cava'ya ilk kez Halidiyye'yi götürenler de muhtemelen Minangkabavi'nin müritleri olmuştur. Onlar İslam'ın oldukça bağdaşmacı bir formunu benimsemiş ve bu nedenle reformist öğretilere meyilli yerel idareciler tarafından baskı altında tutulmuştur.



Resim 6.2 Babussalam Merkez Cami, Sumatra.

1880'lerin başlarında, Zuhdi'nin yerli bir halifesi olan Samaranjlı Abdulkadir, adanın kuzey sahillerinde avam sınıfından geniş miktarda bağlı toplamıştır. Onun bu başarısı, Yogyagarta aristokrasisini endişelendirmiş ve 1885'te Hollanda'lılar tarafından uzak adaların birisine sürgün edilmesine neden olmuştur. Yakındaki Girikusumo'dan Muhammed Hadi ve Solo'da bir okul kurup Merkezi Cava'nın her tarafından binlerce müridi yetiştiren oğlu Mansur daha şanslı idiler. Van Bruinessen'in tahminlerine göre onların kurmuş olduğu ağdakiler günümüzde yüz binin üzerindedir. Batı Cava'da Cianjur ve Bogor bölgelerinde en önemlisi 1883'te volkanik bir patlama sonrası uyanan güçlü bir yeni elfiyyeci (mehdici) beklentilerinin ardından, Halidiyye bölgede yaygın bir hale gelmiştir. Doğuya doğru Madura adasında, Müceddidiyye kolu 1890'dan sonra Zavavi'nin bir halifesi tarafından yayılmıştır.

Hollanda'nın Nakşibendiliğe karşı olan düşmanca tutumu, 20. yüzyıla doğru, yönetici- bilim adamı Snouck Hurgronje'in tasavvuf tarikatlarının siyasi istekleri olmayan, temel olarak dinsel organizasyonlar olduğu hususunda yetkilileri ikna etmesinden sonra hissedilir derecede değişmiştir. Kadiri silsilesini ve amellerini sessiz zikir ve vücuttaki letaif âlemlerinin faal hale getirilmesi gibi Nakşibendi elementler ile birleştiren ayrı bir tarikat olan Nakşibendiyye ve Kadiriyye için durum böyle değildir. (Bu usul) uzun yıllar Mekke'de ikamet eden Sambes'li Ahmed Hatip (vefat tarihi 1878) tarafından Batı Borneo'da kurulmuştur. Hatib'in pek çok Endonezyalı müridi olmuş ve Takımadalar'ın Sumatra'dan Lombok'a kadar muhtelif bölgelerine halifeler atamıştır. Okumuş halifesi Banten'li Abdülkerim döneminde Nakşibendiyye- ve- Kadiriyye Cava köylüleri arasında oldukça popüler bir hale gelmiş, özellikle 1888'deki büyük Banten ayaklan-

ması olmak üzere köylülerin bazı isyanlarına karışmıştır. Abdülkerim'in vefatından sonra Tarikat birçok ayrı şubelere ayrılmış olup pek çoğu günümüzde de faaliyetlerine devam etmektedir.

BÜYÜK GELENEKLERİN DİRENİŞİ

Halidiyye'nin sünnî tutumu ve faal tavrıyla daveti, hem Osmanlı topraklarında hem de İslam dünyasının en uç noktalarında başarılı bir şekilde yayılmış olmasına rağmen Müceddidiyye'nin ve Nakşibendiyye'nin ortaya çıktığı yerlere nüfuzu başarılı olmamıştır. Hindistan Delhi'deki merkezi dergâhın yönetimi Şah Gulam Ali'nin (Abdullah Dehlevi Hazretleri) vefatından sonra Müceddidiyye ailesine (İmam Rabbanî'nin torunları) geçmiştir. Bunun doğal sonucu olarak, Müceddidiyye Decan'daki büyük Müslüman Haydarabad Prenslığı'nde daha sağlam bir varlık kazanmıştır. 1857 -1858'deki büyük isyan sonrasında, Müceddidiler Harameyn'e sığınmış, fakat 1880'lerde onların bir mensubu olan Ebu el- Hayr, Hindistan'a geri dönüp ailenin itibarını yeniden tesis etmiştir. Soyundan gelenler günümüze kadar dergâhı kontrol etmeye devam etmektedir. O dönemde tarikat Kuzey Hindistan'ın Müslüman kırsal bölgelerinde özellikle Pencab'ta yayılmaya başlamıştır. 20. yüzyılın başlarında kitabın sonraki bölümünde de görüleceği gibi bazı bağluları tamamen yeni tipte teşkilatlanmaları seçerlerken, Cemaat Ali gibi Hind şeyhleri tarikatı yaymak için modern vasıtaları uyarlamıştır.

Halidiyye, sadece Rus İmparatorluğu'nda, Rusya ve daha sonraki Sovyet yönetimine karşı isyanını 19. yüzyıl süresince tekrar tekrar başlattığı Dağıstan ve Çeçenistan da değil, aynı za-

manda Orta Volga bölgesi, Kazakistan ve Sibirya'da da kendisine dayanak bulmada başarılı olmuştur. Kazakistan ve Sibirya bölgelerindeki Halidiyye'nin en önemli temsilcisi tarikat telkinini İstanbul'da Gümüşhanevî'den alan Zeynullah Resulev idi. Volga bölgesindeki katı kuralcı ve reformist, Mücedidiyye'yi kollara ayıran ve hem gayrimüslim idareyi ve hem de Müslümanların sapkınlığını protesto eden Vaisi hareketi onunla birlikte faaliyet göstermiştir. Bununla birlikte, Orta Asya Hanlıklarında, hem özgün Nakşibendiyye hem de Mücedidî Nakşibendiyye hâkim olmaya devam etmiştir. Rusya'nın on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki emperyalist yayılmasına karşı direniş vakalarının çoğunluğu Nakşibendiler tarafından organize edilmekteydi. Fakat Volga'daki Muhammed Can'ın müritleri ve Taşkent'te Babahanovlar gibi diğerleri Çarlık Rusyası ve Bolşevik hükümetinin en sadık hizmetçileri olduklarını ispat etmiştir.

Çin'de, Afaki kolunun Hâceleri Xinjiang eyaletinin bir parçası haline gelen Tarım Havzası halkı üzerindeki hâkim pozisyonlarını korumuştur. Bununla birlikte, İç-Çin'de Arabistan'dan muhafazakâr Ma Mingxin tarafından getirilen bir başka Mücedidiyye öncesi şube bu duruma meydan okumuştur. Bu iki şube sırasıyla Hafıyye ve Cehriyye yahut Eski öğreti ve Yeni öğreti olarak bilinir hale gelmiştir. Her iki grup da takip eden asırda Qing Hanedanı'na karşı girişilen bir dizi ayaklanmaya dâhil olmuştur. Hanedan 1912 tarihindeki dağılmanın ardından kısmen canlanmış fakat 1949'da Komünist rejimin kurulmasıyla birlikte tamamen bastırılmıştır.

İngilizler dönemi ve sömürgecilik sonrasında Güney Asya

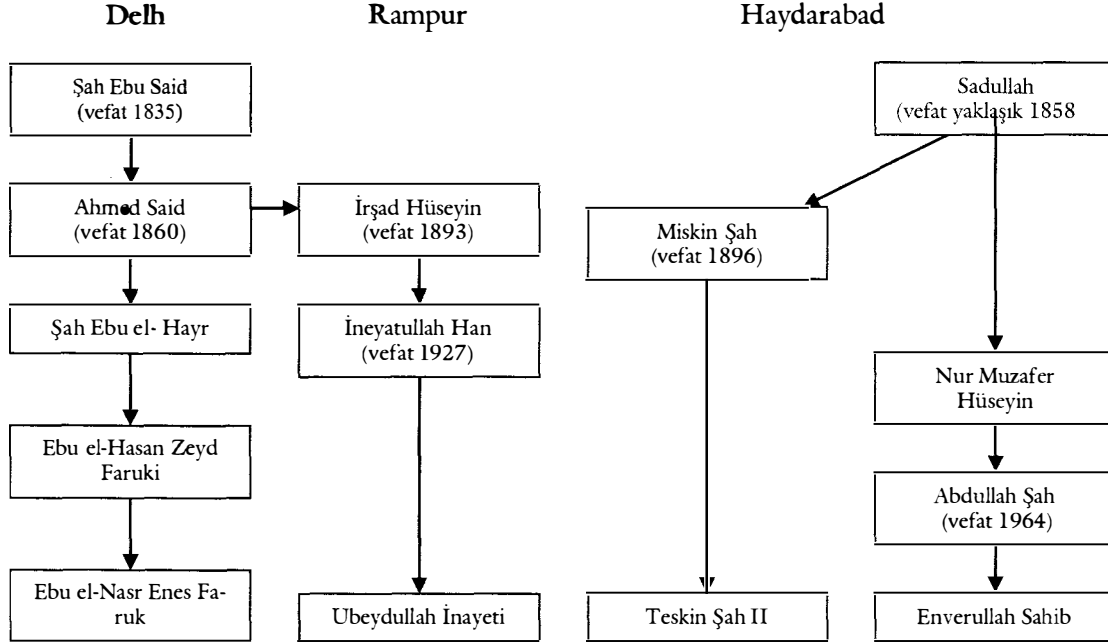
Gulam Ali'nin 1824 yılında vefatından sonra, Delhi Müceddidiyyesi'nin liderliği Ahmed Serhendi'nin ailesine geçmiştir. Bu, Gulam Ali'nin dergâhın vaziyetini daha da sağlamlaştırmak maksadı ile Müceddidiyye ailesinden Rampur'daki halifesi Şah Ebu Said'i Delhi'ye gelmeye teşvik etmesi ve dergâhın yönetimini üstlenmesi için bilinçlice almış olduğu bir karar idi. O aynı zamanda bu tayinle ilgili olarak şehrin manevi liderlerinin de onayını kazanmaya çalışmıştır. Ebu Said ve hatta onun oğlu Ahmed Said İngiliz kolonyal yönetimi ve etraflarındaki Hindu toplumunu göz ardı etmeyi tercih ederek, reformist Şah Veliyullah ekolünden tasavvufi geleneğe karşı giderek büyüyen eleştiriler üzerinde odaklanmıştır. Özellikle Ahmed Said, Ziyaeddin Halid ve müritlerinin (Halidilerin), Vehhabi-Selefi meydan okumasına karşı tutumlarından çok da farklı olmayarak, bu itirazlarla, tasavvuf ve ilmi birleştirerek ve ilmi polemiklerde sık sık reformistlerin terimlerini kullanarak tasavvufun İslam'ın gerçek bir parçası olduğunu ispatlamak için uğraşmıştır. Her ne kadar aslen Nakşibendî – Müceddidî bağlılığından vazgeçmese de, devrindeki Delhi'nin belli başlı tarikatlarının kurucuları ile özellikle Kadiriyye ve Çestiyîye ile ruhani bağlantılar kurduğunu öne sürmüştür. Öte yandan, Ahmed Said zahiri ilimlerin özellikle de Veliyyullah ve onun varislerinin uzmanlaşmış olduğu Hadis ilminin önemini vurgulamış ve şeriat hükümlerine uygun olmayan tasavvufi uygulamaları da kendi tasavvuf eleştirisine dâhil etmiştir (1).

Gulam Ali'nin halifeleri Müceddidiyye için, İngiliz işgalinin ardından, altkıtada Müslüman kimlikli bölgeler olarak Delhi'nin yerini alacak yeni merkezler kurmuştur. İngiliz idaresindeki Hindis-

tan'ın Müslümanların en yoğun olduğu prensliğin başkenti Haydarabad böyle bir yer olmuştur. Tarikat buraya Pencab'ın bir yerlisi olup şeyhinin vefatından sonra Hacc'a giden ve dönüş yolunda geçirdiği bir hal yüzünden Haydarabad'a yönelen Şah Sadullah aracılığı ile giriş yapmıştır. Baş halifelerinden olan Miskin Şah, devlet seçkinleri ile entegre olmuş ve Nizam'ın himayesini elde ederek bir aile kolu kurmuştur. Miskin Şah'ın halifelerinden birisi olan Nur Muzaffer Hüseyin, şehir merkezinde, görüldüğü kadarıyla normal halkın ihtiyaçlarını sağlamak için ikinci bir Müceddidî dergâhı kurmuştur. 20. yüzyılın önde gelen sufisi ve seçkin hadis, fıkıh ve kelim âlimi olan Abdullah Şah bu aile silsilesine mensuptur. Halen incelenmeyi bekleyen bu iki Haydarabad şubesi bugüne kadar kesintisiz olarak devam etmiştir (2). Gulam Ali'nin diğer önemli halifeleri Pencap ve Kuzeybatı sınır eyaletinde aktif olmuştur (3).

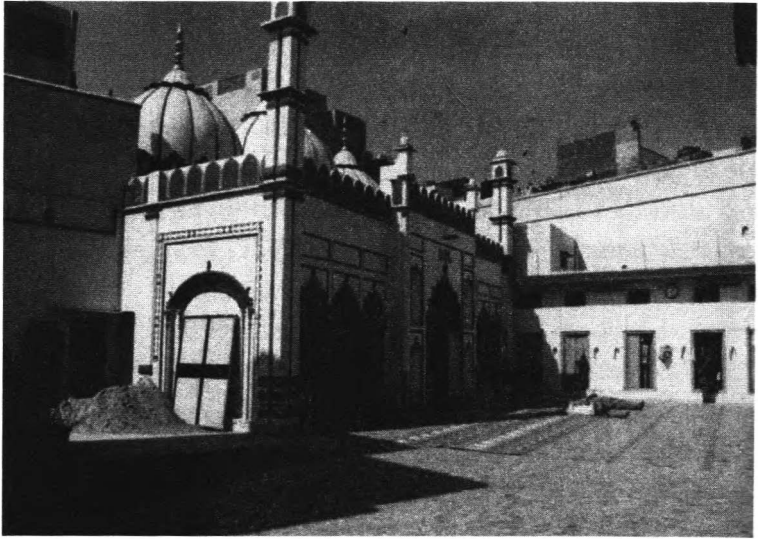
Hint isyanının kanlı bir şekilde bastırılmasının ardından Ahmed Said, 1858'de Delhi'yi terk etmeye zorlanmıştır ve ömrünün son iki senesini Medine'de geçirmiştir. Torunlarından birisi olan Şah Ebu el-Hayr babası ile birlikte Hindistan'a geri dönmüş ve 1885'te Mazhariyye tekkesini devralmıştır. Ailevi bağlantılar ve eski bağlılara ve aynı zamanda Batı Hindistan'ın Memon⁵² tüccar topluluğuna dayanarak, Delhi'deki Müslüman cemiyeti arasında kendisine bir yer edinmeye muvaffak olmuş ve o zamandan beri kendi adı ile anılan dergâhı yenileyerek büyütülmüştür. Ebu el-Hayr, Kuzey Hindistan'daki Afgan cemaati ile olan aile münasebetlerini yeniden kurmak ve Afganistan'dan daha fazla insanla ilgilenmek hususunda istekli olmuştur. Füsfele bu tercihi İngilizlere karşı husumetinin bir yansıması ve siyasi bağımsızlığını muhafaza etmek için bir strateji olarak açıklamaktadır.

⁵² Hint altkıtasının batı bölümünde Müslüman etnik bir grup.



Şekil 7.1. Delhi Rampur ve Haydarabad'taki Müceddidiyye kolları

Ebu el Hayr 1900'den itibaren, mesaisini her yıl Delhi ve Afgan sınırındaki Kuetta arasında bölmüştür. Modernist Kral Emanullah (iktidar dönemi 1919 – 1929) ve Afgan seçkin sınıfı ile Hindistan'da şeyhlerin artık mümkün olmayan ara buluculuk rolünü gerçekleştirmek suretiyle bağlantılar oluşturmuştur. Bir tür tersine ara buluculuk içerisinde, Hindistan'da İngiliz idaresine yakınlaşacağı zaman Afgan müritlerinin müdahalesine bağlı kalmak zorundan kalmıştır. Zamanındaki Müslüman dünyasının zayıflığını kınayan Ebu el-Hayr, asrın ruhuna uygun olarak Şia'yı dahi içine alan bir dini birlik ve dayanışma çağrısı yapmış ve kendi bağlılarına daha geniş anlamda Müslüman dünya ile güçlü bir manevi kimlik duygusu temin etmiştir (4).



Resim 7.1 Ebu el Hayr'ın Delhi'deki dergâhı.

Delhi'deki Müceddidî dergâhının yeniden faaliyete geçmesi 19. yüzyılın sonunda Kuzeybatı Sınır Eyaletinden (Günümüzde Pakistan) Doğu Bengal'e Kuzey Hindistan ve daha

 tede Afganistan ve Nepal'e kadar geniş bir bölgede Nakşibendiyye faaliyetinin yeniden canlanmasının bir parçası olmuştur (5). Bu canlanma, tahrip olmasından sonra 1764'te yeniden inşa edilen ve içinde İmam-ı Rabbanî ve oğullarının türbelerinin bulunduğu ve  o unlu unu Sihlerin oluşturduğu Serhend kasabasını da etkilemiştir. Dergâh 1920'de geni letilmi  olup günümüzde de Ahmed Serhendi soyundan gelenler tarafından korunmakta, ziyaretçiler a ırlanmakta ve İmam-ı Rabbanî'nin vefatının sene-i devriyesinde etkinlikler kendileri tarafından organize edilmektedir (6).

Bunun aksine, Müslüman Rampur Prensli i'ndeki Müceddidî ailesinin üçüncü dergâhında, doğrudan aile tarafından gerçekleştirilmiş olmasa da somut bir yayılma faaliyeti gözlenmiştir. Asrın ikinci yarısında Rampur'daki aile  ubesi- nin en önemli  eyhi, Ahmed Said'in bir halifesi olan ve onunla birlikte Medine'de bir yıl kaldıktan sonra müritlerin terbiyesi için şeyhinin emriyle Hindistan'a geri dönen İr ad Hüseyin olmuştur. Nevab'ın himayesi altında, Rampur'da yeni bir dergâh ve aynı zamanda bir okul kurmuştur. Bu okulda, talebelerini  ariat'ın *tarikât*'a üstün olduğuna dair Müceddidiyye postülası etrafında  ekillendirmi , onları tasavvufi yola sokmadan önce de dini bilgiler a ılamı tır. Bu aynı zamanda İr ad Hüseyin'in en önemli halifesi olan ve yirminci yüzyıl boyunca Rampur'un önde gelen Nakşibendi kolunun kurucusu olan İnyetullah Han'ın da kullandığı eğitim metodunu teşkil etmiştir.

Mevlana İr ad Hüseyin Rampur'a Medine-i Münevvere'den geldi ve  ah İnyetullah'ın evinin yakınındaki bir camide kaldı.  er'i bir meseleye çözüm bulmak maksadı ile  ah İnyetullah bir arkadaşıyla onu davet etti... (Hazret İr ad Hüseyin) ona dedi ki: 'Onu kendin neden   renmiyorsun?' Bunun  zerine

Şah İna-yetullah cevap verdi: ‘Ben yetişkinim. Babam benden işlerine yardım etmemi istiyor. Bir de Şeriat’ın bu ilk düzeydeki basit eserlerini öğrenirken biraz da utanıyorum’. Hazret İrşad Hüseyin dedi ki: Utanmana gerek yok. Sana şimdiye kadar kimsenin bilmediği bir kitap öğreteceğim.’ Yavaş yavaş Arap dilini öğrendi ve eserleri Arapça takip edecek beceriyi elde etti. Daha sonra tefsir, hadis ve fıkıh, fıkıh usûlü ve diğer İslami ilimleri tahsil etti.

Bir gün Hazret İrşad Hüseyin alışılmadık bir tarzda “Artık Nakşibendiyye Müceddidiyye tarikatının manevi derslerini öğrenmelisin’ dedi. Üstadının direktifleri doğrultusunda Şah İna-yetullah sonunda sadakatle tevbe ederek tasavvuf öğrenmeye ve manevi derslerle meşgul olmaya başladı (7).

Üstadın vefat etmesi üzerine, soy olarak bir Afgan olan İna-yetullah bütün Müceddidi aile fertlerinin önüne geçmiş ve kendisini halife olarak kabul ettirmiştir. Kendi memleketinde Han-kah-ı İna-yetiyye adında bir dergâh inşa ettirmiş ve otuz yıldan daha uzun bir süre çoğunluğu Afganistan ve bir kısmı da Rusya ve Çin’in Orta Asya kısmından gelen pek çok mürit yerleştirmiştir. İna-yetullah, günümüzde de varlığını devam ettiren bir aile silsilesi kurmuştur. Dergâhın simdiki şeyhi olan Ubeydullah İna-yeti bu satırların yazarına gerek nitelik gerekse nicelik açısından tarikat taliplerinin adedindeki azalmadan, insanların manevi ol-gunlaşma için harcayacak ne zaman ne de enerjiye sahip olma-dıklarından şikâyet etmiştir. Benim hazır bulunduğum, zikir meclisinde sadece onbeş katılımcı vardı.

Ubeydullah yukarıda bir bölümünü alıntı yaptığımız ve yine babasının sağlığında olduğu gibi “ milliyeti ve memleketi ne olursa olsun (din ismi zikredilmemiş) samimi insanların dergâhta bir kaç ay geçirmeleri ve oradan manevi fayda sağlamaları” şeklinde açık bir davet içeren İngilizce bir broşür hazırlamıştır. Aynı davet, her ne kadar İsrail’li bir Yahudi olduğumu ifade etmişsem de, bize de yapılmıştı (8).



Resim 7.2 Rampur’daki İnayetullah Dergâhının şeyhi

En çok dikkat çeken ise, Müceddidiyye’nin varlığının, 1857’ten sonra Hindistan’da giderek büyük bir Nakşibendi faaliyet merkezi olan ve günümüz Pakistan sınırları içerisinde kalan Kuzey Pencap kasaba ve köylerinde giderek pekişmesiydi. Tarikatın bu başarısındaki önemli bir faktör, şeyhlerinin Delhi ve Rampur’da özümstedikleri sünnî tutum ve faal tavır ile yaşayarak büyüdükleri mahalli türbeler kültürü arasındaki boşluğu kapatma kabiliyetleridir. Pencap kırsalının Müceddidileri, birbirlerine muhalif olan ve 1880’lerden itibaren eyalette kendilerine ze-

min kazanan İngilizleşme, Hristiyan misyoner çalışmaları, Hinduizmin uyanışı, Ahmediyye hareketi ve Radikal *Ehl-i Hadis* eğilimi karşısında, tasavvufun müdafaasında aktif olarak yer aldılar. Onların iftiralarına karşı tasavvuf şeyhleri en ince ayrıntısına kadar Hazret-i Peygamber'in sünnetini takip ettiklerini göstermek hususunda kaygı taşımış, bu ideali gerçekleştirmiş bir sufi üstadı biat etme görevini vurgulamışlardır. Bu yeni meydan okumalarla daha iyi şekilde başa çıkabilmek için, dini cemiyetler ve yayınlar yoluyla ve daha aktif olarak kendilerine yardımcıları bulmak için kamusal alana girmişlerdir.

Kolonyal dönemde Pencap'taki en önemli Müceddidiyye şeyhi, Sialkot bölgesinde mülk sahibi, Kadiriyye ve Nakşibendiyyeye bağlılıklarıyla bilinen bir aileye mensup olan Pir Cemaaat Ali'ydi (vefat tarihi 1951). Cemaaat Ali, Rampur'lu Müceddidî İrşad Hüseyin ve Hindistan'daki reformist modern eğilimler üzerindeki en önemli tesir olarak karşımıza çıkacak olan Fazlurrahman Ganj Muradabadi'nin de aralarında olduğu pek çok hocadan kapsamlı dini eğitim görmüştür. Daha sonra Nakşibendî tarikatına müntesip olmuş, kendisine mürid yetiştirme icazeti verildikten sonra, yürüyerek Pencap kasaba ve köylerinde İslamiyeti anlatmaya başlamıştır. Hindistan genelinde faaliyetlerini genişletmek için, 1904'te Cemaat Ali temel amacı Vehhabi rakiplerine karşı tasavvuf ehlini birleştirmek olan Encümen-i Hüdam-i Sufiyye'yi (Tasavvufun Hizmetçileri Cemiyeti) kurmuştur. Bu girişiminde bir başka Müceddidî olan, İngiliz eğitimli ve bu cemiyete ait mecmuanın editorlüğünü yapan Enver Ali (vefat tarihi 1920) kendisine yardımcı olmuştur.

Bunun yanında, dergâhda oturup müritlerin kendisine gelmesini beklemek yerine Cemaat Ali, yatay ve dikey olmak üzere demir yolu ağını kullanarak bütün ülkeyi baştanbaşa dolaşıp ta-

rikatını yaymayı denemiştir. Usulün bu şekilde tersine çevrilmesi, şeyhin rolünün kişisel rehberlikten, bir kitlenin manevi liderliğine doğru yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Kurmuş olduğu dernek yılda bir kez toplanmakta olup Müslümanları Hinduizme döndürme teşebbüsünde bulunan dirilişçi Hindu hareketi olan Arya Samaj'a karşı mücadeleyi de 1920'lerde amaçları arasına eklemiştir. Cemaat Ali'nin İslamiyet davası ile ilgili hayat boyu süren gayreti 1925 yılında onun Hindistan genelindeki Birinci Hindistan Genel Sünni Konferansı'na başkanlık etmesi ve on yıl sonra da müslüman cemaatin lideri olarak seçilmesi ile halk tarafından da benimsenmiştir. İngilizlerin dini siyasetlerini kendi bölgesi lehine etkilemede başarılı olamayan Cemaat Ali, Pencap'lı diğer şeyhler gibi, Pakistan'ın kurulmasına yol açacak yönde hareket eden Müslüman Ligi'ne dönmüştür. Beş yıl sonra da ardında göçmen olarak İngiltere ve ABD' de oturan ve Hindistan genelinde yaygın çok sayıda mürit ve halife bırakarak vefat etmiştir (9).

Ebu el-Hayr'ın halifesi, Delhi Müceddidiyye dergâhında, onbir yaşındayken kendisine intisap eden oğlu Şah Ebu el-Hasan Zeyd Faruki olmuştur. Daha sonra başladığı kapsamlı eğitimini Kahire'deki el- Ezher'de tamamlamıştır. Ebu el Hasan'ın dergâhın idaresini 1934'te üzerine aldığı tahmin edilmektedir. 1947 yılındaki bölünmeden sonra kardeşleri Pakistan'daki Kuetta'da kendi aile mülklerine yerleşirken, o dergâhın bakımı nedeniyle Hindistan'da kalmaya karar vermiştir. Ailesinin diğer üyeleri gibi Ebu el-Hasan'da esas olarak muhafazakâr bakış açısına sahip olmuştur(10). Birden fazla tarikata olan bağlılığı ile iftihar etmiş, tasavvufa muhalif Ehl-i hadise ve daha ılımlı derneklere karşı da muhalefetini sürdürmüştür. Müritlerinin çoğu Pakistan ve Afganistan'dan gelmiştir.

Eserlerini Nakşibendî öğretisinin tarihi ve Vehhabiliğe karşı fikri münakaşalara adanmış olan Ebu el Hasan, velud bir müellifti. O, bir meşruiyet problemi olarak, ceddinin Hint sufilerinin yolunu takip ettiğini ve doğal olarak bütün Hindulara değil sadece Moğol Devletine isyan edenlere karşı düşman olduğunu iddia ederek, Ahmed Serhendi'nin yirminci yüzyılda kazanmış olduğu Müslüman milliyetçi imaj karşısında özellikle isteksiz görünmüştür. Ebu el-Hasan, Hindu hâkimiyetindeki laik Hindistan devletinin gerçekleri içerisinde takip etmeye güç yetirilemeyeceğini hissettiği Ahmed Serhendi'nin siyasi eylemciliğini kabul etmiştir (11).

Muhtemelen Hindistan'daki aile geleneğinin kaybolma hissini bir yansıması olarak, Ebu el-Hasan Zeyd Faruki yaklaşık altmış sene gibi uzun bir süre boyunca Delhi'deki dergâhı yönetmiş ancak sadece bir avuç halife bırakmıştır. O, hilafet makamının çok az kimsenin erişebileceği yüksek liyakat gerektirdiğini beyan etmiştir. Torunu dergâhın şimdiki şeyhi olan Ebu el-Nasr Enes Faruki de (doğum tarihi 1971) yetkin olanların arasındaydı. Otuzlu yaşlarında iken Ebu el-Nasr, Delhi, Agra ve Hindistan'daki diğer şehirlerde kendisini yola adanmış yüzün üzerinde müridinin olduğunu beyan etmiştir. Her akşam bir zikir meclisi ve haftada bir kez büyük bir hatme meclisi kurmuştur. Bu satırların yazarının da bulunduğu toplantıya yaklaşık kırk kişi iştirak etmiş ve meclis tesbihat, zikir, Nakşibendî silsilesinin okunması ve dini bir dersle devam etmiştir. Ağırbaşlı bir hava bütün toplantı boyunca hâkim olmuştur (12).

Pakistan'da devam eden Nakşibendiyye projesi, Kuzey Batı Sınır Eyaleti'ndeki⁵³ özel bir şubenin incelenmesinde bölgesel

⁵³ Pakistan'da başkenti Peşaver olan eyalet.

kült analizi yaklaşımını benimsemiş olan bir antropojik çalışmada kaydedilmiştir. Bu şube 1951 yılında Zindepir (vefat tarihi 1999) tarafından uzak bir vadide kurulmuştur. Afgan kökenli yerli bir sufi ailesinin oğlu olan Zindepir 19. yüzyılın sonlarında Himalayaların eteklerinde ikamet eden başka bir Afgan şeyhinin halifesi olarak görevlendirilmiştir.



Resim 7.3 Delhi'deki Müceddidiyye Dergâhında zikir

Zindepir tasavvufun reformist eleştirilerinin farkına varmış ve bu yüzden şeriata vurgu yaparak türbelerdeki ölçsüz kutlamaları yasaklamıştır. Cehri zikri uygulamış ancak çalgı çalmayı, radyo ve televizyonu kabul etmemiştir. Diğer yandan Zindepir, yerel gelenekleri takip ederek tabiat ile denge içerisinde yaşamayı telkin etmiştir. Dergâhında her zaman hürmetle karşılanan gayri müslimlere karşı toleranslı bir tutum sergilemiştir.

Kırk yılı aşan bir faaliyet dönemi içerisinde Zindepir Pakistan'ın büyük bir kısmına yayılan bölgesel bir kültür inşa etmiştir. Silahlı kuvvetler ve sivil bürokraside büyük itibara sahip olmuş

ve ulusal politikacılar tarafından her seçim döneminde ziyaret edilmiştir. Şube Zindepir'in halifelerinden birisi olan Sufi Sahib'in 1962 yılında İngiltere'deki Pakistanlı göçmen işçilere dini konularda rehberlik için gönderilmesiyle uluslararası bir boyut kazanmıştır (13). Bu şubenin Birmingham'daki İngiltere merkezi muhteşem bir cami ile bir Kur'an kursunu ihtiva etmekte ve çeşitli dini hizmetler sunmaktadır. 1973 yılında Sahib, çoğunluğu Londra ve Manchester'dan olmak üzere ülkenin her yerinden binlerce müridi bir araya getiren Hazret-i Peygamber'in doğum günü olan mevlid kandilini kutlamalarını başlatmıştır. Zindepir'in Nakşibendî şubesinin diğer bağlıları Orta Doğu, Güney Afrika ve son yıllarda Avrupa ve ABD' de yerleştiler. Bu bölgelerdeki müritlerin çoğunluğunu genellikle Güney Asya göçmenleri ve onların çocukları oluşturmaktadır (14).

Afganistan Monarşisi

Etnik Afganlar, Tarikatın ilk kurulduğu Ahmed Serhendi ve Muhammed Masum'un zamanından beri Müceddidiyye bağlılarının önemli bir bölümünü teşkil etmişlerdi. Bu bağlılar Hint alt kıtasına göç eden Afganlar ve 18. yüzyılda Afganistan haline gelen bölgenin sakinlerini içermektedir. O zaman, Serhendi'nin büyük torunu Gulam Muhammed Masum II, modern Afgan Devleti'nin kurucusu Ahmed Şah Abdali (iktidar dönemi 1747 – 1773) tarafından başkent Kandehar'a gelip ikamet etmesi için davet edilmişti. Masum, kendi yerine oğullarından birisini göndermeyi tercih etmiş ve daha sonra oğullarının ikisi de kardeşlerinin takip etmiştir. Şah Abdali'nin oğlu Timur (iktidar dönemi 1773- 1793) başkenti (Kandehar'dan) Kabil'e taşıyınca Müceddidî ailesine şehrin Şor Bazar semtinde, daha sonra onların büyük bir tekke ve medrese kuracakları arazi ve ikametgâh tahsis

etmiştir. Ailenin diğer kolları Kandehar, Herat ve Kuhistan bölgelerinde yerleşmiştir. Onların liderliği altında Müceddidiyye yerel Kadiriyye ve Çeştiyye ile ülkenin batı ve kuzeyindeki bazı yerel tekkelerde mevcudiyetini koruyan özgün Nakşibendiyye'yi geride bırakarak Afganistan'ın en etkili ve yaygın tarikatı halinde gelmiştir (15).

Kabil'deki Müceddidî ailesi yaygın adıyla Hazret Şor Bazar'ın Kraliyet sarayına yakın olmasına rağmen, 19. yüzyıl boyunca tekkenin şeyhleri manevi rehberlik ve dini vaaza odaklanmıştır. Bu devir boyunca onlar Nakşibendiyye'nin sünnî tutum ve eylemci eğilimi lehindeki ulema arasında ve işlerinde hakem olarak hizmet ettikleri Hindistan sınırındaki Peştun kabileleri arasında geniş bir ağ oluşturmuştur. Aile Kral Emanullah'ın hükümdarlığı sırasında İngilizlere karşı açmış olduğu cihadın, ailenin o zamanki başı olan Fazıl Muhammed (vefat tarihi 1925) tarafından desteklenmesiyle siyasete müdahil olmuştur. Şeyh askeri birliklere, yol üzerindeki kabileleri de mücadeleye katılmak üzere teşvik ederek sınıra kadar refaket etmiştir. Bununla birlikte Emanullah'ın Batı çizgisiyle iddialı bir modernizasyon programına giriştiği zaman, Fazıl Muhammed'in kardeşi ve varisi Fazıl Ömer (vefat tarihi 1956) kendisine Pakistan'da ikametgâh edinmiş ve buradan 1928'de Kral'a karşı ilk halk ayaklanmasını organize etmiştir. General Nadir Han'ın Emanullah'ın tahttan feragat etmesinden sonra tahtı ele geçirmesini önlemeye gücü yetmediğinden, bu dönemde adalet bakanı ve kanun yapmayı denetlemek üzere kurulmuş dini ulema heyeti başkanlığına seçilmek üzere pozisyonunu değiştirmiştir. Kardeşi Sadık, Kahire'ye büyükelçi olarak tayin edilmiştir.

Fazıl Ömer, Nadir Şah'ın 1933 yılında suikasta uğramasının ardından ortaya çıkan krizde, henüz çocuk olan oğlu Zahir'i onun varisi olarak ilan ederek anahtar bir rol oynamıştır. Zahir

Şah'ın uzun süren iktidarında, 1933 den 1973'e, Hazret Şor Bazar, devlet desteği almaya ve kraliyet ailesi ile evlilikler yapmaya devam etmiş ancak siyasi etkileri ve tasavvufun genel olarak ülkedeki rolü giderek azalmıştır. Ömer, devlet görevine atanmasından üç yıl sonra kendi isteğiyle istifa etmiş ve mesaisini tarikat işlerine vakfetmiştir. 1947'de hükümet, Hazretin Keşmir'in Pakistan için fethedilmesine dair cihad çağrısına kulak vermemiş ve onun muhalefetine rağmen 1950'lerde kadınlarda tesettürün kaldırılması ve Sovyetler Birliği ile ilişkiler kurulması planlarını uygulamaya devam etmiştir. 1963 senesinde nihayet Zahir Şah'ın iktidarı ele almasıyla Müceddidî ailesinin ve tarikatın yeni başkanı olan Muhammed İbrahim (vefat tarihi 1979) parlamentoda monarşiyi sadakatle destekleyen, muhafazakâr hizbin lideri olarak ortaya çıkmıştır. Neticede 1973 darbesinin ardından bütün siyasi gücünü kaybetmiş ve ailenin Kabil'de yaşayan tüm üyeleri tutuklanarak idam edilmiştir (16).

Çarlık Rusya, S.S.C.B ve Sonrası

Nakşibendiyye, Rus İmparatorluğu'nun üç büyük müslüman bölgesi olan Orta Volga, Kuzey Kafkasya ve Orta Asya'da, çok güçlü bir şekilde temsil edilmiştir. Ancak, her bölgede tarihsel gelişmeler, sosyo-ekonomik temel ve asıl direniş açısından tarikatın yörüngesinde büyük farklılıklar olmuştur. 16. yüzyıldan itibaren Rusya yönetimi altında olan Orta Volga Tatarları arasında Nakşibendilik 19. yüzyılda modernist Cedidi hareketinin ve ayrılıkçı Vaisi mezhebinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu devirde Halidiyye de bu bölgeye giriş yapmış ve Sibirya'daki Kazak topraklarına kadar uzanan bir mesafe katetmiştir. Dağıstan ve Çeçenistan'da gördüğümüz gibi, Nakşibendiyye-Halidiyye 19.yüzyılın ilk yarısında Rus işgaline karşı cihadın öncü-

l g n  yapmıştır. Daha sonra yerini kısmen Kadiriyye'ye bırakmış fakat gene de Moskova H k meti'ne meydan okuyarak tekrar eden isyanların  o una katılmaya devam etmiştir. Orta Asya Hanlıkları'nda tam aksine, hem  zg n Nakşibendiyye hem de Müceddidiyye 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Rus yayılmasına karşı - her ne kadar patlak veren bir kaç mahalli isyan tarikatın ba lıları tarafından devam ettirilm  e de - direnişi organize etmede başarılı olamamıştır. Din karşıtı Sovyet Rejimi karşısında pes eden Tarikat bağımsız Özbekistan'da düzelmeye ba lamı tır (17).

G r nd    kadarıyla Nakşibendiyye, Volga-Ural bölgesine 15. yüzyılda bölge m sl manlarınca dini bir referans noktası olan Buhara'dan gelmiştir. Rus yönetimi altında tarikat mevcut K brevi ve Yesevi grupları bünyesine katarak Tatar ve Ba kırların dini ve kültürel hayatlarına hâkim olmuştur. 18. yüzyılda Orta Asya'dan yayılan Müceddidiyye kolu aynı yolu takip etmiştir. Müceddidiyye'nin Volga Havzası'ndaki ilk temsilcisi Maver nn hir'de Habibullah'a intisap eden Tatar kökenli bir halifedir. Asrın sonlarına doğru iki Müceddidiyye grubu Tatarlar arasında aktif hale gelmiştir. Bir tanesi Kabil  eyhlerinde Feyz Han Ata'nın (vefat tarihi 1802) müritlerinden meydana gelmiş, diğeri de Mangit ler devri Buhara'nın en etkileyici  eyhi olarak bildiğimiz Muhammed Niyazkuli'nin ba lıları teşkil etmiştir. Birinci grubun en meşhur siması 1789'da Volga bölgesi dini yönetimi başkanı olarak tayin edilen Muhammed Can'dır. Rus otoriterlerinin gözünde asıl avantajı, esasen ne ilminden ne de dindarlı ından fakat bir köle gibi olan sadakatindenmi  gibi görünmektedir. Can'ın bu görevi devrettiği haleflerinin birçoğu da onun gibi Nakşibendiyye ba lısı idiler. Niyazkuli'nin Tatar müritleri arasındaki en önemli sima ise Cedidizm hareketinin öncüsü olan Ebunasır Kursav 'dır (18).

