T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

AHMED ZİYÂEDDÎN-İ GÜMÜŞHÂNEVÎ'NİN TASAVVUFÎ YOLU ZİYÂİYYE: KURUCU UNSURLARI VE ÇERÇEVESİ

Ömer Faruk KAHVE
2502200894

Doç. Dr. Necdet YILMAZ

İSTANBUL – 2025

ÖZ

AHMED ZİYÂEDDÎN-İ GÜMÜŞHÂNEVÎ'NİN TASAVVUFÎ YOLU ZİYÂİYYE: KURUCU UNSURLARI VE ÇERÇEVESİ

ÖMER FARUK KAHVE

Bu çalışma, pîri Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî olan Ziyâiyye'yi; yolun ortaya çıkışı, sınırları ve kendine özgü usûl ile erkânı ekseninde ele alır. Araştırmanın amacı, Gümüşhânevî'nin eserlerini temel alarak Ziyâiyye'nin kurucu ilkelerini ve izlediği yöntemi tespit etmek, bu çerçevede yolun tasavvuf geleneğiyle ilişkisinin niteliğini ve sınırlarını belirginleştirmektir. İnceleme sürecinde belge ve içerik analizi, tarihsel yöntemle birlikte kullanılmış başta Gümüşhânevî'nin teliflerinden hareketle ele alınmıştır. İkincil olarak tekke vesikaları ile Kâtip Mustafa Fevzi b. Numan ve Zâhid-i Kevserî'nin metinleri değerlendirilmiştir. Bu malzeme üzerinden Ziyâiyye'nin kavramsal çerçevesi çıkarılmış, tarikatlerin genel yapısı ve işleyiş prensipleri, Ziyâiyye'nin yerini tayin etmeye imkân verecek biçimde karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Yöntemin belirleyici bir perspektifi olarak "câmi anlayışı" tartışılmış, Ziyâiyye'nin merkezinde bu yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Bulgular, Ziyâiyye'nin özgün bir usûl ve erkân geliştirdiğini, özellikle Nakşibendiyye, Şâzeliyye ve Ekberiyye ile kurduğu ilişkiler üzerinden hem devamlılık hem de ayrışma hatlarını belirginleştirdiğini göstermektedir. Ervâdiyye ile kurulan bağlar, yolun müstakil bir yapı olarak tanımlanmasını mümkün kılan temel unsurlar arasında öne çıkmaktadır. İç dinamiklerde seyr ü sülûk, halvet, ilim, zikir ve dua ile cihad anlayışı ile tekke organizasyonlarına dair pratiklerin belirleyici olduğu; sosyal konumlanışın ise matbaa, kütüphane, yardım sandıkları ve dönemin siyasal koşullarıyla görünür kılındığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak çalışma, Gümüşhânevî'ye nispet edilen Ziyâiyye'nin esaslarını sistematik biçimde ortaya koymakta, yorum ve uygulamada inşa ettiği özgün yöntemi görünür kılmakta ve müstakil bir yapı olduğunu bütüncül bir çerçevede açıklığa kavuşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Tekke, Ziyâiyye, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî

ABSTRACT

THE DIYĀİYYA SUFİ PATH OF AHMAD DIYĀ' AL-DĪN AL-GUMUSHKHĀNAWĪ: FOUNDATIONAL PRINCIPLES AND FRAMEWORK

ÖMER FARUK KAHVE

This study investigates the Diyāiyya -whose pīr is Ahmad Diyā' al-Dīn al-Gumushkhānawī- along the axes of the order's emergence, boundaries, and its distinctive roots and rules. The aim, on the basis of al-Gumushkhānawī's writings, is to identify the founding principles of the Diyāʾiyya and the method it follows. Within this framework, the study seeks to clarify the nature and limits of the path's relationship to the Sufi tradition. IIn the course of the inquiry, documentary and content analysis were employed in conjunction with the historical method, with primary attention given to al-Gumushkhānawī's own compositions. Secondarily, matrūkāt al-tekke (archival documents of the lodge) and the writings of Kātip Mustafa Fawzi ibn Nuʿmān and Zāhid al-Kawtharī were also evaluated. Drawing on this material, the study reconstructs the conceptual framework of the Diyāiyya and, through comparative analysis of the general structure and operational principles of ṭarīqas, determines the order's place among them. As a perspective that proves to be determinative for the method, the concept of jāmiʿ (comprehensive perspective) is discussed, and it is established that this approach lies at the center of the Diyāiyya. The findings show that the Diyāiyya developed an original set of roots and rules, and -especially through its engagements with the Naqshbandiyya, Shādhiliyya, and Akbariyya- made salient both lines of continuity and of divergence. The ties forged with the Arwādiyya stand out among the fundamental elements that allow the order to be defined as a distinct institutional formation. In its internal dynamics, practices concerning sayr wa sulūk (spiritual journey), khalwa (seclusion), ʿilm (knowledge), dhikr and dua' (remembrance and invocation), together with a particular conception of jihād and the practical organization of the lodge, are shown to be decisive. Its social positioning, by contrast, is made visible through a printing press, a library, charitable funds, and the political conditions of the period. In sum, the study systematically sets forth the principles of the Diyāiyya attributed to al-Gumushkhānawī,

brings to light the distinctive method it has developed in interpretation and practice, and clarifies -within a holistic framework- its character as an independent entity.

Key Words: Tasawwuf, Ṭarīqa, Tekke, Diyāiyya, Ahmad Diyā' al-Dīn al-Gumushkhānawī

ÖNSÖZ

İslam tarihinde tarikatler yaklaşım, yorum ve yöntem bakımından tasavvufî müktesebata önemli katkı sağlayan, pratik yönüyle yolun hem aslını hem de usûlünü barındıran köklü ocaklardır. Çeşitli dönüşüm ve değişimlerle günümüze değin ulaşması bakımından hâlen canlıdırlar. Yanı sıra yolun kapsamını belirleyen tarik, tarikat, kol, meşrep, şube gibi nitelemelerden kaynaklanan müphem alanlar bulunmaktadır. Bu çalışmada da 19. asırda yaşamış Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'ye nispet edilen Ziyâiyye ele alınacaktır. Literatürde Ziyâiyye'ye daha çok sınırlı yönleriyle odaklanılmış veya değini sadedinde temas edilmiştir. Bu çalışma literatürdeki bu eksiği kısmî olarak gidermeyi hedeflemektedir.

Ziyâiyye, Gümüşhânevî'nin eserleri merkeze alınarak, tarihi belgeler ve şahit yazarların değerlendirmelerini de içerecek biçimde doktrinel yönüyle incelenecektir. Ortaya konulan bu yaklaşım uygulama yönüyle desteklenecek ve bir bütün olarak değerlendirmesi yapılacaktır. Takip ettiği gelenek, tarikat pratiklerinde ayrıştığı yönler ve dönüşüm yoluyla nasıl şekillendiği esaslarıyla tespit edilecektir. Ziyâiyye'yi Gümüşhânevî boyutuyla ele almak bilinçli bir tercih olmakla birlikte, çalışma takip eden dönemi ıskalaması bakımından nakıstır.

Ziyâiyye'yi çalışmak, entelektüel dini mirasla çeşitli yönlerden alakalanmayı sağlayan bir perspektif gerektiriyordu. Gümüşhânevî'nin şahsında bu anlayış başta tasavvuf olmak üzere güncelliğini muhafaza eden yönüyle karşımdaydı. Bu sebeple çalışmayı yalnızca tarihi bir gerçeklik olarak değil, süregelen bir usûl olarak değerlendirdim. Ziyâiyye kısaca Gümüşhânevî'nin "ne yaptığı" ve "nasıl yaptığı" sorularının cevabıdır. Bu uğurda yol ve ufuk açan, emek veren hiçbir kimseyi incitmemiş olmak başta gelen arzumdur. Bu minvalde Cenâb-ı Hak'tan isabet ve hakkaniyet elde etmeyi temenni ve niyaz ederim. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin ve tüm Ziyâiyye meşâyihinin himmet-i aliyyeleri dâim ve sâyebân olsun.

Mahluka teşekkürden âciz kalan, Hâlık'a şükrü idrak edemez. Bu süreçte kendilerinden söz etsem de kâfî gelmeyecek fakat aksi halde bütünüyle insafsızlık olacak isimlerin hakkını teslim etmeliyim.

Tecrübe edenler doğrulayacaklardır ki, tez süreci talebe için danışmandan mahrum düşünülemez. Çalışmamın başlangıcından nihayetine kadar her aşamasında değerli teşvikleri ve yol göstericiliğiyle, bilgi birikimini cömertçe sunarak bana eşlik eden değerli hocam Doç. Dr. Necdet Yılmaz'a saygı ve minnetimi arz ederim. Başta bu tez olmak üzere, Ziyâiyye üzerine çalışmanın onun katkıları olmaksızın eksik kalacağı muhakkaktır.

Bu çalışmaya katkılarından da öte, lisansüstü eğitimimin ilk günlerinden itibaren meslekî tecrübesini incelikle paylaşan kıymetli hocam Prof. Dr. Nurullah Koltaş'a kalbî teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca değerli katkılar sağlayan Prof. Dr. Ramazan Muslu, Dr. Öğretim Üyesi Osman Sacid Arı ve Doç. Dr. Ercan Alkan; tez jürisinde yer alarak kıymetli vakitlerini ayıran ve samimi eleştirileriyle beni destekleyen Prof. Dr. Mahmud Esad Erkaya ve Doç. Dr. Derya Baş hocalarıma da teşekkür ederim.

Hususen, yakınında bulunmayı bahtiyarlık bildiğim, Gümüşhânevî ismini ilk kez kendisinden işitip zaman içinde beni bu dünya ve Ziyâiyye ile tanıştırarak rehberliğiyle ufkumu açan Muhterem Hasan Gümüş hocama hürmet ve şükranımı arz ederim.