Müceddidiyye'nin Volga havzasında, tarih olarak en genç kollarından birisi de Tanrı'nın alayı⁵⁴ Vaisov olarak da bilinen tutucu Vaizî mezhebidir. Hareket 1862'de Kazan'da tacirlik yaparken giriştiği Orta Asya seyahatlerinde Nakşibendî şeyhleri ile temaslar kuran Bahaeddin Vaisi (vefat tarihi 1893) tarafından kurulmuştur. Tarikat telkinini Feyz Ata silsilesine bağlı bir şeyhten almış ve şeyhinin vefatı üzerine Kazan'a dönerek bir ibadethane inşa etmiştir. Bu merkez hem inançsız Rus yönetimine ve Rus dini idaresinde istihdam edilen Nakşibendiler de dâhil olmak üzere, yumuşak başlı müslümanlara karşı bir protesto hareketinin mihrakı olmuştur. Vaisi mezhebinin bağlıları çoğunlukla esnaf ve köylülerden müteşekkildi ve ne farklı bir elbise ne de hususi bir zikir şekline sahiptiler. Quelquejay tarafından Hindistan'daki militan Bareilliler'le karşılaştırıldığı gibi Vaisizm tedrici olarak püriten bir reform hareketine dönüşmüştür. Hareket, İslamın orjinal haline dönmeye bir davet içermiş ve hem bidatleri hem de Cedidi makul ihtiyatlılığı reddetmiştir.

Vaisi'nin nihai hedefi bir Bulgar devleti kurmak olmuştur; O takipçilerine Rus kimlik kartlarını reddetmelerini ve vergi ödemeyi ve askerlik yapmayı kabul etmemelerini telkin etmiştir. Bu durum Rus otoriterleri'nin müdahalesi için yetmişti ki, 1884'te hareketi dağıtıp Vaisi'yi de bir akıl hastanesine göndermişlerdir. Tarikat, Marksist fikirleri benimsemiş ve Ekim Devrimi'nde Tatar burjuvazisine karşı Bolşevikler'in yanında aktif rol almış olan oğlu İnanüddin tarafından yenilenmiş ve daha da radikal bir hale getirilmiştir. İnanüddin'in 1920'de Tatâr milliyetçileri tarafından öldürülmesiyle hareket hızlı bir şekilde gözden kaybolmuştur(19).

⁵⁴ Yazar metinde bu grup için 'God's Regiment' tabirini kullanmıştır.

19. yüzyıl boyunca Volga - Urallar bölgesi Müslümanları kısmi bir yönlendirilmeye maruz kalmıştır. Maver unnehir ile olan bağlantıları, Osmanlı dünyasının belli ba lı eğitim merkezleri ile daha fazla temasa geçmelerini sağlamak üzere, gittikçe gev emi tir. Bu merkezlerden birisi, Tatar hacıların Endonezya'lı dinda ları gibi, muhtelif M cedddid  ve Halidî şeyhlerinin etraflarında toplandıkları Harameyn olmuştur. D n  le-
rinde pek çoğu tarikatı kendi kasabalarında yaymak ile meşgul olmuştur. Ama  arlık Rusyası'nın son dönemlerinde Volga Havzası'ndaki Nakşibendiyye'nin tartışmasız lideri, İstanbul'da Ahmed Ziyaeddin G m   hanev 'den Halidiyye'ye intisap eden Ba kir kökenli Zeynullah Resulev (vefat tarihi 1917) olmuştur. Orenburg vilayetinden olan Resulev, kapsamlı bir dini eğitim almış ve kariyerine bir   retmen olarak ba lamı tır. 1859 yılında yerel adetlere uyarak, tasavvufi arayı a girmiş ve kendisine bir Müceddidiyye  eyhi seçmiştir. Onbir sene sonra Resulev Hac yolculuğu nedeniyle İstanbul'a geldiğinde G m   hanev  ile tanışmıştır. Kendisinden fazlasıyla etkilenmiş olduğu için ikinci bir tarikat intisabı için iznini talep etmiş sonunda da müntesip olarak ba landığı G m   hanev  tarafından tam yetkili halife olarak tayin edilmiştir.

Resulev'in vatanına geri döndükten sonraki hızlı başarıları müesses tarikat şeyhlerinin husumetini uyandırdığından 1870'de Rus otoritelerine sapkınlık ve İslamı bozdu u gerekçesiyle ihbar edilmiştir. Resulev sorgulanmak üzere  a ırılmış daha sonra hapsedilmiş ve akabinde on yıl kadar sürecek olan bir sürgüne mahkûm edilmiştir. Resulev sonra Kazak steplerinin kenarında Troitsk'e yerleşmiş ve bu yüzden burası Halidiyye'nin bir   retim merkezi ve daha fazla yayılması için bir  s haline gelmiştir. Onun şehirde kurduğu ve Resuliyye olarak bilinen okul Rusya'daki en iyi Müslüman enstitülerinden birisi olarak isim

yapmıştır. Okul, yeni pedagojik yöntemleri kullanmış ve modernist Cedidiler ile gelenekçiler arasında orta bir yerde durarak laik bilimleri de müfredatına dâhil etmiştir.

Her ne kadar Resulev siyasi faaliyetlerden uzak dursa da, Tatarların ve Rus İmparatorluğu'ndaki diğer Müslümanların özellikleri ile aynı duyguları paylaşıyordu. 1906 yılındaki Üçüncü Rusya Müslümanları Kongresi'ne mesaj göndermiş ve müridi ve muhtemel varisi olan Alimcan Barudi (vefat tarihi 1921) tarafından yönetilen ılımlı İttifak el-Müslimin Cemiyeti'ne manevi desteğini vermiştir. Alimcan Barudi o dönemde Rusya'nın en büyük eğitim enstitüsü olan Kazan'daki reformist Muhammediye Okulu'nun müdürü idi. 1917'de Ufa Müftülüğüne ve Dini İdarenin başına atanmıştır. Her ne kadar Nakşibendiyye'nin Orta Volgadaki hayatı Sovyet yönetimi altında giderek azalmış olsa da, Barudi'nin bu mevkilerdeki selef ve halefleri Resulev'in taraftarları arasından seçilmiştir. Varisleri, Sovyetler Birliği'nde dini hürriyetin yürürlükte olduğunu beyan etmeyi reddetmesini pahalıya ödeyen Rızaüddin (vefat tarihi 1936) ve 1941 yılında müslümanları Nazi Almanyası'na karşı olan savaş çabalarına destek olmaya davet eden, şeyhin oğlu Abdurrahman Resulev (vefat tarihi 1952) dir (20).

Zeynullah Resulev'in tesiri Volga- Urallar'ı aşarak özellikle Kazakistan ve Sibirya'ya kadar erişmiştir. Bu topraklarda çok sayıdaki müridi Resuliye Okulu yahut bağlı kurumlarından veya İslamiyetin prensiplerini bozkır halkları arasında yaymak için göndermiş olduğu öğrencileri arasından gelmiştir. Geleneğe göre her ne kadar Hâce Bahaeddin Nakşibend'in tarikatı yaymak maksadıyla bağlılarını bu bölgeye göndermiş olduğu rivayet edilse de, Nakşibendilik Sibirya Hanlığı'na ilk defa 16. yüzyılda son hükümdarın İslam'ın ülkesinde yayılması için davet etmesi vasıtasıyla gelmiştir. Tarikatın şeyhleri Orta Asya hanlıklarından

bu sınırlara doğru gelmeye devam etmiş, mirasları hâlâ bölgede varlıklarını devam ettiren aristokratik Hâce aileleri ile de ispatlanmıştır.

Nakşibendiyye'nin Kazakistan ve Sibirya'daki mevcudiyeti 19. yüzyıl boyunca iletişimdeki gelişmelerin gerek Rus İmparatorluğu'nun Müslüman merkezlerine gerekse hacca seyahatin daha kolay hale gelmesi ile ilerlemiştir. Asrın başlarında Sibirya Nakşibendileri arasında en önde gelen sima, müritlerinin pek çoğunun Sibirya'daki camilerde imam olarak hizmet ettiği, seçkin bir âlim olan Havace Virdi (vefat tarihi 1856) olmuştur. Resulev'in tesiri Rus otoritelerinin 1906 'da Kazaklar arasındaki Tatar mevcudiyetini sınırlama tedbirleri almasını gerektirecek derecede büyüktür (21).

Şeyh Şamil'in 1859 yılındaki mağlubiyeti ve ardından Kafkas Müslümanlarının Osmanlı topraklarına kitleler halinde göç etmeleri ile birlikte, Kuzey Kafkasya'nın, Rus İmparatorluğu ile birleşmesi yerel Nakşibendiyye'yi bölgede önemli ölçüde zayıflatmıştır. Nakşibendiyye'nin liderliğine 1850'lerde bölgeye dünyevi işlerden el etek çekmeyi vaaz eden ve savaş yorgunu dağlı halkların arasında gayrimüslim Rusların hâkimiyetini kabul eden eden bir Kadiriyye şubesinin girmesi ile meydan okunmuştur. Cehri zikrin aşırı modelleri Nakşibendilerce beğenilmemiştir. Bununla birlikte Şeyh Şamil'in şartlı teslim olmasından sadece bir kaç sene sonra Kadiriyye de baskıcı Rus idaresine düşman olmuş ve Nakşibendî öğreti ve teşkilatının birçok özelliğini benimseyerek kendi bünyesine katmıştır.

1877 – 1878 büyük isyanında, Nakşibendilerin Dağıstan'da ve Kadirilerin Çeçenistan'da ön ayak olması suretiyle iki tarikat beraber hareket etmiştir. İsyanın kanlı bir şekilde bastırılması ile

cihad fikrinden geçici bir süre için vazgeçilmiş, fakat her iki tarikat, Nakşibendiyye'nin aristokratik ve eğitilmiş elitleri cezbetmesi ve Kadiriyye'nin de kırsal köy halkı arasında popülerlik kazanmasıyla olağanüstü bir genişleme yaşamıştır. İkisi birlikte Rusların bir alternatif idare sistemi oluşturarak şeriatı yok etme çabalarını boşa çıkarmıştır. Volga Havzası'na yahut Sibirya'ya sürgün edilmiş olan şeyhler bu bölgelerde de tarikatı yaymıştır.

1917 Sovyet İhtilali'nin akabinde, Hotso'lu Necmüddin'in Dağıstan ve Çeçenistan'ın imamı ilan edilmesi ile Şamil'in mirası yeniden canlanmıştır. Kuzey Kafkasya'da özellikle kanlı olarak geçen 1917 – 1921 devrim yılları boyunca, Nakşibendiyye bu şekilde bir kez daha ön plana çıkmıştır. Necmüddin ve arkadaşlarının beyan ettikleri hedef, şeriatın hükümlerini yeniden tesis etmek, Rusları dışarı atmak ve küfr idaresi ile iş birliği yapmış Müslümanları içlerinden tasfiye etmek olmuştur. Bir mürit ordusu kurup 1919'da Beyaz kuvvetleri mağlup ederek bağımsız bir Kuzey Kafkasya emirliği ilan etmiştir. Bir sene sonraki Bolşevik işgalinin ardından Necmüddin ve diğer Nakşibendî şeyhleri Şamil'in torunlarından birisinin adına bir köylü başkaldırısı olan büyük Çeçenistan ve Dağıstan isyanını yönetmiştir. İsyân bir yıldan daha fazla devam etmiş ancak 1925'te tamamen bastırılarak liderleri yakalanmış ve idam edilmiştir.

Mücadele süresinde Bolşevikler, şeri mahkemeleri kapatarak ve yerel dini liderleri tasfiye ederek din karşıtı bir kampanyaya girişmiştir. Tarikat şeyhlerinin ve müritlerin kitleler halinde tasfiye edilmesi 1930'da Nakşibendî ve Kadirilerin yan yana savaşmaları bir isyan dalgası başlatmıştır. 1944'te bütün Çeçenistan ve İnguş halkı Sibirya ve Kazakistan'a sürgün edilmiştir Hayatta kalanlara ancak Stalin'in ölümünden sonra vatanlarına dönme

izni verilmiş fakat tasavvufun  ilesi 1950 ve 1960'larda da kaldığı yerden devam etmiş, bu süre zarfında Nakşibendi  eyhleri sıradan su lularmı  gibi idam edilmiştir (22).

Sovyetler Birliği'nin 1991 yılında da ılmasının ardından, Kuzey Kafkasya sufileri bölgenin tedrici olarak yeniden İslamile tirilmesi u runda mücadele etmek için yeniden gün yüzüne çıkmışlardır. Nakşibendiyye Dağıstan'da Sovyet yönetimi altında daha az zarar g rd  i için, göreceli olarak daha güçlü kal mı tır. Burada, hâkim Avar etnik grubundan ihtilaflı Seyyid Efendi  irkeevski, dikkate değer bir siyasi tesir elde etme ve ülkedeki yüksek dini mevkileri müritleri ve himayeleri için güvenlik altına almada muvaffak olmuştur.  irkeevski'nin otoriter rejim ile ittifakı, eksik dini bilgisi ve belirgin yolsuzluğu pek çok seçkin âlim ve çok say ı duyulan Tacüddin Ramazanov gibi rakip Nak ibendilerin de dâhil olduğu çok sayıda tarikat şeyhinin husumetini çekmiştir. Çeçenistan'daki Nakşibendi  eyhleri Ruslar'a karşı silahlı mücadele yürüten kökten dinci milliyetçi gruplarla aralarına mesafe koymuştur. Kadiriler önce direnişe desteklerini vermiş olsalar da, 1999'dan sonra her iki tarikat milliyetçiler ve onların Vehhabi müttefikleri karşısında barışı müdafaa etmek için güçlerini birle tirmi tir (23).

Nakşibendilik, Mangit ler ve diğer Orta Asya Hanlıkları'nın yönetici elitleri ile tam uyum halinde 19.yüzyılın ikinci yarısında Rusya'nın bu bölgede ilerlemesine karşı bir direniş organize etmede başarılı olamamıştır. Buna rağmen Rus yönetimini silkelemek için bir kaç harekete, özellikle köylülerin ve k  k tüccarların Rusya'nın ekonomik politikalarından olumsuz yönde etkileni  olduğu Fergana Vadisinde  slenmi  olan Nak ibendiler tarafından önderlik edilmiştir. Şimdiye kadar ilmî dikkat çekmiş

yegâne isyan, 1898'de Andican'da çıkan kısa ömürlü isyan olmuştur. Bu isyan Müceddidiyye şeyhi Muhammed Ali Dukci İşan ile bağlantılıdır.

Önceden yayınlamış olduğu bir kitapta Dukci, dini ulemayı mevkilerini gayri şeri bir kazanç kaynağına döndürmek ve mahalli olarak işanlar olarak bilinen tarikat şeyhlerini de zengin müritlere destek olup fakirleri soymakla itham etmiştir. O, kendi fikrine göre, tarikat geleneğini terketmiş ancak nüfuzunu hâlâ mürit kazanmak için kullanan büyük Nakşibendî Hâce ailelerine şiddetle muhalefet etmiştir. Takipçilerinin Rus baskıları hakkındaki şikâyetlerine karşı dikkatli olan Dukci, cihadın organize edilmesi görevini üzerine almış fakat bütün Fergana'nın mobilize edilmesine kadar harekâtın erteleneceği hususunda etrafındakileri uyarmıştır. Kendi isteğinin tersine Han olarak taçlandırılmış, daha sonra asi bir kalabalık Andican'a doğru yola çıkarak buradaki hükümet binalarına saldırmış, bazı asker ve sivillerin öldürülmesine neden olmuştur. Dört gün sonra Dukci İşan yakalanıp idam edilmiş ve isyan bastırılmıştır (24).

Ferganalı Nakşibendî - Müceddidî şeyhleri de benzer şekilde Sovyet idaresinin Orta Asya'ya zorla kabul ettirilmesine karşı çıkarak 1918 – 1928 arasındaki Basmacı Hareketini⁵⁵ desteklemiştir. Bunun sonucunda, bir kısmı Doğu Türkistan'a kaçarken pek çoğu da idam edilmiştir. O dönemde Nakşibendiler uygulamış oldukları zikrin türüne göre Hafiler ve Cehrililer olarak iki şubeye bölünmüşlerdir. Bu sonraki grup (cehriler) sık sık Kadiyye ile birleşmiştir (25). Diğer yandan Volga - Urallar bölgesinde olduğu gibi Nakşibendiler Rusya ve Sovyet rejiminin en sadık bağlıları olduklarını ve dini yönetimin önemli makamlarıyla ödüllendirildiklerini ispat etmişlerdir. Stalin tarafından

⁵⁵ 1918'den 1935'e kadar devam eden Türkistan'ın bağımsızlığı için ortaya çıkmış bir dizi milli ayaklanma hareketi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşturulan dört kuruldan birisi olan ve Taşkent'te üslenmiş Orta Asya ve Kazakistan Ruhani Kurulu'na Babahanov ailesinin Nakşibendî baş müftüleri üç kuşak boyunca başkanlık etmiştir. 1950' lerin sonunda Ziyaüddin Babahanov azizlerin türbelerini ziyaret etmenin ve İşanizm'in (halk tasavvufu) genel olarak İslam'a yabancı olduğuna dâir bir dizi fetva yayınlamıştır (26). Çok az bir süre öncesinde de, çoktan harap bir hale gelmiş bulunan Şah-ı Nakşibend'in türbesi din karşıtı propaganda müzesine dönüştürülmüştür. (27).

İmparatorluk ve Komünist Çin

Doğu Türkistan'ın 1759 yılında Çinliler tarafından ele geçirilmesi Nakşibendiyye'nin bu günkü Sincan Eyaleti olarak bilinen bölge ve aynı zamanda Çin'in diğer bölgelerindeki müslümanlar arasındaki pozisyonunu zayıflatmamıştır. Vahanın şehirlerinde Mahdumzâdeler'in Afâkiye kolu yerel nüfus arasında şerefli bir yer tutmaya devam etmiştir. Bölgelerini İslamî kurallara göre idare etmelerine müsaade edilmiş ve Kaşgar'ın meşru hâkimleri olarak kabul edilmişlerdir. Komşu ülkelere özellikle de Hokand Hanlığı'na kaçmış aile üyeleri kendi mülklerini yeniden kazanmak için defalarca Sincan'a akın düzenlemiştir. Ishakiyye kolu, tam tersine Çin fetihleri sonucunda gözle görülür derecede zayıflamış, hükümete sadık bir politikayı adapte ederek üyelerinden bazılarını emperyal aristokrasiye katılmak üzere Pekin'e göndermiştir. Doğu Türkistan'ın kuzey bölgelerinden Kuça'nın Hâceleri, halk arasında kayda değer ölçüde tesirli olmaya devam etmiştir. Müceddidiyye 19. yüzyılın başlarında Yarkend ve Kaşgar'da merkezler tesis edilmesi ile birlikte Sincan'a nüfuz etmiştir.

Afâkiye'ye karşı en ciddi karşı duruş Çin'in Gansu eyaletinde yerleşmiş yeni bir Çinli, Müceddidiyye öncesi Nakşibendî

şubesiinden gelmiştir. Kurucusu Muhammed Ma Mingxin Yemen’de yirmi yıllık bir ikametten sonra 1761’de vatanına geri dönmüştür. Bu uzun süren ikamet esnasında, Fletcher’in keşfetmiş olduğu gibi, Medine’deki İbrahim el-Kurani silsilesi ile Hindistan’lı Taceddin Osmani’nin kolunu birleştirmiş olan Abdulhalik el-Mizcaci’ye (vefat tarihi 1740) intisap etmiştir. Muhammed Ma Mingxin, azizlere hürmet ve türbeleri ziyaret amelleri nedeniyle kınamış olduğu Afâkiyye Nakşibendileri’nin karşısında, Arabistan’da özümsemiş olduğu ehl-i sünnet tutumu ve siyasi faal tavrın bir karışımını Çin’de yaymakla meşgul olmuştur. Onun bu meydan okuması, vaktiyle girmiş olduğu Yesevî tarikatından almış olması muhtemel cehri zikrin uygulanması ile sembolik olarak ifadelendirilmiştir (28). Sonuç olarak iki şube, sırasıyla Hafîyye ve Cehriyye olarak bilinir hale gelmiştir (29). Müslüman olmayan Çinli yazarlar, onları daha sonraki yıllarda çok fazla karışıklığa sebep olabilecek şekilde Eski öğreti ve Yeni öğreti olarak adlandırmıştır (30).

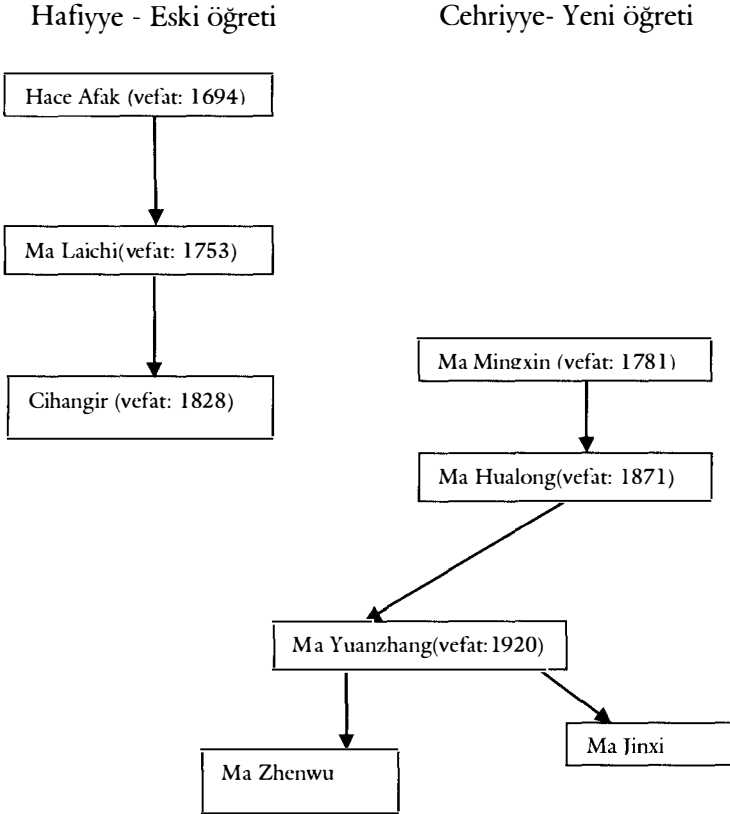
Mingxin’in Hui ve Salarlar arasındaki büyük başarısı ve sınırda sebep olduğu Müslüman iç gerginliği, Çin otoritelerinin telaşlanmasına sebep olmuştur. 1781’de tutuklanmış ve müritlerinin silahlı başkaldırmalarından sonra idam edilmiştir. Lanzhou’daki kabri ancak son zamanlarda restore edilebilmiştir. Ma Mingxin’in müritlerinin daha sonraki isyanları, birisi âlim Tian Wu tarafından yönetilen 1784’teki ve 1796 -1805 Beyaz Lotus isyanı Eski öğreti müritlerinin yardımı ile bastırılmıştır. Bu olayların sonucunda Çin dini politikaları giderek artan bir şekilde Müslüman karşıtı bir hale gelmiştir (31).

19. yüzyılın büyük bir kısmında Eski ve Yeni öğretinin taraftarları Qing Hanedanı’na karşı bir dizi isyana katılmıştır. 1826 -1828’de Bedaşa’nı bir Afâki Hâcesinin saldırısı Kaşgar

halkını karıştırmış ve Hokand emiri Doğu Türkistan'ı istila etmiştir. Çin ordusu gelince Hâce bir direniş gösterememiş ancak kuvvetleri yerel halkı yağmaladıktan sonra kaçmıştır. 19. yüzyılın ortalarında Gansu'dan Çin İmparatorluğu'nun diğer kısımlarına reformist anlamının büyük kısmını kaybederek yayılan Yeni öğreti liderliğini ele geçirmiştir. Bu Qing Hanedanı'nın merkezde giderek artan güç kaybı ve birçok eyalette de dini sürtüşmelerin vâki olduğu bir dönem olmuştur. Dönemin Cehriyye şubesinin büyük şeyhi Ningsia Eyaleti'ni kendisini üs olarak kurmuş olan Ma Hualong, 1862'de cereyan eden büyük Kuzeybatı Hui İsyanı'nın liderliğini yapmıştır. Bu, iki sene sonra Kuça'da patlak vercek olan büyük Sincan İsyanı'nın başlangıcıdır. İsyan dergâh ve türbe görevlisi olan Hâce Raşidin'in adına yürütülmüştür. Dukci İşan'ın otuz sene sonra Andican İsyanı'ndan farklı olmayarak, Raşidin cihad ilham etmiş olsa da isyancılar tarafından hanları olarak beyan edilmek suretiyle daha sağlıklı bir karar almalarına fırsat verilmeden, acil olarak çatışmaya zorlanmıştır (32).

1860'lardaki isyanlar militan Nakşibendî faaliyetinin tepe noktaları olarak belirmiştir. Koordinasyon eksikliği ve isyanların sert bastırılması, kalanları yer altına inmeye mecbur bırakmış, eski gruplaşmaların dağılmasına yol açmıştır.

1865 yılında Hokand'lı subay Yakub Bey Doğu Türkistan'da Kuça'lı Hâce Raşidin ve Müceddidî Yarkend'li Abdurrahman Hazret'i yenilgiye uğratarak İslamî bir devlet kurmuştur. Yakub'un İdaresi altında hâcelerin sonuncusu sürgün edilmiş ve aile vaha şehirlerinin mahalli politikalarındaki baskın pozisyonunu, bir daha ele geçiremeyecek şekilde kaybetmiştir (33). Ma Hualong yakalanıp bütün ailesi ile birlikte 1871'de idam edildikten sonra isyan daha doğudaki Sincan ve Gansu'da da kanlı bir şekilde batırılmıştır.



Tablo 7.2 Çin İslamındaki Nakşibendi yönelimleri

Çin'in Sincan'ı yeniden zapt etmesi 1877'de Yakub Bey'n vefatından sonra tamamlanmış eyalet 1884'te Pekin'in ihtiyatlı gözetimi altında yeniden organize edilmiştir. Cehriye şubesi Hualong'un kızlarından birisinin Yunan'da sürgünde iken, babasının müritlerinden Ma Yuanzhang (vefat tarihi 1920) ile evlenmesi ile devam ettirilmiştir. Ma Yuanzhang, Gansu'ya dön-

mesine izin verilmesinin ardından, kalan Cehriyye bağlılarını yeniden toparlamayı ve kendisini halife olarak kabul ettirmeyi başarmıştır (34).

Qing Hanedanının 1912’de çökmesi Cehriyye’ye yeniden gün yüzüne çıkma fırsatı vermiştir. Bunun sonucu olarak Yuanzhang’ın liderliğine, Hualong’un Ma Jinxi adındaki torunu rakip olmuş ve büyük üstadın 1920’de vefatından sonra tarikat, kişisel rekabetler ve bölgesel farklılıkları yansıtan çok sayıda alt şubeye bölünmüştür. Nakşibendiyye, aynı zamanda Doğu Türkistan’da Sovyet zulmünden kaçan Fergana vadisinden gelmiş Özbek şeyhleri tarafından da yeniden canlandırılmıştır. Bunlar, Rusya Nakşibendî-Müceddidiyye’sinin hem hafi hemde cehri şubelerine mensuptur. Onların hafi eğilimlilerinden olan Kamruddin Namangani (vefat tarihi 1938), hem Vehhabilik hem de popüler sufi pratiklerine muhalefet eden Hint Deobandi okulundan etkilenmiş bir grup okumuş tahsilli sufiden oluşan Sakıbiyye şubesini kurmuştur. Onun karizmatik varisi Eyyub Kari (Ziyaeddin el- Yarkendi - vefat tarihi 1952) Yarkend Vahası’nın sınırında saygın bir okul kurmuş ve bu suretle sünî tutuma dayanan ve faal tavrılı mesajını bölgeye yaymıştır. Eş zamanlı olarak, cehri eğilime mensup olan ve daha popüler bir tasavvuf uygulamasına sahip olan Abdullah Andicani de (vefat tarihi 1978) kendisine merkez olarak Yarkend’i seçmiştir. Oğlu ve halifesi Ubeydullah (vefat tarihi 1993) ile vaha şehirlerinin pek çoğunda ve özellikle de Hotan’da bir dergâhlar ağı kurmuştur (35).

Çindeki bütün Nakşibendî şubelerinin durumu 1949’da Komünist rejimin kurulmasının ardından bozulmuştur. Kaşgar’daki Hâce Afak’ın babası, hocası ve kadın erkek 56 torunu ile birlikte yattığı türbesi geçmişteki bütün ayaklanmalara rağmen ayakta kalmış fakat hemen müzeye dönüştürülmüştür.



Resim 7.4 Hâce Afak'ın Kaşgardaki türbesi.

Hâce Afak ümmi bir şeyh olarak tasvir edilir. Hâceler ruhani feodalizmin ürünleri olarak eleştirilmiştir (36). Son yıllarda kısmen rehabilite edilmiş olan mekân günümüzde resmi olarak Nakşibendî bağılıkları göz ardı edilerek Kaşgar'ın eski yöneticilerine ait dinlenme yeri olarak tanıtılmaktadır. Halen, dini nedenlerle insanlar bu mekânı ziyaret ederek Afaki ailesine olan hürmetlerini gösterip bitişiğindeki camide ibadetlerini yapmaya devam etmektedirler (37).

Yarkend'de Eyyub Kari 1952'de esrarengiz bir biçimde kaybolarak ölmüş, akabinde okulu kapatılıp kısmen tahrip edilmiştir. Günümüzde ise sadece mescidi ayakta kalmıştır (38). Onun varisleri Komünist rejimle uzlaşma yolunu öğrenip Uygur ve Çinli müritlerini yetiştirmeye devam etmiştir. Abdullah Andicanî'nin kolu da ayakta kalmış ve şu anda Kadirî usulüne benzer zikirleri evinde icra etmeye devam eden doktor torunu Hidayetullah tarafından temsil edilmektedir (39). İç-Çin bölgesinde, 1950'ler boyunca Gansu'da yerleşmiş Yuanzhang'un oğulların-

dan birisi olan Ma Zhenwu, birçok cehriye  ubmesini otoritesi altında birleştirmeye muvaffak olmuş fakat 1958'de ultra-sa cılık hücumuna maruz kalıp ona ait suçlar müslüman halk forumlarında teşhir edilmiştir (40). Bunun sonucunda Cehriyye yeniden biri Zhenwu'nun oğlu tarafından yönetilen, diğeri de Ma Jinxi'nin silsilesinden olmak üzere iki ana  ubeye ayrılmıştır. Hafiy e'nin merkezi Linxia'da, 1986 senesinde restore edilen Ma Laichi'nin türbesi etrafında yerleşik olup bütün Çin'de yirmiden fazla ba lı dergâha sahiptir (41) Türbede, Laichi'nin Mekke'li  stadı Muhammed Akila'nın duaları halen düzenli olarak okunmaktadır ancak zikir temel olarak  azeliyye zikrine benzemi tir (42).

YOLDA MODERN DÖNÜŞÜMLER

(17 - 20. YÜZYILLAR)

Nakşibendiyye, özellikle de Müceddidiyye ve Halidiyye kolları, örgütlü tasavvufun, modernitenin meydan okumalarına karşı verilecek cevabının formüle edilmesinde önemli rol oynadılar. Erken Modern dönemde (16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar) Nakşibendi öğretisi yöneticilere dini nasihat ve tavsiyeler şeklinde yayılmaya devam etmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı'nın giderek artan etkisinin doğurduğu yeni gerçeklerle baş edebilmek için yeni stratejilerin oluşturulması elzem hale gelmiştir. Rasyonel düşüncenin yaygınlaşması, kolonyal ve daha sonra otoriter Müslüman devletlerin konsolidasyonu ve İslami modernizm ve fundamentalizmin yükselişi, Nakşibendi şeyh ve bağhılarını şiddetli bir ikilemin önüne koymuştur. Tarihin vurgulanmış chl-i sünnet tutumu onun İslami geleneğe olan bağlılığını ifade ederken, eylemci mirası da yeni durumlara uyum sağlamasını gerektirmiştir.

Bunun sonucunda Nakşibendi şeyhleri, biri muhafazakâr ve diğeri modernist-fundamentalist iki zit kutup arasında hareket etmek durumunda kalmıştır. Pek çoğu, İslami ve tasavvufi geleneği koruma derdi ile muhafazakâr kampa katılmış ancak bu gayret, onları Batı-hâkimiyetli egemen söylemin bir parçası olmak ve hükümetlerle iş birliği yapmak zorunda bırakmıştır.

Bunların karşısında, artan okuma - yazma oranı ve halk katılımının getirmiş olduğu değişimlere dikkat gösteren tarikatın bazı takipçileri, İslamiyeti modern fikirler ve modeller ışığında yeniden tasavvur etmeye doğru yönelmiştir. Bu kimseler rasyonel - eleştirel söylemlerini hem geleneğin uygun olmayan yönlerine hem de baskıcı devlete doğru çevirebilecekleri yeni bir kökenler miti vasıtası ile kendilerini meşrulaştırmıştır. Eş zamanlı olarak, bunlara ait tarikatlar da toplu hareketin yeni biçimleri olan, kültürel ve eğitim amaçlı dernekler ve siyasi partiler halinde dönüşüme uğramıştır. Bu bölümde başlangıcından Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen dönemdeki ilk devir Nakşibendiliği ile ilgili düşünür ve cemiyetler incelenecektir. Takip eden bölümde ise 20. ve 21. yüzyılın yenilikçi Nakşibendi şubeleri ve Nakşibendilikle irtibatlı cemiyetler tetkik edilecektir.

Nakşibendiyye'nin modern dönüşümünün mazisi, tarikatın evriminin belli başlı alanlarının hepsinde, genellikle siyasi gücün zayıflamasına olan reaksiyonlarında bulunabilir. 16. yüzyılda sürekli olarak güç kaybeden Osmanlı İmparatorluğu'nda,⁵⁶ muhafazakâr Nakşibendiyye'nin etkisindeki âlim Mehmed Birgivi, militan Kadızade hareketine ilham vermiş, ardından bazı Nakşibendi şeyhlerini kendi saflarına çekmiştir. 18. yüzyılda hızla dağılan Moğol İmparatorluğu'nda, arayış halindeki Nakşibendi ruhu, kendisini Nâsır Andelib ve oğlu Mir Derd'in kadere teslimiyet gösteren felsefesinde yahut Şah Veliyullah ve varislerinin hadis ilmine müracaatları vasıtası ile ifade edilmiştir. Hindistan'lı bu üstatlar hem özgün Nakşibendiyye'ye hem de yerli Müceddidiyye'ye bağlı olup, Seyyid Ahmed Barelvî'nin cihad hareketi bu sonraki koldan çıkmıştır. Arap çağdaşları olan aşırı mu-

⁵⁶ 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunun en kudretli olduğu asır iken yazarın neden böyle bir ifade kullandığı anlaşılamamıştır. (ed.)

taassıp Vehhabi hareketinin kurucusu Muhammed ibn Abdulvehhab'ın da bazı Nakşibendi-Müceddidi bağlantılara sahip olmuş olabileceği imkân dışı değildir. Buhara'da ve bitişğinde Rusya yönetimi altına girmiş Tatar topraklarında on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Müceddidi âlim Ebunasır Kursavi kutsal metinlere dönüş ve akli bir *icthad* modelinin kullanılmasını savunarak bir adım daha ileri atmıştır.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki İslami modernist ve fundamentalist eğilimin önemli simaları arasında benzer bir Nakşibendi arkaplan fark edilebilir. Hint modernleşmesinin babası olan Ahmed Han, Doğu Hint Şirketi'nde çalışmaya başlamadan önce çocukluğunu Delhi'deki Müceddidiyye dergâhında geçirmişti. Onun çağdaşı Müslüman Bhopal Prensliği'nde yerleşmiş kökten dinci ehli hadis hareketinin başat figürlerinden biri olan, Sıddık Hasan Han da Nakşibendiyye'ye mensup olduğunu iddia etmiştir. Dini merkezli erken dönem Tanzimat reformlarını uygulayan Genc Osmanlılar hareketi de, Halidiyye'den ilham alan İstanbul bürokrasisinin himayesi altında olanlardan ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinde selefi eğilimde tarikata muhalif bir pozisyon almasına rağmen, Halidi etki bariz bir şekilde görülmektedir. Nakşibendi kökenli önde gelen selefiler arasından, Bağdat'lı Numan Hayreddin el- Alusi, ve Kahire'de meşhur El-Menar Mecmuası'nın editörü Reşid Rıza'yı zikredebiliriz. Orta Asya'daki Cedidi hareketinin kurucusu olan Şihabuddin Mercani de Nakşibendiyye'ye müntesiptir.

Önceki bölümlerin aksine, bir şekilde Nakşibendiyye ile ilgili muhtelif modern düşünür ve teşkilatların temel fikir ve izlerini yeniden inşa etmek burada maksat edinilmemiştir. Daha mütevazı bir biçimde böyle birey ve grupları kısaca karakterize etmek, hususi Nakşibendi geçmişlerini izlemek ve tarikat mirasından ne

ölçüde uzaklaşmış oldukları ve neleri muhafaza ettiklerini belirlemeye çalışmak hedef olarak seçilmiştir. Her ne kadar Nakşibendiye ile ilişkileri genellikle gizlenmiş olsa da, bu düşünürler ve bunlara ait, özellikle modernist yahut radikal bir atılım içerisinde olanlar hakkındaki eserler büyük miktardadır. Birinci derece kaynaklar daha önce de görmüş olduğumuz gibi, kitapçıklar, ihtilaflar hakkındaki risaleler, tabakat eserleri vesaireyi içermektedir. 18. yüzyılın sonlarına doğru, burada önemi el-Menar örneği ile de gösterilecek olan, basın da yeni bir tür olarak kaynakların sayısını artırmaktadır.

Mâzidekiler

Modern İslami yönelişlerin oluşumunda Nakşibendi tarikatının rolü ilk kez Osmanlı İmparatorluğu'nda, 16. yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir tarihte, devletin krize girmesi ve askeri yenilgilerle zarar gördüğü dönemde belirgin olmuştur. Dini bakış açısından, siyasi bozulma şeriatın uzaklaşmanın bir neticesi, çaresi de gayr-ı islami uygulamaların terkedilmesidir. Bu eğilimin en erken ifadesi, muhafazakâr vaiz Mehmed Birgivi'nin (vefat tarihi 1573) eserlerinde, özellikle O'nun Peygamberin yolu, *Tarikat-ı Muhammediye* fikrinde kendini göstermiştir. Birgivi'nin kariyeri, o dönem İstanbul ana Nakşibendi dergâhı olan Emir-i Buhari tekkesi ve onun iki önemli şeyhi ile yakından ilgilidir. Kayın biraderi ve Şeyh Abdullatif'in müridinin himayesi ile müderrislik görevine kabul edilmiş ve daha sonra Sultan II. Selim'in hocası ve Şeyh Şaban'ın müridinin himayesinde ismini de aldığı Birgi Medresesine yerleştirilmiştir(1). Peygamberi yol kavramı ile Birgivi mevcut tarikat çokluğunu aşmayı denemiş, tarikat ehlinin yaygın uygulaması olan türbe ziyareti ve tasavvufi musikiyi eleştirmiştir (2).

Tarikatlara olan sansürüne rağmen, Mehmed Birgivi'nin öğretileri onun ehl-i sünnet vurgulu bakışını destekleyen pek çok İstanbul Nakşibendisi tarafından kabul görmüştü. Kâşifi'nin *Reşahat ayn el-hayat*'ını tercüme eden Mehmed Maruf Trabzoni (vefat tarihi 1594) ve Hekim Çelebi Tekkesi şeyhi Ahmed Tirevi (vefat tarihi 1620 sonrası) bunların arasında en önemli olanlardı. 17. yüzyılda, Birgivi'nin yazdıkları aşırı mutaassıp Kadızadeler hareketinin başlıca ilham kaynağı olmuştur (3). Adını 1620'lerde Osmanlı başkentindeki önemli selatin camilerinde hatip olarak atanmış Mehmed Kadızade'den (vefat tarihi 1635) alan bu hareket, Kur'an ve Hazret-i Peygamber'in sünnetinden sapmalar olarak gördüğü her ne varsa onlara karşı olarak ortaya çıkmıştır. Bu konular çok yaygın sufi inan ve uygulamalarından olan türbe ziyaretleri, zikir esnasında musiki ve sema, İbn Arabî'nin öğretileri ile bütün ve kahvenin kullanılması gibi toplumsal uygulamaları da içermektedir. Kadızade milisleri doğrudan ehl-i tasavvufa özellikle de devrin etkin tarikatı olan Halvetiyye'ye yönelmiştir. Emri bil ma'ruf ve nehyi anil münker, günahkârları bil fiil arayıp bulmak ve yeniden doğru yola dönmeye zorlamak talepleri ile toplanmakla belli başlı Osmanlı şehirlerinde büyük miktarda taraftarı harekete geçirmişlerdir. Harekâtın liderleri Osmanlı bürokrasisi ve ilmi hiyerarşisini eleştirerek sarayda oldukça önemli tesir kazanmış, kendi gündemlerinin uygulanması için resmi destek sağlamıştır.

Kadızadeler hareketine asıl Nakşibendiyye dahil, Hekim Çelebi tekkesinin şeyhi ve İstanbul selatin camilerin pek çoğunda hatip olarak görev yapmış Tirevi'nin bir müridi olan Osman Bosnevi (vefat tarihi 1664) olayı ile tezahür etmiştir. Bosnevi, kürsüyü Kadızadeli ilkelerini yaymak ve tasavvufi aşırılıklara karşı olan kampanyayı teşvik etmek için kullanmıştır. Bu hare-

kete muhalefât olarak, kariyerine son Kadızadeli liderin bir hi-mayesi olarak başlamış geleceğın Şeyhülislamı Erzurum’lu Fey-zullah Efendi, (vefat tarihi 1703) 1680’lerde hareket güçten düş-tüğü zaman, yeni ortaya çıkmış Nakşibendi - Müceddidiyye ko-lunu yaymak maksadıyla Hindistan’dan İstanbul’a gelmiş olan Murad el-Buhari’ye katılmaya karar vermiştir (4). Birgivi Meh-med Efendi ve Kadızadeliler, genelde Nakşibendiyye’nin ehl-i sünnet tutumuna ve özellikle de şeriat’a muhalif uygulamalardan ikrah etmelerinden ilham almıştır. Kınamalarının hem İbn Arabî’nin öğretilerine ve türbe ziyaretlerine kadar varmasıyla hem de onları yok etmek için şiddete başvurmalarıyla Nakşiben-diyye’den ayrılmıştır.

Tarikat-ı Muhammediye bir kere daha ancak oldukça farklı bir bağlamda, 18. ve 19. yüzyıldaki Hindistan Nakşibendileri arasında ortaya çıkmıştır. Moğol İmparatorluğu’nun hızlı bir şekilde dağılmasının farkında olarak ve fakat o dönemde dayan-lılabacak bir merkezi otoritenin bulunmaması nedeniyle, Delhi’deki hem özgün Nakşibendiyye hem de bölgeye has olan Müceddidiyye’ye mensup pek çok şeyh kendi kaderlerine terk edilmiştir. Dördüncü bölümde, Moğol başkentindeki Müceddi-diyye dergâhı şeyhi olan ve idarecilerin Hindu çevresindeki Müslüman cemaatin çıkarlarını korumasını sağlamak için dikka-tini çekme ve etkileme gayretleri terk eden Mazhar Can-ı Canan’ dan bahsedilmişti(5). Hindistan tarikat-ı Muhammediyye’sinin mucitleri, Muhammed Nâsır Andelib ve Mir Derd devlete karşı benzer şekilde mehdici beklentiler ile tarafsız bir yaklaşımı bir-leştirmişlerdi. Onların karşısında, Peygamber’in örneğinin faal bir yorumu, esas itibarıyla hadis ekolu olarak çok hürmet gören Şah Veliyullah ve onun varislerinin çalışmalarında somutlaştırıl-mıştır. Bu çalışmalarının bir kolu da kendisini aynı zamanda

Muhammedi yol olarak tarif eden Seyyid Ahmed Barelvi'nin cihad hareketidir.

Nâsır Andelib (vefat tarihi 1759) Hâce Bahaeddin Nakşibend'in soyundan olup Ahmed Serhendi'nin Müceddidiyye'deki üçüncü varisinin bir mürididir. Ataları İmparator Evregzib'in zamanında Hindistan'a gelmiş ve bir Moğol ailesi ile evlenmesiyle yönetimde kendisine önemli bir pozisyon verilmişti. Ancak Nâsır Andelib askeri kariyerini bırakmış ve tefekkür ve fakr hayat tarzı olarak seçmiştir. Üstadının 1740' ta vefat etmesinden sonra İslamiyetin asr-ı saadetteki saf durumunun yeniden canlandırılması amacıyla yeni bir yol kurmak için ilahi ilham aldığını beyan etmiştir. Hareketin kurucu belgesi olan *Nale-i Andelib* aynı sene basılmış, sufi, ulema ve aynı zamanda Hindu filozof ve yogileri tarafından kendisine yöneltilmiş sorulara verilmiş cevapların bir derlemesidir.

Nâsır Andelib'in öğretisi, oğlu ve halifesi Mir Derd'in (vefat tarihi 1785) 1765'te (Kur'an) adı ile basılmış, 111 adet risalesinin geniş bir özeti olan eseri vasıtası ile yayılmıştır. Mir Derd, takipçilerine günün çalkantılarına sabır ile tahammül etmeyi ve ibadet ve hayırlı işlere yoğunlaşmayı tavsiye etmiştir. Diğer taraftan O, babasını Hicri 11. asrın Müceddidi olarak ve ayrıca Şia'nın inandığı üzere on ikinci imamın gaybetinden beri bekleyen ruhani kemal yani *imamet* in kuvvetlendiriricisi olarak tasvir etmiştir. Taraftarları O'nun ve babası Nâsır Andelib'in gerçekten mehdiler oldukları neticesine varmıştır. Mir Derd, Nakşibendiye - Müceddidiyye' yi üstün bir tasavvuf tarikatı ve Muhammedi Yolun bir dalı olarak görmüş ancak kendi akranı olan Müceddidiyye şeyhlerini geleneklerinin derinliğine nüfuz etmede başarılı olamamaları ve yolun öğretilerine kendilerine ait yorum-

ları ilave etmeleri nedeniyle eleştirmiştir. Bunun yanında, Müceddidi geleneğin aksine, Mir Derd, Fars ve Urdu dilinin mükemmel bir şairi olarak, Delhi'nin müslüman yahut gayri müslim, musiki erbabının da katıldığı tasavvuf meclisleri organize etmiştir (6). O, bu uygulamayı savunmuştur:

Benim Semam Allah'tandır ve Allah daima şahiddir ki, şarkıcılar kendi isteklerine göre gelir ve ne zaman isterlerse o zaman söylerler. Benim onları davet ettiğim ve onları dinlemeyi bir ibadet olarak gördüğüm için değil, başkalarının yaptığı gibi ben böyle bir işi de reddetmem. Bununla birlikte ben kendim yapmam ve benim itikadım o üstatlarınkidir. (Nakşibendiler'in) (7).

Pek çok bakımdan 18.yüzyıl Hindistanı'nın en önde gelen âlimlerinden olan Şah Veliyyullah (vefat tarihi 1760) Hazret-i Peygamberin ugulamasından daha eylemci ve dünyevi bir ders çıkarmıştır. Onbeş yaşında iken babasının telkini ile Çeştiyye ve Kadiriyye ile bilikte Hâce Muhammed Bakibillah'ın oğlu Hâce Hurd'dan gelen Nakşibendiyye şubesine intisap etmiştir. Daha sonra, tercihini Hindistan'ın en saf ve saygın tarikatı olarak gördüğü Müceddidiyye yönünde açıklamıştır. Muhammed Ma'sum ve Ahmed Serhendi'nin Pencap'taki büyük halifesi Âdem Banuri'den gelen şubeler ile sağlam bağları kurmuştur. Hâlâ, Şah Veliyyullah bir Nakşibendi şeyhi olmaktan daha ziyade bir hadis âlimi olarak bilinmektedir. Bu gelişme, otuz yaşına yaklaştığı zaman giriştiği Hicaz seyahatinin neticesidir ve bu seyahat süresinde Harameyn'in önde gelen din bilginlerinden tahsilini ikmal etmiştir. En meşhur hocası Medine'de tasavvuf ve hadis dersi veren İbrahim el- Kurani'nin oğlu Ebu Tahir'dir (8) Şah Veliyyullah, Hicaz'da kalmayı planlarken, bu dönemde kendisini Hindistan'a dönme ve dini ihya etme görevini üstlenmeye ikna eden manevi haller geçirmiştir (9).

Kendi çağdaşı olan Mücedddidi şeyhlerin aksine, Şah Veliyyullah, Hindistan’ da, daha istikrarlı bir Müslüman hükümetin restorasyonu için ulema ve idarecilerin birlikte çalışacakları bir siyaset düşüncesi geliştirmiştir. Yöneticilere aktif olarak rehberlik etmeyi istediğinden, Moğol eyalet yöneticilerine ve hatta Afgan Kralına gelip Delhi’yi kurtarması için mektuplar yazmıştır. Şah Veliyyullah’ın Pakistan toplumu düşüncesinin bir müjdecisi olarak benimsenmesi, daha evvel Ahmed Serhendi’nin durumunda olduğu gibi, yine de doğru değildir, zira O esas olarak geleneksel İslam siyaset teorisini yaymış ve Moğol sosyopolitik düzenini yahut Müslüman kitleleri harekete geçirmek gibi bir niyet taşımamıştır (10). Veliyyullah’ın şöhreti devasa bir eser olan *Hüccetallah el-baliğa* ile somutlaşmış ve devrinin dini ilimlerinin bir sentezini meydana getirme bilimsel çabasında yatmaktadır. Dört mezheb arasındaki hukuki ihtilaflarda (*ictihad*) hüküm vermenin dayanağı olarak hizmet etmede ve genel olarak Müslüman ümmetinin birliğini geliştirmede hadis disiplini merkezi bir yerde durmaktadır. Bu yüzden Şah Veliyyullah eserin giriş kısmında şöyle yazmıştır:

Mutlak ilimlerin başı ve direği, bütün dini konuların yapı ve temeli hadis ilmidir. Onda, Seyyidülmürselin (sav)’in sözleri, işleri ve O’ndan zuhur eden işler hakkında haberler vardır. Bunlar zulmet içerisindeki ışıklardır ve hidayetin işaretleridir. Onlar parlak dolunay gibidirler. Onlara uyan ve yönelen doğru yolu bulmuştur ve onlardan yüz çeviren dalalette kalmış ve yanlış yola sapmıştır (11).

Bunun yanında, Şah Veliyyullah Farsça’ya çevirmiş olduğu Kur’an’ın, resmi ulemanın eleştirileri karşısında, kelimesi kelimesine bir yorumunu müdafaa etmiştir. Onun birleştirici tavrı, *vahdet-i vücud* ve *vahdet-i şühud* arasındaki ihtilafı çözme ve Şia ile uzlaşma teşebbüslerinde de açıkça görülmüştür (12).

Şah Veliyyullah'ın öğretilerinin doğasında bulunan pratik uyarlama, Delhi'nin İngilizler tarafından 1803'te ele geçirilmesinin ardından daha çok telaffuz edilir hale gelmiştir. Oğlu ve varisi olan, genelde tasavvufa ve Müceddidiyye'ye olan bağlılığını sürdüren, Abdulaziz (vefat tarihi 1824), (13) Hindistan'ın *Dar'ul harb* olduğunu ima eden bir fetva yayınlamıştır. Bununla birlikte Metcalf'ın da göstermiş olduğu gibi, Abdulaziz, beyhude olduğunu bildiği için, İngilizlere karşı silahlı harekât maksatlı çağrı yapmayı kastetmemiş fakat Müslümanların böyle bir durumun gerektirdiği iktisadi avantajlardan faydalanmasına, misal olarak faiz tahsil etmek gibi imkân sağlamak istemiştir. Daha sonraki fetvalarında Abdulaziz, çağdaşı olan Müceddidiyye şeyhlerin aksine, Müslümanların İngilizce öğrenmelerine ve İngilizlerle çalışmalarına izin vermiştir(14).

Benzer bir mantığı takip ederek, Kuzey Hindistan kırsalında 1820'lerde oluşan popüler cihad hareketi enerjisini İngilizlere karşı yöneltememiştir. Bunun yerine Hindulardan alınmış olan uygulamaların İslam'dan arındırılmasını ve bağımsız bir Müslüman devlet fikri için zemin oluşturmaya denemiştir. Harekâtın lideri, Şii Oudh devletinin yerlisi olan ve Abdulaziz'den 1807 - 1811 de ders okumuş olan ve onun yeğeni Muhammed İsmail'i (vefat tarihi 1831) kendi tarafına çeken Seyyid Ahmed Barelvi (vefat tarihi 1831), hareketin dayanak belgelerini kendi *Sırat-ı Mustakim* ve *Takviyet el-İman*'ında belirlemiştir. 1822'de Barelvi ve arkadaşları Hac farızasını yerine getirmiş ve bu dönemde O muhtemelen Vehhabi fikirlerden etkilenmiştir. Bu durum, türbeleri ziyaret ile ilgili popüler uygulamaları red etmesinden görülmektedir:

Erkeklerin kabirleri bir tarih, sene ve hususi toplanma belirlemeden ziyaret etmeleri, müsaadeye tabi olmaktan ziyade, beğenilen bir durumdur. Fakat bir mezar için belli bir zaman ve

tarikh belirlenmiş olarak ziyaret maksadıyla uzun yolculuklar yapmak, bir panayırlı yahut toplantı örgütlemek, ışıq yakmak ve o kabir için mezarlıkta mescid inşa etmek, bir kadının kabir ziyareti yapması, birisi için mezar yahut mezar taşına Kur'an'dan bazı ayetlerin yazılması, mezar yakınında dualar edilmesi, bunun daha iyi bir fiil olduğunun düşünülmesi vesaire tamamen şeriat dışıdır, hoş değildir ve bidattır (15).

Bu şekilde tasavvufu reddetmekten uzak durarak Barelvilere üç büyük Hint tarikatı, Nakşibendiyye, Çestiyye ve Kadi-riyye'nin, Allah'ın birliği ve şeriata mutlak bağlılığı somutlaştıran egzoterik *tarikati Muhammediyye* ile birlikte bir sentezini temsil ettiklerini iddia etmiştir. Kuralcı öğretilerini Hindistan kasaba ve köy nüfusu arasında yaymakta oldukça başarılı olmuşlardı fakat kendilerine Pencap'ta bir vatan oluşturma gayretleri Barelvi, İsmail ve bunların pek çok taraftarının 1831'de Sihlerle çatışmada ölmeleri ile bozgunla sonuçlanmıştır (16).

Cihad hareketinin mirası Hindistan'da bitmek bilmemiş, ancak büyük isyanın kanlı bir şekilde bastırılmasının ardından ve 1857-58'de kolonyal yönetimin doğrudan dayatmasıyla hareket militan azmini yitirmiştir. Bununla birlikte bu hareketin eylemci yaklaşımı, gelenekçi Deoband okullar zincirinden, yarı – radikal Nedvetü'l Ulema örgütüne kadar pek çok reformist eğilime ilham kaynağı olmuştur. Birinci durumda, Barelvi geleneği Barelvi'nin Cihad hareketindeki varisleri aracılığı ile Nakşibendiyye'ye dâhil olan, Deoband 'ın kurucularının üstadı, etkin bir sufi Hacı İmadullah (vefat tarihi 1899) tarafından aktarılmıştır. Nedvetü'l Ulema'nın Nakşibendiyye'ye olan irtibatı ise aşağıda incelenecektir.

Nâsır Andelib ve Mir Derd'in Nakşibendiyye - Müceddiyye'ye olan bağlılıklarından şüphe duymak için bir sebep bulunmamaktadır. Onların elfiyyeci ve ökümenik önerileri ikinci

bin yılın Müceddidi Ahmed Serhendi'nin ve çağdaşları olan ve Hinduları da halkasına dâhil eden Mazhar Can-ı Canan 'ın öğretileri ile aynı doğrultuda olmuştur. Mir Derd'in tasavvuf musikisi tercihi gerçekten bir sapma idi ancak bunu Delhi'de gidererek kötüleşen vaziyeti düzeltme teşebbüsünün bir parçası olarak da değerlendirmek mümkündür.

Muasırları olan Nakşibendi şeyhlerini eleştirmeleri ve aynı zamanda imamlardan doğrudan ilham aldıkları yolundaki iddiaları Nâsır Andelib ve oğlunu Hind Nakşibendiliği'nin ana gövdesinden ayrı tutmaktadır. Şah Veliyyullah ve varisleri Nakşibendiyye'ye olan bağlılıklarını hadis tahsiline göre ikinci derece tutmak ve daha sonra kendi saf İslam devleti projeleri ile birlikte, bunu her şeyin üstüne çıkartmakla bir adım daha ileri atmış oldular. Gaborieau bu türden reformcu taleplerin Barelvilere aracılığı ile Arabistan Vehhabilerinden ithal edildiğini ileri sürmüştür ki bu görüş Delhi'deki günümüz liderlerinin sessizliğine bağlanmış gibi görünmektedir (17). Fakat bu türden bir reformizmi adapte edenlerin, başlangıcından itibaren şeriata olan bağlılığın önemini ve yöneticileri bu yola yönlendirme vazifesini vurgulayan Müceddidi gelenek içerisinde güçlü bir dayanak noktasına sahip oldukları da bir vaka olarak durmaktadır.

Gerçekten de Vehhabilik durumunda bile, her ne kadar Muhammed ibn Abdulvehhab'ın (vefat tarihi 1792) üzerindeki ana tesir hiç şüphesiz Orta çağın Hanbeli âlimi Ahmed ibn Teymiyye'nin yazdıkları olsa da, arkaplanda bazı Nakşibendi izleri bulmak mümkündür. Voll'un de göstermiş olduğu gibi, gençliğinde Medine'deki tahsil çalışmaları sırasında İbn Adbülvehhab Hindistan hadis âlimlerinden Muhammed Hayat el- Sindi'den (vefat tarihi 1750) ders almıştı ki onun ders aldığı Ebu Tahir el-Kurani ve Medine ulema ağının birçok mensubu Nakşibendiyye'ye dâhil olmuşlardı. İbn Abdulvehhab'la birlikte zamanın

üç önemli Nakşibendi üstadı olan Medine’li İsmail el- Üsküdari, Şam’lı Ali Muradi ve Yemen’li Abdurrahman el-Aydarus (18) da Sindi’nin talebesi olmuştur.

Orta Asya’da ve Volga Havzası Tatarları arasında, popüler uygulamalara modern bir eleştirel yaklaşımın başlaması Ebu Nasır Kursavi’nin (vefat tarihi 1812) ismi ile irtibatlıdır. Kazan vilayetinin yerlisi olan Kursavi, Rus yönetimi altındaki pek çok yurttaşı gibi 19. yüzyılın başlarında eğitimi tamamlamak için Buhara’ya gitmiştir Burada muhalif Müceddidiyye şeyhi Muhammed Niyazkuli’ye mürit olmuş(19) ve muhtemelen onun ilhamı altında doğrudan Kutsal Kitab’a dayanmak ve sonradan ortaya çıkan geleneklerin reddedilmesini vazetmeye başlamıştır. Fikirleri, daha muhafazakâr Nakşibendi üstatların hâkim olduğu dini kurumların husumetini uyandırmıştır. Kursavi Emir Haydar tarafından resmi sorgulamaya celp edilmiş ve bu sorgunun akabinde de tövbe etmeye zorlanmış, eserleri halka açık olarak yakılmıştır. Kursavi’nin kendi memleketine dönmesi Niyazkuli’nin müdahale etmesi sayesinde temin edilebilmiş, Kursavi orada yeniden fikirlerini savunmaya başlamış ve makul bir müzakere için çağırılmıştır. Yine şiddetli tepki ile karşılaşınca, Hac farızası için ayrılmaya karar vermiş ve İstanbul yolunda vefat etmiştir. Kursavi’nin öğretileri muhtelif Tatar bilginleri tarafından ele alınarak daha sonra modernist Cedidi hareketinin temelini oluşturmuştur (20).

İlk modernizm ve fundamentalizm

Her ne kadar İslami modernizm ve fundamentalizm yaygın olarak İslamın tasavvuf yönüne dair modern saldırı ile birleşmiş olsa da, hareketin erken dönem liderlerinin birçoğu reformist bir tavavuf arka planına sahipti (21). Hint alt kıtası, Osmanlı İmpa-

ratorluğu ve Orta Asya'da bu gibi düşünürler genellikle Nakşibendi tarikatı ile bağlantılı idiler. Her iki yöneliş birbirlerine paralel olarak, sanayi devrimi sonrasında yeni iletişim araçlarının gelişmesi ve Batı siyasi ve kültürel kolonyalizminin yeni ve daha saldırgan bir safhaya geçtiği 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı. Bu artan meydan okumaya karşılık olarak, Müslüman dünyanın muhtelif kısımlarından fertler ve entellektüel gruplar modern Batılı bakış açılarını sahiplendiler ve kendi siyasi ve dini geleneklerini onların ışığı altında ıslah etmeye çalıştılar. Modernistler ve fundamentalistler arasındaki fark başlangıçta bir vurgu meselesi idi. Öncekiler yani modernistler açık bir şekilde Batı fikir ve değerlerine başvurmaya meyilli iken, sonrakiler (fundamentalistler) ödünç aldıkları bu fikir ve değerleri İslam inancı içerisinde, İslam'ın orjinal mitinin yeniden düşünülmesi ile bir zemin oluşturmak maksadıyla kullanmayı denediler. Bunun sonucunda İslami modernizm elitist entellektüel bir grupta kalırken, fundamentalizm müslüman kitleler arasında geniş miktarda hayran kitlesi kazanmayı başararak siyasetle iç içe geçmiştir.

İngiliz yönetimindeki Hindistan'da modernist eğilimin kurucusu Seyyid Ahmed Han (vefat tarihi 1898) kendisini Batı kültür ve biliminin Müslüman vatandaşları arasında yayılmasına adanmıştır. Moğol kökenli aristokrat bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Ebeveyni Gulam Ali (Abdullah Dehlevi) ile oldukça yakın ilişkilere sahipti. Aralarındaki samimi ilişki Ahmed'in biyografi yazarı tarafından gayet sade bir şekilde tasvir edilmiştir:

Efendi Seyyid Han doğduğu zaman, babası Şah Gulam Ali'den çocuğa bir isim vermesini rica etti. Şah Sahib zaten Efendi Seyyid'in büyük kardeşinin adını Muhammed olarak koymuştu ve bunun için Ahmed adını seçti. Efendi Seyyid'in baba tarafından dedesi, babası Mir Muttaki'nin evlenmesinden önce vefat etmişti, bundan dolayı çocuklar Şah Sahib'e her zaman *dede hazret* diye hitap ederlerdi. Şah Sahib'te onları çok

severdi ve onlara kendi çocuklarıymış gibi davranırdı. Onun hiç bir zaman kendisine ait bir ailesi olmamıştı ve her ne kadar Hak Teâla onu çocuk büyütme çilesinden bağışlamış olsa da, O'na Mir Muttaki'nin çocuklarının sevgisinin de hibe edildiğini söyleyebilirim (22).

Ahmed, genç bir adam olarak, Mir Derd'in Peygamberi yolda varisi olan Muhammed Nasır'ın (vefat tarihi 1845) dergâhındaki aylık toplantılara da devam etmekteydi. Ahmed Han'ın başlangıçtaki dini bakışı Nakşibendi Müceddidi bağları ile birlikte Şah Veliyyullah ekolünün dini öğretileri ve Ahmed Barelvi'nin cihad hareketinde tecrübe ettiği uygulamalar aracılığı ile şekillenmiştir. 1846 yılında kaleme aldığı bir kitabında, Ahmed Han buna uygun bir şekilde, *tarikât-ı sünnet-i muhammediyi* adapte eden Delhi halkını ve aralarında da öncelikle Müceddiyye şeyhlerini meth etmiştir. Altı sene sonra, Gulam Ali'nin bağlılarının ricası üzerine, tasavvufi pratiklerden olan *tasavvur-i şeyh* (rabîta) amelinin bir savunmasını oluşturmuş ve bu uygulamanın müridin kalbinde muhabetullahın gelişmesi için meşru ve düzenli bir vasıta olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bununla birlikte diğer risalelerinde Nakşibendi geleneği sınırları içerisinde Sünnetten sapmaları ve yaygın tarikatlardaki şeyhe olan aşırı teslimiyeti kınamıştır (23).

Gulam Ali'nin pozisyonunun tam tersine, Ahmed Han o zaman Doğu Hint Şirketinde (East India Company) bir görev almıştı. Karşı çıktığı 1857 büyük devrimi onun dönüşümünü sağlamış ve bütün enerjisini İngiliz idareciler ile Müslüman tebaa arasında bir uzlaşma sağlanmasına adanmıştır. Ahmed Han, o devirdeki Hint Müslüman cemaatinin içler acısı durumundan derin üzüntü duymuş ve Batı medeniyetini adapte etmenin Müslümanların Hindu çoğunluk ile mücadele etmelerinde yardımcı

olacağına inanmıştır. Ahmed Han geleneği reddetmiş ve İslam'ın özünü, modern akıl ve bilim ışığında yorumlamış olarak Kur'an'a indirgemıştır. Batılı liberal standartlara uymayan sosyal uygulamalar da benzer biçimde reddedilmiştir. 1870'te uzatmalı İngiltere ziyaretinin ardından Ahmed Han, Batı düşünce ve bilimini yaymak için *Tehzib el-Ahlak* dergisini çıkarmış ve Aligarh'ta kolonyal yönetime hizmet edecek genç Müslümanların eğitilmesi için tasarlamış olan Muhammedan Anglo - Oriental Koleji'ni kurmuştur (24).

Hindistan Fundamentalist eğilimin liderleri, Ehl-i Hadis, benzer şekilde Nakşibendiyye ile bağlara sahipti. Bu grubun, Şah Veliyyullah'ın yolunu takip ettiğini ve Tarikata bağlı olduğunu iddia eden önde gelen siması olan Sıddık Hasan Han'ın (vefat tarihi 1889) durumu böyleydi. Diğerleri de Seyyid Ahmed Barelvî'nin taraftar ve müritleriydiler.



Resim 8.1 Aligarh Müslüman Üniversitesi

Dünya'nın sonunun geldiği, kıyametin yakın olduğu duygusu ile motive olan Ehl-i Hadis entellektüelleri kendi akli içti-hatları doğrultusunda inancın tek bir standart yorumunu ortaya çıkarmak için didinmişler, kesin olarak fıkıh mekteplerini, Ahmed Han gibi modernistleri, tasavvufun tarikatlarını ve bütün popüler uygulamaları reddetmişlerdir. Hasan Han, özel alanla sınırlandırılmayan tasavvufun, teosofik spekülasyonun tamamen reddedilmesi ve Nakşibendiyye'nin rabıta amelinin ortadan kaldırılmasının gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur (25).

Osmanlı başkentinde İslami modernleşmenin erken dönem temsilcileri genellikle Genç Osmanlılar olarak bilinmektedir. Dindar bir zihni yapıya sahip bu entellektüel ve bürokratlar tanzimat olarak bilinen devletin modernleşme programını desteklemiş fakat 1850'lerden itibaren eli güçlenen Bab-ı Âlî'nin yönetimi altında batılılaşmaya dönmesine itiraz etmiştir. Gayri müslimlere de eşitlik statüsü vaad eden 1856 Islahat Fermanı'na karşı ilk muhalefet tavrı üç sene içerisinde Süleymaniye'li Halidi şeyhi Ahmed tarafından organize edilmiştir (26). 1865'te gizli bir cemiyet olarak teşkilatlanan Genç Osmanlılar, her ne kadar doğrudan olmasa da, Halidiyye'nin ehl-i sünnet tutumlu fikirlerinden etkilenmişlerdi. Bu grubun pek çoğu tanzimat reformlarının başlangıçtaki dini odaklı kısmının mimarı olan Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın himayesindeydiler. Onların önde gelen kahramanı Namık Kemal (vefat tarihi 1888) bile çağdaşı olan ehl-i tarîk şairlerin kılavuzluğunu takip etmekteydi (27). Ortaya çıkan baskıcı devlete karşı, Genç Osmanlı'lar esasen İslama ait olduğunu iddia ederek, Batılı hürriyet ve vatan kavramlarına kavuşmuştur. 1876 Anayasası'nı geri getirme çabaları Sultan II. Abdulhamid tarafından baskı altına alınması laik Jön Türkler hareketine yol açmıştır (28).

İslami Modernizm Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap eyaletlerine, hem Genç Osmanlılar'ın hem de en başta Beyrut'ta yıllarca sürgünde yaşamış olan meşhur Muhammed Abduh (vefat tarihi 1905) olmak üzere Mısırlı dini reformcular vasıtasıyla nüfuz etmiştir. Burada, 1870'lerin sonuna doğru Bağdat'da ortaya çıkan ve 1880'lerde Suriye'ye yayılan ve oradan da bilahare Mısır'a ve Arap Dünya'sının diğer bölgelerine erişen Selefilğin fundamentalist eğilimi ile değişik derecelerde birleşmiştir (29). İlk Selefiler genellikle Abdulhamid'in baskıcı rejimine, hususi olarak da Sultanın popüler tasavvufi hareketleri ve muhafazakâr ulemayı teşvik etmesine muhalefet eden orta statülü dindar insanlardı. İstanbul'daki arkadaşlarından daha fazla Halidi geleneğine dayanan köklere sahiptiler, fakat İbn Teymiye'nin öğretilerinin lehine olarak kendilerini tarikat lider ve pratiklerinden hızla ayırmışlardır.

Modern Selefi eğilimin yükselişi 1881'de Bağdat ulemasından Numan Hayreddin Alusi'nin (vefat tarihi 1899) İbn Teymiye'yi savunan uzunca bir risalesinin yayınlanması ile ilan edilmiştir. Eser, tasavvufun türbe ziyareti, azizlere perestiş etme amellerinin sert bir eleştirisini, akılcı yeni bir *icthad* kavramı ile birleştirmekteydi. Tasavvuf karşıtı sert eleştirilerinde Hayreddin, 19. yüzyılın başında Bağdat'ta mevcut olan Vehhabi fikirleri özümsemiş fakat aynı zamanda Nakşibendiyye Halidiyye'nin kurucusu Mevlana Halid Bağdadi'nin halkasına da bağlı olan babası Ebu el-Sena el-Alusi' (vefat tarihi 1854) nin ayak izini de takip etmiştir (30).

Ebu el-Sena el-Alusi'nin Şeyh Halid'e olan hayranlığı hiç bir zaman azalmamıştır. Fakat şeyhin varisleri ile olan tartışmaları hayatının daha sonraki kısmında Vehhabi öğretinin daha ılımlı bir versiyonuna doğru yönelmesine yol açmıştır. Hayreddin'in rasyonalist *icthad* fikrini benimsemesi ilhamını Hindistan'da

Ehl-i Hadis'in lideri olan Siddık Hasan'ın fikirlerine aşına olmasından kaynaklanmıştır. Hayreddin Halidiliğin *rabıta* amelini hedef olarak aldı ki her ikisi de uygulamanın Kur'an veya Sünnet'te temeli olmayan bir bidat olduğu hususunda hem fikirdiler. Bağdat Selefilerinin büyük muhalifi şehrin önde gelen Halidi Şeyhi ve muhafazakâr bir âlimi olan Davud İbn Cercis olmuştur (31).

1880'ler boyunca Selefi düşüncenin odak noktası Şam'a kaymıştır. Bu şehirdeki selefilikğin kahramanları yine Halidi Bağdadi'nin yerel halifelerinin torunları olan Abdurrezzak el- Baytar (vefat tarihi 1916) ve Cemaleddin el- Kasımi (vefat tarihi 1914) idi. Bununla birlikte Bağdat'taki arkadaşlarından farklı olarak Mevlana Halid'in yerel varisleri olan Hani'ler ile olan yakın temaslarını sürdürdüler. Bu üç aile, Halidiyye'ye genç yaşlarında iken mensup olduğunu daha önce bahsettiğimiz Emir Abdulkadir el - Cezairi'nin mistik halkasının bir parçası olmuştur. Ceza-yir'deki yenilgisi ve Fransa'daki hapsinin ardından 1855'te Şam'a gelen Abdulkadir, Batı fikirleri ile bağdaştırmaya çalıştığı İbn Arabi'nin öğretileri ile yoğun olarak ilgilenmeye başlamıştır (32).

Hani'lerin Şam Halidiyyesi'nin liderliğindeki en büyük rakibi, aynı zamanda Selefilikğin de sert bir muhalifi olan Esad el-Sahib idi (33). Kaleme aldığı bir dizi risalede Sahib *rabıta* amelinin ve daha genel anlamda ehl-i sünnet tasavvufunun savunmasını üstlenmiş ve rakiplerini Osmanlı otoriteleri ile suçlamaya çalışmıştır. Ona karşı olarak, ilk devir Şam selefilikğinin sözcüsü Kasımi, rasyonel *icthad* fikrini ve müslüman *ümme*tin birliğini savunmuş fakat Iraklı muadilleri gibi İbn Arabi'yi suçlamayı reddederek şariat odaklı tasavvufu İslamın ahlaki temeli olarak tasvir etmiştir (34).

Halidi tesiri Halep'te daha az göze çarpmış fakat burada da Tarikat modernist-selefi eğilimin bir birleşiminin oluşmasına el vermiştir. Şehrin önde gelen birçok entellektüellinin kökeni, Gazze'nin bir yerlisi olup Muhammed el-Hani'nin Şam'daki önemli müritlerinden biri vasıtası ile Halidiyye'ye bağlandıktan sonra asrın ortalarında Haleb'e davet edilen Hüseyin el-Bali'nin (vefat tarihi 1855) halkasına kadar ulaşmaktadır. Bali, ani ölümden önce Halep'te ancak altı yıl kalmış fakat mirası küçük oğlu ve geleceğin tarihçisi Kamil El-Gazzi'yi (vefat tarihi 1933) yetiştiren müritleri tarafından devam ettirilmiştir. O ve üvey kardeşi dil bilimci Beşir el-Gazzi (vefat tarihi 1921) edebiyat ve bilime çok yakın ilgi göstermiş, Avrupalılar ve yerli Hristiyanlarla bilgi amaçlı iş birlikleri yapmıştır. Son devrin Osmanlı Haleb'i ve geniş anlamda Suriye'nin en belagatli dini reformistlerinden olan Abdurrahman el-Kevakibi (vefat tarihi 1904), Bali'nin önde gelen müritlerinden birinin oğlu olup bu grubun mensubudur(35).

Bağdat ve Şam'daki akranları gibi, Haleb'in modernist ve fundamentalist âlimleri, II. Abdulahamid'in otokratik idaresine muhalif bir duruş takınmış muhafazakâr ulema ve Sultan'ın popülist politikalarını uygulamak için hazır olarak bekleyen popüler sufileri eleştirmiştir. Onların bu tavırları Kevakibi'nin Nakşibendiyye'nin düsturları ile olan aşinalığının bir delili olan eserlerinde özellikle Ümmü'l Kura (Mekke'nin isimlerinden birisi) adlı eserinde yazdıklarından bariz olarak anlaşılmaktadır. Kitabında tasvir etmiş olduğu hayali İslami konferansa katılanlardan bir tanesi El-Şeyh el Sindi'dir. Arkadaşlarının konuşmalarını dinledikten sonra Müslüman *ümme*tin hastalıkları konusunda onun ağzından şunlar itiraf ettirilmektedir:

Bu tarikatı Hindistan'ın doğusuna, batısına yayan rahmetli babam gibi ben de Nakşibendi tarikatı halifeleri arasındayım. Bütün işlerinde babama varis oldum ve bütün bu memleketlere Keşmir'e, Kazan ve Sibirya'ya ve daha pek çok yere defalarca seyahat ettim. Bizim tarikatı yayma gayretlerimizin sonucu olarak tarikat bu ülkelerdeki Müslümanlar arasında tanındı ve oldukça yayıldı.

Bu tarikatımızın samimiyete en yakın ve şeriatın lafzından en az sapmış tarikat olduğu çok iyi bilinmektedir. Bu yol sessiz zikir ve Hâcegan evradının okunması, rehberle rabita etmek ve ruhanîyetlerinden yardım talep etmek üzerine kurulmuştur. Zikrin veya evradın bu şekilde okunmasında bir bidat yahut inanca bir ilave olduğuna dair, keza rabita ile peygamber ve velilerin ruhanîyetlerinden istimdad talep etmede bir *şirk* işareti olduğunu bu kutsal toplantıya katılana ve sizi dinleyip ikna olana kadar, hiç bir şüphem olmadı. Artık bu muamelattan vazgeçmeye hazırlandım, elhamdülillah (36).

Nakşibendi- Halidi arkaplan, modern Selefilik'in sağlamlaştırılmasıyla en çok ilişkisi olan Muhammed Raşid Rıza'nın (vefat tarihi 1935) durumunda daha net olarak görülmektedir. Bir otobiyografi taslağında Rıza, gençliğinde Trablusşam'da adını vermediği bir Nakşibendi şeyhinin gözetiminde tarikata bağlandığından ve olağanüstü ruhani tecrübeler kazandığından bahsetmektedir (37). Tarikatın ehl-i sünnet çerçevesi içerisinde, sufiyenin amellerini özellikle şahit olduğu mevlevî zikri, sema ve musikiden umutsuzluğa düşerek eleştirmeye başlamıştır. Bu eleştiriler Rıza'nın 1898'de Modernist Abduh ve İbn Teymiyye'nin eserlerinin tesiri altına girdiği, meşhur Selefi dergisi olan el-Menar'ı çıkardığı Mısır'da giderek yoğunlaşmıştır.

Hourani'nin göstermiş olduğu gibi, Mısır'da yaygın olan azizler için halkın mevlid mesarimleri izlenimleri altında tasavvufu yönelik eleştiri geleneksel sınırları aşmıştır. O, artık pek

çok Müslümanın tarikatın ileri aşamalarına erişmesinden şüphe duymuş ve müridin şeyhine karşı göstermesi gereken mutlak itaati ve genel anlamda tarikat silsilesini reddetmiştir (38).



Resim 8.2 Muhammed Reşid Rıza

Dergisinin fetvalar bölümünde (*feteva el-Menar*) Rıza, Nakşibendiyye'nin rabıta uygulaması karşısındaki Selefi duruşunun tamamını Singapur ve Malezya'dan yöneltilen iki sorunun sağladığı fırsatı kullanarak cevaplamıştır:

Derim ki, *teveccüh* (mürid ve mürşidin birbirlerine yönelmeleri) ve *rabıta*'nın dinle bir alakası yoktur ve bunun İslam'a şer'i bir ibadet gibi geçmesi kabul edilemez. Bunları yapan yahut yapacak olan herkesi inançsız olarak tutmam fakat bu tarikatı (Nakşibendiyye) şeriatı bilmeyen ve nefsinin hakikatini

farketmeksizin takip edenlerin, mürit ve mürşit arasında olan işlerde tevhid'den çok putperestliğe yakın olmasından korku duyuyorum. Ayrıca benim kanaatime göre burada Tanrı'ya açık veya gizli bir şirk var... Müslüman akaidini bilen bir mürit, Hakk Teâlâ'yı zikrederken şeyhinin halkasında oturarak onun davranışlarını ve zikir sırasındaki kalb huzurunu kontrol ettiği hayalini tevhid ile birleştirebilir. Bu amelin ne fayda ne de zarar vereceğine inanmalı ve bundan bir mükâfat gayesi gütmemelidir fakat bunda sadece yüce Allah'ın rızası uğruna sebat etmelidir (39).

Müceddidiyye türündeki Nakşibendiyye izleri 19. yüzyılın ikinci yarısında Rusya yönetimi altındaki Müslüman memleketlerde ortaya çıkan ve genellikle Cedidizm olarak adlandırılan modernist eğilimlerde bulunabilir. Bu eğilimin ilk simaları arasında Kursavi'nin reformist fikirlerini alarak geliştirmiş olan Tatar âlimi Şihabuddin Mercani'yi (vefat tarihi 1889) anabiliriz. Selefî gibi Mercani'de Niyazkuli'nin torunu ve varisi olan Ubeydullah'dan (vefat tarihi 1852) Nakşibendiyye intisabı aldığı Buhara'da tahsil görmüştü. Mercani, bir vaiz ve hoca olarak Kazan Ulu Camii'ndeki görevine dönmeden önce Buhara'da seminerlerle eğitilmiş bir modernistler kuşağına ilham kaynağı olmuştur. Arap Selefîleri gibi ona da en büyük husumet Tarikatın genel ilkelerinden ayrılmasına itiraz eden muhafazakâr Nakşibendi şeyhlerinden gelmiştir (40). Kırım ve Kafkasya'nın erken dönem Müceddidi entellektüellerinin tasavvufî bağlılıkları ise daha fazla araştırmayı gerektirmektedir.