Varlıklarını bir sığınak ve dayanak olarak hissettiğim anneme ve babama olan minnetimi ifade etmek kalbî borcumdur. Allah onlardan, onlar da benden razı ve hoşnut olsun.

Hudutsuz destekçim, hayat ortağım kıymetli eşime sevgisi, sabrı ve zarafetine duyduğum muhabbet ve iltifatımı ilan ederim. Gözbebeklerim, kızlarıma da iki cihanda afiyet ve huzur temenni ederim.

Tevfik Allah'tandır.

Ömer Faruk Kahve

Edirne 1447/2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iv**

ÖNSÖZ ..... **vi**

İÇİNDEKİLER ..... **viii**

TABLOLAR LİSTESİ ..... **x**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xi**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYÂİYYE'NİN OLUŞUMU

1.1. Ziyâiyye'de Tasavvuf Anlayışı **21**

1.1.1. Peygamber-Sünnet'e Bağlılık 26

1.1.2. Gümüşhânevî'ye Göre Tasavvuf ve Fıkıh İrtibatı 30

1.1.3. Gümüşhânevî'ye Göre Tasavvuf ve Kelâm İrtibatı 38

1.1.4. Dinî Düşüncede Tasavvuf 45

1.1.4.1. Gümüşhânevî'de Ana Hatlarıyla Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd 46

1.2. Tasavvuf Müessesesi Olarak Tarikat **50**

1.2.1. Tarikatlerin Belirlenmesi Sürecinde Temel İlkeler 55

1.3. Kavram Olarak Ziyâiyye **62**

1.3.1. Ziyâiyye'nin Tesisinde Menâkıbın Tesiri 67

1.3.2. Ziyâiyye'de Kuşatıcı Perspektif: Câmi Yaklaşım 74

1.3.2.1. Telif Yönteminin Ziyâiyye'nin Oluşumundaki Rolü: Câmiu'l-usûl 78

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYÂİYYE'NİN ÇERÇEVESİ

2.1. Gümüşhânevî'nin Tevârüs Ettiği Tasavvufî Gelenek **85**

2.1.1. Tarikat: Nakşibendiyye 88

2.1.1.1. Müceddidiyye 96

2.1.1.2. Hâlidiyye 100
2.1.2. Meşreb: Şâzeliyye 106
2.1.3. Zevk: Ekberiyye 116
2.1.4. Ervâdiyye 134
2.1.4.1. Ervâdî'den Gelen Diğer Bağlantılı Tarikatler 142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİYÂİYYE'NİN KURUCU UNSURLARI

3.1. Fatma Sultan Dergâhında Usûl ve Erkân 153
3.1.1. Seyr ü sülûk 158
3.1.1.1. Halvet 166
3.1.2. Zikir ve Dua 176
3.1.3. İlim 185
3.1.3.1. Hadis Tedrisatıyla İrşad 190
3.1.4. Hareket Metodu: Cihad ve Gazâ 200
3.2. Ziyâiyye'de İnsan Tasavvuru 206
3.2.1. Mazhar-ı İlâhî Olan İnsan 208
3.2.1.1. İntisab-İrşad Bağlamında Mürid ve Mürşid 213
3.2.1.2. Şeyh ile İrtibat 224
3.3. Ziyâiyye Usûl ve Erkânının Cemiyette Görünümü 228
3.3.1. 19. Yüzyılda Yaşananlar ve Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî ... 231
3.3.1.1. Siyasetle İrtibatı: İtaat-Muhalefet Arasında İkaz ve Nasihat .. 243
3.3.1.2. İktisâdî Atılım 251
3.2.1.3. Matbûat: Kitap, Kütüphane 255
3.3.2. Ziyâiyye Temsilcileri: Merkez Tekke 259
3.3.3. Ziyâiyye Neşrine Bir Katkı: Mısır Seyahati 263

SONUÇ 268

KAYNAKÇA 277

ÖZGEÇMİŞ 313

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1:.....8-10

Tablo 2:.....12

Tablo 3:.....19

Tablo 4:.....20

Tablo 5:.....275-276

KISALTMALAR LİSTESİ

A.}MKT	:	Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı
bkz.	:	bakınız
C.	:	Cevdet
çev.	:	çeviren
ed.	:	editör
h.	:	hicri
haz.	:	hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
İBB	:	İstanbul Büyükşehir Belediyesi
krş.	:	karşılaştırma
m.	:	miladi
mlf.	:	müellif
No.	:	Numara
ö.	:	ölümü
ör.	:	örnek
PRK.	:	Perakende
sad.	:	sadeleştiren
T.C.	:	Türkiye Cumhuriyeti
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	tahkik
ts.	:	tarihsiz
vb.	:	ve benzeri
vd.	:	ve diğerleri
vr.	:	varak
Y.	:	Yıldız

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'ye nispet edilen Ziyâiyye'dir. Gümüşhânevî'nin eserleri ve uygulamalarına dayanılarak, onun tarafından yöntemi belirlenen ve çerçevesi çizilen bu yolun tahlili amaçlanmaktadır. Bir tasavvufî yaklaşımın zamanla müstakil bir anlayışa dönüşmesi elbette sosyolojik boyutlar içerir. Ancak bu çalışmada doktrin düzeyindeki unsurlarına ve teorik çerçevesine odaklanılarak Ziyâiyye'yi sistematik biçimde belirleme hedeflenmiştir.

Tarihsel olarak Ziyâiyye Gümüşhânevî'nin vefatından sonra da devam etmiş olmasına rağmen burada Ziyâiyye Gümüşhânevî'nin kurucu niteliği çerçevesinde ve doğrudan onun anlayışıyla sınırlandırılarak ele alındı. Ziyâiyye merkezli yapılan bu incelemede yöntemin teşekkül sürecini anlamaya imkân tanıyan üç temel kavram belirleyici olmuştur: Takipçilik, ayrışma ve dönüşüm. Bu kavramlar üzerinden Ziyâiyye'nin tasavvufî yaklaşımı, tarikat anlayışı ve kurumsal esaslarıyla gelenekle kurduğu ilişki tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Takipçilik kavramı Gümüşhânevî'nin klasik tarikat anlayışına olan bağlılığını ifade ederken, ayrışma kavramı bu bağlılık içerisinde nasıl bir yöneliş sergilediğini göstermektedir. Dönüşüm ise sistematikleşerek özgün hale gelişine işaret eder. Bu üç kavram aracılığıyla Ziyâiyye'nin tasavvufî söylemi, tarikat anlayışı ve kurumsal yapısı analiz edilmiş, geleneğe olan bağlılığı ile bu geleneğe dair perspektifi süreklilik ve gerilim bağlamında değerlendirilmiştir.

Ziyâiyye'yi kurucusu merkezli tanımlamak bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Zira önceki literatürde Gümüşhânevî'nin şahsiyetine dair pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte onun müstakil bir anlayış ortaya koyduğuna dair görüşler çoğunlukla genel ibare düzeyinde kalmış, Ziyâiyye'nin temel özellikleri detaylı biçimde incelenmemiştir. Bu çalışmada ise şu sorular temelinde ilerlenmiştir: Ziyâiyye nedir? Tarihsel süreçte Ziyâiyye diye bir kavram söz konusu mudur? Müstakil bir tarikat olarak tanımlanabilir mi? Gümüşhânevî'nin bir yol kurucusu olması ne anlama gelir? Bu yolu belirleyen temel saikler nelerdir? Takipçisi olduğu söylenen tarikatlerden hangi

yönleriyle ayrışır? Geleneksel tarikat yorumlarında Ziyâiyye'ye has hangi özgünlükler görülür? Gümüşhânevî'nin öne çıkardığı anlayış hangi hususlar etrafında yoğunlaşır?

Bu sorulara Gümüşhânevî'nin kendi eserleri temel alınarak cevap verilmiş; onun sözleri, alıntı biçimleri, kaynak tercihleri ve bunları kullanma gerekçeleri üzerinden teorik sınırlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın bu düzeydeki diğer kaynakları ise dönemin arşiv belgeleri ve terekelerdeki somut verilerden oluşmaktadır. İkincil olarak özellikle Kâtip Mustafa Fevzi b. Numan (ö. 1924) ve Zâhid-i Kevserî (ö. 1952) gibi Ziyâiyye'yi müstakil bir yol olarak inceleyen takipçilerin yaklaşımları bu çalışmaya yön vermiştir. Ayrıca yakın geçmişte Gümüşhânevî'nin bireysel yönleri ve biyografisi üzerine yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Tasavvuf tarihinin öne çıkan bir parçası olan tarikat yapıları sadece tarihî değil aynı zamanda güncel tasavvufî pratikler açısından da incelenmeyi zorunlu kılar. Tarikatler, çeşitli kolları ve uzantılarıyla tasavvuf düşüncesinin sürekliliğini sağlayan yapılardır. Bu nedenle Ziyâiyye'nin oluşum süreci gelenekte takip ettiği anlayış ve dönüştürücü yönleri içinde değerlendirilmiştir. Bu noktada bütünüyle normatif ve yapısal bir çerçevede pozitivist kesinlik arayışıyla, farklı eğilimler arası geçirgenliği dışlayan, müphem alanların varlığını göz ardı eden değerlendirmeler çeşitli sorunlara ve açmazlara sebebiyet verecektir.[1] Bu çalışma da tam olarak bu tür metodolojik katılıklardan kaçınarak Ziyâiyye'yi çok katmanlı bir oluşum süreci içerisinde ele almayı amaçlamıştır.