ÇAĞDAŞ DURUM

20. yüzyıl boyunca ve günümüzde, Nakşibendi şeyhleri modernizm ve post modernizmin meydan okumalarına karşı bir dizi strateji geliştirmişlerdir. Bu stratejiler normal olarak devrin hâkim güçleri, ulus devlet ve devletin üst sınıfları, İslamî modernizm ve fundamentalizm, Batı kültürü ve küreselleşmeden biri yahut diğeri ile iş birliği yapmayı gerektirmiş, Nakşibendiyye, Müceddidiyye ve özellikle Halidiyye şeyhleri bu sayede kendi İslam anlayışlarını ulusal ve uluslararası düzeyde kitlelere ifade etmeye devam edebilmişlerdir. Ancak bu imkân, onların faaliyet usullerinde ve genel olarak tarikatın ehl-i sünnet tutumunda ve faal tavrında büyük çaplı değişimlere malolmuştur. Bu değişiklikler, zikrin yalın bir ders haline dönüştürülmesi yahut tamamen terkedilmesi, davetin müslümanların yanında gayrimüslimlere de yayılması ve şeyhle müritleri arasındaki iletişimin gelişmiş kitle iletişim araçları ile ikame edilmesini içine almaktadır.

Hindistan'da, Hindu çoğunluk karşısında Nakşibendi-Müceddidi çabalar 19. yüzyılın sonunda birbirine tamamen zıt iki hareketin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Birisi İngiliz idaresindeki Hindistan'da değişik İslamî eğilimleri birleştirmeye ve Arap Dünyası ile ilişkileri sıkılaştırmaya gayret eden *Nedvetü'l Ulema* (Din alimleri şurası)dır. Şûrâ'nın başkanı ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında bütün Hint müslümanlarının lideri olan Ebu'l Hasan Ali el-Nedvi, Suud Hükümeti ve Müslüman Kardeşler teşkilatı da dâhil olmak üzere Orta Doğu'daki radikal unsurlarla

olan yakın ilişkisini Nakşibendi şeyhi pozisyonunda olması ile birleştirmiştir. İkincisi ise Tarikatın Hindu din adamları arasında yayıldığı Hindu - Nakşibendiye şubesinin oluşumudur.

Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve tarikatların 1925'te laik Atatürk rejimi tarafından yasaklanmasından sonra da Nakşibendi ve Nakşibendî ilhamlı faaliyetlerin önemli bir arenası olmaya devam etmiştir. Nakşibendî şeyhleri ya faaliyetlerini yer altına çekmeye yahut sürgüne gitmeye zorlanmışlardır. Fakat 1970'li yıllardan itibaren devlet kontrolü zayıflamaya başlayınca, tarikat yeniden gün yüzüne çıkmış yeniden önem kazanmıştır. Tarikatın güçlü bir şubesi, İstanbul'da resmi olmayan bir eğitim kurumunun başkanı ve seçkin halk sınıfları arasındaki dindar unsurların ilgisini çeken bir Halidî olan Mehmed Zahid Kotku tarafından kurulmuştur. Yüzyılın başında Kürt Halidiyyenin bir bağlısı olan modernist düşünür Said Nursî, yazmış olduğu eserlerin okunma ve yorumlanmasının tarikatındaki şeyhin rolünü ifade ettiği Nurculuk hareketini kurmuştur. Günümüzde geniş bir Nurcu okullar ağı bütün Türkiye, Orta Asya Türk halkları ve batıdaki göçmenler arasında yayılmıştır. Bu tip eğitim teşebbüsleri Gülen ve Süleymancılık hareketleri ile daha da geliştirilmiş ve modernize edilmiştir.

Irak'ın Sünnî - Arap bölgesinde Nakşibendiye - Halidiyye hakkında hemen hemen hiç bir bilgiye sahip değiliz, ancak Mısır'da daha önce görmüş olduğumuz gibi bu tarikat göreceli olarak sınırlı kalmıştır. Suriye'de ise tam tersine, Baas Partisi'nin 1964'te iktidara gelmesinden itibaren Tarikat hem dini kurumlar hem de İslamî direniş içinde önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Suriye'nin kırk yıldan daha uzun bir süre Baş Müftüsü olan Ahmed Kuftarî, aynı zamanda ülkedeki en büyük tasavvufi yapısı olan Halidiyye- Küftariyye' Şubesi'nin hem kurucusu hem

de lideridir. Cumhurbaşkanı Hafız Esad'a hayatı boyunca sadakatle hizmet etmiş olduğu için Suriye'deki İslamî eğitimi güvence altına almak ve küresel düzeyde inançlar arası diyalogu va'z etmek gibi önemli konuların geliştirilmesi hususunda kendisine serbestiyet verilerek mükâfatlandırılmıştır. Diğer tarafan, Alevi hâkimiyetindeki otoriter Baas rejimine karşı İslami muhalefetin bel kemiği olan Müslüman Kardeşler'in kuzeydeki şubesinde Halidiyye tesiri hem oluşumunda hem de yönetiminde açık olarak görülmektedir. Direnişin pek çok lideri ve önde gelen fikir adamı Halidî bir arka planı paylaşmıştır.

Orta Asya'nın kalbi olan Özbekistan, Sovyetler Birliği'nin çökmesi ve bağımsız devletlerin kurulmasından itibaren dikkat çekici bir canlanmaya şahit olmuştur. Fergana vadisindekiler devletin laik politikalarına karşı geleneksel olarak muhalefet etmeye devam ederken, Tarikatın Taşkent ve Buhara'daki şeyhleri, devlete hizmet etmeyi sürdürmüştür. Afganistan'da, ülkedeki önde gelen Nakşibendî ailesine mensup Sibğatullah Müceddidî 1950'lerde el- Ezher'deki tahsil yıllarında Mısır'ın Müslüman Kardeşler teşkilatından etkilenmiştir. 1979 yılındaki Sovyet işgalinin ardından kendi İslamî direniş örgütü olan Milli Kurtuluş Cephe'sini kurmuş ve 1992'de *Mücahidin*'in ilk cumhurbaşkanı olarak görevlendirilmiştir. Endonezya'da muhafazakârdan moderniste kadar geniş bir alanı kapsayan muhtelif Halidiyye ve Müceddidiyye kolları, genellikle ülkenin üst ve orta sınıfları ile iş birliği içerisinde Tarikatı yeni bölgelere yaymıştır.

Son otuz yıldır Nakşibendî şeyh ve dervişleri küresel düzene adapte olmak için tasavvuf alanındaki çabaların ön safında yer almaktadırlar. Batılı bir mühtedi tarafından İngiltere'ye taşınan ve ABD'de Sufi Yüksek Merkezi'nin temelini teşkil eden Hindu şubesi gibi katı sünî tutumlu olmayan yahut daha ılımlı bir tu-

tuma sahip olan gruplar için bu çaba gayet anlaşılabilir. Bağdaşmacı bir ruhani teknik olan ve muhtemelen *Yeni Çağ* kültürüne uyarlanmış *Subud* da buna benzer bir yapıdadır. Endonezyalı bir Nakşibendi müridi tarafından geliştirilmiş bu anlayış günümüzde Müslüman olsun olmasın tüm isteklilere öğretilmektedir. Her ikisine de bariz muhalif olan Hakkaniyye Dünya çapında görünürlüğü en yüksek olan tarikat olarak Nakşibendî geleneğine derin bağlılığını sürdürmektedir. Kurucusu ve başı olan Kıbrıs'lı Halidî Nazım el-Hakkânî kıyamet ve ahiretle ilgili imaları ve köktendinciliğe olan düşmanlığı ile birlikte temelde muhafazakâr bir ideoloji sergilemektedir. Halen davetini interneti de içine alan gelişmiş medya araçları üzerinden yaymakta ve gayri müslimleri de zamanla İslama dönecekleri ümidiyle mürit olarak kabul etmektedir.

Nakşibendi şeyhleri ve takipçileri tarafından zaman zaman geniş malumatlı kitaplar telif edilse de, modern kitle iletişim araçlarının etkinliği bu eserlerin üzerine geçmiştir. Nakşibendiyye'nin mevcut durumunun araştırılması ile ilgili en temel kaynaklar; popüler kitaplar, tarikatın temel prensip ve usullerini tanıtan broşürler ve dergilerde yer alan makaleler, şeyhlere ait sohbetlerin kaydedildiği ses ve video kayıtları ve en son dönemde internet uygulamalarından ibaret hale gelmiştir.

Hindistan'da enternasyonalizm ve uzlaşmacılık

19. yüzyılın sonuna doğru Hindistan'da ortaya çıkan islâmî reformist eğilimler arasında, özellikle Nakşibendî geleneği ile ilişkili olanı Nedvetü'l Ulema'dır. 1892 yılında Kanpur'un (Uttar Pradeş Eyaleti) bir kasabasında bir grup dindar devlet memuru, mahalli eşraf ve çoğu mahalli bir Nakşibendî- Müceddidî şeyhi olan Fazlurrahman Genc Muradabadî'nin (vefat tarihi

1894) müritlerinden olan ulema tarafından kurulmuştur. İlk liderleri, Muradabadî'nin halifesi Seyyid Muhammed Ali Mongirî (vefat tarihi 1927) idi. Özellikle Hindistan'daki Hristiyan misyonerlik faaliyetlerinden ve Batı'nın meydan okumasından paniğe kapılan Mongirî, geleneksel müslüman eğitim kurumlarının ıslahını savunan bir kültür derneği ve iki dergi kurmuştur. Şûrâ (Nedvetü'l Ulema) Hindistan ulemasını bayrağı altında birleştirmeye muvaffak olamamış, 1898'de Lucknow'da Arap dili ve kültürünün öğretilmesi üzerinde uzmanlaşmış olan kendi kolejini kurmuştur(1)

Bir takım iniş ve çıkışlardan sonra, Nedvetü'l Ulema'nın yönetimi 1914 yılında Genc Muradabadî'nin başka bir müridi ve Mongirî'nin yakın bir arkadaşı olup kurumu gerçek bir aile mirasına döndüren Abdulhayy el- Hasanî'ye (vefat tarihi 1923) verilmiştir. Hasanî'nin ataları Seyyid Ahmed Barelvî'ye ve oradan da İmam Rabbanî'ye bağlanmaktadır. Nedviler olarak bilinen ataları bu bağlantıyı Müceddidiyye'ye kadar sürdürmüştür

Ebu el- Hasan Ali el Nedvî'nin (vefat tarihi 1999) özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca sadece Şûrâ'nın başkanlığı değil aynı zamanda isyancı Hinduizm karşısında Hindistan'daki bütün Müslüman cemaatin seçkin lideri olarak tanındığı anlaşılmaktadır. Nedvî henüz onyediyi yaşında iken Ahmed Serhendî'nin Mektubatı ile tanışmış (2) ve daha sonra iki Müceddidî şeyhin denetiminde bu tarikati takip etmiştir. Bütün ömrü boyunca, gayretini en çok Mısır ve Suriye'deki Müslüman Kardeşler gibi Orta Doğu'daki radikal unsurlarla olan yakın ilişkisiyle de birleştiren bir Müceddidiyye şeyhi olarak kalmıştır.



Resim 9.1 Lucknow Nedvetü'l Ulemada boş zaman

Nedvî'nin oluşturmak istediği yeni sufi-fundamentalist sentezin dikkat çeken bir izahı, 1950'de Suriye Müslüman Kardeşler'in yayın organında çıkmış bir makalesinde ifade edilmiştir:

İnsanlar arasında rağbet gören kavramlar ve eşya isimleri sık sık hakikatlere karşı suç işlemektedir. Bu suçun her meslek ve dilde, her edebiyat ve dinde uzun bir hikâyesi vardır. O şüpheleri artıran başka bir şeyi meydana getirir, ihtilaflara yol açar ve hizipler yaratır. Tartışmalar ve deliller üretilir ve etraflarında şiddetli söz düelloları yapılır. Eğer icad edilmiş bu terimleri ve alışılmış isimleri rededersek ve geçmişe bu hakikatlerin daha basit ve elverişli bir tarzda ifade edildikleri kelimelere geri dönersek, ilk kuşak (İslam'ın) ve önceki ecdadın (*Selef*) ifade etmiş olduğu şekilde, bütün güçlük ortadan kalkmış ve vaziyet daha kolay bir hale gelmiş ve insanlar da doğru yola sevk edilmiş olabilir.

Tasavvuf da insanlar arasında yayılmış bu terimler ve genel isimlerdendir. Kur'an ve Peygamberin sünnetinde izine rast-

lanmaz. Ne Ashab-ı Kiram'ın ne de onların takipçilerinin yahut da ilk yüz yılın haberlerinde görülemez. Bunun gibi her şey sonradan uydurulmuş sapmalar arasındandır. Bağlıları ve hasımları, destekçileri ve muhalifleri arasında çatışmalar çıkmıştır ki ortaya çıkan literatür hayalin ötesindedir.

Eğer (Hicrî) ikinci yüzyılda ortaya çıkan ve yayılan bu kavramı terk eder ve Kur'an, Sünnet ve Ashab-ı Kiram'ın ve Tâbiinin devrine dönersek ve eğer Kur'an ve Hadis'e baktığımızda, Kur'an'ın *tezkiye* olarak adlandırılan dini dal ve nebevi bir vazifeyi işaret etmiş olduğunu görürüz. Nefisler ve emirlerinin tezkiyesi, faziletlere büyük hayranlık ve kötülüklerden kurtulmak (3).

Nedvî, Suudi-destekli uluslararası Müslüman Dünya Liginin kurucu üyelerinden birisiydi ve Oxford İslami Araştırmalar Merkezi mütevelli heyetinin kurucu başkanı idi (4).

Tamamen farklı bir süreç 18. yüzyılın sonunda Delhi'deki Müceddidiyye dergâhının liderliği için Gulam Ali'nin esas rakibi olan Şah Naimullah Behraicî'nin manevi torunları tarafından takip edilmiştir. Lucknow bölgesinde de yerleşmiş olan bu kol, Mazhar Can-ı Canan tarafından müslüman olmayanlara karşı gösterilen toleranslı tavırla yapılanmış ve bir vaka olarak tarikatın öğreti ve usulünü Hindulara iletmek için harekete geçmiştir. Bu son derece sünni tutum karşıtı aşama, diğer yönlerden sünni tutuma bağlı olan şeyh Ebu'l Hasan Nasırabadî (vefat tarihi 1856) tarafından başlatılmıştır. Nasırabadî, Oudh Devleti'nin İngiliz İmparatorluğu ile birleşmesinden hemen önceki son yıllarında, kırsal kesimdeki halifelerinden birisine, Hindu putpe-restleri sadece sohbet halkasına kabul etmekle kalmayıp fiilen tarikatın onların aralarında yayılması hususunda yetki verip görevlendirmiştir. Onun bu talimatı ancak 1890'larda Lucknow'un kırsal bölgesindeki halifelerinden birisinin hem Müslüman hem

de Hindu vekillere tarikat telkin etmeye başlaması ile gerçekleştirilmiştir.

Hindu müritler arasındaki ilk vekil, zamanla halife olarak tayin edilen ve bir Hindu-Nakşibendî şubesi silsilesini kurmuş olan Ramchandra Saksena (vefat tarihi 1931) idi. Ramachandra ve onun varisleri bir yandan Müceddidiyye'nin vücuttaki yedi *letaif* makamı öğretisi ile *teveccüh* ameli ve öte yanda şarap ve et tüketiminden kaçınmak ve abdest ritüeli de dâhil, Hindu Vaisnava geleneğine ait unsurlarla birleştirdi. Kendilerini, Sih dininin atalarından birisi olan Kabir'in yolunu takip edenler olarak değerlendirdiler. Bu Hindu - Nakşibendî Şubesinin bir sonraki lideri olan Brja Mohan Lal (vefat tarihi 1955) döneminde, faaliyet merkezleri önce Kanpur'a daha sonra da Delhi'ye taşınmıştır. Onun vefatından sonra şube tedrici bir dağılma sürecine girmiş ve dağılma geleneği sürdüren pek çok farklı grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur (5).

Türkiye'de eğitim ve siyaset

1925'te kanlı bir şekilde bastırılan Şeyh Said İsyanı'nın ardından ve bunun sonucunda örgütlü tasavvuf faaliyetlerinin yasaklanması ile Türkiye Nakşibendiliği yer altına inmek zorunda kalmıştır. Kemalist ideoloji, Nakşibendiliği ve daha genel anlamda tarikatları Cumhuriyetin modern ve laik karakteri için bir tehdit olarak algılamıştır. Resmi söyleme göre Ege Bölgesi'ndeki yerel Nakşibendiler tarafından kışkırtılan bir kargaşa olan 1930 tarihli Menemen hadisesini izleyen dönemde baskılar yoğunlaşmıştır (6). Takip eden on yılda muhtelif Nakşibendî grupları kendilerini tamamen dini teşkilatlardan resmi olmayan eğitim ve kültür cemiyetlerine dönüştürmüşlerdir. Tarikatın şeyhleri tarafından uygulanan stratejiler, gelenekleri üzerindeki

ehl-i sünnet tutumun üzerine yeni bir vurgu, tekkelerin terkedilmesi ve camilerde imamlık görevlerinin alınması ve sohbet amelinin şeyhin idare ettiği dini bir konuşmaya dönüştürülerek yeniden düzenlenmesini içermektedir. Ülkede 1945 sonrasında demokrasinin tesis edilmesi ile birlikte ve daha çok 1980'lerdeki liberalleşmenin ardından, Türkiye'nin en yaygın tarikatı olarak kalan Nakşibendiyye kamusal faaliyetini yenilemeyi ve siyasi arenadaki nüfuzunu tekrar ele geçirmeyi başarmıştır. (7).

Menemen Hadisesi'nin ardından İstanbul'un önde gelen iki Halidî şeyhi tutuklanmıştır. Bu şeyhlerden biri, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra müritleri ile hususi toplantılar düzenleyen ileri yaştaki Mehmed Esad Erbili'dir (8). O, Nakşibendiyye'nin zikir ve tarikat intisabı merasimini terk ederek kendisini daha çok sohbet, akaid mevzularının öğretilmesi ve İbn Arabî eserlerinin okunmasına hasretmiştir. Yavuz, aslında bütün hâdisenin bu şeyhi öldürmek üzere devlet tarafından tezgâhlandığını ileri sürmüştür. Şeyh Esad Erbili 1931'de hapisteyken vefat etmiş yahut zehirlenmiş, oğlu da idam edilmiştir (9).

Şeyhlerin ötekisi ise Hakkâri vilayetinden Birinci Dünya Savaşı sonunda İstanbul'a göç etmiş ve Eyüp'teki Kaşgari Dergâhını canlandırmış Abdulhakim Arvasi'dir (vefat tarihi 1943). Arvasi, İmam-ı Rabbanî'nin Mektubat'ına özel alaka göstermiş, 1925'ten sonra bile hem Nakşibendî hem de Kadirî tarikatında mürit yetiştirmeye devam etmiştir. Hapisten çıktıktan sonra tekkeyi bırakmış fakat tasavvufi faaliyetine hem özel olarak hem de kitapları vasıtası ile devam etmiştir. Abdulhakim Arvasi, çıkarmış olduğu mecmua ile İslami değerlerin cesur bir savunucusu olan büyük şair Necip Fazıl Kısakürek ve vefatından on sene sonra şeyhin halifesi olarak tanınan Hüseyin Hilmi Işık'ın (vefat tarihi 2001) da aralarında olduğu İstanbul'un din-dar entellektüelleri için bir tesir kaynağı olmuştur. Hüseyin

Hilmi Işık, Zarcone'ye göre *tarikânın* geleneksel çerçevesini bir yana bırakarak Nakşibendiye'nin manevi mirasını gerçekleştirmek için gayret eden *Işıkçılık* hareketinin kurucusudur. Hareket öğrenciler arasında hususi bir cazibeye sahip olmuş, itibarlı mali çevreler tarafından desteklenmiştir (10).

Uzun vadede, daha mühim olanlar ise Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'un en önemli Halidî şeyhi olan Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî silsilesine bağlı şubeleridir (11). Gümüşhanevî'nin halifelerinden Abdulaziz Bekkine, (vefat tarihi 1952) müritlerin eğitimine el altından devam ederken, bir imam olarak görev yapmıştır. Ona ait kolda, cehri zikir hafı zikre tercih edilmiştir (12) Bekkine'ye Cumhuriyet Türkiye'si'nin görüldüğü kadarıyla en etkili şeyhi olan Mehmed Zahid Kotku halife olmuştur. Mehmet Zahid Kotku 1897 yılında Bursa'da doğmuş ve İstanbul'da Nakşibendi tarikatına salık olmuştur. Tekkelerin kapatılmasından sonra kendi memleketine geri dönmüş, 1952 yılında Abdulaziz Bekkine'nin yerini devralmak üzere davet edilene kadar orada kalmıştır. Altı yıl sonra Kotku, Fatih semtindeki İskenderpaşa camisinde bir göreve getirilmiştir. 1950'lerin nispeten daha cesaret verici atmosferinden de faydalanarak, Camiyi Türkiye'nin her tarafından öğrencileri kendisine çekecek bir açık üniversite haline getirmiştir. En sevilen dersleri Gümüşhanevî'nin ruhuyla ve tasavvufî - islami ahlak denetiminde iktisadi gelişmenin savunuculuğu ile hadislerin tasavvufî yorumlarını kaynaştırması olmuştur (13). Yazıları arasında, hakiki bir mürşid-i kâmilî bulmanın ehemmiyetini vurguladığı ve Türkiye'de dergâhların kapatılmasından duyduğu üzüntüleri paylaşmış olduğu beş ciltlik Tasavvuf Ahlakı Ansiklopedisi de bulunmaktadır:

Uzun yıllar önce, halka manevi eğitim sağlayan *tekke* diye adlandırılan *dergâhlar* vardı. O zaman kâmil ve mükemmil üstatlar mevcut olduğundan, buralara gelen insanlar, kismetlerinin izin verdiği derecede güzel ahlak ve manevi terakki elde ederlerdi. Dergâhlar aynı zamanda ictimai ve ferdi eğitimin halk mektepleriydiler. İnsanların iç dünyasını aydınlatacak pek çok ahlaki ve manevi ameller ve fikirlerin öğretilmesi ve güzel davranışlar, adab ve faziletin geliştirilmesi hep buralarda icra edilirdi. Zamanla bu tekkelerin bazıları orijinalitesini kayberek değerinden düştü. Bu kusurlu olanların istenmeyen sosyal etkilerinin olduğu farzedilerek, hespini birden kapattılar. Bunların fiziki olarak ortadan kalkması ile oluşan boşluk kahvehaneler, diskotekler ve tavernalarla dolduruldu (14).

Kotku'nun fikirleri tam anlamıyla ancak, 1980' deki vefatı ile aynı yıla denk gelen ve sosyal hayata devlet müdahalesinin azalmasına yol açacak olan askeri darbeden sonra uygulanabilmiştir. Müritleri arasında 1980 ve 1990'larda ülkenin yönetiminde önemli makamlarda oldukları varsayılan önde gelen akademisyenler ve siyasetçiler mevcuttur. Anavatan Partisi lideri ve Türkiye'de 1983'ten vefat ettiği 1993'te kadar Başbakanlık ve Cumhurbaşkanlık yapmış olan Turgut Özal ve Türkiye'de İslami ideoloji ile ilgili ve daha sonra Milli Selamet Partisi olacak olan ilk siyasi hareketini Kotku'nun desteği ile kuran Necmettin Erbakan da bunlar arasındaydı. Erbakan kendisine taşra iş adamları ve esnafının desteğini temin edecek şekilde ahlaki değerleri dikkate alan bir zeminde *adil ekonomik düzen* ve hür teşebbüsü savunmuştur. Erbakan, hareketin devanını olan Refah Partisi'nin Genel Başkanı ve 1996'da Türkiye'nin Başbakanı olmadan önce iki defa koalisyon hükümetlerine katılmıştır. Erbakan, ordunun yönetime müdahale edip, istifa etmesine ve partisinin feshedil-

mesine kadar bir yılı aşkın bir süre başbakanlık görevini icra etmiştir. Parti daha sonra Fazilet Partisi olarak yeniden ortaya çıkmıştır (15).

Tarikat içerisinde Kotku'ya, İstanbul Üniversitesinde İlahiyat Profesörü ve aynı zamanda damadı olan Esad Coşan (1938 – 2001) halef olmuştur (16). 1980'lerde ortaya çıkan yeni ortamda Coşan, İskenderpaşa Camisini, modern devlet ve kapitalist pazara sükûnetli bir şekilde intibak ettirerek, bir eğitim, ekonomi ve iletişim ağları merkezi haline dönüştürmüştür. Esad Coşan, zengin tüccar ve iş adamlarını cezbetmiş ve onların destekleri ile cemiyetin yararı için dini vakıflar ve iktisadi işletmeler meydana getirmiştir. Onun ahlaki iktisat vizyonu kendi sahip oldukları dergi, radyo istasyonu ve daha sonra internet vasıtası ile neşredilmiştir. Coşan aynı zamanda Erbakan'ın siyaset üzerindeki odaklanmasını da eleştirmeye başlamış (17) ve Türkiye'deki Nakşibendiyye ile irtibatlı bütün kuruluşları içine alan bir Şûrâ oluşturulmasını teklif etmiştir (18). Tarikatın yurt dışında, özellikle de, bir araba kazasında vefat ettiği Avustralya'da yayılmasında oldukça aktif faaliyette bulunmuştur (19).

Oğlu ve varisi Nureddin Coşan döneminde teşkilatın merkezi İstanbul'un Anadolu yakasında prestijli bir semte taşınmıştır. Buradan, muhtelif ekonomik şirketler, iki hastane ve radyo istasyonu ile okullar ağının yönetilmesine devam edilmektedir ve parlamentodaki bir kaç üye vasıtası ile sağduyulu partilerle ilişkiler kurulmuştur. Yavuz'un bu haliyle tarikatın bir dereceye kadar laik hale gelmiş ve profan ilişkiler nedeniyle değişikliğe uğramış olduğuna dair gözlemi bu satırların yazarına 2005 senesi yazında yapmış olduğu ziyaret esnasında aktarılmıştır. Ziyaret edilen mekân, iş yeri tarzındaki modern binaları ile tahminlerin ötesinde bir yer olarak ifade edilmiştir N. Coşan Avustralya'da olduğundan, ziyaret esnasında akıcı bir şekilde İngilizce

konusan, hatta daha önceki işi nedeniyle Antalya'nın turistik tesislerinde öğrenmiş olduğu İbranice kelimeleri telaffuz eden bir genel koordinatör ile görüşülmüştür. İzleyen konuşmanın odak noktası daha çok tarikatın muhtaç durumdaki Müslümanlara maddi ve manevi yardım sağlama hususundaki gayretleri hakkında cereyan etmiş İslam ile ilgili çok az şey söylenilmiştir (20).



Resim 9.2 İskenderpaşa Cami Fatih, İstanbul

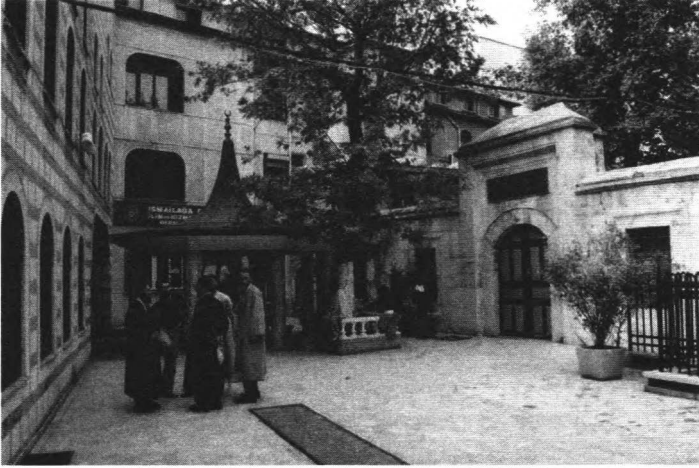
Nakşibendiyye'nin faal tavrına vurguda bulunan İskenderpaşa cemaati'nin bu faydacı tutumuna karşın, İstanbul, aynı zamanda Çarşamba semtindeki İsmailağa Camisi'nde Mahmut Ustaosmanoğlu liderliği altında, Türkiye'deki en sıkı ehl-i sünnet tavrılı şubeye de ev sahipliği yapmaktadır. Bu cemaatin müritleri daha çok taşradan ve toplumun alt tabakalarından gelmektedir. Bunlar çoğunlukla geleneksel kıyafeti (bayanlar arasında siyah renkli) Batı tarzı giyim kuşama tercih edip televizyon izlemekten sakınırlar (21). İskenderpaşa cemaatinin tam aksine İsmailağa Camisinde şeyh veya onun vekilleri ile görüşme yapıp-

bilmek için öncelikle İslamiyetin kabul edilmesi bu satırların yazarından talep edilmişti. İstenmeyerek de olsa ve uzaktan, Kur'an ayetlerinin tilaveti ve dini içerikli bir dersden oluşan akşam zikrini izleme fırsatı verilmiştir. Bu toplantıya yaklaşık yüz kişi katılmıştır (22).

İstanbul dışında faal olan Türk şubeleri ile ilgili çok az bilgiye sahip bulunmaktayız. Malatya'da küçük bir kasabadan olan Osman Hulusi Ateş'in (vefat tarihi 1990) biyografisi bize mahalli şeyhlerin uyum sağlayıcı stratejilerinin örneklenmesinde ipucu vermektedir. Cumhuriyetin ilanının ardından servetini kaybetmiş bir Halidî ailesinin ferdi olan Ateş, sıradan bir dini vazife ile geçinmek zorunda kalmıştır. 1950'lerdeki serbestlik ile birlikte, etrafında bir grup takipçi kitlesi toplanmıştır. Durum 1970 ve 1980'li yıllarda bölgenin ulusal pazara açılması ve büyük şehirlere göçün artması ile birlikte gelişmeye başlamıştır. Ateş yerli halka patron olmuş ve müşteri ağını kullanarak bürokrasi ve siyasi partilerle ulusal düzeyde temaslar tesis etmiştir (23).

1980'lerde Konya'da faaliyet gösteren radikal grup ise bir başka modeli oluşturmaktaydı. Militan – radikal eğilimli duruşları, çıkarmış oldukları aylık mecmuadan da tahmin edilebilir. Yazarları bütün tarikatlar üzerinde bir üstünlük duygusu sergileyerek, dünyevi alakaları kötülemiş, siyasi sorumluluklarını vurgulayıp, Batı kültür, bilim ve teknolojisini reddetmiştir.

Konya Nakşibendileri, gayrimüslim hükümetler, kapitalist Amerika ve Komünist Rusya'nın müslümanları zayıflatmak gayretiyle Siyonizm tarafından desteklendikleri bir dünya resmi çizmiştir. Buna mukabil, tasavvufi büyük cihadı, (*cihad-ı ekber*) nefsanî arzuların yenilmesi ve bir olan Allah'a yönelme olarak algılamışlardır.



Resim 9.3 İsmail Ağa Cami, Çarşamba, İstanbul

Bu da toplumun inanmayan kesimlerinden uzaklaşmayı, devlet görevlerinden istifa etmeyi ve demokrasi ve siyasi partileri terk etmeyi gerektirmektedir. Bu durumu, inanmayanlara karşı, bu dava uğruna hayatlarından vaz geçeceklerden oluşan Allah'ın partisi (*hizbullah*) tarafından yapılacak olan mücadele (*cihad-i asgar*) takip edecektir (24).

Nakşibendiyye - Halidiyye Türkiye'nin Kürt (nüfusun yoğun olduğu) bölgelerinde, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki acımasız eziyetlere rağmen, gücünü muhafaza etmiştir. Tarikat mevcudiyetini özellikle şeyhlerin geleneği daha yakın olarak takip ettikleri, küçük kasabalarda ve kırsal alanda hissettirmiştir. Kürt Halidiliğinin ana merkezi Adıyaman yakınlarındaki Menzil köyünde yerleşmiştir. Temelleri, Abdülhakim Hüseyinî'nin (vefat tarihi 1972) Suriye'de Şeyh Ahmed el-Haznevi'den tarikat telkini almasından sonra, 1938'de burada bir medrese ve dergâh kurması ile atılmıştır (25). Onun bu girişimi, tarikatı hem Kürt-

ler hem de Türkler arasında yayan oğlu karizmatik Mehmed Raşid Erol (vefat tarihi 1993) tarafından pekiştirilmiştir. Erol, şöretinin büyüklüğü ile askeri makamların endişesine sebep olduğundan 1980 darbesi ardından iki yıl Marmara sahilinde zorunlu ikamete mecbur edilmiştir. Daha sonra, siyasi partilerin yeniden restorasyonu ile Erol, desteğini temin etmek isteyen siyasiler tarafından sık sık ziyaret edilmiştir (26). Günümüzde Menzil önemli bir dini ziyaret yeri haline gelmiştir. Türkiye'nin her yerinden ve Batı Avrupa'daki Türk göçmenlerden binlerce takipçi her gün Erol'un ve büyük oğlunun mezarlarının üzerine yapılan muhteşem türbeyi ziyaret eder, Abdulhakim Hüseyinî'nin küçük oğlu olan Adıyaman şubesinin şimdiki şeyhinin dua ve himmetini almaya gelirler (27).

Yukarıda adı zikredilen gruplar, genel olarak Nakşibendî geleneğinin sınırları içerisinde kalırken, Nurculuk hareketi ve onun kolları bu sınırı aşmıştır. Nurculuk günümüz Türkiye'sindeki en güçlü inanç hareketidir. Adını, kurucusu, ülkedeki en önemli ve yaratıcı düşünürlerden birisi olan Said-i Nursî'nin (vefat tarihi 1960) Kur'an tefsiri niteliğinde olan Risale-i Nur adlı eserinden almıştır (28). Daha çok Kürt nüfusun bulunduğu Bitlis vilayetinden dindar bir ailenin çocuğu olarak doğan Said-i Nursi, tasavvufi bir çevre içerisinde büyüyüp pek çok Halidî şeyhinden ilim tahsil etmiştir. Her ne kadar, hepsine hürmet gösterse de, tarikat yapısını reddederek, yerine Abdulkadir Geylani'nin manevi himayesini iddia etmiştir. Nursi daha sonra, modern öğrenim ile tanıştığı Van'a taşınmıştır. Kitlelerin yeni eğitim alanlarında aydınlatılmasının lüzumuna, fakat aynı zamanda modernizme karşı da dinin hakikatlerinin gösterilmesine kâni olmuştur. Bu devirde kendisine Bediüzzaman, zamanın harikası lakabı verilmiştir.



Resim 9.4 Menzil Cuma mescidi, Adıyaman

Said-i Nursi 1907’de akli ve nakli ilimlerin eğitiminin birlikte yapılacağı bir Kürt üniversitesi kurulması maksadıyla II. Abdülhamid’in desteğini sağlamak için İstanbul’a gelmiş, fakat sonuç elde edememiştir. O, her ne kadar Jön Türklerin pozitivist eğilimlerine muhalefet etse de anayasa ve hürriyet fikirlerini benimsemiştir. 1908 ihtilalinin ardından onların aleyhinde Nakşibendi eğilimli Volkan gazetesinde yayınlanan makalesi, ilk defa tutuklanmasına sebep olmuştur. Birinci Dünya Savaşı esnasındaki iki yıllık Rus esaretinin ardından 1918’de İstanbul’a geri dönmüş ve Halidi Şeyhülislam Musa Kazım Efendi tarafından, dini reformlar için gereken yolları tavsiye etmesi için oluşturulmuş bir şûrâyâ katılmaya davet edilmiştir. Bu dönemde gecirmiş olduğu bir manevi krizi aşmasında Ahmed Serhendi’nin *Mektubatı* kendisine yardımcı olmuştur.

Başlangıçta, Atatürk’ü desteklerken, Türk milliyetçisi olan liderin otoriter tarzından ve laik siyasetinden hayal kırıklığına uğ-

rayıp 1923'te Van'a gitmiştir. Siyaseti terk ederek Kur'an yorumlarını yazmaya başlamış ve Yavuz'un tam da yerinde ifadesi ile Tanrı'yı kamusal alana geri getirmeyi maksat edinmiştir. Eserleri ona pek çok hayran yanında otoritenin sürekli baskısını getirmiştir. Nursi, kanun dışı bir tarikat kurma komplosu üzerinden, Şeyh Sait isyanına dâhil olmak, kendisini mehdi ilan etmek gibi sahte suçlamalar ile defalarca tutuklanarak yargılanmıştır. Geri kalan ömrünün çoğu hapis ve sürgünde geçmiş, 1960'ta ölümünün ardından cesedi mezarından çıkartılarak bilinmeyen bir yerde yeniden defnedilmiştir.

Tamamlanmamış bir proje olan Risale-i Nur, Kur'an ayetlerinin yorumlarından mantık ve metafizik tartışmalara kadar geniş, 130 bölümden müteşekkildir. Nursi, Risale'nin doğrudan Kur'an'dan sudur etmiş olduğunu ve metodunu ilk dönem Müslüman neslinden aldığını ileri sürmüştür. Risale, modernist bir durumda, Kur'an'ın modern teknolojik yenilikleri önceden haber verdiğini iddia etmekte ve onun yorumunun da zaman ve mekânın durumuna bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu vasıtalara Nursi, Batı rasyonalizminin meydan okumalarına cevap vermeye ve modern materyalizm ve pozitivism karşısında Kur'anî mesajı korumaya çalışmıştır (29).

Said-i Nursi'nin *Risalesi tarikat* tipi dindarlığın yerine ikame edilmek üzere tasarlanmıştı ki O, eski modelin modern çağın bu kritik durumunda eskimiş olduğuna inanmıştı. Talebelerinden birisine hapiste olduğu bir dönemde gönderdiği bir mektupta, onların arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktaydı:

Risale-i Nur'un halkasına girmeden önce bir şeyhe bağlı olan kimse, şeyhine yahut rehberine bağlı kalmayı bu yola girdikten sonra da sürdürebilir. Fakat henüz bir şeyhi olmayan birisi sadece bu halkada bir rehber arayışına girebilir. Üstelik hakikat bilgisi, Nübüvvetin mirası olan 'velayeti kübra'nın parlaklığını

veren Risale-i Nur'un halkasında talim edilir ve bu halkanın dışında bir tarikata ihtiyaç bırakmaz. Elbetteki, kendi rahatlarına fazla düşkün oldukları müddetçe, tasavvufun yolunu yanlış anlayan kimseler, ahiretin fazilerterinden çok farklı olan hoş rüya ve hayallere, nur ve manevi lezzetlere, dünyevi arzulara, hayali zevklere bağımlı olurlar ve herkesin kendilerine müracat edeceği bir mertebe isterler (30).

Buna rağmen Said-i Nursi, eserindeki tasavvufi ilhamının hususen Abdülkadir Geylanî ve İmam Rabbanî'nin manevi ekisi altında olduğunu tamamen kabul etmiştir. Kendisini aynı zamanda Mevlana Halid-i Bağdadî'nin varisi olarak görmüş; 1940'ta, Mevlana Halid-i Bağdadî'nin halifelerinden birisine hediye ettiği cübbeyi teslim almak ve giymekten iftihar etmiştir (31). İmam-ı Rabbanî ve Halid-i Bağdadî vasıtası ile Nursi kendisini, yeni izah metodları ve ikna vasıtalarını kullanma vazifesini ekleyeceği Nakşibendî dini tecdid geleneğine bağlamıştır. Bununla birlikte yeni izah metotları ve ikna vasıtalarını kullanma vazifesini yerine getirecek olanın kendisi değil de Risale-i Nur olduğu konusunda ısrar etmiştir (32). Modern toplumlarda basın ve yayın kültürünün ehemmiyetinin farkında olduğundan, Nursi, kendi usulünü geniş tabanlı bir kitle hareketine dönüştürmek için bu vasıtaları kullanmıştır (33).