Gümüşhânevî'nin takip ettiği dinî ilim geleneği özellikle "sünnî tasavvuf" tezi etrafında konumlandırılmıştır. Bu yaklaşımla Gümüşhânevî'nin müessis vasfıyla Ziyâiyye'yi müstakil bir tasavvuf yolu olarak değerlendirmeye imkân tanıyan temel esaslar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Akabinde Gümüşhânevî'nin anlayışı merkeze alınarak Ziyâiyye'yi değerlendirmenin esaslarını gösterebilecek çerçevede tarikate dair

[1] Semih Ceyhan, "Devletin Tasavvufu, Toplumun Tarikatı: İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Tasavvuf Tarih Yazımının Siyasal Açılımları", *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 521.

bir tartışma yürütülmüştür. Tarikatler bağlamında yürütülen bu tartışma, tarikatlerin ana ilkelerini belirlemede bir tür model oluşturma çabası olarak da okunabilir. Birinci bölümün üçüncü alt başlığında kavramsal ve menkıbevî anlatı bakımından Ziyâiyye ele alınmış, merkezî bir bakış açısının tespiti bakımından "câmi" yaklaşım biçiminin öne sürülmesi ile ilk bölüm tamamlanmıştır. Çalışmanın sonraki bölümünde Gümüşhânevî'nin Ziyâiyye'yi tesis ederken tarikat gelenekleriyle kurduğu ilişki ve yaklaşım biçimi, benzerlikler ve ayrışmalar ekseninde değerlendirilmiştir. Nihayetinde Ziyâiyye'nin bizzat Gümüşhânevî tarafından belirlenmiş yöntem ve esasların tespitine odaklanılarak tamamlanmıştır.

Türkiye'de üzerine en fazla akademik çalışma yapılan sûfîlerden biri Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'dir.[2] Buna rağmen doğrudan Ziyâiyye'yi merkeze alan sistematik bir çalışmaya henüz rastlanmamıştır. Gümüşhânevî'nin özgün yöntemine dair ifadeler bulunsa da bu yolun orijinal yönleri ve doktrinel çerçevesi detaylı biçimde ortaya konulmamıştır. Bununla birlikte araştırmamız açısından değer taşıyan çalışmalar da mevcuttur ve bunlardan bazılarına ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

Akademik çalışmalar genellikle bir konunun temellerini kurarak üzerine inşa edilebilecek yeni araştırmalara zemin hazırlar. Bu bağlamda Gümüşhânevî üzerine yapılmış mevcut çalışmalar, bizim yürüttüğümüz bu çalışmanın gerçekleştirilmesi için elverişli bir altyapının oluştuğunu göstermektedir. Özellikle şahıs merkezli araştırmalarda kişinin hayatı ve eserleri doğru biçimde tespit edilmeli, aynı zamanda sosyal etkileri ve tarihsel bağlamı da göz önünde bulundurulmalıdır. Biz ise bu çalışmada Gümüşhânevî'yi yalnızca bir sûfî şahsiyet olarak değil, bir tarik müessisi olarak ele almakta ve Ziyâiyye'nin teorik çerçevesi ile pratik yansımalarını ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bu yaklaşım hem Ziyâiyye literatürüne hem de genel tasavvuf çalışmalarına yeni araştırma alanları açma potansiyeli taşımaktadır.

[2] Bkz. Betül Tarakçı, "Osmanlı Modern Dönem Tasavvuf Literatürü Biyo-Bibliyografik Bir Deneme (1812-1925)", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31-32 (2018), 47-86.

Katı biçimde belgeler arasında sıkışıp kalan değerlendirmeler her ne kadar çok sayıda veri sağlasa da derinlemesine analizlerin önünde bir engel oluşturmaktadır. Oysa meseleyi daha kapsayıcı ve dengeli biçimde ele alabilmek, verilerin ötesine geçerek onları çok boyutlu sorularla ilişkilendirebilmeyi gerektirir.[3] Bu çalışmada Gümüşhânevî'nin birinci elden eserlerine dayanılmış, ayrıca zaman zaman pratik uygulamalara dair veriler elde edebilmek için arşiv belgelerine başvurulmuştur. Necdet Yılmaz tarafından incelememize açılan bu dokümantasyonun sunduğu zemin üzerinden bireysel, fikrî ve toplumsal bağlamda Ziyâiyye'yi belirlemeye imkân sağlayacak sorular üretilmiştir. Bu yaklaşımın imkânı büyük ölçüde Gümüşhânevî hakkında bugüne kadar yapılmış tarihî belge ve evrak çalışmalarının sağladığı katkıya dayanmaktadır. Ziyâiyye'nin tarihî vesikalarına kayda değer ölçüde ulaşılmış olması bu yolu doğru sorularla tespit etme çabasını mümkün kılmıştır. Aynı şekilde Ziyâiyye'nin kurumsal kimliğinin büyük oranda yerleşmiş ve sonraki nesillere aktarılmış olması bu tarikte hizmet eden her bir temsilcinin ayrı ayrı şükranla anılmasını gerektirir.

Geçmişte kimi bilgi parçalarından hareketle yapılan yorumlar ise zamanla bir yumağa dönüşmüş, bu da Ziyâiyye'nin asli ilkelerinin yerini bütünüyle Hâlidiyye içerisinde değerlendiren, dahası sosyal yönü olarak faaliyetlerini devlet politikalarıyla uyumlu biçimde sürdüren bir yaklaşım imajını güçlü biçimde öne çıkarmıştır. Bu durumu besleyen algılardan biri de bir tarikatin devletle ne denli iç içe geçtiyse o ölçüde muteber kabul edildiği düşüncesidir. Oysa kanaatimizce bir yolun sıhhatini ve değerini tayin eden esas unsur, doğrudan kendi yöntemsel özgünlüğünden kaynaklanmalıdır. Gümüşhânevî örneğinde de görüleceği üzere tarikat ile devlet arasında ilişki kurulmuş olsa dahi bu ilişki Gümüşhânevî'nin siyasî bir araç haline geldiği anlamına gelmez. Aksine bu tür ilişkiler daha çok sûfîlerin tavsiye ve yönlendirmeleri çerçevesinde idari işlerle ilgilenenlere yönelik nasihat ve îkazlardan ibarettir. Bu bağlamda

[3] Bu değerlendirme Osmanlı tarih yazımı için yapılmış olmakla birlikte tarihe mal olmuş kişi ve kurumlar hakkındaki değerlendirmelere de yol gösterici bir niteliğe sahiptir. Bkz. Gabriel Piterberg, *Bir Osmanlı Trajedisi Tarihyazımının Tarihle Oyunu*, çev. Uygar Abacı (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 228.

Gümüşhânevî'ye yönelik nitelemeler Ziyâiyye'de belirginleşen ilkesel yaklaşımlar ışığında vasat ve dengeli bir şekilde yeniden değerlendirilecektir.

Çalışmada ayrıca şu sorular da göz önünde bulundurulmuştur: Bugüne dek Gümüşhânevî'deki Ekberiyye tesiri, özellikle *Câmiu'l-usûl* üzerinden ne ölçüde incelenmiştir? Ahmed b. Süleyman Ervâdî tesirine doğrudan atıflar bulunmasına rağmen bu etki detaylı biçimde mukayese edilmiş midir? Nakşî-Şâzelî bütünlüğünü oluştururken geleneksel metinlere müdahaleleri nasıl şekillenmiştir? Nakşî-Ekberî söylemini yapılandırırken kimlerden ne tür ibareleri hangi öncelik sırasıyla almıştır? Zikir bahsinde Hâdimî'den alıntıladığını ifade ettiği noktada aslında o risâlenin şerhinden mi faydalanmıştır? Sosyal tutumunun merkezinde Ziyâiyye yöntemine bağlı bir düzen arayışı mı vardır yoksa siyasî bir yönelimin izlerini mi taşır? Hadis eğitimini yalnızca aktarıma dayalı mı yürütmüştür, yoksa bu durumu sistematik bir yöntem olarak mı benimsemiştir? Tasavvufî yaklaşımlarındaki özgünlük, mürid anlayışındaki farklılıklar, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd bağlamındaki konumu, fıkıh ve kelâm yorumlarını tasavvuf paradigması çerçevesinde değerlendirme biçimi ne şekildedir? Zaten Ziyâiyye neredeyse bütünüyle teğet geçildiğinden buradaki yöntemden, menâkıbın buraya etkisinden, câmi anlayışının neliğinden söz etme imkanı yoktur. Bu ancak merkeze Ziyâiyye alındığında mümkün hâle gelir.

Bu çalışmayla aynı zamanda Gümüşhânevî'nin tasavvuf yaklaşımını sistematik biçimde ortaya koymayı hedefliyoruz. Onun bu konulardaki pozisyonu ve düşünsel bütünlüğü Ziyâiyye'nin zeminini ve çerçevesini oluşturur. Bu yapı tamamlayıcı olmaktan öte doğrudan merkezî bir karakter arz eder. İlk bölümde sünnet-hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf yaklaşımları dinî ilimler anlayışının genel çerçevesine yerleştirilmiştir. İkinci bölümde ise Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışı geleneksel tarikatlerle ilişkisi yönünden sunulmuş, bu anlayışın tarikat boyutuna dair esasları irdelenmiştir. Son bölümde ise onun düşünsel-fikrî temellerinden hareketle ortaya çıkan modellemeye yer verilmiştir. Böylece Ziyâiyye, kurucusunun yaklaşımı bağlamında bütünlüklü bir yapı olarak görünür kılınmıştır. Bu nedenle tez adından da anlaşılacağı

üzere, doğrudan tarihsel Ziyâiyye sürecinden ziyade Gümüşhânevî'nin ilke ve yöntemleri çevresinde şekillenmiş bir yapının çözümlemesini sunar.

Gümüşhânevî üzerine yapılan mevcut çalışmalar yer yer çelişkiler barındırmakta, çoğu kez onun ilmî birikimi ile tasavvufî yönünü birbirinden kopuk iki alan gibi ele almaktadır. Oysa bu çalışmada Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışı temel esas kabul edilerek değerlendirmeleri doğrudan kendi metinlerine dayandırılmak suretiyle bütüncül bir paradigma içerisinde ele alınmıştır. Yine genellikle Gümüşhânevî'nin belirli görüşleri vurgulanmakla yetinilmiş ancak bu görüşlerin Ziyâiyye anlayışı içerisindeki yeri ve yönteme katkısı yeterince irdelenmemiştir. Bunun sonucu olarak tasavvuf alanındaki birçok kavrama dair kanaatler dağınık kalmakta, merkezî yapı gözden kaçmaktadır. Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin düşüncesinin aslî yerine ulaşmak da mümkün olmamaktadır. Böylece ortak bir paradigma belirlenmeksizin ortaya konulan değerlendirmeler, birbirinden kopuk ve izole görüşler izlenimi uyandırmaktadır.

Gümüşhânevî hakkında bugüne kadar yazılmış makale türündeki çalışmaların tamamını burada zikretmek mümkün değildir. Ancak konumuzla ilgili etkili bazı çalışmalara değinilecektir. Bunun öncesinde bu çalışmanın merkezinde Gümüşhânevî'nin telif ettiği eserleri vurgulamak gerekir. Özellikle *Câmiu'l-usûl*, onun yöntemi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Her ne kadar Ziyâiyye'de uygulamaya geçirilen kimi esaslar (örneğin halvet) zaman içinde tatbik edilmeye başlanmış olsa da bu eser, Ziyâiyye'yi müstakil bir yapı olarak değerlendirme imkânı sunan teorik bir zemin sağlamaktadır. Nakşî, Şâzelî ve Ekberî unsurların bir bütün olarak ele alınması, uygulamaya aktarılması planlanan esasların teorik temelleri ve tasavvuf anlayışının inşası bu eserde bütünlüklü biçimde yer almaktadır. Başta *Câmiu'l-mutûn*[4] ve

[4] Bu eseri tasavvufî paradigma merkeze alındığında kelâm ve fıkıh gelenekleriyle uyumu ve değerlendirmelerin nasıl olabileceği ile ilgili kaynak sağlaması bakımından değerlendirdik. Bununla beraber kimi toplumsal cihete dönük değerlendirmelerin bulunmasından hareketle Ziyâiyye'de bulunduğunu iddia ettiğimiz "câmi" anlayışının bir parçası olarak inceledik. Daha önce yapılan çalışmalar ise buradan Gümüşhânevî'ye dair fıkhî ve kelâmî kanaatleri incelemek üzerine odaklanmıştır.

Mecmûatü'l-ahzâb[5] olmak üzere diğer eserleri de bu temel yaklaşımın etrafında şekillenmiştir.

Bu çerçevede sadece *Câmiu'l-usûl* bile Ziyâiyye ve Gümüşhânevî üzerine kapsamlı değerlendirmeler yapmaya imkân tanımaktadır. Bununla birlikte biz bu çalışmada diğer eserleri ve pratik yansımaları da göz önünde bulundurarak değerlendirmemize dahil ettik. Ayrıca bu temel eserin yorumlanmasında literatüre katkı sağlayan ikincil kaynaklar da analiz edilmiştir. Modern dönem çalışmalarından da yararlanılmış, yönteme iliştiği ölçüde Gümüşhânevî portresine dair ortaya çıkan bazı yüzeysel ve hatalı değerlendirmeler bu bağlamda yeniden gözden geçirilmiş ve tashih edilmiştir.

Sonuç olarak "*Câmiu'l-usûl*'de ne bulacağız?" sorusunun cevabı geniş çerçevede "Ziyâiyye" olacaktır. Onun doktrinel, pratik ve düşünsel temelleri Gümüşhânevî'nin metinleri ve uygulamalarıyla birlikte ortaya konulmuştur. Çalışma, bu bütünlük fikriyle kaleme alınmıştır.

Gümüşhânevî'nin telif ettiği eserler:

Günümüzde Gümüşhânevî hakkında yapılan çalışmalarda onun telif ettiği eser sayısı genellikle yirmi civarında gösterilmektedir. Ancak Gümüşhânevî'den söz eden erken dönem kaynaklar bu sayının elliyi aştığını bildirmektedir.[6] Halifelerinden Rizeli Osman Niyazi Efendi'ye verilen icâzette Gümüşhânevî'nin kaleme aldığı eser sayısının 57 olduğu açıkça belirtilmiştir.[7] Bununla birlikte Ziyâiyye'nin yalnızca bu eserler arasındaki tasavvuf başlıklı metinlerden hareketle şekillendiği düşünülmemelidir. Diğer alanlara dair telifleri, Ziyâiyye'nin farklı yönlerine karşılık gelmektedir. Son dönemde

[5] Bu eser müstakil olarak doktora genişliğinde çalışmalara konu olabilecek bir yapı arz eder. Biz ise daha çok bir tarikat tesis etmede hizb ve vird toplayıcılığını önemi ve her bir cildine verdiği isimlerden hareketle Ziyâiyye'nin ana unsurlarına ulaşmayı deneyen bir bakış açısı geliştirdik.
[6] Necdet Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet -Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Hayatı, Dergâhı, Halifeleri, Eserleri ve Tasavvufî Yolu (Ziyâiyye)*- (Ankara: İlâhiyat, 2020), 10.
[7] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 159.

yapılan bir çalışmada Yılmaz tarafından Gümüşhânevî'ye ait eserler şu şekilde tasnif edilmiştir:[8]

Tablo 1:

Tasavvuf	**Hadis**	**Akâid**	**Fıkıh**	**Arap Dili**	**Mektup ve Nasihatler**
Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâi ve envâihim[9]	Râmûzü'l-ehâdîs[10]	Câmiu'l-mutûn[11]	Câmiü'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik[12]	Müstağni'ş-şurûh[13]	Mektup[14]
Mütemmimâtü Câmii'l-usûl	Risâletün fî kavâidi cemîi'l-ehâdîs ve fezâilihâ	Mütemmimâtü Câmii'l-mutûn	Kitâbü'l-âbir[15]		Nasihatnâme[16]
Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn[17]	Risâletün fî beyâni âdâbi'ş-şeyh ve't-tâlib	Şerhu Câmii'l-mutûn	Şerhu Kitâbi'l-âbir[18]		Nasîhatü'l-ehibbâ ve'l-ihvân[19]

[8] Mezkur çalışmalar dışında kendisine aidiyeti kesin olmayıp isnad edilen üç eser daha bulunmaktadır: *Hatemât*, *Şerh-i Îsagocî* ve *Risâletü'l-hicâme*. Tamamı için bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 175-214.

[9] *Mütemmimâtü Câmii'l-usûl* de bu baskılarda yer almaktadır bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâi* (Kahire: Matbaatü'l-vehbiyye, 1298/1881); Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl fi evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*, thk. Edib Nasreddin (Beyrut: Müessesetü'l-İntişâri'l-Arabî, 1997); Ziyâüddîn Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 2020).

[10] Ahmed Ziyâüddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî, *Râmûzü'l-ehâdîs* (İstanbul: Kışla-i Hümâyûn Matbaası, 1275/1859).

[11] *Mütemmimâtü Câmii'l-mutûn* ve *Şerhu Câmii'l-mutûn* da burada yer almaktadır. Bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn fî hakki envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâtüridiyye ve elfâzi'l-küfri ve tashîhi'l-e'mâli'l-acîbe*, haz. Necdet Yılmaz (İstanbul: Dâru'l-Kalem, 2022).

[12] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Câmiü'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik* (İstanbul: Mahmûdiyye Matbaası, 1289/1872-1873).

[13] Yılmaz, bu eserin dışında Arap dili hakkında irili ufaklı yaklaşık otuz risâlenin daha ismini aktararak kayda değer bir yekûnunun Gümüşhânevî'ye ait olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 211-212.

[14] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meşihat Dairesi Maruzatı [Y..PRK.MŞ]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 5.

[15] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâciri ve'l-cihâdi ve'l-gazvi ve'ş-şühedâi mea ahkâmihâ ve hakâyıkıhâ ve dekâyıkıhâ ve tefâsîrihâ ve envâıhâ ve fezâilihâ*, 1276/1859.

[16] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 4.

[17] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn* (Muhammed Naim Efendi Litoğrafya Destgâhı, 1275).

[18] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Şerhu Kitâbi'l-âbir*, 1276/1859.

[19] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 276; M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 2,

	ve'l-kâtib				
Mecmûatü'l-ahzâb[20]	Râmûzü'l-ehâdîs ve Hadisin Önemi Hakkında Risâle	en-Netâicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-iyye[21]	Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn[22]		Hediyyetü's-sultan ale'l-ihvân[23]
Evrâd-ı Gümüşhânevî[24]	Hâşiyetü Râmûzi'l-ehâdîs[25]		Risâletün makbûletün fî hakki'l-müceddid[26]		Tenbîhât-ı Azîme ve Terğîbât-ı Kesîre[27]
Kitâbü'l-ârifîn fî esrâri esmâi'l-erbaîn	Levâmiu'l-ukûl[28]				Vasiyyet-i Nisâ-yı Azîme[29]
Esrâr-ı Tarîk[30]	Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs el-müsemmâ li-Levâmii'l-ukûl				Nasihatnâme 2[31]
Mürşid	Garâibü'l-				Necâtü'l-gâfilîn

Gömlek No. 256; Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Nasîhatü'l-ehibbâ ve'l-ihvân* (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550), 1b-3b.

[20] *Kitâbü'l-ârifîn fî esrâri esmâi'l-erbaîn* de bu eserin içerisinde yer almasına karşın müstakil bir telif kabul edilmiştir. Bkz. Ahmed Ziyâddîn-i Gümüşhânevî, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, thk. Yakup Çiçek (İstanbul: Dâru'l-Kalem, 2018).