Nurculuk hareketi 1920'lerde inançlı bağlıların *Risale* metinlerini gizlice dolaştırmaya başladıkları zaman teşekkül etmeye başlamıştır. Davet 1950'lerin liberalleşmesinden sonra yeni bir ivme kazanarak son derece hızlı bir şekilde yayılmıştır. Dershane adı verilen okuma mahfilleri Nursi'nin fikirlerini görüşmek ve din ve bilim üzerinde umumi tartışmalarda yer alacak takipçilerin yetiştirilmesi için organize edilmiştir. Said-i Nursi yerine bir varis bırakmadığından, vefatından sonra hareket bir kolletif kim-

lik ve ahlaki yönlendirmeyi muhafaza etmekle birlikte, etnik, sınıf ve bölge temelinde çoğulculaşmıştır. Bir giriş veya kabul merasimine yahut teşkilat yapısına sahip değildir. Nurculuk kolları metnin yorumlanmasında ve davete olan katkılarında birbirleri ile rekabet halindedir. Herhangi bir otoriter yoruma sahip olmaksızın, Nursi kendisini bir şeyhden çok *dost*, arkadaş olarak tasvir etmiş ve her bir ferdi kendisi için dini otorite olmaya davet etmiştir.

Nurcu liderler 1960'lerden itibaren devlet ile hem Komünizm hem de kökten dinci İslam ile olan mücadelesinde işbirliği yapmıştır. Onlar demokrasinin modern söylemlerini, insan hakları ve piyasa ekonomisini özümsemiş ve inançlar arası diyalogda ön safta yer almışlardır. Günümüzde gevşek bağlı Nurculuk ağı beşbinin üzerinde merkez ve yaklaşık altı milyon civarında bir üye kitlesi olarak hesaplanmaktadır. Bu türden merkezler aynı zamanda Orta Asya'nın Müslüman cumhuriyetlerinde, Batı Avrupa'daki Türk işçi topluluklarında ve Balkanlarda inşa edilmiştir.

Nurcu çevrelerin en seçkini Fethullah Gülen hareketidir. Halk arasında Hocaefendi olarak bilinen Gülen, (doğum tarihi 1938) din ve bilimi, gelenek ve moderniteyi birleştirmede Said-i Nursi'nin öğretisini takip etmiştir. Erzurum ilinin yerlisi Gülen'in tahsilinin ilk yıllarındaki en etkili şahsiyet bir yerel Nakşibendî şeyhidir.⁵⁷ Gülen daha sonra hocalık yaptığı İzmir'e yerleşmiş, kendine has hitabet tarzını geliştirerek muhtelif yerlerde halka vaazlar vermiştir. Fethullah Gülen grubu kendisini genel Nurcu hareketinden 1980 askeri darbesini desteklemek suretiyle ayırmıştır. Muhtelif üniversite ve okullar ve geniş iletişim impa-

⁵⁷ Gülen eserlerinde bu zatın Nakşibendiyye Küfrevi kolu şeyhlerinde Alvar'lı Mehmet Efendi olduğunu belirtmiştir.

ratorluğu ile oldukça dallanıp budaklanmış bir eğitim teşebbüsünü kurmasını sağlayan karışık bir iş şebekesini birleştirmiştir. Gülen devlet merkezli Türk milliyetçiliği, serbest piyasa, tasavvuf benzeri disiplin ideali, zühd ve özveriye dayanan eğitim işlerini geliştirmiştir. Onun yeni bir marka olan Türk İslamı, Araplar ve İran'ı İslam'a negatif bir imaj yaratmakla suçlayarak kritize ederken, Orta Asya ve Balkanlardaki Türkleri içerisine almaktadır. O aynı zamanda Refah Partisi ve daha sonra da Fazilet Partisi tarafından temsil edilen siyasi İslam'a da muhalif olmuş ve nihai olarak da Başbakan Erbakan'ın ordu tarafından 1997'de görevden alınmasını desteklemiştir (35).

Nakşibendî geleneğinden gelen fakat kendisini artık bu geleneğin bir parçası olarak görmeyen bir diğer Türk misyonerlik teşkilatı da Süleymancılıktır. Bu örgüt Ahmed Serhendi'nin Medine'deki torunu Müceddidiyye kolu şeyhlerinden birisine intisap etmiş olan Buhara'lı Selahaddin Siraceddin'in halifesi Silistre'li Süleyman Hilmi Tunahan tarafından kurulmuştur (vefat tarihi 1959). Tunahan eğitimini İstanbul'da ikmal etmiş bu şehirde bir vaiz olarak kalmıştır. Talebeleri genellikle kırsal kesimden gelmiş, daha sonra dini tebliğ etmek üzere kendi memleketlerine gönderilmiştir. Kemalist eziyet karşısında Tunahan şubesini durdurma kararı almış fakat Nakşibendiyye'nin bazı kaidelerini korumaya devam etmiştir ki bunlar: *gizli zikir*, *halvet der encümen*, *huş der dem* ve *nazar ber kadem* ilkeleridir. Damadı ve varisi Kemal Kaçar (vefat tarihi 2000) daha sonra vaaz işlerini birleştirip küresel ölçekte bir idare ortaya koymuştur. Türkiye'den Almanya'ya göç etmiş işçiler arasında oldukça başarılı olmuş ve buralardaki çok sayıda yerel ibadet mekânlarını 1973 yılında Köln'de İslami Kültür Merkezi çatısı altında birleştirilmiştir. Bununla birlikte dini bir cemaat olarak resmi tanınma

gayretleri Almanya'daki laik Türklerin yoğun suçlamaları ile büyük bir muhalefete yol açması nedeniyle teşkilat neticede kamusal alandan çekilmek zorunda kalmıştır (36).

Günümüzde Süleymancılığı Tunahan'ın torunu Ahmed Arif Denizolgun tarafından İstanbul'dan idare edilmektedir. Faaliyetleri, Türk çocuklarının maneviyatını kurtarmak için yatılı okullar inşa edilmesi üzerine odaklanmıştır. Örgüt Avrupa genelinde, çoğunluğu Almanya'da olmak üzere yirmi bin kayıtlı üye ve 350 merkeze sahiptir. Bunlar Muhammed'in (s.a.v) hizmetinde memurlar olarak kabul edilmiştir. Süleymancılar iki kutuplu bir organizasyon geliştirmiştir: Manevi ve ekonomik... Bağlıları eşit statüdedir ve İslamın davetini yaymak için genel bir nedene sahip kardeşler topluluğunu (*ihvan*) oluşturmaktadır. Tasavvufi maneviyatı takip etme dini cemiyetin yenilenmesi şeklinde dünyevi işlere de yol açtığından, bu topluluklarda İslam'ın Peygamberi'nin (sav) taklid edilmesi kaidesi Allah'a dayanmaktan öte kişisel davranışlarla gerçekleştirilir.

Suriye'de devlet ve muhalefet

1963'te Suriye'de Baas'ın yükselişinin ardından, Nakşibendi şeyhleri kendilerini hem ülkenin dini müessesesinin başı hem de İslami muhalefet olarak ayırmıştır. 1964 gibi erken bir tarihte, bir Halidî Şeyhi olan Ahmed Kuftaru (vefat tarihi 2004) yeni yöneticiler tarafından vefatına kadar sürdüreceği, Suriye Baş Müftülüğü makamına tayin edilmiştir (38). Kürt kökenli Kuftaru, İsa el-Kurdi'nin en son halifesi ve Kuzey Şam'daki Ebu el-Nur Cami imamının oğlu idi (39). Sadece otoriter devlet ile ittifak yapmanın İslamî inancı teminat altına alacağı neticesine varan Kuftaru, liderlerinin sapkın bir mezhep kökenli olmalarına rağmen Baas'a şaşırtıcı ölçüde sadakat göstermiştir. Mukabilinde

ödül olarak, Kuftariye şubesine serbestlik tanınmış ve bu şube Suriye'nin en güçlü tarikatı haline gelmiştir (40).

Hafız Esad'ın uzun süren Cumhurbaşkanlığı boyunca, Kuftaru, islâmî Ebu el-Nur vakfı aracılığı ile faaliyetlerini ilerletmeye devam etmiştir. Bütün Suriye genelinde yaygınlaşan bir okullar ağı kurup siyasi tesirini kullanmıştır. Diğer ülkelerdeki Müslümanlar ile de temaslar kurmuştur ki Amerikan Müslüman misyonunun Afro - Amerikan liderlerinden olan Warith Deen Muhammed onun yetiştirdiklerindendir. Kuftariye, Suriye'nin eğitimli bayanları arasından kendi taraftarlarını yetiştiren, şeyhin kızı tarafından yönetilen bir bayanlar kanadına da sahiptir (41). Şeyhin iradesine uygun olarak, vefatından sonra tarikatın liderliği kendisine bir şûrâ tarafından yardım edilmesi kaydıyla oğlu Selahaddin el-Kuftaru'ya devredilmiştir (42).

Nakşibendiyye'nin reformist geleneğine bağlı kalan Kuftaru, tarikatını Kur'an ve Peygamberin uygulamalarının üzerine oturulmuş, eğitimli ve ihtiyatlı bir tasavvuf modeli şeklinde modern duruma adapte etmeye çalışmıştır. Selefilik'in tasavvufa olan şiddetli tenkidi karşısında, nihai olarak, rakiplerinin söylemlerinin pek çoğunu adapte etmeye hazır olduğunu ve Nedvî'nin bariz etkisi altında, Kuran kaynaklı kelimelerin lehine sufi terminolojisinden vaz geçebileceğini ispatlamıştır (43). Diğer taraftan İslamiyeti Batılılar arasında yayarken Kuftaru, internet sitesinde İbrahimi dinler şeklindeki başlık'ta da görüldüğü gibi kasıtlı bir belirsizliği de uyarlamıştır (44). İslam'ın en son ve en mükemmel din olduğu şeklindeki ehl-i sünnet tavra bağlı kalarak, Kuftaru üç tek tanrıcı dinin de ortak bir kaynaktan ortaya çıktığını ve bütün çeşitleriyle evrensel bir dinin farklı gelenekleri olduğunu öne sürmüştür. Bu temelde dinlerarası diyalog ile meşgul olmakta, Dünya'nın her tarafındaki muhtelif toplantılarda yer

almıs, heyetlere özellikle de Hristiyan din adamlarına kendi camisinde ev sahipliği yapmıştır (45).

Benzer bir ikilem Kuftaru'nun, mülakatlarından birisinde açıkladığı gibi, radikal harekete karşı olan tavrını da karakterize etmektedir:

İslamcıların çoğunluğu ile hem ulusal hem de uluslararası düzeyde münasebetlerim oldu. Onlarla iş birliği, diyalog, karşılıklı anlayış ve kardeşliği devam ettirmekteyiz. ... Uzun süreli tecrübelerimle, İslamcılarının genellikle iki eğilimden birisini takip ettiklerini gözlemledim: Fanatik partizan bir çerçevede çalışıp bütün diğerlerini reddeden bir İslamcı azınlık mevcuttur. Onlardan, şiddet ve radikal pozisyonlara adapte olan gruplar ortaya çıkmaktadır, çünkü büyüyüp geliştikleri değerler bunlardır. Fakat Allah'a hikmet ve güzel tavsiyeler ile davet çerçevesinde faaliyet gösteren İslamcılar çoğunluğu teşkil etmektedir. Onlar pozitif araçları adapte etmekte ve çatışma ve yanlış şeyler yapmaktan kendilerini korumaktadır. Onlar, *hemfikir olduğumuz hususlarda birlikte hareket edelim... Ve hemfikir olmadığımızda dostane kalalım* prensibini takip etmektedirler. Onlar, şeri'at ilmine ve onun maksatına dayanarak ve eğitim, tezkiye, dava için cihad görevlerinin yerine getirerek Müslümanlar arasında entelektüel vaziyetin gelişmesi için çalışmaktadırlar (46).

Baaas rejimi tarafından Kuftariyye'nin desteklenmesi, esasen Kuzey Suriye'deki militan İslami muhalefetin gücünü zayıflatmak amacıyla tasarlanmış görünmektedir. Bu, Halidiyye'nin Humus'lu Ebu el- Nasr Halef'e (vefat tarihi 1949) dönen bir başka şubesi ile irtibatlıdır. Halef, Cemaat Ali'den farklı olmayarak, Kuzeydeki köy ve kasabalara mürit toplama gayreti ile kapsamlı seyahatlerde bulunmuştur



Resim 9.5 Ahmed Kuftarı Papa II. John buluşması

Nakşibendiyye'yi ülkenin en popüler tarikatına dönüştürme başarısı olağan üstü idi. Halef'in eğitimlerini 1930 ve 1940'larda Mısır'da tamamlamış bazı tahsil sahibi manevi evlatları, Hasan el- Benna'nın tesiri altında geri dönüşlerinde Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın mahalli şubelerinin kurulmasına aracılık etmiştir. Halep'li Abdulfettah Ebu Gudda (vefat tarihi 1997) ve Hama'lı Muhammed el- Hamid (vefat tarihi 1969) bunların önde gelenleri arasındaydı (47). Baaas rejimi altında, Hamid'in takipçisi Said Havva (vefat tarihi 1989) hareketin asıl ideoloğu olarak kendisini tebaruz ettirirken, Ebu Gudda İhvan'ın kuzeydeki militan hizbinin lideri olarak ortaya çıkmıştır (48).

Tasavvuf, popüler bir üst kardeşlik olduğu gibi, ülkedeki bütün islami güçleri birleştirecek ve genel olarak dini canlanma mücadelesinde ve hususen Baaas'ın laik eğilimlerine karşı onları yönlendirecek tabandan bir teşkilat tasavvur eden Said Havva'nın bütün özüne nüfuz etmiştir (49). Onun Ahmed Serhendi'nin ünvanı olan İmam-ı Rabbanî'yi ima eden Rabbanîyye'nin ihya tasarısı dört unsuru içermektedir:

1.Allahı hatırlama (zikir) 2. Dini bilgi 3.Destekçi bir çevre ve 4.Tebliğ ve eğitim faaliyeti. Hatırlama yakın ve Peygamber'in haline varis olmaya ulaşabilmek için gereklidir. Bilgi *Rabbaniyye*'nin bir şartıdır... ve *Rabbaniyyun*'un eserlerinin çok olduğu not edilmelidir. *Rabbani* talebelerin bilgi, iş ve maneviyat içerisinde büyüüp gelişmelerini sağlayacak destekleyici bir çevre. İlim sahibi ve faziletli insanlarla birlikte bulunmak *rabbani* talebelerin manevi hedefe ulaşmaktaki isteklerini artıracaktır. Tebliğ ve eğitim faaliyeti de şarttır. *Rabbani*, kendi benliğini, öğretim, nasihat, hayırlı şeyleri sevip yasaklardan kaçınmak suretiyle islah etmek yoluyla aşmalıdır (50).

Cumhurbaşkanı Hafız Esad'ın 1982' deki Hama ayaklanmasını acımasız bir şekilde bastırması, Kuftaru'nun uyumlu iş birliğini Suriye Nakşibendileri önünde tek alternatif olarak koyarak, bu tabloyu tamamen dağıtmıştır.

Özbekistan'da canlanma

Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılmasının ardından Nakşibendiye, genelde Orta Asya ve özellikle Özbekistan'daki en yaygın tarikat olarak su üstüne çıkmıştır. Bu canlanma Sovyet idaresi altında varlıklarını sürdüren yerel şubeler ve yerel taraftarlar kazanmış olan yabancı şubeler üzerinden gerçekleşmiştir. Hafi zikri, sünni tutumu ve âlim soyu ile Huseyniye şubesi yerel şubeler arasındadır. Önde gelen şeyhleri geniş irfan sahibi ve Doğu Özbekistan'da binlerce taraftara sahip olan karizmatik şeyh Kokandlı İbrahimcan ve Taşkent'te yerleşmiş olup tarikatı Kazakistan ve Rusya'da yaymak için çalışan halifesi Kurban Ali'dir. Bu kolun daha birçok şeyhi Tacikistan ve Özbekistan'da yerleşmişlerdir. Andican'daki cehri grup ve Buhara'daki Hâce Bahaeddin Nakşibendinki dâhil olmak üzere, dergâh, türbe ve kabirleri idare eden çok sayıda popüler şeyh de diğer aktif haldeki gruplar arasındadır. Bir yandan Türkiye'deki Özbek öğrenciler

Adıyamanlı Muhammed Raşid Erol'un şubesini bu ülkeye getirirken, bağımsızlık sonrasında Türkiye ve Pakistan'dan Orta Asya'yı ziyaret eden şeyhler de kendilerine yerli halktan bağlilar edinmişlerdir.

Orta Asya Nakşibendiliği'nin canlanmasında devlet politikaları da etken olmuştur. Tacikistan'da tarikat şeyhlerinin siyasal İslami partiye katılmalarına müsaade edilmekte, bazıları da resmi görevlere tayin edilmektedir. Özbek hükümetinin durumu daha da karışıktır. Devlet, bir taraftan tasavvufu ulusal kimliğin inşasına dâhil etmektedir. Nakşibendî geleneği çalışma ve disiplin gibi önemli değerleri yaşatması ile tanınmakta ve silahlı islamı dengelemek için desteklenmiştir. Hâce Bahaeddin Nakşibend'in türbesi buna uygun olarak yenilenmiş ve bu veli vefatının 657. yıl dönümünde Cumhurbaşkanı'nın da katılımı ile birlikte anılmıştır. 1993 – 1997 yıllarında Özbekistan manevi işler kurulu başkanlığı yapmış olan Baş Müftü Muhtar Abdullaev, rahatsız edecek derecede Sovyet döneminin hatırlatmasına ve görüldüğü kadarıyla sadakati sayesinde terfisini güvence altına almasına ve ne tasavvuf ilmine ne de bir mürit olmamasına rağmen Nakşibendiyye'ye bağlıdır. Diğer taraftan yetkililer *tarikat* tipindeki teşkilatlara karşı olumsuz tavırlarını devam ettirmiş ve Nakşibendî siyasi eylemciliğine karşı ihtiyat göstermiştir. Hükümet tarafından 1998'den sonra başlatılan din karşıtı politika, inanan bütün Müslümanlar tarafından bir tehdit olarak algılanmış ve Fergana'da Nakşibendi ağırlıklı bir başkaldırma ile sonuçlanmıştır (51).

Afganistan'da direniş

Nakşibendilik, komünist darbe ve sonrasındaki 1978 -1979 Sovyet işgaline karşı direnişte tarikatlar arasında en aktif olanıydı. Cihad için seferberlik geniş olarak Afgan kabileleri arasında tasavvuf teşkilatı çerçevesinde sürdürülmüştü ve müritlerin şeyhlerine olan alışılmış itaatine dayanıyordu. Özellikle ülkenin kuzeyinde Nakşibendi tekkeleri, her ne kadar etkin organizasyon ve askeri koordinasyonun bulunmayışı hükümetin onları ezmesini kolaylaştırmış olsa da, bütün yerel müslüman güçleri birleştiren direniş merkezleri haline gelmişlerdir. Yakalanmayan ve katliamdan kurtulan şeyhler ülke dışına kaçmış, dergâhlar dağıtılmış ve müritlerin çoğu öldürülmüştür(52).

Geleneksel Nakşibendî kampının temsilcilerinden birisi, Peştun kökenli âlim bir ailenin ferdi olup Müceddidiyye'ye intisap eden ve halife olarak Kunduz'a tayin edilen Akundzade Seyfürrahman'dır (doğum tarihi 1928). O aynı zamanda Kadirîyye ve Çeştiyye tarikatına da ruhani (üveysi) yoldan mürit kabul etmeye yetkili olduğunu iddia etmiştir. Kunduz, *piri* Afganistan'ın her tarafından ve komşu Tacikistan'dan mürit cezbetmek suretiyle tarikatı organize etmeye ve genişletmeye girişmiştir. 1978 yılında ülkeyi terk edip Pakistan'a kaçmak zorunda bırakılmış ve halifelerinden birinin başkanlık ettiği Sovyet karşıtı cihadın erken safhasını yöneten bir teşkilatlanma olan İslami İhtilal hareketine katılmıştır. Bu hareket direnişin ulema kanadını temsil etmekteydi ki İslami bir devletten ziyade şeriat'a dönüş talebini dile getirmekteydi. Seyfürrahman müritleri arasından savaşçıları Kuzey Afganistan'da seferber etmiş ve bunların çoğu çatışmalarda şehid olmuştur. 1982' de ihtilal hareketinin çökmesi ile

Kuzey Batı Sınır Eyaletinde fazla da uzakta bulunmayan Zindepir'in dergâhı gibi bir tekke kurmuş ki burası bölgesel bir kültür haline gelmiştir ve burada tasavvufa iftira edenlerin ihtilafları ile meşgul olmuştur. Seyfürrahman, ilk aşamada çoğunlukla Peştun Talibanı desteklemiş radikal atılımlarının farkına vardığında bunlarla arasına mesafe koymuştur (53).

Afgan direnişinde, büyük bir bölümü kıyıma uğrayan Hazret Şor Bazar ailesinden hayatta kalan bir ferdi Sıbgatullah Müceddidi'nin (doğum tarihi 1925) Afgan Ulusal Kurtuluş Cephesinin etkisi daha kalıcı olmuştur. Sıbgatullah Kabil'de laik bir okula devam etmiş fakat İslam hukukunu seçmiştir. el-Ezher'de tahsilini ikmal ederken Mısır İhvan-ı Müslimin teşkilatının faaliyetlerine dahil olmuş ve bir dönem tutuklanmıştır. Afganistan'a döndüğünde Sıbgatullah ateşli bir antikomünist olarak tanınmış ve 1959'da Sovyet Lideri Khrushçev'in resmi ziyaretinde suikat tertip etmek komplo suçlaması ile hapse atılmıştır. Bu dönemde, Hazret Muhammed Ömer'in bu koldaki en son gerçek şeyh olduğunu ifade etmiş, ailesinin *tarikât* teşkilatına da eleştiride bulunmuştur

Sıbgatullah Müceddidi 1973'ten 1978'e kadar önce Suudi Arabistan ve daha sonra Danimarka'daki Müslüman cemaat arasında sürgünde yaşamıştır. Komünist işgalin ardından geri dönüp ulema ve kabileler arasında ailesinin sahip olduğu veli otoritesinden istifade ettiği Peşaver'de kendi cephesinin merkezî üssünü kurmuş ve bu örgütlemeye daha modern bir hiyerarşik yapı geliştirmiştir. Afgan direnişinin ılımlı kanadını oluşturduğundan 1989 yılındaki geçici hükümetin başkanı olarak atanmış ve 1992 yılında komünist rejimin ardından ilk cumhurbaşkanı olmuştur. Taliban tarafından geri planda bırakılmış olsa da, onların rejiminin yıkılmasından sonra yeniden ortaya çıkmıştır ve

günümüzde kendisinin de Ulusal Bağımsızlık Cephesine mensup olduğu anlaşılan Hamid Karzai'nin başkanlığı altında pek çok arabuluculuk rolünü üstlenmektedir (55).

Endonezya'da adaptasyon

Endonezya Takımadalarına yayılmış olan Halidiyye ve Müceddidiyye şeyhleri 20. yüzyıl boyunca giderek artan bir saldırıya maruz kalmıştır. Bu, Endonezya'da diğer Müslüman ülkelere göre daha popüler olan modern İslami eğilimden kaynaklanmıştır. 1925 yılında Hicaz'ın Suudi kontrolüne geçmesi ve ardından Haremeyn'de tasavvuf faaliyetlerinin yasaklanması ile birlikte Nakşibendiyye hem meşruiyet sorunu hem de mürit devşirmenin ana kaynağından yoksun kalması nedeniyle zayıflamıştır. Buna paralel olarak tarikatın halk temeli, bağımsız devlet tarafından 1949'dan sonra adapte edilen resmi milliyetçi beş ilke prensibi (pancasila)⁵⁸ İslamı anlatmada başarısız olurken, kitle-sel milliyetçi örgütlerin ortaya çıkması ile zayıflamıştır. Sonuç olarak pek çok Nakşibendi şeyhi savunmaya geçmiş ve şimdiye kadar karşı çıktıkları geleneksel dini güçler ile ittifaklar yapmaya devam etmiştir.

Muhammediyye gibi reformist cemiyetler tarafından yapılan saldırılara karşılık, onların muhafazakâr bir örgüt olan Nedvetü'l Ulema'ya katılmaları Java'daki bu duruma özel bir örnektti. Diğer yandan Batı Sumatra'nın en önemli Nakşibendi şeyhi olan Changking'li Celaleddin'in bir oğlunun ilk modernist Malay'ca

⁵⁸ Pancasila Endonezyanın ulusal ideolojisidir. Kelime anlamı beş ilke anlamına gelir. Bu ilkeler: Tek Tanrıcılık, Adil ve modern toplum, Endonezyanın birliği, demokrasi ve Sosyal adalet.

dergiyi yayınladığını ve daha sonra da Malay fundamentalist Selefîyye'nin lideri olduğunu görmekteyiz.

Bu olumsuz durumlara rağmen, Nakşibendiyye Endonezya İslamı'nın geçerli bir gücü olarak, ülkenin yeni bölgelerine yayılmak ve muhtelif dini ve siyasi cemiyetler oluşturarak ayakta kalmıştır. Tarikatın en önemli şeyhi, Mekke'de Süleyman el-Zuhdi'nin oğlundan tarikat intisabı almış olan Bukittinggi'den Celaluddin idi (vefat tarihi 1977). 1945 civarında Celaluddin, pek çok Nakşibendi şeyhinin katıldığı Tarikat İslam Siyasi Parti'sini kurmuştur. Parti Endonezya'nın ilk cumhurbaşkanı olan Sukarno (1945 – 1967) ile birlikte bir Nakşibendi şeyhinin torunu olan cumhurbaşkanı yardımcısı Muhammed Hatta'nın himayelerinden faydalanmıştır. Celaluddin tarikatı, Java ve Sumatra da, Güney Sulawesi ve Kalimantan ve Malezya'ya yayan pek çok sayıda halifeye sahipti. Buna ilaveten O, tarikatı açıklayan ve savunan yüzden fazla risale telif etmiştir. Gene de, rakip Nakşibendi şeyhleri, onu alışılmamış Kur'an tefsiri, profesör ünvanını kullanması ve tarikata sağlamış olduğu kolaylıklar nedeniyle eleştirmiştir (56).

Diğer şeyhler, tarikatın şimdiye kadar neredeyse hiç mevcut olmadığı bölgelere yayılmasına yardım etmiştir. Madura'dan bir Arap olan Muhsî Ali el-Hinduan (vefat tarihi 1980) adanın yerel toplulukları ve diğer etnik azınlıları arasında Mazhari tarikatını yaymıştır. Muda Veli, Halidiyye'yi Sumatra'nın kuzeydeki ucu, Ache ile 1940' larda tanıştırmış ve orada kendi okulunu kurmuştur. O, Achelilerin 1950'lerdeki isyanlarına şiddetle karşı çıkmış ve merkezi hükümet müritlerini resmi ve eğitimle ilgili mevkiilere getirerek mükâfatlandırmıştır ki bu O'na tarikatı daha fazla bir alanda yayma fırsatı sağlamıştır. Son zamanlarda, 1980 ve 1990 ların genel İslamî canlanması içerisinde Prof. Dr. Kadirun Yahya, (vefat tarihi 2002) Jakarta ve diğer şehir merkezlerinde

orta ve üst sınıf unsurlarını Nakşibendiyye'ye cezbederek farkını ortaya koymuştur. Medan Üniversitesi'nde bir fizik ve matematik profesörü olan Yahya'nın özel metafizik tarzı ve yüksek tasavvufi kabiliyeti ve bilimsel birikimi ile birlikte, özellikle üniversite mezunları ve talebelere cazip geldiği ispat edilmiştir (57).

Küresel Çerçeve

20. yüzyılın sonlarındaki bilgi devrimi- genellikle küreselleşme başlığı altında tasnif edilmektedir- genelde tasavvufi hareketlere hususen de Nakşibendiliğe hem bazı tehlikeleri getirmiş hem de yeni fırsatlar sunmuştur. Bu, yerel şubelerin kıyıda köşede kalmasına ve bazen de gözden kaybolmasına sebep olurken, bir yandan da bazı şeyhlere yeni ağlar oluşturmak ve davetlerini Batı Avrupa ve Amerika gibi yeni ülkelere yaymak imkânını sağlamıştır. Bu genişleme, bu bölümde tartışılan Oxford İslami Araştırmalar Merkezi'nin kurulmasına yardımcı olan Hindistan'lı Nedvetü'l Ulema, (58) Avusturya ile özel bağlara sahip olan Türkiye'deki İskenderpaşa grubu ve dinler arası diyaloga aktif olarak katılan ve Baltimore, Maryland'da kendine bağlı bir koleje sahip olan Kuftariyye tarikatı gibi cemiyetlerin pek çoğu tarafından paylaşılmıştır (59). Diğer Nakşibendi grupları yerel zeminlerini, ulusal sınırları aşan faaliyetleri için ya tarikatın çerçevesi içerisinde yahut tarikatın kökten dinci bir dönüşümü içerisinde ve onun New Age hareketi ile iç içe olması için değiştirmiştir.

Günümüzdeki Nakşibendi Şubeleri ve genelde sufi tarikatları arasında küresel arenada en çok görülen tartışmasız Hakkaniyye şubesidir. Kurucusu ve lideri, Kıbrıslı bir Türk olan ve Dünya'nın her tarafındaki takipçilerini sürekli seyahat ederek ziyaret eden Nazım Adil el-Hakkanidir. (Doğum tarihi 1922) (60). Hakkani 1940'larda İstanbul'da kimya tahsili yaparken

Halidiyye'ye intisap etmiştir. Çıktığı bir Suriye seyahatinde, Şam'da, silsilesi Kuzey Kafkasya'daki İmam Şamil'in şeyhlerine bağlanan Abdullah Faiz el-Dağıstani'nin (1891–1973) halkasına katıldığı zamana kadar bir dizi şeyh ile karşılaşmıştır. Bu şeyhin halkasında iken Hakkani, Tatar kökenli kendi halinde bir Nakşibendi öğretmeni olan eşi Anna ile tanışmış ve bu hanım, ömrünün sonuna kadar tarikatın bayan kanadını idare etmiştir. Dağıstani'nin vefatından sonra Hakkani, Trablusşam, Lübnan'da küçük bir cemaat kurmuş daha sonra çıkan sivil savaşa karışmış ve bölgede ileri gelen Kabbani Ailesi ile hayat boyu bağlantı oluşturmuştur. O dönemde kendi yolunun ayırdedici özelliği olan siyasetten uzak durma, Müslüman Kardeşler'e ve kökten dinci islama karşı sert bir muhalefet ve kendine has mehdici ve elfiyyeci bir öğreti ön plana çıkmıştır (61).

Başlangıçtaki mütevazı başarılarına rağmen, Hakkani Hazret-i Peygamber'den (sav) İslam'ın ışığını Batılıları da içine alarak bütün Dünya'ya yayma görevini aldığına dair bir inanç geliştirmiştir. Batı'daki ilk cemaat 1972 de, Şeyhi'nin sağlığında iken yahut 1974'te vefatından hemen sonra Londra'da kurulmuştur. O zamandan beri Hakkani, Ramazanı bu şehirde geçirmeyi bir gelenek haline getirmiş, burayı dünya'nın her tarafındaki muhiplerinin bir ziyaret odağı yapmıştır. Cemaati, üç farklı unsuru cezbederek sürekli bir şekilde artmıştır ki bunlardan Güney Asya'lılar şeyhin karizmasından etkilenmiş, O'nu bir tasavvuf âlimi olarak gören Türk kökenliler modern ve laik bir çevrede yaşayanlar için İslamın yorumlanmasına güç yetirebilmiş ve Batılı mühtediler ise ruhani aydınlanmayı arayanlar olmuştur. Hakkani'nin sohbetleri, muhatap olduğu grupların ihtiyaçlarına göre farklılık arz etmektedir. Müritler, şeyhe *rabıta* ile (kalbi bağlama) başlayarak cehri *zikir* ile devam ederler. Zikir ayini Hint-

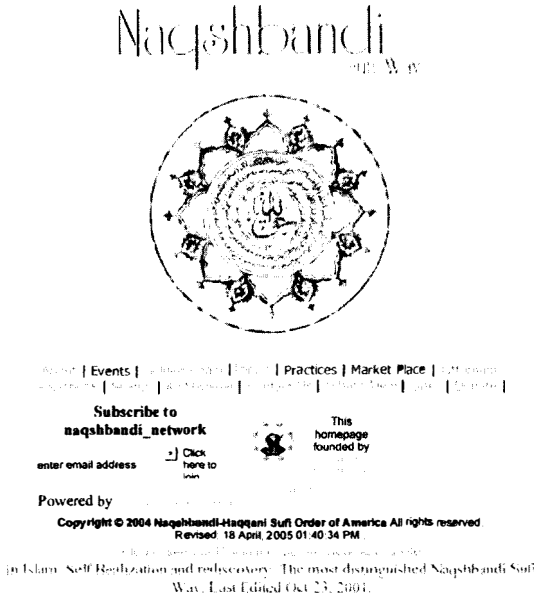
liler arasında esrik tabiattadır, Batılılar için ise daha çok kadınların da aktif olarak katıldığı bir performansla benzemektedir (62). Başta Birmingham ve Sheffield olmak üzere İngiltere'nin diğer pek çok şehrinde yerel gruplar mevcuttur (63).

Öğreti ve uygulama ile ilgili sorunlardaki esneklik ve açıklık, Hakkani'ye faaliyetlerini 1980 ve 1990'lı yıllarda diğer Avrupa ülkelerine ve Kuzey Amerika'ya genişletmesine izin vermiştir. Tarikatın Orta Doğu, Hindistan ve Güneydoğu Asya'da da şubeleri açılmıştır. Bunlar, her birinin eğitim faaliyetleri, yardım sağlama ve mesajın yerel çevre şartlarına göre vaz edilmesi gibi konularla meşgul olduğu uluslararası bir mahalli sufi merkezleri şebekesi halinde birbirlerine bağlanmıştır. Bütün bu teşebbüs dindar zihniyetli iş adamları ve siyasetçilerle birlikte değişik alanlardaki teknik uzmanlar tarafından desteklenmiş ve tarikat kendisini bir dizi yayın evleri ve dergiler vasıtası ile yaymaya devam etmiştir. Halen, Nielsen'in alan çalışmalarında gözlemlediği gibi 'tarikat tam anlamıyla sadece Şeyh Nazım nerede ise orada mevcuttur... Normal zamanlarda, yani Şeyh Nazım'ın ziyarette olmadığı zamanda, yerel grubun otonomisi tarikatın en büyük özelliği olmaktadır (64). Hakkani'nin damadı ve Batı yarım küresindeki halifesi Hişam el- Kabbani 1990'larda A.B.D.'nin yirmi üç eyaletinde Nakşibendiyye merkezi ve Washington DC'de de bir büro açmıştır. Amerikan sistemine adapte olarak, Müslüman ve Müslüman olmayanlar arasında dini tebliğ etmek için, kapitalist pazarlama stratejilerinden, ve internette güçlü bir mevcudiyet ile medyadan faydalanmaktadırlar. Buradan, genel olarak Hakkanilerin İslam hakkındaki kanaatleri ve Hakkani silsilesi hakkında bilgi alınabileceği gibi, Amerika ve Dünya'nın diğer yerlerinden kitap, kaset, tespih, parfüm de sipariş edilebilmektedir (65).

Nazım el-Hakkani'nin öğretileri Nakşibendiye'nin ehl-i sünnet tutumu ile eylemciliğinin bir araya gelmesinin globalleşme çağındaki başarılı bir uyarlanmasını yansıtmaktadır. Otuz yıldan daha uzun bir süre Batı'da çalışmak, şeyhin Suriye ve Lübnan'daki ilk dönemlerinde geliştirmiş olduğu temelde muhafazakâr bakışında bir değişiklik meydana getirmemiştir. Hakkani yirminci yüzyılı inançsızlık ve ateizm asrı ve Batı medeniyetini de barbarlığın zirvesi olarak nazarı itibara almıştır. Modern bilim ve felsefeyi reddetmekte ve üniversiteleri de Yahudi ve Hristiyanların ellerinde Müslümanların inançlarını saptırmanın bir aleti olarak tasvir etmektedir. O, özellikle hümanizme, Tanrı'nın yerine, merkeze insanı yerleştirildiği için karşı çıkmış ve liberalizmi de artan boşanma oranlarının sebebi olarak görmüştür.

Siyasi olarak, Hakkani Osmanlı Hilafetinin geri getirildiğini görmek istemektedir. Laikliği nedeniyle Türkiye Cumhuriyeti'ni kınamakta ve Mustafa Kemali, Atatürk olarak değil de ülkesini Batı'ya satan bir deccal olarak tasvir etmektedir. Ona göre, kuvvet halktan değil Hak'tan kaynaklandığından Demokrasi, ahmakça bir düşünceden başka bir şey değildir. Ancak pratik olarak bireyin devletin meşru otoritesine saygı göstermesi gerektiğine inanmıştır. Son olarak Hakkani, İslam içerisindeki düşünman ve mevcut bütün sorunların kaynağını olarak gördüğü Vehhabiliğin bütün türlerine karşı dizginsiz bir husumet göstermektedir.

Tasavvuf karşıtı Vehhabiler insanların İslam'dan uzaklaşmasına sebep olmakta ve Avrupa ve Amerikalıların gözündeki İslamın adını kirletmektedir. Sohbetlerinden birisinde Hakkani şöyle anlatmaktadır:



Resim 9.6 Hakkani anasayfa (internet)

Gazetede bir makale okuyordum. Editör diyordu ki: ‘Ben İslam’ın kılıcından korkuyorum.’ Ne kadar mâsum, acemi editör. Bunu söylüyor ve atom, hidrojen bombalarından füzelerden korkmuyor? Maşaallah! Kendini kılıca karşı koruyabilirsin ama bir saniyede yüzlerce ve binlerce insanı öldürebilecek olan bir füzeyle karşı savunamazsın. Onlar İslam’ı kötü bir yolda gösteriyorlar. Bir gayr-ı müslime göre en vahşi yaratık bir Müslümandır. Burada fundamentalizm yapan ve Şeriatullah’a

karşı her şeyi işleyen ve İslamı kınanan hale getiren Müslümanları kınayın. Siz buraya Avrupa ülkelerinden geliyorsunuz. Orada ne olduğunu siz biliyorsunuz. İnsanlar size iyi gözle bakmıyorlar fakat sizi onları öldürüp yiyebilecek kurtlar gibi, vahşi hayvanlar gibi zannediyorlar. Bu imaj bütün Müslüman Dünyası'na, Avrupa ve Batı ülkelerinde hazırlanmış ve işlenilmiş akılsız Müslümanlar üzerinden gelmektedir. Daha sonra, onlar Doğu'ya gelip Hristiyanların yaptıkları neyse onu yapmakta ve İslam'ı böylesine bir nefret görüntüsüne sokmaktadırlar. Bu nedenle şimdi İslam Dünyası'nın da temizlenmesi gerekmektedir. Allahü Teâla Müslüman ülkeleri kötülerinden ve İslam'a karşı gelenlerden temizlemek istiyor. Onlar öldürülmeli ve götürülmeliler. Ve Mehdi aleyhisselam da zaten bunun için gelecek (66).

Bu ruh içerisinde Kabbani, 1999'da Amerikan Dış İşleri Bakanlığı önünde ve her fırsatta Amerika'daki pek çok İslami örgütün aşırı olduğu ve şiddete davet ettiklerini beyan ederken tereddüt göstermemiştir. Bu yorumlar Amerikan Müslüman liderliği arasında gürültü koparmıştır. Bir takım insanlar Kabbani'nin bir siyonist ajan olduğu iddiasına kadar giderken, Hakkani'nin faaliyetleri boykot edilmiştir (67).