[21] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *en-Netâicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa, 3121).

[22] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn*, 1276/1859.

[23] *Hediyyetü's-sultan ale'l-ihvân* bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 132.

[24] Müstakil telifler olarak değerlendirilen *Risâletün fî kavâidi cemîi'l-ehâdîs ve fezâilihâ*, *Risâletün fî beyâni âdâbi'ş-şeyh ve't-tâlib ve'l-kâtib*, *Râmûzü'l-ehâdîs ve Hadisin Önemi Hakkında Risâle* isimli risâleler de bu eser içerisinde yer almaktadır Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Evrâd-ı Gümüşhânevî* (İstanbul: Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1306).

[25] Bu eser de yine Râmûz içerisinde yer almakla birlikte tam hâli yalnızca müellif nüshasında bulunmaktadır. Bkz. Yılmaz, *Câmiu't-Turuk Bir Şahsiyet*, 195-196.

[26] Bu risâlenin 51 ve 52. Sayfalarında yer almaktadır. Bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Risâletün makbûletün fî hakki'l-müceddid*, 1276/1859.

[27] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Tenbîhât-ı Azîme ve Terğîbât-ı Kesîre* (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550), 4a-5a; Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir*, 51-52.

[28] *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs el-müsemmâ li-Levâmii'l-ukûl*'ün de içerisinde yer aldığı ilk cildi için bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, haz. Yusuf Şevki (İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, 1291/1874).

[29] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Vasiyyet-i Nisâ-yı Azîme* (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550).

[30] Silsile, zikir adabı gibi meseleleri muhtevî ve muhtemelen "Tesbîh-i Sâdât-ı Aliyye Âdâb-ı Tarîk-i Nakşbendiyye" ismiyle bilinen tek sayfa matbu büyük boy bir metindir. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 212.

[31] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 279.

Risâlesi[32]	ehâdîs/Acâibü'n-nübüvve ve dekâikü'l-velâye[33]				fî envâi'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve mea'd-delâil[34]
	Mülhakâtü Garâibi'l-ehâdîs[35]				Mütemmimâtü Necâti'l-gâfilîn
	Risâle-i Kavâid-i zabti'l-muhaddis mine'l-ashâb ve'l-muharricîn[36]				Devâü'l-müslimîn[37]
	Hâşiyetü Garâibi'l-ehâdîs[38]				Devâü'l-müslimîn Hâşiyesi
	Letâifü'l-hikem[39]				Netâicü'l-ihlâs[40]
	Hâşiyetü Letâifi'l-hikem				
	Hadîs-i Erbaîn[41]				

Gümüşhânevî'nin eserleri içerik özellikleri ve alana katkı düzeyleri dikkate alınmak suretiyle belli bir önem sırasına göre kategorik olarak değerlendirilebilir. İlk aşamada onun tasavvufî yaklaşımını sistematik bir çerçeveye kavuşturduğu ve doktrinel

[32] Bu tabloda bir istisna olarak Yılmaz'ın eserler arasında zikretmediği, tarafımızdan telif bir risâle olarak değerlendirilebileceği düşünülen bu eseri de ilave ettik. *Fütûhât*'tan seçili bölümlere referans gösterilerek, tercümeden öte bir telif niteliğinde olan bu risâleye başlık olarak *Mürşid Risâlesi* isminin uygun olabileceğini düşünerek bu şekilde anıyoruz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550), 18a-25a.

[33] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Garâibü'l-ehâdîs/Acâibü'n-nübüvve ve dekâikü'l-velâye* (Dârü't-tıbâati'l-Âmire, ts.).

[34] Bu eser *Necâtü'l-kebîr* unvanıyla da bilinir. *Mütemmimâtü Necâti'l-gâfilîn* de bu eserin derkenarlarında yer almaktadır. Bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Necâtü'l-gâfilîn fî envâ'i'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve me'a'delâil*, ts.

[35] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Mülhakâtü Garâibi'l-ehâdîs* (Dârü't-tıbâati'l-Âmire, ts.).

[36] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Risâle-i Kavâid-i zabti'l-muhaddis mine'l-ashâb ve'l-muharricîn* (Dârü't-tıbâati'l-Âmire, ts.).

[37] *Devâü'l-müslimîn Hâşiyesi* de bu eserin kenarlarında yer almaktadır. Bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Devâü'l-müslimîn*, ts.

[38] *Garâibü'l-ehâdîs*'in sayfa kenarlarında yer almaktadır. Bkz. Gümüşhânevî, *Garâibü'l-ehâdîs/Acâibü'n-nübüvve ve dekâikü'l-velâye*.

[39] *Hâşiyetü Letâifi'l-hikem* de bu eser içinde yer almaktadır. Bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Letâifü'l-hikem* (Muhyiddin Efendi Litoğrafya Destgâhı, 1285/1868-1869).

[40] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Risâletü Netâici'l-İhlâs fî hakki'd-duâi ve ma'rifetihî ve erkânihî ve şurûtihî ve âdâbihî ve menâfiihî*, ts.

[41] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Hadîs-i Erba'în*, ts.

ilkelerini serimlediği temel metin olan *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâi ve envâihim ve evsâfihim ve usûli külli tarîkin ve mühimmâti'l-mürîd ve şurûtı'ş-şeyh ve kelimâti's-sûfiyye ve ıstılâhihim ve envâi't-tasavvuf ve elfi makâmâtihim* yer almaktadır.[42]

İkinci aşamada büyük oranda akâid meselelerini, kısmen de fıkhî konuları ele alan *Câmiu'l-mutûn fî hakki envâi's-sıfâti'l-ilâhiyye ve'l-akâidi'l-Mâtürîdiyye ve elfâzi'l-küfri ve tashîhi'l-acîbe* ile tasavvuf tarihinde çeşitli tarikatlere ait hizblerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *Mecmûatü'l-ahzâb* öne çıkar. Bu iki eser hem Gümüşhânevî'nin ilmî birikimini hem de tarikatler arası müktesebâtı harmanlayan karakteriyle dikkat çeker.

Üçüncü aşamada hadislerin alfabetik sistemle bir araya getirildiği *Râmûzü'l-ehâdîs*, tasavvufî muhtevasıyla *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, ayrıca cihad teması çerçevesinde kaleme alınmış *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâciri ve'l-cihâdi ve'l-gazvi ve'ş-şühedâi mea ahkâmihâ ve hakâyikıhâ ve dekâyikıhâ ve tefâsîrihâ ve envâıhâ ve fezâilihâ* yer almaktadır. Bu eserler hem bireysel terbiyeyi hem de toplumsal ve dinamik sorumluluğu konu edinen yönleriyle öne çıkar.

Dördüncü aşamada ise *Câmiu'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik*, *Evrâd-ı Gümüşhânevî*, *Levâmiu'l-ukûl* ve *Necâtü'l-gâfilîn fî envâi'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve mea'd-delâil* yer almaktadır. *Câmiu'l-menâsik* hac ibadetini fıkhî yönleriyle ele alırken son bölümünde bâtınî yorumlara da yer verir. *Evrâd-ı Gümüşhânevî* başta *Delâilü'l-hayrât* olmak üzere çeşitli virdlerden Gümüşhânevî'nin kendi katkıları ile derlenen vird eseridir. *Levâmiu'l-ukûl*, *Râmûzü'l-ehâdîs*'teki hadislerin yorumlandığı ve yer yer tasavvufî derinlik kazandırıldığı bir şerh çalışmasıdır. *Necâtü'l-gâfilîn* ise büyük ve küçük günahlar ile ahlâkî zaaflara dair uyarılar içeren

[42] Eserin çeşitli matbu nüshaları bulunmakla birlikte bu çalışmada esas alınan metin, yayıma hazırlık aşamasındaki bir versiyonun dijital formatta erişilen nüshasıdır. Ayrıca Yılmaz'ın iki ayrı eser olarak değerlendirildiği *Mütemmimâtü Câmii'l-usûl* kısmıyla birlikte tek bir bütün olarak dizilmiştir. Bu neşrin özelliği mevcut matbu nüshalarda bulunan hataların giderilmesidir. Bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâi ve envâihim ve evsâfihim ve usûli külli tarîkin ve mühimmâti'l-mürîd ve şurûtı'ş-şeyh ve kelimâti's-sûfiyye ve ıstılâhihim ve envâi't-tasavvuf ve elfi makâmâtihim* (PDF, ts.).

didaktik bir metindir. Bu eserler, tarafımızdan Ziyâiyye merkeze alınarak hiyerarşik önemine göre belirlenen ilk dört aşama şeklinde düşünülmüştür. Bu aşamadan sonra diğer eserleri de dahil etmek yoluyla geliştirilebilir.

Tablo 2:



Tezde faydalandığımız tekke evrakı muhteva bakımından son derece zengin ve ayrıntılıdır. Bu terekenin tanzimi, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri tasnif ve deşifreleme sistemine göre Doç. Dr. Necdet Yılmaz ve beraberindeki komisyon tarafından oluşturulmuştur.[43] Belgelerin kapsamı ve bilgi değeri, Ziyâiyye araştırmalarına etki ve katkı bakımından birincil derecede öneme sahiptir. Vesikalar zengin içeriği yanında belge türleri bakımından da geniş bir çeşitlilik sunmaktadır. Fatma Sultan Dergâhının işleyişi ile ilgili masârifat, tekke erkânı, halvet listeleri, neşir faaliyetleri, kütüphanelerin işleyişi, vakıfların faaliyetleri, Gümüşhânevî'nin yazışmaları ve yanı sıra Ziyâiyye hulefâsına ve talebelerine ait dergâh içi ve resmi kayıtlara geçen muhallefat mevcuttur.

Yakın dönemde Mahmud Esad Coşan'a intikal etmiş olan dergâha ait tereke vârisleri uhdesinde bulunmaktadır. Halihazırda Mahmud Es'ad Coşan Arşivinde mahfuz olan arşiv henüz tam erişime açık değildir. Bununla beraber belgelere dayalı pek çok çalışma kaleme alınmıştır ve evrakın bir kısmı da çeşitli araştırmalar yoluyla ulaşılabilir

[43] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 11-12.

durumdadır.[44] Bu arşivde bulunan koleksiyonlar şunlardır: Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu, Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu, Yusuf Şevki Efendi Koleksiyonu ve Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu. Koleksiyonların bir bölümü yakın dönemde Doç. Dr. Necdet Yılmaz ve beraberindeki ekibin mârifetiyle temin ve derc edilerek arşive dahil edilmiştir. Bu arşivin tamamına, danışmanım Doç. Dr. Necdet Yılmaz'ın sağladığı imkan ile dijital arşiv üzerinden orijinal nüsha görüntülerine erişmemiz mümkün olabilmiştir. Bununla beraber yine tarafından hazırlanan arşivin bütününün transkribe edilmiş versiyonu, araştırmamıza büyük bir kolaylık ve ivme kazandırmıştır. Bu evrakta, çalışmamız çerçevesinde Ziyâiyye'ye doğrudan ve dolaylı biçimde temas eden içeriğe odaklanılmıştır. Bu itibarla mühim bir yekûn kapsam dışında bırakılmıştır.

Ziyâiyye'yi bütüncül biçimde ortaya koyan isimlerin başında Kâtip Mustafa Fevzi gelmektedir.[45] Onun kaleme aldığı eserler, doğrudan tecrübesine dayanan anlatımlarıyla bu yolun tespit ve tavsifi açısından birincil derecede öneme sahiptir. *Kitâb-ı Ziyâiyye* üst başlığı altında bir araya getirilen bu metinler, Gümüşhânevî'nin kendi eserlerinden sonra Ziyâiyye'ye dair başvurulabilecek en temel kaynaklar arasında yer almakta, Ziyâiyye algısı ve intikal biçimlerini belgelemektedir.[46] Kâtip Fevzi Efendi'nin Ziyâiyye'ye dair hassasiyeti ve sadakati dikkat çekicidir. Onun ardından Ziyâiyye'yi doğrudan temsil etmese de yaklaşım itibarıyla sonraki döneme taşıyan bir

[44] Bkz. Rezzan Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 99-166; Necdet Yılmaz - Cihat Demirci, *Bolvadinli Bir Alim ve Ârif Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi* (Afyonkarahisar: Bolvadin Belediyesi, 2018).

[45] Ziyâiyye'nin sonraki dönem meşâyihinden Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi ile karıştırılmaması adına bundan sonra kendisinden Kâtip Fevzi şeklinde bahsedilecektir.

[46] Mustafa Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 63-140; Mustafa Fevzi b. Numan, "İsbâtü'l-Mesâlik fî Râbıtati's-Sâlik", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 163-222; Mustafa Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 273-390; Mustafa Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 425-695; Mustafa Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Ziyâiyye*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kalem Yayınları, 2021).

diğer isim Zâhid-i Kevserî olmuştur. Gümüşhânevî'nin halifelerinden Düzceli Hasan Efendi'nin mahdumu olan Kevserî, Ziyâiyye'ye dair yaptığı değerlendirmelerle dikkat çeker. Özellikle bu anlayışı "müstakil bir yol" olarak tanımlaması, konunun kavramsal çerçevesi açısından kayda değer bir açılım sunmaktadır.[47]

Yakın geçmişte Gümüşhânevî hakkında yazılmış çok sayıda makale, tez ve kitap mevcuttur. Her bir çalışma farklı yönleriyle alana katkı sunmuştur. Bununla birlikte özellikle İrfan Gündüz'ün çalışması ve Necdet Yılmaz'ın başta özel koleksiyon ve belgelere dayalı yaklaşımla kaleme aldığı kapsamlı telifi, bu tez için vazgeçilmez bir kaynak oluşturmuştur. Bu katkılar olmaksızın Gümüşhânevî'nin düşünce sistemiyle bu düzeyde bütünlüklü bir şekilde temas kurmak mümkün olamayabilirdi.

Özellikle Necdet Yılmaz'ın son dönemdeki çalışmasından önce, İrfan Gündüz'ün Gümüşhânevî hakkındaki temel iddialarının akademik yayınlar bağlamında belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu bakımdan Gündüz'ün çalışması Gümüşhânevî araştırmaları içerisinde uzun süre hegemonik bir konumda bulunmuş, alanda yön tayin eden bir paradigma olarak öne çıkmıştır. Gündüz'ün doktora tezi, Gümüşhânevî'yi siyaset merkezli bir yaklaşımla değerlendirmekte, onu dönemin idarî yapıları ve devlet erkânı ile olan ilişkileri üzerinden ele almaktadır.[48] Çalışma kapsamında Gümüşhânevî'nin eserlerinin yanı sıra arşiv belgeleri de değerlendirilmiş, özellikle tarikat açısından onu doğrudan Hâlidiyye silsilesi içerisinde konumlandıran bir çerçeve benimsenmiştir. Nitekim tez çalışmasının son bölümünün Hâlidiyye'nin usûl ve âdâbına ayrılması bu yaklaşımın açık bir göstergesidir. Gündüz'ün öne çıkardığı bu siyasî perspektife mukabil Gümüşhânevî'nin kurduğu Ziyâiyye'yi merkez alarak yapılan alternatif okumamız, söz konusu tavrın farklı bir anlam zemini üzerinde yeniden

[47] Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, *İrgâmu'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-'atîd li tevessüli'l-mürîd bi ricâli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti el-Hâlidiyye ez-Ziyâiyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.); Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, *et-Tahrîrü'l-vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-müstecîz*, haz. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, 1413/1993).

[48] Nitekim bu tezini iki farklı kitap halinde yayınlamıştır. Bkz. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019); İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020).

yorumlanabileceğini göstermiştir. Bu yönüyle çalışmamızda geçmiş değerlendirmelerden ayrılan ve Ziyâiyye'yi kurucu bir öğe olarak ele alan yeni bir yaklaşım önerilmektedir.

Buna karşılık Necdet Yılmaz, özellikle tekkeye ait arşiv belgelerine dayanarak Gümüşhânevî hakkında bugüne dek yapılanlar arasında içerik bakımından en geniş akademik çalışmayı ortaya koymuştur.[49] Bu çalışmasında Gümüşhânevî'nin tesis ettiği Ziyâiyye'yi öne çıkarmış, kaynakları ve tarihi müktesebâtına ilişkin hacimli bir çerçeve sunmuştur. Ayrıca bu ana çalışmaya ek olarak kaleme aldığı çok sayıda makale ve bildiri ile Ziyâiyye'ye dair birikimi daha da genişletmiştir.[50]

Genel hatlarıyla Nakşibendiyye yahut Hâlidiyye üzerine kaleme alınmış çalışmalarda Gümüşhânevî'nin etkisine kısa da olsa değinilen yerli ve yabancı kaynaklara metin içerisinde yeri geldikçe referans gösterilmiştir. Yanı sıra, yalnızca dolaylı bir biçimde Gümüşhânevî'den söz etmekle birlikte çalışmamıza geniş bir perspektif kazandıran bazı müellifler de mevcuttur. Özellikle hırka-i Ekberiyye silsileleri bağlamında Michel Chodkiewicz'in değerlendirmeleri bu noktada ilham verici niteliktedir.[51] Aynı şekilde, Nazım Çınar'ın Ervâdî üzerine hazırladığı yayınlanmış doktora tezi, Alirıza Farımaz tarafından bir lisans bitirme tezi olarak kaleme alınan ve

---

[49] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*.

[50] Ör. bkz. Necdet Yılmaz, "Gümüşhanevî Dergâhı", *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kültür AŞ. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015); Necdet Yılmaz, "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Anadolu'daki Halifeleri ve Çankırılı Hüseyin Efendi", *Çankırı'nın Manevî Mimarları*, haz. İbrahim Akyol, Abdulselam Arvas, Gürkan Dağbaşı, Fatih Güzel, Fatih Sona (Çankırı: Yenigün Basım Yayın Matbaacılık, 2017), 221-234; Necdet Yılmaz, "Gümüşhânevî Dergâhı: Güzünü Bitirip Kış Mevsimine Giren İmparatorlukta Sahada Bir Müessese", *Vakıf ve Sivil Toplum*, haz. Fahameddin Başar (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 111-135; Necdet Yılmaz, "Gümüşhânevî Dergâhı'nda Râmûzü'l-ehâdîs İcâzeti Geleneği ve Mehmed Zahid (Kotku) Efendi'nin Râmûz İcâzeti", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 21/41 (2018), 73-91; Yılmaz - Demirci, *Bolvadinli Bir Alim ve Ârif Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi*; Necdet Yılmaz, "Gümüşhâneli Dergâhı Şeyhlerinden Safranbolulu İsmail Necati: Hayatı, Halifeleri ve Eseri", *Journal of History Culture and Art Research,* 8/2 (2019), 461-479; Necdet Yılmaz, "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Açtığı Çığır: Hadis Kontrolünde Tasavvuf ve Ziyâiyye'de Örgün ve Yaygın Eğitim Açısından Hadisin Kullanımı", *Türk Kültürü, Sanatı ve Edebiyatında Hadisler Sempozyum Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2022), 35-52.