Böylesine ehl-i sünnet tavırlarına karşın, Hakkani pratik seviyede bir uyum stratejisi kullanmaktadır. Bu sadece modern iletişim teknolojisinin kullanılmasında değil aynı zamanda Müslüman yahut gayr-ı müslim bütün insanlara açık olması, dini hukukun gözetilmesindeki esnek tutumu ve tarikat içinde kadına olan hoşgörüsü ile de ispat edilmiştir. Bazı sorunlarda, New Age ruhçuluğu ve çevreci Yeşiller taraftarları gibi, Hakkani de modernizmin çağdaş Batılı eleştirisine yaklaşmaktadır. O çoğulcu tavrını 1999'da İngiltere'de Glastonbury'deki alternatif ruhçuluk merkezine yapmış olduğu ziyarette göstermiştir. Burada o

insanları dinlerinin ne olduğuna bakmaksızın ebediyeti hedeflemeye davet etmiş ve Hazreti İsa'nın burayı ziyaret etmiş olduğuna dair yerel gelenek ile kendi arasında irtibat kurmuştur. Bundan sonra kasabada musikin de icra edildiği zikir toplantıları, hatta Mevlevi sema ayinleri ve sufi meditasyon çalışma atölyeleri tertip eden bir Hakkani cemaati kurulmuştur (68)

Hakkani'nin mehdici öğretilerinde uyum da az vurgulanmış değildir. O, Mehdi'nin gelmesinin yakın olduğuna inanmış ve taraftarlarına onunla yakın temasta olduğu izlenimini vermiştir. Vizyonu, Müslüman ahiret ve kıyamet fikirleri ile Hristiyan evrensel sembollerini birleştirmekte ve uluslararası gelişmelere, Körfez savaşı, komünizmin çökmesi yahut 2000 yılı gibi paralel olarak güncellenmektedir. O zaman gelince İngiltere barışçı bir şekilde İslam'a dönecek, Almanya ve Çin'de batını azizler faaliyetinde olacak, Türkiye'nin etrafında III. Dünya Savaşı patlamadan önce Amerika küresel bir barışı yerleştirecek ve bu savaş Kıyamet günü gelmeden önce, sevgi ve barışın hakimiyeti ile sonuçlanacak (69)⁵⁹.

Küresel düzlemde başarılı olan diğer Nakşibendi grupları, bu geleneğin sünnî tutumlu olmayan kıyılarından gelmektedir. Kaliforniya'daki Golden Sufi Center bu türdendir. Merkez, 1959 senesinde Hindistan'a yapmış olduğu bir seyahatinde Hindi Nakşibendi Müceddidi tarikatına intisap eden İrina Tweedie (vefat tarihi 1999) tarafından kurulmuştur. Tarikatta yaşamış olduğu tecrübeler daha sonra yayınlanacak olan manevi bir günlüğe kaydedilmiştir. 1966 yılında şeyhinin vefatının ardından Tweedie, İngiltere'ye dönmüş ve İngiltere ve Amerika'da mürit yetiştirmeye başlamıştır (70). Onun halifesi ve merkezin şimdiki lideri Llewellyn Vaughan- Lee (doğum tarihi 1953)

⁵⁹ Şeyh Nazım Kıbrısı 7 Mayıs 2014'te vefat etmiştir.

Hindu - Nakşibendi geleneğine Jung türü bir psikoloji - rüya işi ile birleştirmek suretiyle bağlı kalmıştır. Kendisi 2001'den itibaren insanların farklı sufizm metotlarını tecrübe edebilmelerine yer açmak amacıyla yıllık olarak toplanan tasavvufi konferansın da seçkin bir katılımcısıdır (71).

Nakşibendî geleneğinin belki en ücrası, liderleri tarafından 'insanlık için hayatın doğru yolunu takip etme ihtimalinin bir sembolü' olarak tarif edilen Subud hareketidir. Bu, kolonyal dönem sonrası Endonezya'da gelişmiş yüzlerce senkretik (bağdaşmacı) mistik hareketlerden birisidir. Kurucusu Javalı Muhammed Subuh Sumohadiwidjojo (vefat tarihi 1987) - popüler ismi olan Bapak (baba) adı ile çağrılmaktadır - beden ve ruhun arındırılmasını ve Tanrı'nın farkındalığını amaçlayan serbest türden bir özel manevi egzersiz meditasyonu geliştirmiştir. Her ne kadar Bapak, yola kendi şeklini verdiği zaman, manevi etkileri daha az önemli hale getirme eğilimi gösterse de, kullanmış olduğu terminolojinin ve metotların çoğunluğu, O'nun en önemli rehberi olan Abdurrahman isimli bir Nakşibendî şeyhinden kaynaklanmıştır. Subud 1930'larda Java'da sakin bir şekilde yayılmaya başlamış ve İngiliz müridleri sayesinde 1950'lerin ortalarında İngiltere'ye taşınmıştır. Günümüzde bu hareketin merkezleri Doğu ve Batı'da seksenden fazla ülkede faaliyet göstermektedir (72).

SONNOTLAR

I – Bir Tarikatın Çekirdeği ve Sınırları

- 1- Nakşibendiyye'nin bu güne kadar en geniş değerlendirmesi Hamid Algar'ın *A Brief History of the Naqshbandi Order* - Nakşibendi Tarikatı'nın Kısa Tarihi eserinin Nakşibendiler bölümü 3-44. [Bu eserin Türkçe tercümesi "Nakşibendilik" adı ile yayınlanmıştır]
- 2- Muhammad Emin ibn Abidin, *Redd el-muhtar 'ala el-durr el-mukhtar şerh tenvir el-ebsar fi fıkıh mazheb el-imam el-a'zam Abi Hanife el-Nu'man* (8 cilt, 1966-1969), cilt 3: sayfa 295.
- 3- Kur'an 33: 41- 42. Bütün Kur'an ayetleri A.J. Arberry'nin *The Koran Interpreted* (New York and London, 1955) adlı tercümesinden alınmıştır.
- 4- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975), sayfa 98-148. ["İslam'ın Mistik Boyutları" adı altında Türkçe tercümesi yapılmıştır]
- 5- Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* - ["İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilim ve Tarih" adı ile üç cilt olarak Türkçe tercümesi de mevcuttur] (3 cilt., Chicago ve Londra, 1974), cilt 2: sayfa 201 - 254.
- 6 -Fazlur Rahman, *Islam* (2.baskı, Chicago, 1979), sayfa 137 – 140.
- 7- Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law* (Albany NY, 1993) ["Sahilsiz Bir Umman"]

adıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir]; yine *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge, 1993).

- 8- Diğer pek çok tercümesinin yanında, özellikle William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, 1983) adlı eserine bakınız. ["Mevlana Celaleddin Rumi'nin şiirleri"]
- 9- Schimmel, *Mystical Dimensions*, sayfa 101 ve devamı
- 10- Muhammad Emin el-Kurdi, *Tenvir al-kulub fi mu'amelat 'ulum al-ghuyub* (Beyrut, 1994), sayfa 451- 452.
- 11- J. Spencer Trimingham'ın klasik eseri olan *The Sufi Orders in Islam* 'a bakınız. (Londra, 1971). Kitap John O. Voll'un ön sözü ile birlikte 1998'de yeniden basılmıştır.
- 12- Tasavvufun büyük tarikatları hakkındaki son değerlendirmesi için bakınız Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000), sayfa
- 179 – 244. [Bu eserin "Tasavvuf Tarihi" adı ile dilimizde çevirisi mevcuttur].
- 13- Carl W. Ernst, *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam* (Boston, 1997), sayfa 120 – 146.
- 14- A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950), sayfa 119. [Bu eser "Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış" adı altında Türkçe'ye çevrilmiştir]
- 15- Trimingham, *The Sufi Orders*, sayfa 71- 72.
- 16- Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm al-Qura* (Cairo, 1899), sayfa 75 – 78.
- 17- Bu konuya adanmış bütün derlemeler Frederick de Jong ve Bernd Radtke (edisyonu.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999). Özellikle bakınız Th. Emil Homerlin, "Sufis and their detractors in Mam-

- luk Egypt. A Survey of the Protagonists and Institutional Settings,” sayfa 225 – 247; and Esther Peskes, “The Wahhabiyya and Sufism in the Eighteenth Century,” sayfa 145 -161.
- 18- Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond, Surrey, 1999).
- 19- Bakınız Nehemia Levtzion and John O. Voll (edisyonu), *Eighteenth Century Renewal and Reform Movements in Islam* (Syracuse, 1987).
- 20- Özellikle bakınız, R.S. O’Fahey ve Bernd Radtke, “Neo-Sufism Reconsidered,” *Der Islam* 70 (1993), sayfa 52 – 87.
- 21- Itzhak Weismann, “Sufi Fundamentalism in India and the Middle East,” Martin van Bruinessen ve Julia Howell (edisyonları) içerisinde, *Sufism and the ‘Modern’ in Islam* (Londra ve New York, 2007), sayfa 115 – 128.
- 22- Bu kullanımın bir kritiği için bakınız Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (Londra, 1989), sayfa 59.
- 23- Kur’an 49: 10.
- 24- Marilyn Robinson Waldman, “Tradition as a Modality of Change: Islamic Examples,” *History of Religions* 25 (1986), sayfa 326.
- 25- ‘Gelenek’ üzerine geniş bilimsel literatür ile ilgili önemli noktalardan bazıları S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity* (New York, 1973); Edward Shils, *Tradition* (Chicago, 1981); Eric Hobsbawm and Terrence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983).
- 26- Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge ve New York, 1988), sayfa 136. [Bu eser “Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi” adı ile dilimize de çevrilmiştir].
- 27- Tarikat kimliği ile ilgili başlangıç değerlendirmesi olarak bakınız Hamid Algar, “Political Aspects of Naqshbandi History”, *Naqshbandis* içerisinde, sayfa 123–124. [Nakşibendilik]

324 Nakşibendilik

28- Schimmel, *Mystical Dimensions*, sayfa 27.

29- Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (gözden geçirilmiş baskı, Londra, 1991), sayfa 6 [Benedict Anderson'un bu eseri "Hayali Cemaatler" ismi ile Türkçe'ye tercüme edilmiştir].

30- Hobsbawn and Ranger, *The Invention of Tradition*, sayfa 1. [Bu eserin "Geleneğin İcadı" adı ile Türkçe tercümesi yapılmıştır].

II- Orta Asya Vahalarında Yerel Başlangıçlar (13-16.Yüzyıllar)

1- H. Algar, "Nakşibend, Hacı Baha' al-Din," *El2* ; a.g.e., "Baha' al-Din Nakşibend," *Elr 3*: 433-435; Marijan Molé, "Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband," *Revue des Études Islamiques* 27 (1959), sayfa 35 66.

2- Schimmel, *Mystical Dimensions*, sayfa 28 – 29.

3- Bu onbir düstur şekil 2.4' te sıralanmıştır.

4- *Reşahat*, sayfa 50.

5- Jürgen Paul, *Doctrine and Organization: The Khwajagan /Naqshbandiya in the First Generation after Baha'uddin* (Halle ve Berlin, 1998), sayfa 65-66.

6- Jürgen Paul, "Muhammad Parsa: Sendschriben über das Gottesgedenken mit Vernehmlicher Stimme" Anke von Kügelgen, Asirbek Muminov, ve Michael Kemper (edisonları) içerisinde, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (cilt 3, Berlin, 2000), sayfa 5- 9.

7- Lola Dodkhudoeva, "La bibliothèque de Khwaja Mohammad Parsa," *CAC* 5-6 (1998), sayfa 125- 146; Ashikber Muminov ve Shavasil Ziyadov, "L'horizon intellectuel d'un érudit du XV siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muhammad Parsa," *CAC* 7 (1999), sayfa 77- 98.

- 8- Florian Schwarz, "Unser Weg schliesst tausend Wege ein": Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert (Berlin, 2000), sayfa 124- 129.
- 9 - Reşahat, sayfa 26.
- 10- Schimmel, *Mystical Dimensions*, sayfa 104 - 105.
- 11 -Hamid Algar, "Brief History," sayfa 7- 9; K.A. Nizami, "Abd al-Khaleq Gojdovani," *EI2*.
- 12 – Bakınız Trimmingham, *The Sufi Orders*, sayfa 58 - 60.
- 13- Devin DeWeese, "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions," *JIS* 7 (1996), sayfa 180 -198.
- 14- Paul, *Doctrine and Organization*, sayfa 53 - 69.
- 15- Devin DeWeese, "Khojagani Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manaqib* of Khoja 'Ali 'Azizan Ramitani," de Jong ve Radtke içerisinde, *Sufism Contested*, sayfa 492 -519.
- 16- Algar, "Brief History," sayfa 2-7, görüldüğü kadarıyla *Reşahat*'ı takip ederek Hazreti Ali'ye ulaşan diğer iki silsileyi neredeyse tamamen göz ardı etmiş ve Hazreti Ebubekir'e ulaşan silsile üzerinde odaklanmıştır.
- 17- Schimmel, *Mystical Dimensions*, sayfa 53.
- 18 -Knysh, *Islamic Mysticism*, sayfa 10 -13.
- 19 -Schimmel, *Mystical Dimensions*, sayfa 28.
- 20 -Johan G.J. ter Haar, "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order," Leonard Lewisohn (edisonu) içinde, *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (Londra ve New York, 1992), sayfa 311 - 318; Stéphane Ruspoli, "Réflexions sur la voie spirituelle des Naqshbandi," *Naqshbandis*, içerisinde sayfa 95 - 100.
- 21- Bu eğilimle ilgili olarak bakınız Knysh, *Islamic Mysticism*, sayfa 94 – 99.

326 Nakşibendilik

- 22- Hamid Algar, “Éléments de provenance malamati dans la tradition primitive Naqshbandi,” Nathalie Claire, Alexandre Popovic ve Thierry Zarcone (edisyenleri) içinde, *Melamis-Bayramis: études sur trois mouvements mystiques musulmans* (Istanbul, 1998), sayfa 27 – 36.
- 23- Molé, “Daré Mansour,” sayfa 57 – 58.
- 24- Trimmingham, *The Sufi Orders*, sayfa 32 – 33, 52.
- 25- Wilfred Madelung, “Yusuf al-Hamadani and the Naqshbandiyya,” *Quaderni di Studi Arabi* 5 – 6 (1987–8), sayfa 499 – 509.
- 26- Jürgen Paul, “Maslaq al-arifin. Ein Dokument zur frühen Geschichte der Hwagagan-Naqshbandiya,” Walter Beltz ve Sebastian Gunter (edisyenleri) içinde, *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998), sayfa 179 -181.
- 27- Paul, “Muhammad Parsa,” sayfa 17 – 41
- 28 -Paul, *Doctrine and Organization*, sayfa 18 – 30; Hamid Algar, “Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order,” *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1974), sayfa 39 - 43.
- 29- Jürgen Paul, “Influences indiennes sur la Naqshbandiyya d’Asie Centrale” *CAC* 1–2 (1996), sayfa 203 -217, sadece bu iki prentipten bir tanesine işaret etmektedir.
- 30- Muhammad ibn ‘Abdallah al-Khani, *al-Bahja al-saniyya fi adab al-tariqaal-‘aliyya al-Khalidiyya* (Kahire, 1303/1885), sayfa 53 – 57.
- 31- *Sefer der vatan düsturu ile ilgili olarak bakınız*, Thierry Zarcone, “Le ‘voyage dans la patrie’ chez les soufis de l’ordre naqshbandi,” Muhammad Ali Amir-Moezzi (edisyonu.) içinde, *Le voyage initiatique en terre d’islam* (Louvain-Paris, 1996), sayfa 301 – 315.
- 32- *Reşahat*, sayfa 29. Ayet Kur’an 24: 37’ye işaret etmektedir.
- 33- Ruspoli, “Réflexions,” sayfa 101 - 107.

- 34 - Reşahat, sayfa 32.
- 35- Michel Chodkiewicz, "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la *tariqa* Naqshbandiyya," *Naqshbandis* içinde, sayfa 69 - 82.
- 36- Paul, *Doctrine and Organization*, sayfa 35 - 43.
- 37- Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya* (Istanbul, 1994), sayfa 188 - 197.
- 38- Paul, *Doctrine and Organization*, sayfa 45 - 52.
- 39 -Hamid Algar, "Reflections of Ibn 'Arabi in Early Naqshbandi Tradition," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 10 (1991), sayfa 45 - 57.
- 40 -Hamid Algar, "Bokhari, 'Ala'- Din Mohammad," *Elr* 3: sayfa 330.
- 41- Abd al-Rahman al-Jami, *Nefahat al-uns min muhadarat al-kuds* (2 cilt, Beyrut, 2003), cilt 2: sayfa 548.
- 42- Adı geçen eser, cilt 2: sayfa 549.
- 43- Jürgen Paul, *Die Politische und Soziale Bedeutung der Naqshbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert* (Berlin ve New York, 1991), sayfa 23 - 25.
- 44- Hamid Algar, "Sa'd al-Din Kashghari," *El2*.
- 45- Cami, *Nefahat al-uns*, cilt 2: sayfa 556 - 557.
- 46- Cl. Huart-[H. Masse], "Djami, Mawlana Nur al-Din 'Abd al-Rahman," *El2*.

III- Birleşme ve Genişleme

- 1- Bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma by Jo-Ann Gross tarafından yazılan "Khoja Ahrar: A Study of the Perception of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period" (Ph.D. Tezi ,

- New York University, 1982) adlı eserdir. Bu eserin güncellenmiş bir özeti için bakınız Jo-Ann Gross ve Asom Urunbaev, *The Letters of Khwaja 'Ubayd Allah Ahrar and His Associates* (Leiden, 2002), sayfa 11 - 22.
- 2- Jürgen Paul, "Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar," *IJMES* 23 (1991), sayfa 533 - 548; ayrıca bak. Jo-Ann Gross, "The Economic Status of a Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception ?" *Iranian Studies* 21 (1988), sayfa 84 - 104.
 - 3- *Reşahat*, sayfa 217-218.
 - 4- Jo-Ann Gross, "Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaykh: Symbolic Statement of Political and Religious Authority," in *Naqshbandis*, sayfa 109 -121.
 - 5- Paul, *Doctrine and Organization*, 164-244; Asam Urunbaev, "Les lettres autographes de Khwaja 'Obeydallah Ahrar," *CAC* 5-6 (1998), sayfa 342- 346.
 - 6- Jo-Ann Gross, "Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar," in Leonard Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (London and New York, 1992), sayfa 159 - 171.
 - 7- *Reşahat*, sayfa 227.
 - 8- Adı geçen eser, sayfa 228 - 229.
 - 9- Bakhtiyar Babajanov, "La Naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides," *CAC* 3-4 (1997), sayfa 69 - 90.
 - 10- Adı geçen eser, sayfa 75 - 80; Schwarz, "Unser Weg," sayfa 134 - 138.
 - 11- Bakhtyar Babajanov, "Biographies of Makhdum-i A'zam al-Kasani al-Dahbidi, Shaykh of the Sixteenth-Century Naqshbandiya," *Manuscripta Orientalia* 5, 2 (1999), sayfa 3 - 8.
 - 12- Bakhtyar Babadzanov, "Zahir al-Din Muhammad Mirza Babur et les Shaykh Naqshbandi de Transoxiane," *CAC* 1-2 (1996), sayfa 221 - 224.

- 13- Jürgen Paul, “La propriété foncière des cheikhs Juybari,” *CAC* 3-4 (1997), sayfa 183 - 202.
- 14 -Schwarz, “Unser Weg,” sayfa 176 - 229.
- 15- Bakhtiyour Babajanov, “Mawlana Lutfullah Chusti: An Outline of his Hagiography and Political Activity,” *ZDMG* 149 (1999), sayfa 245-270.
- 16- Şerif Mardin, “The Nakşibendi Order in Turkish History,” Richard Tapper (edisyonu) içinde, *Islam in Modern Turkey* (London, 1991), sayfa 127- 129.
- 17- Mustafa Kara, “Molla İlâhi: Un Précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie,” in *Naqshbandis*, sayfa 303 - 329. Ayrıca bakınız Algar, “İbn ‘Arabi,” sayfa 57 - 58.
- 18-Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700* (Albany NY, 2005), sayfa 35 - 60.
- 19-Bursa’daki Nakşibendilik için bakınız a.g.e. sayfa 202 - 212.
- 20- Dina Le Gall, “Missionaries, Pilgrims and Refugees: The Early Transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman Lands,” Hassan Elboudrari (edisyonu) içinde, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* (Kahire, 1993), sayfa 225 - 240.
- 21- Algar, “Silent and Vocal Dhikr,” sayfa 44.
- 22 -Le Gall, *Culture of Sufism*, sayfa 44 - 47.
- 23-Joseph Fletcher, “The Naqshbandiyya in Northwest China,” aynı yazar, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (London, 1995), sayfa 4 - 7.
- 24-Henri Schwarz’ın Madum-i A‘zam’ın Doğu Türkistan’a bir seyahat gerçekleştirdiği ve süresi belli olmayan bir dönem dini hususlarda danışman olarak Yarkend Hükümdarının yanında kaldığı iddiası on sekizinci yüzyıl kaynaklarına dayanmaktadır ve uydurma izlenimi vermektedir. Bakınız Henri G. Schwarz, “The Khwajas of Eastern Turkistan,” *Central Asiatic Journal* 20 (1976), sayfa 270 - 272.

IV - Büyük İmparatorluklar Döneminde Şeri'at ve Tecdid (16 - 18. Yüzyıllar)

- 1- Babadzanov, "Mirza Babur," sayfa 219 - 226.
- 2- Richard Foltz, "The Central Asian Naqshbandi Connections of the Mughal Emperors," *JIS* 7 (1996), sayfa 229 - 232; Arthur F. Buehler, "The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy," *JIS* 7 (1996), sayfa 212 - 215; Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India* (2 cilt, Yeni Delhi, 1983), cilt 2: sayfa 178 - 181. Bu kaynaklar arasında Ahrar'ın Hindistan'da yaşayan torunlarının kimlikleri ile ilgili bir çok karışıklık vardır.
- 3- David Damrel, "Forgotten Grace: Khwaja Khawand Mahmud Naqshbandi in Central Asia and Mughal India" (Doktora Tezi, Duke University, 1991).
- 4- Simon Digby, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan: Malfuzat-i Naqshbandiyya* (Yeni Delhi, 2001), sayfa 71.
- 5- Adı geçen eser, sayfa 74 -75.
- 6- Simon Digby, "The Naqshbandis in the Deccan in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century A.D.: Baba Palangposh and Baba Musafir and their Adherents," *Naqshbandis* içerisinde, sayfa 167-207.
- 7- 26 Ocak 2003 tarihinde Evrengabad'taki Pençakki Dergâhında Şah Muhammed Abdürreşid Vahdeti ile yapılan mülakat. Bu dönemde inşa edilen bir başka önemli tekke de Patna, Bihar'daki *Hankah Mun'im*iyyadır. Tacuddin Osmani silsilesini Ahrari kol ile birleştiren Şah Mun'im Pak (vefat tarihi 1771) tarafından kurulmuştur. Dergâhın günümüzdeji şeyhi insanların ihtiyaçlarını karşılamaya devam etmektedir. Patna Oriental Kolleji'nin Arapça Bölüm başkanı ve tekkenin postnişini olan Şah Şemimüddin Ahmed Nu'mani ile 12 Şubat 2004 tarihinde gerçekleştirilen mülakat.

- 8- Ikbal Sabir, "Khwaja Baqi Billah (The Founder of the Naqshbandi Silsilah in India)," Nazir Ahmad ve I. H. Siddiqui (edisy onları) içinde, *Islamic Heritage in South Asian Subcontinent* (Jaypur, 2000), sayfa 137 - 156.
 - 9- William C. Chittick, "Khwaja Khord's Treatise on the Gnostic," *Sufi* 5 (1990), sayfa 11 - 12; a.g.e. "Khwaja Khurd's "Light of Oneness," Alma Giese ve J. Christoph Burgel (edisy onları) içinde, *God is Beautiful and He Loves Beauty* (New York, 1994), sayfa 131-151.
 - 10- Rizvi, *History of Sufism*, cilt 2: sayfa 193 - 196.
 - 11-Mesela, K.A. Nizami, "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics," *Islamic Culture* 39 (1965), sayfa 41- 52' ye bakınız.
 - 12- Bu görüşü ilk defa dile getiren Hindistanlı araştırmacılardan birisi Irfan M. Habib' tir. "The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliallah," in *Proceedings of the Twenty-Third Session of the Indian History Congress, Aligarh 1960* (pt. 1, Calcutta, 1961), sayfa 209- 223.
 - 13- Damrel, bu mirasın Serhendi üzerindeki etkisini, bazı yönlerden O'nun Nakşibendi reaksiyonunun esasında daha çok Çeşti reformasyonunu temsil ettiği noktasına kadar götürmektedir. Bakınız David Damrel, "The 'Naqshbandi Reaction' Reconsidered," in David Gilmartin and Bruce Lawrence (eds.), *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia* (Gainsville, Fl., 2000), sayfa 176 - 198.
 - 14- Eserin bir tercümesi Demetrio Giordani, "Expériences mystiques d'un soufi indien du XVIIe siècle: Le Mabda' o ma'ad de Shaykh Ahmad Sirhindi" (Doktora Tezi, EHESS Paris, 2004) de bulunmaktadır. Kısmi İngilizce tercümesi için bakınız Arthur Buehler, "Sirhindi's Indian Mujaddidi Sufism: Selections from the Mabda' wa-Ma'ad," *JHS* 4 (2003), 209-228.
- [Bu eser İmam Rabbani'nin Risaleleri adıyla diğer eserleri ile birlikte Türkçe olarak yayınlanmıştır.
- 15-Her ne kadar önyargılı olsada, Serhendi'nin en detaylı İngilizce biyografisi Muhammad Abdul Haq Ansari'nin, *Sufism and*

- Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* adlı eseridir. (Londra, 1986) sayfa 11- 30.
- 16- [Mektubat] Derlemenin yapısı üzreine bakınız Johan G.J. ter Haar, "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindi," *Manuscripts of the Middle East* 3 (1988), sayfa 41- 44.
- 17- Serhendi'nin öğretilerinin analizine adanmış pek çok kitap vardır. Bunlar: Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid* (Delhi, 1940); Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity* (Montreal and London, 1971); Johan G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564–1624)* (Leiden, 1992); and Ansari, *Sufism and Shari'ah*. Ayrıca Rizvi, *History of Sufism*, 2: sayfa 196 - 41'e de müracaat edilebilir. Sunumda kullandığım şema Friedmann'a aittir. Serhendi'nin mektuplarının araştırılması ile faydalı bir vasıta da Arthur Buehler tarafından hazırlanmış olan, *Faharis-i tahlili-i hashtganah-i maktubat-i Ahmad Sirhindi* (Lahore, 2001) isimli fihrist çalışmasıdır.
- 18- Bakınız Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Sixteenth and Seventeenth Century India* (Agra, 1965).
- 19- Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 13 -31; ter Haar, *Follower and Heir*, sayfa 145 -160.
- 20- Ahmad al-Faruqi al-Sirhindi, *al-Maktubat*, Trans. Muhammad Murad al-Qazani al-Manzilawi (3 cilt, Mecca, 1898), 3.cilt: mektup no 87.
- 21- Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 41- 48; ter Haar, *Follower and Heir*, sayfa 47 - 70. Ayrıca bakınız Arthur F. Buehler, "Shari'at and 'Ulama in Ahmad Sirhindi's Collected Letters," *WI* 43 (2003), sayfa 309 - 320.
- 22- Sirhindi, *Mektubat*, 1: Mektup no 163. Bu mektup Saray'daki asilzadelerden birisine yazılmıştır.
- 23- Bu hallerle ilgili olarak bakınız Ansari, *Sufism and Shari'ah*, sayfa 31- 59.

- 24- Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 33 -40, 49 - 51; ter Haar, *Follower and Heir*, sayfa 140 - 145; Ansari, *Sufism and Shari'ah*, sayfa 61 - 99.
- 25- Bu esasen hem Faruqi'nin *The Mujaddid's Conception*, sayfa 45-39, hem de Ansari'nin, *Sufism and Shari'ah*, sayfa 101 - 118 görüşüdür.
- 26- *Vahdet-i şühud* kavramı 13 -14.yüzyıllarda yaşamış ve *vahdet-i vücud'u* Serhendi'den daha fazla eleştiren mutasavvıf Ala'üddevle Simnani tarafından formüle edilmiştir. Simnani'nin fikirleri zaten Maveräünnehr'in ilk Nakşibendileri, özellikle Muhammed Parisa tarafından bilinmekteydi.
- 27- Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 59 - 68; ter Haar, *Follower and Heir*, sayfa 117 - 136.
- 28- Sirhindi, *Mektubat*, 1.cilt, mektup no 90.
- 29- ter Haar, *Follower and Heir*, sayfa 75 -115. Ayrıca bakınız Johan G.J. ter Haar, "The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 83 - 93.
- 30- Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 69 - 75.
- 31- ter Haar, *Follower and Heir*, sayfa 42 - 46.
- 32- Rizvi, *History of Sufism*, 2: sayfa 218 - 222; Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 87 - 92.
- 33- Serhindi'nin nesli ve halifeleri ve onların faaliyetleri ile ilgili olarak bakınız Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, sayfa 261 - 286.
- 34- Abd al-Hayy al-Hasani, *Nuzhat al-khawahir wa-bahjat al-masami' wa'l-nawazir* (8 bölüm, Beyrut, 1999), 5.bölüm: sayfa 650.
- 35- Tarikatın komşu Sind Eyaletinde yayılması ile ilgili bir ön araştırma olarak bakınız Ghulam Mustafa Khan, "The Naqshbandi Saints of Sind," *Journal of the Research Society of Pakistan* 13, 2 (1976), sayfa 19 - 47.
- 36- Rizvi, *History of Sufism*, 2: sayfa 241 -245, 338 -339; Yohanan Friedmann, "The Naqshbandis and Awrangzeb: A Reconsideration," *Naqshbandis* içerisinde, sayfa 209 - 220.

334 Nakşibendilik

- 37- Şeyh Mazhar'ın biyografisi ve öğretileri ile ilgili olarak bakınız Warren Fusfeld, "The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, 1750 -1920" (Doktora tezi, University of Pennsylvania, 1981) , sayfa 116 -153; Muham-mad Umar, "Mirza Mazhar Jan-i Janan: A Religious Reformer of the Eighteenth Century," *Studies in Islam* 6 (1969), sayfa 118 -154; Thomas Dahnhardt, *Change and Continuity in Indian Su-fism: A Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment* (Yeni Delhi, 2002), sayfa 14 - 41; and Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali-Allah and his Times* (Canberra, 1980), sayfa 317 - 342.
- 38- Kur'an, 4: 77.
- 39-Hasani, *Nuzhat al-khawatir*, 6: sayfa 706.
- 40- Athar Abbas Rizvi, *Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarian Po-lemics and Jihad* (Canberra, 1982), sayfa 542 ve devamı
- 41-Adı geçen eser saya 558 - 573; Dahnhardt, *Change and Continu-ity*, sayfa
- 41 - 47.
- 42- Fusfeld, "Sufi Leadership," sayfa 154 -197; Rizvi, 'Abd al-'Aziz, sayfa
- 549- 558.

V- İç Rekabetler ve İşbirlikleri

- 1- Le Gall, *Culture of Sufism*, sayfa 87 - 94. Taşkendi ile ilgili bakınız böl. 3.
- 2 - John Voll, "Hadith Scholars and Tariqas: An 'Ulama' Group in the Eighteenth Century Haramayn and their Impact in the Isla-mic World," *Journal of Asian and African Studies* (1980), sayfa 264 - 273.
- 3- Abu Salim al-'Ayyaşi, *Ithaf el-ahilla' bi-ijazat al-maşaih el-ajilla'*, ed. Muhammad al-Zahi (Beirut, 1999), sayfa 123 - 124.

- 4- Atallah Coptý, "The Naqshbandiyya and its offshoot, the Naqshbandiyya- Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century," *WI* 43 (2003), sayfa 321- 331. Taciyye olarak ta bilinen *Risale fi beyan suluk al-Nakşibendiyya*, Tacüddin'in eserleri arasındadır.
- 5 - Friedmann, *Ahmad Sirhindi*, sayfa 94 -101; Coptý, "Haramayn," sayfa 331-348; Rizvi, *History of Sufism*, cilt 2: sayfa 336 - 342.
- 6 - Nicole Grandin, "À propos des asanid de la Naqshbandiyya dans les fondementsde la Khatmiyya au Soudan oriental: stratégies de pouvior et relation maître/ disciple," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 621 - 655.
- 7 - Frederick De Jong, "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria. Aspects of its History, and Observations Concerning its Present-Day Condition," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 592.
- 8 - Barbara Rosenov von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)" (Doktora tezi , University of California - Berkeley, 1997), sayfa 136 -148; Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731 (Richmond, Surrey, 2005), sayfa 39 - 47.
- 9- Muhammad Khalil al-Muradi, *Silk el-durar fi a'yan el-karn al-sani 'aşar* (4 cilt, Kahire, 1883), 4.cilt: sayfa 130.
- 10 - Karl K. Barbir, "All in the Family: The Muradis of Damascus," in Heath W. Lowry and Ralph S. Hattex (eds.), *Congress on the Social and Economic History of Turkey* (Princeton, 1983) (Istanbul, 1990), sayfa 330 - 334.
- 11 - Muradi, *Silk el-durar*, 4.cilt: sayfa 115.
- 12- Barbir, "The Muradis," sayfa 327 -355; von Schlegell, "Ottoman Arab World," sayfa 148 -161.

- 13- Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden, 2001), sayfa 60.
- 14 - Muradi, *Silk el-durar*, 1.cilt: sayfa 108.
- 15 -Thierry Zarcone, “Histoire et croyances des derviches turkes-tanais et indiens à Istanbul,” *Anatolia Moderna* 2 (1991), sayfa 137 - 200, esp. 145 -147, 157 -158, 186 -187.
- 16- Algar, “Brief History,” sayfa 28.
- 17 - Hamid Algar, “From Kashghar to Eyüp: The Lineages and Legacy of Sheikh Abdullah Nida’i,” in NWCA, sayfa 1 -15; Klaus Kreiser, “Kaşgari Tekyesi – Ein Istanbuler Naqşibandi-Konvent und sein Stifter,” *Naqshbandis*, içerisinde sayfa 331-335; Grace Martin Smith, “The Kaşgari Dergâh in Istanbul,” *Archivum Ottomanicum* 14 (1995 -1996), sayfa 213 - 221.
- 18- Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826 -1876)* (Istanbul, 2001), sayfa 41 - 46.
- 19 - Hamid Algar, “Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia,” *WI* 13 (1972), 168–181; Dzermal Cehajic, “Socio-Political Aspects of the Naqshbandi Dervish Order in Bosnia and Herzegovina and Yugoslavia Generally,” *Naqshbandis* içerisinde, sayfa 663 - 668.
- 20- Bunlar ve Musa Dahbidi’nin diğer halifeleri ile ilgili olarak bakınız Bakhtiyor M. Babadzanov, “On The History of the Naqshbandiya-Mugaddidiya in the Central Ma’wara’annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries,” in Michael Kemper, Anke von Kügelgen and Dmitriy Yermankov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 1, Berlin, 1996), sayfa 385 - 413.
- 21- Anke von Kügelgen, “Sufimeister und Herrscher im Zwiegespräch: Die Schreiben des Fadl Ahmad aus Peschawar an Amir Haydar in Buchara,” in Anke von Kügelgen, Asirbek Muminov

- and Michael Kemper (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (cilt 3, Berlin, 2000), sayfa 219 - 351.
- 22 - Anke von Kügelgen, "Die Entfaltung der Naqşʿbandiya mugʻaddidiya in mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit," Anke von Kügelgen, Michael Kemper ve Allen J. Frank (edisyonları) içinde, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 2, Berlin, 1998), sayfa 101 - 151.
- 23- Isenbike Togan, "Islam in a Changing Society: The Khojas of Eastern Turkistan," in Jo-Ann Gross (edisyonu), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham, 1992), sayfa 134 - 148.
- 24 -Alexandre Papas, "L'Islam en Asie centrale: étude d'une grande confrérie soufie du Turkestan oriental, la Naqshbandiyya Afaqiyya (XVIIe–XVIIIe siècles)" (Doktora tezi, EHESS Paris, 2004).
- 25- Thierry Zarcone, "Sufis d'Asie centrale au Tibet aux xvi et xvii siècles," CAC 1-2 (1996), sayfa 325 - 344.
- 26- Alexandre Papas, "'Dancez et Chantez': le droit au sama' selon Afaq Khwaja, maître Naqshbandi du Turkestan (XVIIe siècle)," JHS 4 (2003), Sayfa 169 -180.
- 27 - Fletcher, "Northwest China," 9–11, 20–22. Bu iki haceye ait kollarının kaderlerindeki siyasi iniş çıkışları için ayrıca bakınız Schwarz, "The Khwajas," sayfa 275 - 291.
- 28 -Fletcher, "Northwest China," sayfa 11 - 20.

VI - Modern Dünyada Tahsil ve Teşkilat (19.Yüzyıldan Günümüze)

- 1 - Levtzion and Voll, *Renewal and Reform*, sayfa 1 - 18.
- 2 - Mevlana Halid'in önemine ilk dikkaat çeken bilimsani "Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi Order," in *The Emergence of the Modern Middle East* (London, 1981), 75-89 çalışması ile Albert H. Hourani idi. Müteakip biyografi Abu Maneh'in *Studies on Islam*, sayfa 13 - 22 üzerine dayanmaktadır. Ayrıca bakınız "A New Look at the Rise and Expansion of the Khalidi Sub-Order," Ahmet Yaşar Ocak (edisyonu) içinde, *Sufism and Sufis in Ottoman Society* (Ankara, 2005), sayfa 279 - 314.
- 3 - Butrus Abu-Manneh, "Salafiyya and the Rise of the Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century," *WI* 43 (2003), sayfa 349 - 372.
- 4 - Halkawt Hakim, "Mawlana Khalid et les pouvoirs," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 361- 370.
- 5 - Abu-Manneh, *Studies on Islam*, sayfa 46 - 71.
- 6 - Kütüphanesi ile ilgili olarak bakınız Frederick de Jong and Jan Just Witkam, "The Library of şeyh Halid al-Şhrazuri al-Nakşibendi: kütüphanesindeki envanterin bir faks kopyası (MS Damascus, Maktabat al-Asad, No. 259)," *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987), sayfa 68 - 73.
- 7 - As'ad al-Sahib (ed.), *Buğyat el-vajid fi mektubat Mevlana Halid* (Şam 1334/1916), sayfa 53.
- 8 - Weismann, *Taste of Modernity*, sayfa 40 - 47.
- 9 - Ahmad ibn Süleyman al-Bağdadi, *al-Hadika el-nediyya fi adab el-tarika el-Nakşbendiyye ve'l-bahja al-Halidiyye* (Kahire, 1313/1895), 79-80. Daha kısa bir versiyonu Sahib'in, *Buğyat*

- el-vajid*, sayfa 174 -177. Abu-Manneh, *Studies on Islam*, sayfa 40 ile karşılaştırın.
- 10- Thierry Zarcone, “Expérience de la mort et préparation à la mort dans l’Islam mystique: le cas des Naqshbandi de Turquie,” Gilles Veinstein (edisyonu) içinde, *Les Ottomans et la mort: permanences et mutations* (Leiden, 1996), sayfa 135-154.
- 11- Hamid Algar, “Devotional Practices of the Khalidi Naqshbandis of Ottoman Turkey,” in Raymond Lifchez (edisyonu), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* (Berkeley, 1992), sayfa 209 - 227; Meier, *Zwei Abhandlungen*, sayfa 40-48, 188 - 209; Butrus Abu-Manneh, “Khalwa and Rabita in the Khalidi Suborder,” *Naqshbandis* içerisinde sayfa 289 - 302, *Studies on Islam*’ında yeniden basıldı sayfa 27-40; Weismann, *Taste of Modernity*, sayfa 29 - 55.
- 12- Abu-Manneh, *Studies on Islam*, sayfa 73 - 129.
- 13 - Bakınız Butrus Abu-Manneh, “Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi,” *MES* 15 (1979), sayfa 131- 153.
- 14 - Zarcone, “Histoire et croyance,” sayfa 150 -151.
- 15 - Kreiser, “Kashgari Tekyesi,” sayfa 333- 334.
- 16 - Hamid Algar, “Political Aspects of Naqshbandi History,” *Naqshbandis* içerisinde sayfa 140 -141.
- 17 - Abu-Manneh, *Studies on Islam*, sayfa 149 -159.
- 18 [El- Gümüshanevi], Ahmed. *Cami’ el-usul fi el-evliya: el-evliya ve -evsafuhum* (Beyrut, 1997) sayfa 213.
- 19- Bakınız bölüm 9
- 20 -Algar, “Naqshbandi Tariqat in Bosnia,” sayfa 181 - 203.

340 Nakşibendilik

- 21- Darko Tanascovic', "La situation actuelle de l'ordre des Naqshbandis au Kosovo et en Macédoine," *Naqshbandis* içerisinde, sayfa 681- 690.
- 22 - Ibrahim Fasih al-Haydari, *al-Majd al-talid fi manaqib al-Shaykh Khalid* ([Istanbul], 1292/1875), 53. [Bu eserin Risale-i Halidiye içerisinde Türkçe tercümesi mevcuttur]
- 23 - Itzhak Weismann, "The Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq," *JHS* 4 (2003), sayfa 229 - 240.
- 24- aşağıya bakınız.
- 25- Frederick de Jong, "Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe" Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (edisy onları) içinde, *Les ordres mystiques dans l'Islam* (Paris, 1986), sayfa 228 - 229.
- 26- Weismann, *Taste of Modernity*, sayfa 75 - 100.
- 27- Abd al-Majid Al-Khani, *el-Hada'ik el-verdiyye fi haka'ik ajilla' el-Nakşibandiyye* (Kahire, 1308/1890), sayfa 290.
- 28 - Weismann, *Taste of Modernity*, sayfa 100 -140.
- 29 - Itzhak Weismann, "The Forgotten Shaykh: 'Isa al-Kurdi and the Transformation of the Naqshbandi-Khalidi Order in Twentieth Century Syria," *WI* 43 (2003), sayfa 373 - 393.
- 30- Frederick de Jong, "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria. Aspects of Its History and Observations Concerning Its Present-Day Condition," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 593 - 594.
- 31- Fusfeld, "Sufi Leadership," sayfa 242 - 243.
- 32- Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia," *Der Islam* 67 (1990), sayfa 164 - 165.

- 33 -Muhammad Murad al-Kazani al-Manzilavi, *Zeyl Reşhahat ‘ayn al-hayah* (Mekke, 1890), sayfa 156.
- 34-Kitaplardan birisinin analizi için bakınız Madelain Habib, “Some Notes on the Naqshbandi Order,” *Muslim World* 59 (1969), sayfa 40 - 49.
- 35- Muhammad Emin Al-Kurdi, *Tanvir al-kulub fi mu‘amelat ‘ulum al-ğuyub* (Beyrut, 1994), sayfa 15.
- 36 - De Jong, “Egypt and Syria,” sayfa 589 -592, 595 -599.
- 37- Martin van Bruinessen, “The Naqshbandi Order in 17th-Century Kurdistan,” *Naqshbandis* içinde sayfa 337 - 360; Le Gall, *Culture of Sufism*, sayfa 70 - 80.
- 38- Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra, 1992), sayfa 224 - 234.
- 39 - Haydari, *Majd al-talid*, sayfa 59.
- 40 - Ferhad Shakely, “The Naqshbandi Sheikhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan,” in NWCA, sayfa 89 - 100.
- 41- “Al Qaeda surrogate Islamic Group in Southern Kurdistan Destroys Sufi Shrines,” Basın açıklaması release, the Patriotic Union of Kurdistan,
- 28 Temmuz 2002 [www.puk.org/web/ htm/news/press/aiq.html](http://www.puk.org/web/htm/news/press/aiq.html), Bu referansı Dr. Michael Eppel ‘e borçluyum.
- 42- Martin van Bruinessen, “The Sadate Nehri or Gilanizade of Central Kurdistan,” *JHS* 1-2 (2000), sayfa 79 - 92; Joyce Blau, “Le rôle des cheikhs Naqshbandi dans le mouvement national kurde,” *Naqshbandis* içerisinde sayfa 373 - 374.

- 43 -Van Bruinessen, Ağa, *Şeyh and State*, sayfa 265 - 305; İsyan dönemindeki askeri hareketin detaylı tasviri ve milli ve milletlerarası implikasyonları; ki bu çalışmanın kapsamı dışındadır, bakınız Robert W. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880 -1925* (Austin, 1989).
- 44 - Van Bruinessen, Ağa, *Şeyh and State*, sayfa 254 - 255.
- 45 - Blau, “Le rôle,” sayfa 375 - 376; Van Bruinessen, Ağa, *Şeyh and State*, pek çok yerde.
- 46-Kafkaslar’da Müslümanların Rusya’ya karşı mücadelesi ile ilgili kitap hacminde iki çalışma mevcuttur: Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnya and Daghestan* (Londra, 1994); Anna Zelkina, *In Quest for God and Freedom: The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus* (Londra, 2000). Bu bölüm geniş ölçüde bu iki çalışmaya dayanmaktadır. Ayrıca bakınız Clemens P. Sidorko, “Die Naqshbandiyya im nordöstlichen Kaukasus: Ein historischer Überblick,” *Asiatische Studien* 51 (1997), sayfa 627 - 650; Michael Kemper, “Einige Notizen zur arabischsprachigen Literatur der *ghihad*-Bewegung in Dagestan und Tschetschenien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts,” Anke von Kügelgen, Michael Kemper ve Allen J. Frank (edisyondları) içinde, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 2, Berlin, 1998), sayfa 63 - 99.
- 47- Butrus Abu-Manneh, “The Role of Shaikh Ismail al-Shirwani in the Khalidi Suborder,” in David J. Wasserstein and Moshe Gammer (eds.), *Daghestan in the World of Islam* (Helsinki, 2006), sayfa 69 - 79.
- 48- Moshe Gammer, “The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus,” *WI* 34 (1994), sayfa 204 - 217.

- 49-Austin Lee Jersild, "Who was Shamil? Russian Colonial Rule and Sufi Islam in the North Caucasus 1859 –1917," *CAS* 14 (1995) sayfa 205 - 223.
- 50-Endonezya Nakşibendiliği ile ilgili temel araştırmalar: Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia," *Der Islam* 67 (1990), sayfa 150 - 179; Werner Kraus, "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 691- 706.
- 51- Tablo no 6.2 (ingilizce metinde sayfa 99)
- 52 - Rokan and köyleri üzerine bakınız Denys Lombard, "Tarekat et enterprise à Sumatra: l'exemple de Syekh Abdul Wahab Rokan (c. 1830–1926)," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 707 - 715. Kişisel ziyaret 25 Eylül 2003.

VII - Büyük Geleneklerin Direnişi

- 1 - Fusfeld, "Sufi Leadership," sayfa 198 - 241. Ayrıca aynı eser "The Boundaries of Islam and Infidelity," Katherine P. Ewing (edisyonu), içinde *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam* (Berkeley ve Los Angeles, 1988), sayfa 205 - 219
- 2- Haydarabad'taki iki Nakşibendi kolunun günümüzdeki başkanları, Şah Enverullah Sahib ve Taskin Şah II ile mülakat 4 Şubat 2003.
- 3 - Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Kolombiya SC, 1998), sayfa 174 - 175.
- 4 - Fusfeld, "Sufi Leadership," sayfa 242 - 273 ve "Naqshbandi Sufism and Reformist Islam," eseri Bruce B. Lawrence (edisyonu)

344 Nakşibendilik

- içerisinde, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden, 1984), sayfa 89 - 110.
- 5- Kısmi bir liste için bakınız Buehler, *Sufi Heirs*, sayfa 171 - 175.
- 6- Serhend'deki Müceddidiye dergâhı görevlisi Seyyid Muhammad Yahya ile 10 Şubat 2003 tarihinde mülakat.
- 7 - Obaidullah Naqshbandi Mujaddidi Inayati, *Light of Gnosis* (Rampur, n.d.), sayfa 45 - 46.
- 8 -Ubeydullah İnayati ile 20 Şubat 2004 tarihli mülakat.
- 9 - Buehler, *Sufi Heirs*, sayfa 190 - 223.
- 10 -Bakınız Arthur F. Buehler, "Charismatic versus Scriptural Authority: Naqshbandi Responses to Deniers of Mediational Sufism in British India," Frederick de Jong ve Bernd Radtke (edisy onları) içerisinde, *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999), sayfa 468 - 491.
- 11- Marc Gaborieau, "Les protestations d'un soufi indien contemporain contre trois interprétations récents de Shaykh Ahmad Sirhindi," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 237- 267.
- 12-Delhi Ebu'l Hayr Hankahı'nın günümüzdeki üstadı Ebu el Nasr Enes Faruki ile 6 - 7 Şubat 2003 tarihli mülakat.
- 13 - Pnina Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (Bloomington, 2003).
- 14 - Pnina Werbner, "Seekers on the Path: Different Ways of Being a Sufi in Britain," Jamal Malik ve John Hinnels (edisy onu) içerisinde, *Sufism in the West* (London and New York, 2006), sayfa 127 - 141.

- 15 - Afganistan'daki Sovyet İşgali ve sivil savaşın yıkımlarından önceki Nakşibendi merkezleri için bakınız Bo Utas, "The Naqshbandiyya of Afghanistan on the Eve of the 1978 Coup d'État," in NWCA, sayfa 117 - 127.
- 16- David B. Edwards, "The Political Lives of the Afghan Saints: The Case of the Kabul Hazrats," Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst (edisyonları) içerisinde, *Manifestations of Sainthood in Islam* (Istanbul, 1993), sayfa 171 -192.
- 17- Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Berkeley ve Los Angeles, 1985).
- 18 -Hamid Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals-Region," Jo-Ann Gross (edisyonu) içerisinde, *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham, 1992), sayfa 112-115. Cedidi hareketi üzerine bakınız 8. Bölüm.
- 19 - Chantal Quelqujay, "Le Vaïsisme à Kazan – contribution à l'étude des confréries musulmanes chez les Tatars de la Volga," *WI* 6 (1959), sayfa 91-112.
- 20- Algar, "Zaynullah Rasulev," sayfa 115 -133.
- 21 -Thierry Zarcone, "Les confréries soufies en Sibérie (xixe siècle et debut xxe siècle)," *Cahiers du Monde Russe* 41 (2000), sayfa 279 - 296.
- 22 - Bennigsen and Wimbush, *Mystics and Commissars*, sayfa 19 - 31.
- 23- Galina Yemelianova, "Sufism and Politics in the North Caucasus," *Nationalities Papers* 29 (2001) sayfa 661 - 688.
- 24- Baxtiyar Babadzhonov, "Dukchi Ishan und der Aufstand von Andizhan 1898," Anke von Kügelgen, Michael Kemper ve Allen J. Frank (edisyonu.) içerisinde *Muslim Culture in Russia and*

346 Nakşibendilik

Central Asia from the 18th to the Early 20th Century (cilt. 2, Berlin, 1998), sayfa 167 - 191.

- 25- Thierry Zarcone, "Sufi Lineages and Saint Veneration in Russia, Soviet Tatarstan and Central Asia in the 20th Century," *The Turks and Turkish World* (Ankara, 2002), 6: sayfa 93 - 96.
- 26 -Bennigsen and Wimbush, *Mystics and Commissars*, sayfa 41 - 42.
- 27-Kabrin, tasviri tarihçesi ve buraya yapılan ziyaret esnasındaki ritüeller için bakınız Thierry Zarcone, "Le mausolée de Bahaud-din Naqshband à Bukhara (Uzbekistan – C.E.I)," Henri Chamberbert-Loir ve Claude Guillot (edisyonu.), *Le culte des saints dans le monde musulman* (Paris, 1995), sayfa 321 - 333.
- 28- Joseph Fletcher, "The Naqshbandiyya and the Dhikr-i arra," *Journal of Turkish Studies* 1 (1977), sayfa 113 - 119.
- 29 - Fergana Vadisi ve Batı Türkistan'daki Hafi - Cehri bölümleri ile karıştırılmamalıdır.
- 30-Bu sorun ile ilgili olarak özellikle bakınız Françoise Aubin, "En Islam chinois: quels Naqshbandis ?" *Naqshbandis* içerisinde sayfa 491- 572; Raphael Israeli, "The Naqshbandiyya and Factionalism in Chinese Islam," adı geçen eser sayfa 575 - 587. Israeli 'eski öğreti' kavramının Nakşibendiye'ye değil de Çin ulema ve halk kitlelerinin Hanefi İslamına işaret ettiğini ve kökleri Cehriyye'de bulunan 'yeni öğreti'nin de aslında muhaliflerinin adlandırdığı 'Vehhabiyyun'a döndüğünü iddia etmektedir.
- 31 - Fletcher, "Northwest China," sayfa 24 - 34.
- 32 - Masami Hamada, "De l'autorité religieuse au pouvoir politique: la révolte de Kuca et Khawaja Rashidin," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 455 - 489.
- 33 - Togan, "Islam in a Changing Society," sayfa 136.

- 34- Fletcher, "Northwest China," sayfa 34 - 43.
- 35 - Thierry Zarcone, "Sufi Lineages and Saint Veneration in 20th Century Eastern Turkistan and Contemporary Xinjiang," *The Turks and Turkish World* (Ankara, 2002), sayfa 534 - 537.
- 36 -Thierry Zarcone, "Quand le saint légitime le politique: Le ma-usolée d'Afaq Khwaja à Kashgar," *CAS* 18 (1999), sayfa 225-241.
- 37- Kaşgar'da 19 Ağustos 2006 'da Afak Hace'nin kabrini ziyaret.
- 38- Yarkend Vahası Eyyub Kari Camii'ni 21 Ağustos 2006 tarihinde ziyaret.
- 39 - Hidayatullah Andicani ile Yarkand'de 20 Ağustos 2006 tarihli mülakat.
- 40 - Fletcher, "Northwest China," sayfa 43- 46.
- 41- Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge Mass., 1991), sayfa 46 - 52.
- 42-Linxia daki Flowery Dergâhı Cami imamı Muhammad Xix ile 9 Ağustos 2006 tarihinde mülakat.

VIII - Yolun Modern Dönüşümleri

(17-20. Yüzyıllar)

- 1 - Bu şeyhlerler ilgili bakınız Figure 3.2.
- 2 - Kasım Kufrevi, "Birgevi (Birgivi, Birgeli) Mehmed b. Pir 'Ali," *Eİ2*.

- 3- Madeline Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), sayfa 251- 268.
- 4- Le Gall, *Culture of Sufism*, sayfa 150 - 156.
- 5- Bakınız Bölüm 4.
- 6 - Annemarie Schimmel, *Pain and Grace* (Leiden, 1976), sayfa 31 - 147; Rizvi, *Shah Wali- Allah*, sayfa 343 - 357.
- 7 - Mir Dard, *Nala-i Dard*, quoted in Schimmel, *Pain and Grace*, sayfa 53 - 54.
- 8- Kurani'nin mensup olduğu ilmi çevre ile ilgili olarak bakınız John Voll, "Hadith Scholars and Tariqas, sayfa 264-273.
- 9- J.M.S. Baljon, *Religious and Political Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762* (Leiden, 1986), sayfa 4 - 5, 8, 84 - 85; Rizvi, *Shah Wali-Allah*, sayfa 205 - 220.
- 10 -Habib, "Political Role," sayfa 217 - 220; Charles J. Adams, "The Naqshbandis of India and the Pakistan Movement," *Naqshbandis* içerisinde sayfa 221 - 229.
- 11- Ahmad Şah Veliullah, *Hujjat Allah al-baligha* (Kahire, 1355/1936), 1: 2. [Bu eserin Türkçe tercümesi Hücçetullahî'l Baliğa ismi ile neşredilmiştir]
- 12- Veliullah'ın görüşlerinin güzel bir özeti için bakınız Metcalf, *Islamic Revival*, sayfa 35 - 45.
- 13 -Rizvi, *Shah 'Abd al-'Aziz*, sayfa 76 - 77, 151 - 168.
- 14- Metcalf, *Islamic Revival*, sayfa 46 - 52.
- 15- Shah Ismail Shaheed, *Taqwiyat-ul-iman*, terc. ve edisyon Badar Azimabadi (Delhi, 1995), sayfa 235.

- 16 - Ahmad Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964), sayfa 209 - 216, Metcalf, *Islamic Revival*, sayfa 52 - 68, 79 - 80.
- 17 - Gaborieau, "Les protestations," sayfa 264.
- 18 - John Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Medina," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975), sayfa 32 - 38.
- 19 - Bakınız Bölüm 5.
- 20 - Michael Kemper, "Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: 'Abd an-Nasir al- Qursawi (1776-1812) en conflit avec les oulémas traditionalists," *Cahiers du Monde Russe* 37 (1996), sayfa 41 - 52; Mahmud Tahir, "Abunnasir Kursavi 1776-1812," *CAS* 8 (1989), sayfa 155 - 158.
- 21-Tartışmaları için bakınız Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, sayfa 54 - 111.
- 22- Altaf Husain Hali, *Hayat-i Javed*, trans. K.H. Qadiri and David J. Matthews (Delhi, 1979), sayfa 17.
- 23 - Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (Yeni Delhi, 1978) sayfa 28 -57.
- 24- Hali, *Hayat-i Javed*; David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton, 1978).
- 25 - Metcalf, *Islamic Revival*, sayfa 268-296, özellikle sayfa 274.
- 26 -Mardin, "The Nakşibendi order," sayfa 131
- 27- Abu-Manneh, *Studies on Islam*, sayfa 129 - 135.
- 28- Bu hareketin en kapsamlı tasviri Şerif Mardin'in, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1962) eseridir. [Türkçe: Jön Türklerin Siyasi Fikirleri]

350 Nakşibendilik

- 29 - Itzchak Weismann, "Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle," *WI* 41 (2001), sayfa 231 - 235.
- 30- Bakınız Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," *IJMES* 34 (2002), sayfa 465 - 494.
- 31- Itzchak Weismann, "The Salafi Challenge in Iraq," sayfa 229 - 240. Ibn Jirjis, için 6.Bölüme bakınız.
- 32 -Weismann, *Taste of Modernity*, 2. Bölüm
- 33 - Bakınız 6.Bölüm
- 34- Weismann, *Taste of Modernity*, 3. Bölüm, Genel olarak Şam Selefiliği için bakınız David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1990).
- 35- Itzchak Weismann, "The Hidden Hand: The Khalidiyya and Orthodox- Fundamentalist Cooperation in Aleppo," *JHS*, gelecek.
- 36 -Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm al-Qura* (2.baskı, Beyrut, 1982), sayfa 182.
- 37 - Muhammad Rashid Rida, *al-Manar wa'l-Azhar* (Kahire, 1352/1933), sayfa 148 - 152.
- 38- Albert H. Hourani, "Sufism and Modern Islam, sayfa 75 - 89.
- 39- Rashid Rida, "al-Rabita 'inda al-Naqshbandiyya wa-ta'at al-murid li-shaykhihi," *al-Manar* 11 (1908), sayfa 504 - 515. Alıntılar sayfa 509 -510'dan.
- 40- Kemper, "Entre Boukhara et la Moyenne-Volga," sayfa 46 - 49. Ayrıca bakınız Bennigsen and Wimbush, *Mystics and Commissars*, sayfa 37 - 39.

9 . ÇAĞDAŞ DURUM

- 1- Jamal Malik, "The Making of a Council: The Nadwat al-'Ulama'," ZDMG 144 (1994), sayfa 60 - 90.
- 2 - Maulana Abul Hasan Ali Nadwi, *Saviours of Islamic Spirit*, cilt. 3: Shaikh Ahmad Mujaddid Alf Thani (2.baskı, Lucknow, 1994), sayfa 1- 2. Giriş kısmında Nedvi, 1970'lerin sonunda, radikal İslamcı hareketleri ihya stratejisinin hükümeti düşürmekten ziyade ona rehberlik etmeyi gaye edinmesi gerektiğini göstermek için, kendisine Serhendi'nin hayatını ve eserlerindeki bu yorumu yazma ilhamının geldiğini açıklamaktadır.
- 3 - Abu al-Hasan 'Ali al-Nadwi, "Faragh yajib an yumla'," in *Rab-baniyya la rahbaniyya* (4.baskı Beyrut, 1986), sayfa 7 - 8. İlk yayınlanış *Hadarat al-Islam* 1, 9 (1380/ 1961), sayfa 25 - 33.
- 4 - Jan-Peter Hartung, *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abul-Hasan 'Ali al-Hasani Nadwi (1914–1999)* (Würzburg, 2004), özellikle sayfa 250 - 271.
- 5 -Thomas Dahnhardt, *Change and Continuity*.
- 6 - Mardin, "The Nakşibendi Order, sayfa 121 - 142.
- 7 - Zarcone, Thierry "Les Naks, ibendi et la république turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et so-cial (1925–1991)," *Turcica* 24 (1992), sayfa 133 - 151; aynı yazar, "The Transformation of the Sufi Orders (Tarikat) in the Turkish Republic and the Question of Crypto-Sufism," Jayne L. Warner (edisyonu) içerisinde, *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman* (New York, 2001), sayfa 198 - 209.
- 8 – Bakınız 6. Bölüm
- 9 - Hakan Yavuz, "The Matrix of Modern Turkish Islamic Move-ments: the Naqshbandi Sufi Order," in NWCA, sayfa 135.

- 10 - Algar, "Kashghar to Eyüp," sayfa 12 - 13; Zarcone, "république turque," sayfa 137 - 139; aynı eser, "soufis kurdes," sayfa 113 - 114.
- 11- Bakınız 6.Bölüm.
- 12 - Zarcone, "Histoire et croyance," sayfa 192 - 193.
- 13- M.Zahid Kotku'nun biyografisi için, bakınız Zarcone, "rôle socio-politique," sayfa 416 - 418; www.gumushkhanawidargah.8m.com/silsile39.html. Ayrıca bakınız Turgut Özal'ın kardeşi Korkut Özal'ın , "Twenty years with Mehmed Zahid Kotku: A Personal Story," in NWCA, sayfa 159 -176. Bu kolun bir diğer önemli şeyhi de Adana'lı Sami Ramazanoğlu (vefat tarihi 1984) dur.
- 14 -Mehmed Zahid Kotku'dan, *Tasavvufi Ahlak*, aktaran Özal, "Twenty years," sayfa 171.
- 15- Erbakan ve siyasi kariyeri üzerine bakınız Haldun Gülalp, "Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party," *The Muslim World* 89 (1999), sayfa 350 - 376.
- 16 -Esad Coşan'ın hayatı ve eserlerinin bir listesi için bakınız www.gumushkhanawidargah.8m.com/silsile40.html
- 17- Coşan ve Erbakan arasındaki ayrılık ile ilgili olarak bakınız Zarcone, "république turque," sayfa 147 - 148.
- 18 - Yavuz, "Matrix," sayfa 137 - 146; Thierry Zarcone, "L'heritage actuel de la Nakşibendiye en Turquie et en Egypt," *Dossier du Cedej* (1992), sayfa
- 107 - 126. Ayrıca bakınız merkezin resmi internet sitesi, www.iskenderpasa.com
- 19 - www.gumushkhanawidargah.8m.com/mnc.html ve Coşan'ın Avusturalya'da kaldığı zaman kurduğu şubenin resmi internet sitesi www.haqq.com.au

- 20 - Üsküdar'daki Nakşibendi merkezinin genel koordinatörü V. Arda Ercetin ile 12 Ağustos 2005 tarihli mülakat.
- 21 - Zarcone, "rôle socio-politique," 413.
- 22- İsmailağa Camii ziyareti 17 Eylül 2002.
- 23 - Fulya Atacan, "A Portrait of a Naqshbandi Sheikh in Modern Turkey," in NWCA, sayfa 147 - 157.
- 24 - Sencer Ayata, "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadirî and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon," in Richard Tapper (edisyon.), *Islam in Modern Turkey* (Londra, 1991), sayfa 223 - 253.
- 25- Bakınız 6.Bölüm.
- 26 - Zarcone, "soufis kurdes," 114-117; aynı eser "Réseaux conf-
rériques et guides charismatiques dans les relations turco-arabes
(héritage de l'histoire et situation actuelle)," *Anatolia Moderna* 4
(1992), sayfa 99 - 107.
- 27 - Menzil'e ziyaret 11 Ağustos 2005.
- 28- Said Nursi'nin hayatı ile ilgili en detaylı ve bağlamsal çalışma Şerif Mardin'in eseri olan *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany NY, 1989), özellikle sayfa 42 -102. ["Bediüzzaman Said Nursi Olayı" adı altında Türkçe tercümesi yayınlanmıştır]
- 29 -Hamid Algar, "Said al-Nursi and the Risale-i Nur: An Aspect of Islam in Contemporary Turkey," in Khurshid Ahmad ve Zafar Ishaq Ansari (edisyonları), *Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi* (Leicester, 1979), sayfa 313 - 333.
- 30- Bediüzzaman Said Nursi, *From the Risale-i Nur Collection*, çeviri Şükran Vahide (4 cilt, İstanbul, 1995), cilt 3: sayfa 355 - 356.
- 31 - Hamid Algar, "Sufism and *Tariqat* in the Life and Work of Bediüzzaman Said Nursi," *JHS* 3 (2001), sayfa 199 - 221.

354 Nakşibendilik

- 32- Hamid Algar, "The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid," *JIS* 12 (2001), sayfa 291 - 311.
- 33 - Hakan Yavuz, "Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement," Nesil Foundation (yayınları.), *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul, 1997), sayfa 324 -350. Zarcone bu teşkilatı gizli sufilik olarak tanımlamaktadır. Bakınız Zarcone, "Soufis kurdes," sayfa 117.
- 34- Hakan Yavuz, "Islam in the Public Sphere: The Case of the Nur Movement," in Hakan M. Yavuz and John L. Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse, 2003), 15-18.
- 35- Yavuz and Esposito, *The Gülen Movement*. Ayrıca bakınız Rainer Hermann, "Fethullah Gülen - eine muslimische Alternative zur Refah Partei?" *Orient* 37 (1996), sayfa 619 - 646; Hakan Yavuz, "Toward an Islamic Liberalism: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen," *Middle East Journal* 53 (1999), sayfa 584 - 605; Elisabeth Özdalga, "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism," *Critique* 17 (2000), sayfa 83 - 104.
- 36 - Bu dönemde Süleymanlıların rakipleri tarafından üretilen hikayeler, örgütün propagandasında Tunahan'ın 14.yüzyılın (1979) Mehdisi olarak tasvir edilmesi, İkinci Dünya Savaşı esnasında pro-nazi aktivitelere bulaştırılması ve Yugoslavya'daki müslüman SS e katılmak istediği, takipçilerinin askeri tip bir emir komuta zincirine sahip oldukları ve aşırı sağ kanatlı pan Türkist ideoloji ile ilişki kuran Gökaltı tarafından eleştirilmeden tekrarlanmıştır. Bakınız, Altan Gökaltı, "Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines: Le Suleymanisme," *Naqshbandis*, içerisinde sayfa 421 - 435.
- 37- Gerdien Jonker, "The Evolution of the Naqshbandi-Mujaddidi: The Sulaymanlı in Germany," in Jamal Malik ve John Hinnels (edisonları.), *Sufism in the West* (Londra ve New York, 2006), sayfa 71 - 85.
- 38 - Kuftaru ve Kuftariyya ile ilgili bakınız Annabelle Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad* (Freiburg, 1998), sayfa 147 - 223; Leif Stenberg, "Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to

Establish and Strengthen the Order in a Changing Society,” in NWCA, sayfa 101- 116.

39 - Isa el-Kurdi için bakınız 6.Bölüm

40- Frederick De Jong, “Egypt and Syria,” sayfa 599 - 601.

41- Annabelle Böttcher, “L’élite féminine kurde de la Kaftariyya: une confrérie Naqshbandi Damascène,” Martin van Bruinessen (edisyonu) içerisinde, *Islam des Kurdes* (Paris, 1998), sayfa 125 - 139.

42- Vasiyet için bakınız www.kuftaro.org and www.abunour.net. Bu referansı Prof. Michel Chodkiewicz’e borçluyum.

43- Itzhak Weismann, “Sufi Fundamentalism in India and the Middle East,” in Martin van Bruinessen ve Julia Howell (edisyonları) içerisinde, *Sufism and the ‘Modern’ in Islam* (Londra ve New York, 2007), sayfa 115 - 128.

44 - www.abrahamicroeligion.com/Kuftaru/htm.

45- Itzhak Weismann, “Modern Sufi Attitudes toward the West: Four Naqshbandi Cases,” Meir Litvak (edisyonu) içinde, *Middle Eastern Societies and the West: Accommodation or Clash of Civilizations?* (Tel-Aviv, 2006), sayfa 221 - 236.

46 - Imad ‘Abd al-Latif Naddaf, *al-Shaykh Ahmad Kuftaru yatahad-dathu* (Beirut, 1997), sayfa 191.

47 – Bakınız Itzhak Weismann, “The Politics of Popular Islam: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in Twentieth Century Hamah,” *IJMES* 37 (2005), sayfa

39 - 58; aynı eser, “Hidden Hand.”

48 - Itzhak Weismann, “Sa‘id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria,” *MES* 29 (1993), sayfa 601 - 623.

49 - Itzhak Weismann, “Sa‘id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba‘thist Syria,” *Studia Islamica* 85 (1997), sayfa 131-154.

50 - Sa‘id Hawwa, *Kay la namdi ba‘idan ‘an ihtiyajat al-‘asr* (Beyrut ve Amman, 1988), sayfa 140 -141.

- 51 - Bakhtiyar Babajanov, "Le renouveau des connunautés soufies en Ouzbékistan," *CAC* 5-6 (1998), 285-311; Vernon James Schubel, "Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbandi Tradition in Contemporary Uzbekistan," *NWCA* içinde, sayfa 73 - 87; Zarccone, "Russia, Soviet Tatarstan and Central Asia," sayfa 96-98.
- 52- Direnişteki Nakşibendi müdahalesi ile ilgili olarak bakınız Olivier Roy, "La Naqshbandiyya en Afghanistan," *Naqshbandis*, içerisinde sayfa 447 - 454.
- 53 - Kenneth Paul Lizzio, "Saving Grace: Naqshbandi Spiritual Transmission in the Asian Subcontinent, 1928-1997" (Doktora Tezi, University of Arizona, 1998).
- 54- Bakınız Bölüm 7
- 55- Edwards, "Afghan Saints," sayfa 183 - 191.
- 56 - Van Bruinessen, "Origins and Development," sayfa 175 - 179.
- 57 - Şubenin Bogor'daki merkezi Surau Baitulamin ziyareti 6 Eylül 2003.
- 58 - www.oxcis.ac.uk
- 59- www.kuftaro.org/English/biography/American.htm
- 60 - Nazım'ın resmi biyografisi için bakınız 'Adnan Muhammad al-Qabbani, *al-Futuhât al-haqqaniyya fî manaqib ajilla' al-silsila al-dhahabiyya li'l-tariqa al-Naqshbandiyya al-'aliyya* (n.p, n.d.), sayfa 326 - 347. Bu kitabın lüks fakat kısaltılmış İngilizce olarak Avrupalılar için hazırlanmış bir versiyonu Muhammad Hisham al-Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain* (Chicago, 1995) adıyla yayınlanmıştır.
- 61- Tarikatın Lübnan'daki 1980-1981 faaliyetleri için bakınız Daphne Habibis, "Change and Continuity: A Sufi Order in Contemporary Lebanon," *Social Analysis* 31 (1992), sayfa 44 - 78; aynı yazar "Millenarianism and Mahdism in Lebanon," *Archives Européennes de Sociologie* 30 (1989), sayfa 221 - 240.
- 62 - Londra'daki Hakkani cemaati için bakınız Tayfun Atay, "Naqshbandi Sufis in a Western Setting" (Doktora tezi University of London (SOAS), 1995).

- 63 - Jorgen S. Nielsen, Mustafa Draper and Galina Yemelianova, "Transnational Sufism: The Haqqaniyya," Jamal Malik ve John Hinnels (edisyenları) içinde, *Sufism in the West* (Londra ve New York, 2006), sayfa 105 - 107.
- 64- Adı geçen eser, sayfa 113.
- 65 - Annabelle Böttcher, "The Naqshbandiyya in the United States,"
- www.naqshbandi.net; David Damrel, "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America," Jamal Malik ve John Hinnels (edisyenları) içinde, *Sufism in the West* (Londra ve New York, 2006), sayfa 115 - 126. Hakkaniye tarafından işletilen internet siteleri: ABD'de www.naqshbandi.org ; the as-Sunna Foundation in America – www.sunna.org; the Islamic Supreme Council of America – www.islamicsupremecouncil.org; and the Muslim Women's organization – www.kamilat.org. Ayrıca bakınız , Garbi Schmidt, "Sufi Charisma on the Internet," David Westerlund (edisyonu) içinde, *Sufism in Europe and North America* (Londra ve New York, 2004), sayfa 109 - 126.
- 66 - www.haqqaninaqshbandiuk.com/a-new-page-is-open.html
- 67 – Bakınız Dave Eberhart, "Muslim Moderate Kabbani Firm on Terrorist Nuclear Threat," NewsMax.com (19.11.2001). Değiştirilmiş bir metin [www.islamicsupremecouncil.org /Statement /Islamic extremism.htm](http://www.islamicsupremecouncil.org/Statement/Islamic_extremism.htm) de görülmektedir.
- 68 - Ian K.B. Draper, "From Celts to Kaaba: Sufism in Glastonbury," David Westerlund (edisyonu) içinde, *Sufism in Europe and North America* (Londra ve New York, 2004), sayfa 144 - 156.
- 69 - Atay, "Western Setting," chs. 6–9; David Damrel, "A Sufi Apocalypse," *ISIM Newsletter* 4 (1999), 1–4; Muhammad Nazim 'Adil al-Haqqani al-Naqshbandi, *Mystical Secrets of the Last Days* (Los Altos Ca., 1994).
- 70 - Sara Sviri, "Daughter of Fire by Irina Tweedie: Documentation and Experience of a Modern Naqshbandi Sufi," E. Puttick ve P.B. Clark (edisyenları) içinde, *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions* (Lewiston, 1993), sayfa 77 - 89.

71 - www.Goldensufi.org; www.suficonference.org

72 - Antoon Geels, *Subud and the Javanese Mystical Tradition* (Richmond, Surrey, 1997). The official website is www.subud.org

BİBLİYOGRAFYA

Abaza, Nizar. *Al-Shaykh Khalid al-Naqshbandi al-‘alim al-mujaddid: hayatuhu wa-ahamm mu’llafatihi* (Şam, 1994).

Abu-Manneh, Butrus. “A New Look at the Rise and Expansion of the Khalidi Sub-Order,” Ahmet Yaşar Ocak (edisyonu) içinde. *Sufism and Sufis in Ottoman Society* (Ankara, 2005), sayfa 279 - 314.

— “The Role of Shaikh Ismail al-Shirwani in the Khalidi Suborder,” David J. Wasserstein ve Moshe Gammer (edisyonları) içerisinde, *Daghestan in the World of Islam* (Helsinki, 2006), sayfa 69 - 79.

— “Salafiyya and the Rise of the Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century,” *WI* 43 (2003), sayfa 349 - 372.

— *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826–1876)* (Istanbul, 2001).

— “Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi,” *Middle Eastern Studies* 15 (1979), sayfa 131 - 153.

Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964).

Algar, Hamid. “Baha’-al-Din Naqshband,” *Elr* 3: sayfa 433 - 435

— “Bokhari, ‘Ala’-Din Mohammad,” *Elr* 3: sayfa 330.

- “The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid,” *Journal of Islamic Studies* 12 (2001), sayfa 291 - 311.
- “Devotional Practices of the Khalidi Naqshbandis of Ottoman Turkey,” Raymond Lifchez (edisyonu) içinde. *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* (Berkeley Ca, 1992), sayfa 209 - 227.
- “Éléments de provenance malamati dans la tradition primitive Naqshbandi,” Nathalie Claire, Alexandre Popovic, ve Thierry Zarcone (edisyonları) içerisinde. *Melamis-Bayramis: études sur trois mouvements mystiques musulmans* (Istanbul, 1998), sayfa 27 - 36.
- “Nakshband, Khwaja Baha’ al-Din,” *EI2*.
- “The Naqshbandi Order in Republican Turkey,” *Islamic World Report* 1:3 (1996), sayfa 51 - 67.
- “Reflections of Ibn ‘Arabi in Early Naqshbandi Tradition,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 10 (1991), sayfa 45 - 66.
- “Sa‘d al-Din Kashghari,” *EI2*.
- “Said al-Nursi and the Risala-i Nur: An Aspect of Islam in Contemporary Turkey,” in Khurshid Ahmad ve Zafar Ishaq Ansari (edisyonları), *Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abul A’la Mawdudi* (Leicester, 1979), sayfa 313 - 333.
- “Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals-Region,” Jo-Ann Gross (edisyonu) içinde. *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham, 1992), sayfa 112 - 133.

- “Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order,” *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1974), sayfa 39 - 46.
- “Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia,” *WI* 13 (1972), sayfa 168 - 203.
- “Sufism and *Tariqat* in the Life and Work of Bediüzzaman Said Nursi,” *Journal of the History of Sufism* 3 (2001), sayfa 199 - 221.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari‘ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (London, 1986).
- Arberry, Arthur J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950).
- *The Koran Interpreted* (New York and London, 1955).
- Atay, Tayfun. “Naqshbandi Sufis in a Western Setting,” (Felsefe Doktora Tezi, University of London (SOAS), 1995).
- Ayata, Sencer. “Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon,” Richard Tapper (edisyonu) içinde *Islam in Modern Turkey* (London, 1991), sayfa 223 - 253.
- al-‘Ayyashi, Abu Salim. *Ithaf al-akhilla’ bi-ijazat al-masha’ikh al-ajilla’*, ed. Muhammad al-Zahi (Beyrut, 1999).
- Babadzanov (Babajanov), Bakhtyar. “Biographies of Makhdum-i A‘zam al-Kasani al-Dahbidi, Shaykh of the Sixteenth-Century Naqshbandiya,” *Manuscripta Orientalia* 5, 2 (1999), sayfa 3 - 8.
- “Dukci Ishan und der Aufstand von Andizhan 1898,” Anke von Kügelgen, Michael Kemper ve Allen J. Frank (edisyonları) içerisinde *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 2, Berlin, 1998), sayfa 167 - 191.

- “Mawlana Lutfullah Chusti: An Outline of his Hagiography and Political Activity,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 149 (1999), sayfa 245 - 270.
- “La Naqshbandiyya sous les premiers Sheybanides,” *Cahiers d'Asie Central* 3-4 (1997), sayfa 69 - 90.
- “On The History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in the Central Ma'wara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries,” Michael Kemper, Anke von Kügelgen ve Dmitriy Yermankov (edisyonları) içerisinde, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 1, Berlin, 1996), sayfa 385 - 413.
- “Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan,” *Cahiers d'Asie Central* 5-6 (1998), sayfa 285 - 311.
- “Zahir al-Din Muhammad Mirza Babur et les Shaykh Naqshbandi de Transoxiane,” *Cahiers d'Asie Central* 1-2 (1996), sayfa 219 - 226.
- al-Baghdadi, Ahmad ibn Sulayman. *al-Hadiqa al-nadiyya fi adab al-tariqa al-Naqshbandiyya wa'l-bahja al-Khalidiyya* (Kahire, 1313/1895)
- Balci, Bayram. “Les ecoles neo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale,” *Revue des mondes musulmans et de la mediterranee* 101-102 (2005), sayfa 305 - 330.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (Londra, 1989).
- Baljon J.M.S. *Religious and Political Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762* (Leiden, 1986).

Barbir, Karl K. "All in the Family: The Muradis of Damascus," in Heath W. Lowry and Ralph S. Hattex (eds). *Congress on the Social and Economic History of Turkey* (Princeton, 1983) (Istanbul, 1990), sayfa 327 - 355.

Bennigsen, Alexandre and S. Enders Wimbush. *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Berkeley ve Los Angeles, 1985).

Böttcher, Annabelle. "L'élite féminine kurde de la Kufitariyya: une confrérie Naqshbandi Damascene," Martin van Bruinessen (edisyonu) içerisinde *Islam des Kurdes* (Paris, 1998), sayfa 125 - 139.

—— "The Naqshbandiyya in the United States," <http://www.naqshbandi.net> (20.7.2002).

—— *Syrische Religionspolitik unter Asad* (Freiburg, 1998).

Bruinessen, Martin van. *Agha, Shaykh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra, 1992).

—— "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia," *Der Islam* 67 (1990), sayfa 150 - 179.

—— "The Sadate Nehri or Gilanizade of Central Kurdistan," *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), sayfa 79 - 92.