[51] Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakîkat, Şerîat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015).

bizim perpektifimize de yakın, dikkatli bir çalışma da dolaylı katkılar sunmuştur.[52] Ahmet Murat Özel'in Gümüşhânevî-Şâzeliyye ilişkisini konu edinen makalesi de zikre değer bir diğer çalışmadır.[53] Yine Rezzan Karatay tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi halvet başlığı özelinde kaynak sağlamıştır.[54] Ayrıca Butrus Abu-Manneh'in Gümüşhânevî hakkında kaleme aldığı değerlendirmeler birtakım sorunlarla birlikte alana ciddi katkılar sunan referanslardandır.[55] Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer isim de Fatih Yıldız'dır. Yıldız *Kitâb-ı Ziyâiyye*'nin neşrini gerçekleştirmiş, ayrıca bu metin içerisinde yer alan risâlelere yazdığı giriş yazılarıyla Ziyâiyye'ye dair kayda değer değerlendirmelerde bulunmuş ve yapısal analizler sunmuştur.[56] Söz konusu çalışmalara dair eleştiri ve değerlendirmelere konularına göre ilgili bölümlerde temas edilmiştir.

Bunlarla birlikte Gümüşhânevî ile ilgili doğrudan ve dolaylı çok sayıda tez çalışması yapılmıştır.[57] Yakın dönemde Gümüşhânevî'ye dair çeviri faaliyetleri ve

---

[52] Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024); Alırıza Farımaz, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin en-Nûru'l-Mazhar Adlı Risalesi: Ekberiyye'nin Mahiyeti Hakkında Bir Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Lisans Tezi, 2020).

[53] Ahmet Murat Özel, "'Tarikaten Nakşî, Meşreben Şazelî' Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 159-174.

[54] Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*.

[55] Butrus Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)", çev. Ahmet İmamoğlu, *İlim ve Sanat* 37 (Kasım 1993), 36-42.

[56] Fatih Yıldız, "Takdim", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendi Kolu*, mlf. Mustafa Fevzi b. Numan, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 21-24; Fatih Yıldız, "Giriş", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendi Kolu*, mlf. Mustafa Fevzi b. Numan, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 25-47; Fatih Yıldız, "Rehber-i Zâkir Giriş", *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendi Kolu*, mlf. Mustafa Fevzi b. Numan, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 229-272.

[57] Macit Demirer, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (v. 1311/1893) Ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Rukiye Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Rıdvan Yılmaz, *Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Devâü'l-Müslimîn Adlı Eserinin Tahlil ve Değerlendirmesi* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Tural Latifov, *Ahmet Ziyauddin Gümüşhanevi'nin (K. S.) Camiu'l - Usül Adlı Eserinde Tasavvufi Eğitimin Merhaleleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Nurcihan Ata, *İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihçiliği Bağlamında Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî* (Sakarya:

yukarıda değerlendirilenler dışında, dokuz telif eser daha kaleme alınmıştır.[58] Bu eserler arasında özellikle Rukiye Aydoğdu Demir tarafından hazırlanan çalışma muhtasar bir el kitabı niteliğindedir.

Gümüşhânevî özelinde şimdiye kadar diğer bütün çalışmalar dışarıda bırakılsa dahi onunla ilgili yalnızca üç sempozyum düzenlenmiş olması, bu alanda kaleme alınan makalelerden oluşan müktesebâtın genişliğini ayrıca izah etmeyi gereksiz kılmaktadır.[59]

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Halil İbrahim Yarar, *Râbıta'nın Sûfî Bireyin Mânevi Benlik Dönüşümüne Katkısı: Hâlidî Gümüşhânevî Geleneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Nuh Mehmet Güzel, *Fevzi Efendinin Menakıb-ı Ahmed Ziyaeddin Eserinin Araştırılması (inceleme-metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Selim Sözer, *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Kenan Aydın, *Gümüşhanevi Dergahı'nın Türkiye'de İslam Ekonomisine Katkıları* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Cebrail Küllü, *Sunkuri'nin Zübdetü'l-akâid Nuhbetü'l-fevâid İsimli Eserinin Tahlil ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Zeynep Erçetin, *Ulema and Politics: The Life and Political Works of Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (1849-1921)* (İstanbul: Istanbul Şehir University, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Cihat Demirci, *Bolvadinli Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi Hayatı, Tasavvufî Yönü ve Haseniyye Tekke-Medresesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

[58] Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1997); Niyazi Karabulut, *Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî* (Gümüşhane: Gümüşhane Belediyesi Kültür Yayınları, 2005); Mahmut Yazıcı, *Gümüşhanevi Hazretleri Hayatı Hadisçiliği ve Kırk Hadis* (İstanbul: Gaye Vakfı Yayınları, 2007); Macit Demirer, *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî ve Hadisçiliği* (Konya: Aybil Yayınları, 2011); Abdullah Özcan (ed.), *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (k.s.)* (İstanbul: GÜYAD, 2015); Dündar Alikılıç, *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Hayatı, Eserleri, Kurduğu Kütüphaneler ve Rûh-ul ârifîn Risâlesi* (İstanbul: Alioğlu Yayınevi, 2016); Adem Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyaüddin Hz. Gümüşhanevî* (Ankara, 2018); Rukiye Aydoğdu Demir, *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019); Mavjuda Gulamova, *Ahmad Ziyouddin al-Kumushxonaviy G'oyalari va Ularning Yosh Avlod Tarbiyasidagi Ahamiyati* (Buhara, 2023).

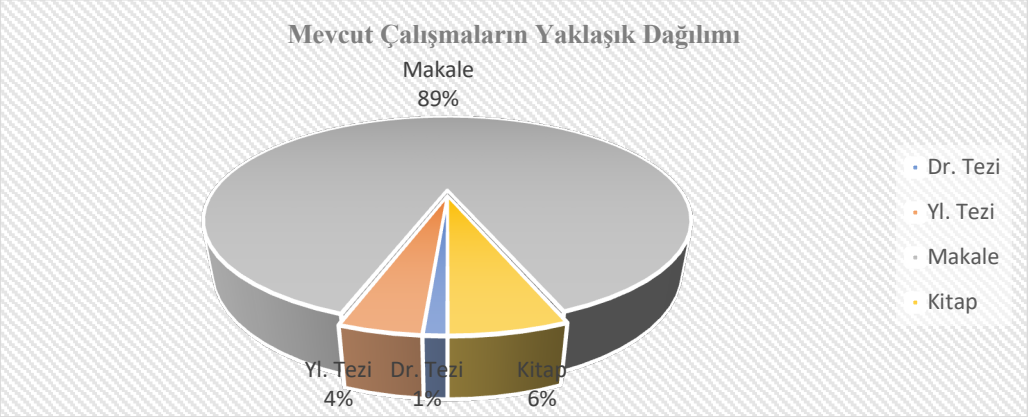
[59] Yalnızca bu üç sempozyumda toplam 130 tebliğ/makale bulunur. Bu bildirilerde Gümüşhanevî'nin Osmanlı toplumundaki yeri, tarikat silsilesi, siyasî ve sosyal ilişkileri, halifelerinin faaliyetleri, eserlerinin tasnifi ve günümüze etkileri gibi konular ele alınmıştır. Mezkur çalışmaların büyük oranda genel bilgi ve tanıtma içeriği belki de sınırları bakımından "tebliğ"e konu edilmeleri sebebiyledir. Bir diğer sorun ise mezkur tebliğlerin azımsanmayacak yekununda başta *Câmiu'l-usûl* olmak üzere özellikle kendinden pek çok ifade katan ve yer yer de atlamalar yaptığı anlaşılan Rahmi Serin'in tercümesi ve akademik olmayan diğer tercümelerden faydalanmış olmaları tam bir isabet sağlamak bakımından yetersiz kalmalarına yol açmış olmalıdır. Buna karşın bizim de ele aldığımız cihetle bilhassa kaynak teşkil eden değerlendirmeler bulunmaktadır. Özellikle bazı evrakın değerlendirilmesi, Gümüşhânevî'nin çeşitli yönlerine odaklanan, her ne kadar Ziyâiyye üst başlığıyla olmasa da Gümüşhânevî'nin tesir sahasını göstermesi bakımından dakik çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu parçalı anlatım birlikte ele alınırsa bütüncül bir bakışı oluşturması bakımından da kayda değerdir. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri*, haz. Necdet Yılmaz (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992); Hür Mahmut Yücer (ed.), *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"* (İstanbul:

Yanı sıra bunlar dışında yayınlanmış makaleler de mevcuttur.[60] Bu itibarla her bir makaleyi ayrı ayrı değerlendirmek bu başlığın hacmini lüzumsuz şekilde uzatacaktır. Bu nedenle mevcut çalışmalar arasında genel eğilimleri yansıtan veya özgün bakış açıları sunan seçili örneklere zaten ilgili bölümlerde yer verilmiştir.

Bağcılar Belediyesi, 2014); İhsan Günaydın vd. (ed.), *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014).

[60] Kıyasettin Koçoğlu, "Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin İslam Mezheplerine Bakışı", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2010), 109-144; Hür Mahmut Yücer, "el-Mefhum 'el-İntisab Evi'l-Mübayaa' fi't- Tasavvufi'l-İslam ve Misalihi Ahmed Ziyaüddin el-Gümüşhanevi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 137-152; Oflu Yusuf Şevki Efendi, "Risâletün fî Menâkıbı eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî Kuddise Sirruh", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 222-231; Hasan Yenibaş, "Tasavvuf-Hadis İlişkisi Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmûzü'l-ehâdîs Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 489-503; Abdurrahman Altuntaş, "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin Tefsir Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 53-70; Hüseyin Budak, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin (1813-1894) Türk Dünyasına Etkileri", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler*, ed. Ejder Okumuş, 3 Cilt (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014), 619-636; Mehmet Bilal Yamak, "Istılâh ile Islahât: İsmâîl Rusûhî Ankaravî'nin 'Minhâcü'l-Fukarâ' ve Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevi'nin "Câmi'u'l-Usûl" Adlı Eserlerinin İcmâlî Bir Kıyâsı", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan (Ankara: İlâhiyat, 2018), 217-224; Tuğba Saygın, "Gümüşhânevî'nin Mecmû'atü'l-Ahzâb'ının 'Nedensellik Fikrine Karşı Dua Eylemi' Bağlamında İncelenmesi", *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 359-370; Kemal Ramazan Haykıran, "Abdülhamid'in İttihad-ı İslam Politikaları Çerçevesinde Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî ve Faaliyetleri", *Yenifikir* 12/24 (2020), 44-63; Omer F. Erturk, "The Myth of Turkish Islam: The Influence of Naqshbandi-Gümüşhanevi Thought in Turkish Islamic Orthodoxy", *British Journal of Middle Eastern Studies* 49/2 (2020), 223-247; Hür Mahmut Yücer, "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm", *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 4/1 (2020), 1-43; Celalettin Dinçer, "Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: 'Gümüşhanevî Fotoğrafları' Üzerine Nitel Görüntü Analizi", *Sufiyye* 16 (2024), 121-150; Abdulvehhab Gözün, "Gümüşhânevî'nin Levâmi'u'l-'Ukûl'u ile Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr'inin Mukayesesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2025), 40-70; Emine Gümüş Böke, "The Place of Ahmed ZiyaüddinGumushkhanawī, One of the Scholars of the Ottoman Period, in The Science of Fiqh", *International Journal of Social and Humanities Sciences Research* 12/116 (2025), 239-247.