Buehler, Arthur F. "Charismatic versus Scriptural Authority: Naqshbandi Responses to Deniers of Mediational Sufism in British India," Frederick de Jong ve Bernd Radtke (edisyonları) içinde. *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999), sayfa 468 - 491.

—— *Faharis-i tahlili-i hashtganah-i maktubat-i Ahmad Sirhindi* (Lahore, 2001).

— “The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy,” *Journal of Islamic Studies* 7 (1996), sayfa 208 - 228.

— “Shari‘at and ‘Ulama in Ahmad Sirhindi’s collected Letters,” *WI* 43 (2003), sayfa 309 - 320.

— “Sirhindi’s Indian Mujaddidi Sufism: Selections from the *Mabda’ wa-Ma‘ad*,” *Journal of the History of Sufism* 4 (2003), sayfa 209 - 228.

— *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Kolombiya SC, 1998).

Chittick, William C. “Khwaja Khord’s Treatise on the Gnostic,” *Sufi* 5 (1990), sayfa 11 - 12.

— “Khwaja Khurd’s “Light of Oneness,” Alma Giese ve J. Christoph Burgel (edisyonları) içinde. *God is Beautiful and He Loves Beauty* (New York, 1994), sayfa 131 - 151.

— *The Sufi Path of Love: Spiritual Teachings of Rumi* (Albany NY, 1983).

Chodkiewicz, Michel. *Emir Abd el-Kader: Ecris spirituels* (Paris, 1982).

— *An Ocean without Shore: Ibn ‘Arabi, The Book, and the Law* (Albany NY, 1993).

— *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabi* (Cambridge, 1993).

Commins, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York, 1990).

Coptý, Atallah. “The Naqshbandiyya and its offshoot, the Naqshbandiyya-

Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century,” *WI* 43 (2003), sayfa 321 - 348.

Dahnhardt, Thomas. *Change and Continuity in Indian Sufism: A Naqshbandi- Mujaddidi Branch in the Hindu Environment* (Yeni Delhi, 2002).

Damrel, David. "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America," Jamal Malik ve John Hinnels (edisyonları) içinde. *Sufism in the West* (Londra ve New York, 2006), sayfa 115 - 126.

— "The 'Naqshbandi Reaction' Reconsidered," David Gilmartin ve Bruce Lawrence (edisyonları) içinde. *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia* (Gainesville Fl., 2000), sayfa 176 - 198.

— "Forgotten Grace: Khwaja Khawand Mahmud Naqshbandi in Central Asia and Mughal India." (Doktora tezi, Duke University, 1991).

— "A Sufi Apocalypse," *ISIM Newsletter* 4 (1999), sayfa 1 - 4.

Eberhart, Dave. "Muslim Moderate Kabbani Firm on Terrorist Nuclear Threat," *NewsMax.com* (19.11.2001).

De Jong, Frederick and Bernd Radtke (eds). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999).

De Jong, Frederick and Jan Just Witkam. "The Library of al-shayk, Khalid al-Shahrazuri al-Naqshbandi: a Facsimile of the Inventory of his Library (MS Damascus, Maktabat al-Asad, No. 259)," *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987), sayfa 68 - 73.

DeWeese, Devin. "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia," *Iranian Studies* 21 (1988), sayfa 45 - 83.

— "Khojagani Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manaqib* of Khoja 'Ali 'Azizan Ramitani," Frederick de Jong ve Bernd Radtke (edisyonları)

içinde. *Sufism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999), sayfa 492 - 519.

— “The Masha’ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions,” *Journal of Islamic Studies* 7 (1996), sayfa 180 - 207.

Digby, Simon. *Sufis and Soldiers in Awrangzeb’s Deccan: Malfuzat-i Naqshbandiyya* (Yeni Delhi, 2001).

Dodkhudoeva, Lola. “La bibliothèque de Khwaja Mohammad Parsa,” *Cahiers d’Asie Centrale* 5–6 (1998), sayfa 125 - 146.

Draper, Ian K.B. “From Celts to Kaaba: Sufism in Glastonbury,” David Westerlund (edisyonu) içinde *Sufism in Europe and North America* (Londra ve New York, 2004), sayfa 144 - 156.

Edwards, David B. “The Political Lives of the Afghan Saints: The Case of the Kabul Hazrats,” Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst (edisyonları) içinde. *Manifestations of Sainthood in Islam* (İstanbul, 1993), sayfa 171 - 192.

Ernst, Carl W. *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam* (Boston, 1997).

Faruqi, Burhan Ahmad. *The Mujaddid’s Conception of Tawhid* (Delhi, 1940).

Fletcher, Joseph. “The Naqshbandiyya and the Dhikr-i arra,” *Journal of Turkish Studies* 1 (1977), sayfa 113 - 119.

— “The Naqshbandiyya in Northwest China,” aynı kaynak içinde, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Londra 1995), sayfa 1 - 46.

Foltz, Richard. “The Central Asian Naqshbandi Connections of the Mughal

Emperors,” *Journal of Islamic Studies* 7 (1996), sayfa 229 - 239.

- Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Berkeley ve Los Angeles, 1989).
- *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity* (Montreal ve Londra, 1971).
- Fusfeld, Warren. "The Boundaries of Islam and Infidelity," Katherine P. Ewing (edisyonu) içinde. *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam* (Berkeley ve Los Angeles, 1988), sayfa 205 - 219.
- "Naqshbandi Sufism and Reformist Islam," Bruce B. Lawrence (edisyonu) içinde. *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden, 1984), sayfa 89 - 110.
- "The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, 1750–1920," (Doktora tezi, University of Pennsylvania, 1981).
- Gaborieau, Marc, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (eds). *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (Istanbul ve Paris, 1990).
- Gammer, Moshe. "The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus," *WI* 34 (1994), 204–217.
- *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnya and Daghestan* (Londra, 1994).
- Geels, Antoon. *Subud and the Javanese Mystical Tradition* (Richmond, Surrey, 1997).
- Geoffroy, Eric. *Soufisme, reformisme et pouvoir en Syrie contemporaine*, *Egypte/ Monde arabe* 29 (1997), sayfa 11 - 21.
- Giordani, Demetrio. "Expériences mystiques d'un soufi indien du XVIIe siècle: Le Mabda' o ma'ad de Shaykh Ahmad Sirhindi," (Doktora tezi, EHESS Paris, 2004).

Gladney, Dru C. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge Mass., 1991).

Gross, Jo-Ann. "Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar," Leonard Lewisohn (edisyonu) içinde. *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (Londra ve New York, 1992), sayfa 159 -171.

— "The Economic Status of A Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception?" *Iranian Studies* 21 (1988), sayfa 84 - 104.

— "Khoja Ahrar: A Study of the Perception of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period" (Doktora tezi, New York University, 1982).

Gross, Jo-Ann and Asom Urunbaev. *The Letters of Khwaja 'Ubayd Allah Ahrar and his Associates* (Leiden, 2002).

Gülalp, Haldun. "Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party," *The Muslim World* 89 (1999), sayfa 350 - 376.

[al-Gümüs, hanevi], Ahmad. *Jami' al-usul fi al-awliya': al-awliya' wa-awsafuhum* (Beirut, 1997).

Haar, Johan G.J. ter. "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindi,"

Manuscripts of the Middle East 3 (1988), sayfa 41 - 44.

— *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564–1624)* (Leiden, 1992).

— "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order," Leonard Lewisohn (edisyonu) içinde. *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (Londra ve New York, 1992), sayfa 311 - 321.

Habib, Irfan M. "The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah," *Proceedings of the Twenty-Third Session of the Indian History Congress, Aligarh 1960'da* (pt. 1, Kalküta, 1961), sayfa 209 - 223.

Habib, Madelain. "Some Notes on the Naqshbandi Order," *Muslim World* 59 (1969), sayfa 40 - 49.

Habibis, Daphne. "Change and Continuity: A Sufi Order in Contemporary

Lebanon," *Social analysis* 31 (1992), sayfa 44 - 78.

—— "Millerianism and Mahdism in Lebanon," *Archives Europeenes De Sociologie* 30 (1989), sayfa 221 - 240.

Hali, Altaf Husayn. *Hayat-i Javed*, terc. K.H. Qadiri and David J. Matthews (Delhi, 1979).

al-Haqqani al-Naqshbandi, Muhammad Nazim Adil. *Mystical Secrets of the Last Days* (Los Altos Ca., 1994).

Hartung, Jan-Peter. *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abul-Hasan 'Ali al-Hasani Nadwi (1914–1999)* (Würzburg, 2004).

al-Hasani, 'Abd al-Hayy. *Nuzhat al-khawatir wa-bahjat al-masami' wa'l-nawazir* (8 bölüm., Beyrut, 1999).

Hawwa, Sa'id. *Kay la namdi ba'idan 'an ihtiyajat al-'asr* (Beyrut ve Amman, 1988).

al-Haydari, Ibrahim Fasih. *al-Majd al-talid fi manaqib al-Shaykh Khalid* ([Istanbul], 1292/1875).

Hermann, Rainer. "Fethullah Gülen – eine muslimische Alternative zur Refah Partei?" *Orient* 37 (1996), sayfa 619 - 646.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (3 Cilt., Chicago ve Londra, 1974).

Hourani, Albert H. "Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi Order," in *The Emergence of the Modern Middle East* (Londra, 1981), sayfa 75 - 89.

—— "Sufism and Modern Islam: Rashid Rida," in *The Emergence of the Modern Middle East* (Londra, 1981), sayfa 90 - 102.

Huart, Cl.-[H. Masse], "Djami, Mawlana Nur al-Din 'Abd al-Rahman," EI2.

Inayati, Obaidullah. *Light of Gnosis* (Rampur, n.d.).

Ismail Shaheed, Shah. *Taqwiyat-ul-iman*, terc. ve ed. Badar Azimabadi (Delhi, 1995).

Al-Jami, 'Abd al-Rahman. *Nafahat al-uns min muhadarat al-quds* (2 cilt, Beyrut, 2003).

Jersild, Austin Lee. "Who was Shamil? Russian Colonial Rule and Sufi Islam in the North Caucasus 1859–1917," *Central Asian Survey* 14 (1995), sayfa 205 - 223.

Jonker, Gerdien. "The Evolution of the Naqshbandi-Mujaddidi: The Sulaymançis in Germany," Jamal Malik ve John Hinnels (edisyonları) içinde. *Sufism in the West* (Londra ve New York, 2006), sayfa 71 - 85.

al-Kabbani, Muhammad Hisham. *The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain* (Chicago, 1995).

al-Kashifi, 'Ali ibn Husayn al-Wa'iz. *Rashahat 'ayn al-hayah*, tercüme Muhammad Murad al-Qazani al-Manzilawi (Mekke, 1890).

al-Kawakibi, 'Abd al-Rahman. *Umm al-Qura* (2.baskı, Beyrut, 1982).

Kemper, Michael. "Einige Notizen zur arabischsprachigen Literatur der gihad- Bewegung in Daghestan und Tschetschenien in

der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts,” Anke von Kügelgen, Michael Kemper ve Allen J. Frank (edisyonları) içerisinde. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 2, Berlin, 1998), sayfa 63 - 99.

— “Entre Boukhara et la Moyenne-Volga: ‘Abd an-Nasir al-Qursawi (1776–1812) en conflit avec les oulémas traditionalists,” *Cahiers du Monde Russe* 37 (1996), sayfa 41 - 52.

Khan, Ghulam Mustafa. “The Naqshbandi Saints of Sind,” *Journal of the Research Society of Pakistan* 13, 2 (1976), sayfa 19 - 47.

al-Khani, ‘Abd al-Majid. *al-Hada’iq al-wardiyya fi haqa’iq ajilla’ al-Naqshbandiyya* (Kahire, 1308/1890).

al-Khani, Muhammad ibn ‘Abdallah. *al-Bahja al-saniyya fi adab al-tariqa al-‘aliyya al-Khalidiyya al-Naqshbandiyya* (Kahire, 1303/1885).

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000).

Kufrevi, Kasim. “Birgewi (Birgiwi, Birgeli) Mehmed b. Pir ‘Ali,” *EI2*

von Kügelgen, Anke. “Die Entfaltung der Naqshbandiya mugaddiya in mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stuck Detektivarbeite,” Anke von Kügelgen, Michael Kemper ve Allen J. Frank (edisyonları) içinde. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Century* (cilt 2, Berlin, 1998), sayfa 101 -151.

— “Sufimeister und Herrscher im Zweigesprach: Die Schreiben des Fadl Ahmad aus Peschawar an Amir Haydar in Buchara,” Anke von Kügelgen, Asirbek Muminov ve Michael Kemper (edisyonları) içinde. *Muslim Culture in Russia and Central Asia*

from the 18th to the Early 20th Centuries (cilt 3, Berlin, 2000), sayfa 219 - 351.

al-Kurdi, Muhammad Amin. *Tanwir al-qulub fi mu'amalat 'ulum al-ghuyub* (Beyrut, 1994).

Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World (1450–1700)* (Albany NY, 2005).

— “Missionaries, Pilgrims and Refugees: The Early Transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman Lands,” Hassan El-boudrari (edisyonu). *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* (Kahire, 1993), sayfa 225 - 240.

Lelyveld, David. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton NJ, 1978).

Levtzion, Nehemia ve John O. Voll (edisyonları). *Eighteenth Century Renewal and Reform Movements in Islam* (Syracuse, 1987).

Lizzio, Kenneth Paul. “Saving Grace: Naqshbandi Spiritual Transmission in the Asian Subcontinent, 1928–1997,” (Doktora tezi, University of Arizona, 1998).

Madelung, Wilfred. “Yusuf al-Hamadani and the Naqshbandiyya,” *Quaderni di Studi Arabi* 5–6 (1987–1988), sayfa 499 - 509.

Malik, Jamal. “The Making of a Council: The Nadwat al-‘Ulama’,” *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 144 (1994), sayfa 60 - 90.

Manço, Ural. “L’Etique du derviche et l’esprit de la confrérie: Le discours du cheikh Nakshibendi Mehmet Esat Cos, an,” Felice Dassetto (edisyonu) içinde. *Paroles l’Islam: Individus, sociétés et discours dans l’Islam européen contemporain* (Paris, 2000),

Mardin, Serif. *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton NJ, 1962).

— “The Naksibendi Order in Turkish History,” Richard Tapper (edisyonu) içinde . *Islam in Modern Turkey* (Londra, 1991), sayfa 121 - 142.

— *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bedi-üzzaman Said Nursi* (Albany NY, 1989).

Meier, Fritz. “Meister und Schüler im Orden des Naqshbandiyya,” in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Heidelberg, 1995).

— *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya* (Istanbul, 1994).

Metcalf, Barbara Dali. *Islamic Revival in British India: Deoband 1860–1900*

(Princeton NJ, 1982).

Molé, Marijan. “Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband,” *Revue des Études Islamiques* 27 (1959), sayfa 35 - 66.

Muminov, Ashikber ve Shavasil Ziyadov, “L'horizon intellectuel d'un érudit du XV siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muhammad Parsa,” *Cahiers d'Asie Centrale* 7 (1999), sayfa 77 - 98.

al-Muradi, Muhammad Khalil. *Silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar* (Bağdad, 1883).

Mustafa Khan, Ghulam. “The Naqshbandi Saints of Sind,” *Journal of the Research Society of Pakistan* 13, 2 (1976), sayfa 19 - 47.

Naddaf, 'Imad 'Abd al-Latif. *al-Shaykh Ahmad Kuftaru yatahaddathu* (Beyrut, 1997).

al-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali. “Faragh yajib an yumla,” *Hadarat al-Islam* 1, 9 (1380/ 1961), sayfa 25 - 33.

— *Rabbaniyya la rahbaniyya* (4.baskı, Beyrut, 1986).

al-Nadwi, Maulana Abdul Hasan, *Saviours of Islamic Spirit*, cilt 3: Shaikh Ahmad Mujaddid Alf Thani (2nd ed., Lucknow, 1994), sayfa 1 - 2.

Nafi, Basheer M. "Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," *IJMES* 34 (2002), sayfa 465 - 494.

Nielsen, Jorgen S. Mustafa Draper and Galina Yemelianova, "Transnational Sufism: The Haqqaniyya," Jamal Malik ve John Hinnels (edisyonları) içinde. *Sufism in the West* (Londra ve New York, 2006), sayfa 103 - 114.

Nizami, K.A. "Abd al-K, aleq Gojdovani," *EI2*.

— "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics," *Islamic Culture* 39 (1965), sayfa 41- 52.

Nursi, Bediüzzaman Said. *From the Risale-I Nur Collection*, tercüme. Şükran Vahide (4 cilt, İstanbul, 1995).

O'Fahey R.S. and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered," *Der Islam* 70 (1993), sayfa 52 - 87.

Olson, Robert W. *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925* (Austin, 1989).

Özdalga, Elisabeth (ed.). *Naqshbandis in Western and Central Asia* (İstanbul, 1999).

— "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism," *Critique* 17 (2000), sayfa 83 - 104.

Papas, Alexandre. "Dancez et Chantez': le droit au sama' selon Afaq Khwaja, maître Naqshbandi du Turkestan (XVIIe siècle), *Journal of the History of Sufism* 4 (2003), sayfa 169 - 180.

— “L’Islam en Asie centrale: étude d’une grande confrérie soufie du Turkestan oriental, la Naqshbandiyya Afaqiyya (XVIIe-XVIIIe siècles),” (Doktora tezi, EHESS Paris, 2004).

Paul, Jürgen. *Doctrine and Organization: The Khwajagan/Naqshbandiya in the First Generation after Baha’uddin* (Berlin, 1998).

— “Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar,” *IJMES* 23 (1991), sayfa 533 - 548.

— “Influences indiennes sur la Naqshbandiyya d’Asie Centrale?” *Cahiers d’Asie Centrale* 1-2 (1996), sayfa 203 - 217,

— “Maslaq al-‘arifin. Ein Dokument zur frühen Geschichte der Hwagagan- Naqshbandiya,” Walter Beltz ve Sebastian Gunter (edisyonları) içinde. *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998), sayfa 172 - 185.

— “Muhammad Parsa: Sendschriben über das Gottesgedenken mit Vernehmlicher Stimme” Anke von Kügelgen, Asirbek Muminov ve Michael Kemper (edisyonları) içinde. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (cilt 3, Berlin, 2000), sayfa 5 - 41.

— *Die Politische und Soziale Bedeutung der Naqshbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert* (Berlin ve New York, 1991).

— “La propriété foncière des cheikhs Juybari,” *Cahiers d’Asie Centrale* 3-4 (1997), sayfa 183 - 202.

Popovic, Alexandre and Gilles Veinstein (eds). *Les ordres mystiques dans l’Islam* (Paris, 1986).

— *Les voies d’Allah* (Paris, 1996).

al-Qabbani, ‘Adnan Muhammad. *al-Futuhat al-haqqaniyya fi manaqib ajilla’ al-silsila al-dhahabiyya li’l-tariqa al-Naqshbandiyya al-‘aliyya* (basılmamış, 1995).

Quelqujay, Chantal. "Le Vaïsisme à Kazan – contribution à l'étude des confréries musulmanes chez les Tatars de la Volga," *WI 6* (1959), sayfa 91 - 112.

Rahman, Fazlur. *Islam* (2.baskı Chicago, 1979).

Rida, Muhammad Rashid. *al-Manar wa'l-Azhar* (Kahire, 1352/1933).

— "al-Rabita 'inda al-Naqshbandiyya wa-ta'at al-murid li-shaykhihi," *al-Manar* 11 (1908), sayfa 504 - 515.

Rizvi, Athar Abbas. *A History of Sufism in India* (2 cilt. Yeni Delhi, 1983).

— *Muslim Revivalist Movements in Sixteenth and Seventeenth Century India* (Agra, 1965).

— *Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad* (Canberra, 1982).

— *Shah Wali-Allah and his Times* (Canberra, 1980).

Sabir, Iqbal. "Khwaja Baqi Billah (The Founder of the Naqshbandi Silsilah in India)," Nazir Ahmad ve I. H. Siddiqui (edisyenları) içinde. *Islamic Heritage in South Asian Subcontinent* (Jaypur, 2000), sayfa 137 - 156.

al-Sahib, As'ad (edisyon). *Bughyat al-wajid fi maktubat Mawlana Khalid* (Şam, 1334/ 1916).

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975).

— *Pain and Grace* (Leiden, 1976).

Schlegell, Barbara Rosenov von. "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731) (Doktora tezi, University of California – Berkeley, 1997).

Schmidt, Garbi. "Sufi Charisma on the Internet," David Westerland (edisyonu) içinde. *Sufism in Europe and North America* (Londra ve New York, 2004), sayfa 109 - 126.

Schwarz, Florian. "Unser Weg schliesst tausend Wege ein": Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert (Berlin, 2000).

Schwarz, Henri G. "The Khwajas of Eastern Turkistan," *Central Asiatic Journal* 20 (1976), sayfa 266 - 295.

Shaikh, M.H. *Maulana Ubaid Allah Sindhi: A Revolutionary Scholar* (Islamabad, 1986).

Sidorko, Clemens P. "Die Naqshbandiyya im nordöstlichen Kaukasus: Ein historischer Überblick," *Asiatische Studien* 51 (1997), sayfa 627 - 650.

al-Sirhindi, Ahmad al-Faruqi. *al-Maktubat*, tercüme Muhammad Murad al-Qazani al-Manzilawi, (3 cilt, Mekke, 1898).

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1931 (Richmond, Surrey, 2005).

——— *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond, Surrey, 1999).

Smith, Grace Martin. "The Kaşgari Dergâh in Istanbul," *Archivum Ottomanicum* 14 (1995–1996), 213–221.

Smith, Grace Martin ve Carl W. Ernst (edisyonları), *Manifestations of Sainthood in Islam* (Istanbul, 1993).

Sviri, Sara. "Daughter of Fire by Irina Tweedie: Documentation and Experience of a Modern Naqshbandi Sufi," E. Puttick and P.B. Clark (edisyonları) içinde. *Women as Teachers and disciples in Traditional and New Religions* (Lewiston, 1993) sayfa 77 - 89.

Tahir, Mahmud. "Abunnasir Kursavi 1776–1812," *Central Asian Survey* 8 (1989), sayfa 155 -158.

Togan, Isenbike. "Islam in a Changing Society: The Khojas of Eastern Turkistan," Jo-Ann Gross (edisyonu) içinde, *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham, 1992), sayfa 134 - 148.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam* (Londra, 1971).

Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (Yeni Delhi, 1978).

Umar, Muhammad. "Mirza Mazhar Jan-i Janan: A Religious Reformer of the Eighteenth Century," *Studies in Islam* 6 (1969), sayfa 118 - 154.

Urunbaev, Asam. "Les lettres autographes de Khwaja 'Obeydallah Ahrar," *Cahiers d'Asie Centrale* 5–6 (1998), sayfa 342 - 346.

Voll, John. "Hadith Scholars and Tariqas: an 'Ulama' Group in the Eighteenth Century Haramayn and their Impact in the Islamic World," *Journal of Asian and African Studies* (1980), sayfa 264 - 273.

— "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Medina," *Bulletin of the School of Asian and African Studies* 38 (1975), sayfa 32 - 38.

Waliullah, Ahmad Shah. *Hujjat Allah al-baligha* (2 cilt, Kahire, 1355/1936).

Weismann, Itzhak. "The Forgotten Shaykh: 'Isa al-Kurdi and the Transformation of the Naqshbandi-Khalidi Order in Twentieth Century Syria," *WI* 43 (2003), sayfa 373 - 393.

— "The Hidden Hand: The Khalidiyya and Orthodox-Fundamentalist

Cooperation in Aleppo,” *Journal of the History of Sufism* (önümüzdeki sayı).

— “Modern Sufi Attitudes toward the West: Four Naqshbandi Cases,” Meir Litvak (edisyonu) içinde. *Middle Eastern Societies and the West: Accommodation or Clash of Civilizations?* (Tel-Aviv, 2006), sayfa 221 - 236.

— “The Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq,” *Journal of the History of Sufism* 4 (2003), sayfa 229 - 240.

— “The Politics of popular Islam: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in Twentieth Century Hamah,” *IJMES* 37 (2005), sayfa 39 - 58.

— “Sa‘id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba‘thist Syria,” *Studia Islamica* 85 (1997), sayfa 131 - 154.

— “Sa‘id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria,” *Middle Eastern Studies* 29 (1993), sayfa 601 - 623.

— “Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: A Contemporary Overview,” *History of Religions* 43 (2004), sayfa 303 - 318.

— “Sufi Fundamentalism in India and the Middle East,” Martin van Bruinessen ve Julia Howell (edisyonları) içinde. *Sufism and the ‘Modern’ in Islam* (Londra ve New York, 2007), sayfa 115 - 128.

— “Sufi Reformist Diffusion and the Rise of Arabism in Late Ottoman Syria,”

Thomas Philipp ve Christoph Schumann (edisyonları) içinde. *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* (Beyrut, 2004), sayfa 113 - 125.

— *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden, 2001).

Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (Bloomington, 2003).

— “Seekers on the Path: Different Ways of Being a Sufi in Britain,” Jamal Malik ve John Hinnels (edisyenleri) içinde. *Sufism in the West* (Londra and New York, 2006), sayfa 127 - 141.

Yavuz, Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford, 2003).

— “Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement,” Nesil Foundation (yayınları). *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul, 1997), sayfa 324 - 350.

— “Societal Search for a New Social Contract in Turkey: Fethullah Gülen, the Virtue Party, and the Kurds,” *SAIS Review* 29 (1999), sayfa 114 - 143.

— “Toward an Islamic Liberalism ? : The Nurcu Movement and Fethullah Gülen,” *Middle East Journal* 53 (1999), sayfa 584 - 605.

Yavuz, Hakan M. and John L. Esposito (edisyenleri). *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse, 2003).

Yemelianova, Galina. “Sufism and Politics in the North Caucasus,” *Nationalities Papers* 29 (2001), sayfa 661 - 688.

Zarcone, Thierry. “Les confréries soufies en Sibérie (xix^e siècle et début xxe siècle),” *Cahiers du Monde Russe* 41 (2000), sayfa 279 - 296.

— “Le dance Naqshbandi en Asie centrale et au Xinjiang: histoire et actualité,” *Journal of the History of Sufism* 4 (2003), sayfa 181 - 198.

— “Expérience de la mort et préparation à la mort dans l’Islam mystique: le cas des Naqshbandi de Turquie,” Gilles Veinstein

- (edisyonu) içinde. *Les Ottomans et la mort: permanences et mutations* (Leiden, 1996), sayfa 135 - 154.
- “L’heritage actuel de la Nakshibendiye en Turquie et en Egypt,” *Dossier du Cedej* (1992), sayfa 107 - 126.
- “Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul,” *Anatolia Moderna* 2 (1991), sayfa 137 - 200.
- “Le mausolée de Bahauddin Naqshband à Bukhara (Uzbekistan – C.E.I),” Henri Chambert-Loir ve Claude Guillot (edisyonları) içinde. *Le culte des saints dans le monde musulman* (Paris, 1995), sayfa 321 - 333.
- “Les Nakshibendi et la république turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925–1991),” *Turcica* 24 (1992), sayfa 133 - 151.
- “Note sur quelques shaykh soufis kurdes contemporaines et leurs disciples à Istanbul,” Martin van Bruinessen (edisyonu) içinde. *Islam des Kurdes* (Paris, 1998), sayfa 109 - 123.
- “Quand le saint légitime le politique: Le mausolée d’Afaq Khwaja à Kashgar,” *Central Asian Survey* 18 (1999), sayfa 225 - 241.
- “Réseaux confrériques et guides charismatiques dans les relations turco-arabes (héritage de l’histoire et situation actuelle),” *Anatolia Moderna* 4 (1992), sayfa 99 - 107.
- “Sufi Lineages and Saint Veneration in Russia, Soviet Tatarstan and Central Asia in the 20th Century,” *The Turks and Turkish World* (Ankara, 2002), 6: sayfa 93 - 100.
- “Sufi Lineages and Saint Veneration in 20th Century Eastern Turkistan and Contemporary Xinjiang,” *The Turks and Turkish World* (Ankara, 2002), 6: 534–537.

- “Sufis d’Asie centrale au Tibet aux xvi et xvii siècles,” *Cahiers d’Asie Centrale* 1-2 (1996), sayfa 325 - 344.
- “The Transformation of the Sufi Orders (Tarikat) in the Turkish Republic and the Question of Crypto-Sufism,” Jayne L. Warner (edisyonu) içinde. *Cultural Horizons: A Festschrift in honor of Talat S. Halman* (New York, 2001), sayfa 198 - 209.
- “Le ‘voyage dans la patrie’ (safar dar watan) chez les soufis de l’ordre naqshbandi,” Muhammad Ali Amir-Moezzi (edisyonu) içinde. *Le voyage initiatique en terre d’islam* (Louvain-Paris, 1996), sayfa 301 - 315.
- Zelkina, Anna. *In Quest for God and Freedom: The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus* (Londra, 2000).
- Zilfi, Madeline. “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul,” *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), sayfa 251 - 268.

Websiteleri

www.abrahamicreligions.com
www.abunour.net
www.goldensufi.org
www.gumushkhanawidargah.com
www.haqq.com.au
www.haqqaninaqshbandiuk.com
www.iskenderpasa.com
www.islamicsupremecouncil.org
www.kamilat.org
www.kuftaro.org
www.naqshbandi.org
www.oxcis.ac.uk
www.subud.org
www.suficonference.org
www.sunna.org

DİZİN

A

Abdullah Şah, 224
Abdullatif, 256
Abdülhamid II, 292
Afakiyye, 172, 173, 174, 245
Afganistan, 54, 87, 224, 227,
228, 231, 234, 278, 303, 304, 338
Agra, 121, 124, 130, 131, 232,
326, 369
Algar, Hamid, 353
Almanya, 296, 297, 313
Anadolu, 37, 38, 46, 109, 111,
112, 113, 167, 181, 188, 189,
199, 212, 287
Andican, 105, 121, 243, 244,
247, 301
Avustralya, 287
Aziz Mahmud, 203

B

Babahanov ailesi, 245
Babur, 121, 322, 324, 356
Babusselam, 218, 219
Bağdad, 67, 367
Batı Avrupa, 21, 30, 37, 291,
295, 307
Bektaşiiye, 12
Belh, 60, 87, 90
Bosna, 166, 167, 191
Buhara, 30, 40, 59, 60, 61, 62,
66, 68, 69, 71, 72, 76, 77, 79, 87,

88, 90, 91, 93, 102, 105, 107,
115, 122, 152, 167, 170, 171,
187, 212, 237, 255, 265, 275,
278, 296, 301
Bursa, 111, 113, 166, 285, 323

C

Cafer el-Sadık, 76
Cedidizm, 237, 275
Chodkiewicz, Michel, 358
Cihad, 259, 263, 303
Cuybariler, 92, 102

Ç

Çeçenistan, 54, 178, 209, 210,
212, 213, 214, 215, 221, 236,
241, 242, 243
Çeştiyye, 12, 56, 122, 260, 303
Çin, 31, 37, 54, 92, 110, 116,
152, 172, 173, 174, 175, 179,
222, 228, 245, 246, 248, 250,
313, 340

D

Dağıstan, 209, 212, 213, 214,
215, 221, 236, 241, 242, 243
Dahbid, 91, 101, 106, 107, 168
Dahbidi kolu, 153, 159, 165
Deccan, 123, 124, 144, 221,
324, 359

386 Nakşibendilik

Delhi, 38, 118, 119, 124, 126,
127, 131, 140, 142, 143, 144,
149, 181, 192, 197, 221, 223,
224, 225, 226, 229, 231, 232,
233, 255, 258, 260, 261, 262,
264, 267, 282, 283, 324, 326,
327, 338, 342, 343, 358, 359,
360, 361, 363, 369, 371
DeWeese, Devin, 359

E

Ehl-i Hadis, 268, 271
Endonezya, 21, 31, 37, 56, 178,
192, 197, 198, 216, 278, 305,
314, 336
Enver Ali, 230
Enverullah Sahib, 337
Evrengabad, 125, 127, 142, 324

F

Fars, 18, 76, 260
Fergana vadisi, 105, 106, 110,
121, 249, 278
Feyzullah Efendi, 258
Fletcher, Joseph, 360
Fusfeld, Warren, 360

G

Gaborieau, Marc, 361
Gazi Muhammed, 214
Genç Osmanlılar, 187, 269, 270
Glastonbury, 312, 351, 360
Gulam Ali (Abdullah Dehlevi),
149, 266

H

Haar, Johan G.J. ter, 362
hadis, 49, 56, 73, 140, 149,
154, 188, 224, 228, 258, 260,
261, 264
Halep, 115, 272, 300
Halil Ata, 61

Hama, 194, 300, 301
Hamza Bek, 214
Harezmi, 67, 72, 171
Hasan Lutfi Şuşud, 12
Hatmiyye, 157
Hekim Çelebi, 113, 257
Herat, 55, 60, 62, 67, 72, 86,
87, 88, 89, 90, 92, 93, 96, 97, 99,
105, 115, 116, 234
Hicaz, 111, 114, 128, 141, 153,
157, 161, 177, 197, 198, 260, 305
Hindistan, 12, 18, 21, 31, 34,
37, 40, 45, 47, 49, 54, 55, 58, 86,
92, 116, 118, 119, 120, 121, 122,
124, 126, 128, 129, 130, 131,
133, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 146, 150, 151,
153, 154, 156, 161, 164, 168,
176, 179, 180, 181, 184, 198,
221, 223, 224, 226, 227, 229, 230,
231, 232, 235, 238, 246, 254,
258, 259, 260, 261, 262, 263,
264, 266, 268, 270, 273, 276,
279, 280, 307, 309, 313, 324
Horasan, 65, 67, 77, 87, 95,
103
Hourani, Albert, 363
Humus, 195, 299

I

Irak, 45, 161, 177, 178, 181,
188, 192, 194, 196, 202, 204,
205, 206, 207, 209, 277

İ

İbn Fariz, 46
İngiltere, 231, 234, 268, 278,
308, 313, 314
İran, 18, 27, 45, 46, 68, 72, 74,
78, 97, 109, 110, 114, 122, 153,
161, 202, 203, 206, 207, 208,
209, 213, 296
İshak Veli, 117, 123, 173

İshakiyye, 117, 172, 173

İstanbul, 58, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 152, 153, 159,
161, 162, 163, 164, 165, 166,
168, 170, 176, 180, 182, 184,
186, 188, 190, 191, 192, 196,
197, 206, 207, 215, 222, 239,
255, 256, 257, 265, 270, 277,
284, 285, 287, 288, 289, 290,
292, 296, 297, 307

K

Kadiriyye, 12, 170, 204, 220,
244, 260, 263
Kafkaslar, 30, 37, 184, 189, 336
Kahire, 38, 46, 191, 199, 200,
217, 231, 235, 255, 320, 323,
329, 332, 334, 342, 344, 356,
364, 365, 369, 372
Kazakistan, 222, 240, 241, 242,
244, 301
Konya, 167, 289, 346, 355
Kudüs, 115, 159, 197
Kurban Ali, 301
Kuzey Amerika, 21, 30, 37, 309
Kübreviyye, 12
Kürdistan, 56, 112, 178, 181,
192, 202, 203, 204, 205, 207

L

Lahor, 123, 124, 126
Linxia, 175, 251, 341
Londra, 234, 308, 315, 316,
317, 318, 319, 325, 335, 336,
346, 348, 350, 351, 356, 357,
358, 360, 361, 362, 363, 364,
366, 367, 370, 371, 373, 375
Lucknow, 55, 280, 281, 282,
344, 367
Lübnan, 308, 309, 350

M

Ma Hualong, 247
Ma Jinxi, 249, 251
Ma Tai Baba, 175
Ma Yuanzhang, 248
Ma Zhenwu, 250
Malezya, 178, 274, 306
Maveraünnehr, 60, 79, 88,
102, 152, 159, 169, 173, 327
Medine, 55, 76, 142, 151, 154,
156, 157, 191, 197, 198, 215,
224, 227, 246, 260, 264, 296
Meier, Fritz, 366
Mekke, 27, 76, 151, 153, 155,
156, 157, 164, 168, 175, 186,
192, 197, 198, 207, 216, 217,
220, 251, 272, 306, 334, 364, 370
Melametiyye, 77
Metcalf, Barbara, 366
Mısır, 44, 49, 177, 180, 189,
192, 195, 199, 200, 202, 215,
270, 273, 277, 278, 280, 300,
304, 317
Mir Derd, 120, 143, 254, 258,
259, 263, 267
Miskin Şah, 224
Miyan ailesi, 168
Modernite, 49
Moğol İmparatorluğu, 110,
118, 119, 122, 123, 143, 254, 258
Muda Veli, 306
Muhammed Emin, 44, 102,
170, 171, 199, 215
Muhammed Hadi, 220
Muhammed Han, 117
Muhammed İsmail, 262
Muhammed Yusuf, 116, 173,
174, 217
Muradi ailesi, 160
Musa Kazım, 188, 292
Müceddidi ailesi, 159, 182,
227, 234, 235, 236

388 Nakşibendilik

N

Nur Muzaffer Hüseyin, 224

O

Orta Asya, 12, 13, 21, 25, 30, 34, 37, 40, 45, 55, 59, 60, 62, 67, 68, 69, 70, 72, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 96, 100, 101, 102, 105, 108, 109, 110, 115, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 141, 151, 153, 157, 159, 165, 167, 168, 170, 172, 179, 180, 197, 199, 203, 222, 228, 236, 237, 238, 240, 243, 244, 255, 265, 266, 277, 278, 295, 296, 301, 302, 318

Orta Doğu, 13, 22, 27, 30, 34, 234, 277, 280, 309

Osmanlı İmparatorluğu, 34, 37, 49, 86, 119, 151, 152, 153, 159, 160, 172, 176, 178, 179, 180, 182, 185, 187, 192, 212, 213, 254, 255, 256, 266, 270, 277

Ö

Özbekistan, 31, 34, 61, 87, 237, 278, 301, 302

P

Pakistan, 18, 119, 129, 170, 226, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 261, 302, 303, 327, 342, 364, 367

Pançakki dergâhı, 126

Paul, Jürgen, 368

R

Rampur, 142, 223, 225, 227, 229, 337, 363

Rusya, 37, 54, 171, 178, 206, 213, 215, 221, 228, 236, 239,

240, 243, 244, 249, 255, 275, 289, 301, 336

S

Saraybosna, 167, 191
Selefiyye, 305
Semerkand, 72, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 121
Siddik Hasan Han, 255, 268
Sibirya, 21, 212, 222, 236, 240, 241, 242, 273
Singapur, 217, 274
Sovyetler Birliği, 60, 236, 240, 243, 278, 301
Subud hareketi, 314
Sumatra, 216, 217, 218, 219, 220, 305, 306, 337
Suriye, 54, 152, 159, 177, 182, 192, 195, 197, 203, 207, 208, 270, 272, 277, 280, 281, 290, 297, 298, 299, 301, 307, 309

Ş

Şam, 82, 115, 152, 159, 160, 161, 162, 163, 176, 177, 179, 181, 182, 183, 186, 192, 194, 196, 208, 265, 271, 272, 297, 307, 332, 343, 353, 370

T

Tacikistan, 87, 301, 302, 303
Taliban, 304
Tanzimat reformları, 177, 192, 255, 269
Taşkent, 34, 61, 93, 95, 98, 101, 102, 105, 109, 115, 222, 244, 278, 301
Tian Wu, 246
Tibet, 124, 172, 174, 331, 375
Trimingham, J. Spencer, 371

Türkistan, 12, 37, 92, 95, 102,
110, 115, 116, 122, 152, 172,
173, 244, 245, 246, 247, 249, 340

Türkiye, 31, 37, 45, 92, 180,
202, 204, 206, 207, 208, 277,
283, 285, 286, 287, 288, 290,
296, 302, 307, 310, 313

V

Vaisi hareketi, 222
Vehhabilik, 181, 193, 249, 264
Volga bölgesi, 222, 237
Voll, John, 371

W

Washington DC, 309

X

Xinjiang, 174, 222, 340, 374,
375

Y

Yavuz, Hakan, 373
Yemen, 155, 216, 245, 265
Yeni Çağ, 279
Yeseviyye, 12, 59

Z

Zarcone, Thierry, 345, 374
Zikr, 81
Zindepir, 232, 233, 303