Tablo 3:



Ancak bütün bu çalışmalarda göze çarpan temel eksiklik, Gümüşhânevî'nin doğrudan kendi eserlerinden hareketle bir yol kurucusu olarak ele alınmaması ve bu bağlamda Ziyâiyye'nin teşkili fikrinin kapsamlı incelenmemesidir. Bu çerçevede Ziyâiyye'nin ortaya koyduğu yöntem sayesinde hem Gümüşhânevî'nin tasavvufî değerlendirme biçimi hem de bu yaklaşımın tarikat geleneğindeki pozisyonu belirginlik kazanacaktır. Ayrıca sosyal ve siyasî etkiler bakımından belirleyici olan unsurun bizzat bu yönteme dayanan perspektif olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla, bir yol müessisi olması hasebiyle Gümüşhânevî'nin Ziyâiyye yöntemi etrafında değerlendirilmesi hem bu yöntemin kurucusu hem de bu yönteme bağlılık ölçüsünde temsilcisi olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu bölümü Gümüşhânevî'nin faaliyetlerini Ziyâiyye'de dönüm noktalarına karşılık gelecek biçimde kronolojik bir tablo sunarak tamamlıyoruz.

Tablo 4:

Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Hayat Kronolojisinde Ziyâiyye Bakımından Anlamlı Bazı Olay ve Tarihler	
Doğumu	1233/1818
İstanbul'a Gelişi	1247/1831-1832
Öğrencilik Yılları (Beyazıd Medresesi)	1247/1831-1832 – 1265/1849
Abdulfettah el-Akrî ile Tanışması	1261/1845
Ahmed b. Süleyman Ervâdî'ye İntisabı ve Hilafeti	1264/1847-1848
Müderrislik Dönemi (Mahmud Paşa Medresesi	1265/1849?[61]- 1283/1866
Necâtü'l-gâfilîn Yayın Tarihi	1268/1852 - genişletilmiş baskı 1275/1858'den sonra
Râmûz tasnif ve Yayın Tarihi	1270/1853-1854 & 1275/1859
Câmiu'l-mutûn Yayın Tarihi	1273/1857
Câmiu'l-usûl Yayın Tarihi	1276/1859
Kitâbü'l-âbir Yayın Tarihi	1276/1859
Fatma Sultân Dergâhının Faaliyete Başlaması	1276/1859-1860
Tekke'de ikamet etmeye başlaması	Yaklaşık olarak 1280/1863-1864'ten itibaren
Hac Yolculukları	1280/1864 & 1294/1877
Abdulfettah el-Akrî'nin Vefatı	1281/1864
Tekkede konaklama için genişletme	1283/1866
Letâifü'l-Hikem Yayın Tarihi	1285/1868-1869
İlk ve Son Defa Halvet Açtığı Yıllar	1286/1869 – 1308/1891
Evliliği	1293/1876-1877
Osmanlı-Rus Savaşına Katılması (93 Harbi)	1294/1877
Levâmiu'l-ukûl Yazım Başlangıcı ve Bitişi	1281/1864-1865 & 1294/1877-1878
Mısır'da İkâmet Ettiği Dönem	Muharrem 1295/ Ocak 1878 – Recep 1297/ Temmuz 1880
Mecmûatü'l-ahzâb Yayın Tarihi	1298/1881
Evrâd-ı Gümüşhânevî Yayın Tarihi	1302/1885
Vefatı	1311/ 13.05.1894

[61] Ahmed Hilmi'nin ifadelerinden hareketle müderrislik icazetini yaklaşık olarak bu yılda aldığını düşünüyoruz. Bu tarih ayrıca yine onun kırk yıl boyunca Ayasofya ve Bayezid Camii'lerinde dersler icrâ ettiği bilgisiyle düşünülerek vefat tarihinden kırk yıl ve diğer bilgi olan kırk altı yıl öncesine tekabul etmek üzere mutabık görünmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYÂİYYE'NİN OLUŞUMU

Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî 19. yüzyıl Osmanlısında yetkin bir âlim ve sûfî olarak öne çıkmış; ilmî, tasavvufî, siyasî, içtimâî ve iktisâdî alanlarda derin etkiler bırakmış bir münevverdir. Onun İslâm ilim ve düşünce geleneğindeki yeri, bu geleneğe ne ölçüde bağlı kaldığı yahut hangi yönleriyle ayrıştığı bağlamında değerlendirilmelidir. Dinî ilimlerle, özellikle tasavvuf ilmiyle kurduğu ilişki de bu kapsamda incelenmelidir. Gümüşhânevî'nin izlediği yöntem, beslendiği gelenekle kurduğu irtibatın sınırlarını gösterme ve bu ilişkinin süreklilik arz eden, eleştirel, dönüştürücü boyutlarını takip imkânı sağlayacaktır.

Tasavvuf anlayışı içerisindeki konumu ise Ziyâiyye'nin hem oluşum dönemi tasavvufuyla hem de sonrasında şekillenen tarikat yapılarıyla kurduğu ilişkiyi anlamak açısından da önem taşır. Bir yönüyle kurumsallaşma ve kitleselleşmeyi barındıran tarikat olgusunda, hangi yolların yöntemlerine yakın durduğu ya da hangi gerekçelerle onlardan ayrıştığının incelenmesi kişisel tercihleri yanında Gümüşhânevî'nin Ziyâiyye'ye kazandırdığı perspektifi görünür kılacaktır.

Onun eserleri ve uygulamaları aracılığıyla ortaya koyduğu çerçevenin yalnızca bireysel bir yaklaşım mı yoksa tasavvufî bir yapıya imkân veren sistematik bir teşekkül mü olduğu da bu doğrultuda tartışılmalıdır. Bu noktada Ziyâiyye adıyla anılan yolun ne ölçüde Gümüşhânevî'nin özgün katkılarına dayandığı, meselenin merkezinde yer almaktadır. Bu yöntemin dönemin ilmî ve sosyal yapısıyla ne tür bir etkileşim içerisinde şekillendiği, geleneğe katkı ve müdahale biçimleri açısından ayrıca dikkate değerdir. Bunların analizi Gümüşhânevî'nin tasavvuf yaklaşımının anlaşılmasını sağlayacak, Ziyâiyye'nin çerçevesini ve özgün yönlerini ortaya koyacaktır.

1.1. Ziyâiyye'de Tasavvuf Anlayışı

Gümüşhânevî tasavvufun kökenine dair asıl ilgisini "sûf", "safâ" ve "suffe" gibi kelimenin etimolojisi irtibatından ziyade tasavvufun anlam ve muhtevasına yöneltmiştir.

Ona göre tasavvuf "kötü ahlâkı terk edip güzel ahlâk ile bezenmek", "ahlâkî hassasiyete ve edebe riayet etmek" ve "her anın gerektirdiği en önemli vazifeyi yerine getirmektir."[62] Bu tanımlardan Gümüşhânevî'nin tasavvufu ahlâkî ve mânevî bir gelişim süreci olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira sûfîler, dinî ilimleri Cibrîl hadisi çerçevesinde üç temel alana ayırmıştır: 1) Fıkıh - İbâdetler yönü 2) Kelâm - İnanç yönü 3) Tasavvuf - Ahlâkî yön.[63] Bu üç disiplin Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında farklı yöntemleri temsil eder. Fıkıh dinin zahirî kurallarını incelerken, kelâm iman esaslarını sistemleştirmiştir. Tasavvuf ise dinin ahlâkî boyutunu ele alarak inanç ve ibadeti içselleştiren bir yorum getirmiştir.[64]

Tasavvufun bağımsız bir ilim olarak teşekkülü genellikle Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072) gibi sûfî müelliflerin telif eserleriyle ilişkilendirilmiştir.[65] Tasavvuf konusu hâl ve ahlâktaki değişim, meseleleri hâller ve makamlar, yöntemi ise kalp tasfiyesi ve mücâhede olan bir dinî ilim olarak tanımlanmıştır.[66] Ancak diğer dinî ilimlere kıyasla tarihsel süreçte

---

[62] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 480.

[63] Cebrâil'in (a.s.) Hz. Peygamber'e gelerek "İman nedir?", "İslâm nedir?", "İhsan nedir?" şeklinde sorular sorduğu hadîs-i şerîf. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dımaşk-Beyrût: Dârü İbn Kesîr, 1993), "Kitâbü'l-îmân", 36.

[64] Esasen burada fıkhın yalnızca belirli iş ya da oluşlara, kelâmın da inanç kaidelerine has kılınmasının indirgemeci bir tutum olduğunu düşünüyoruz. Hukukî olanın ahlâkî olup olmaması ya da tam tersi biçimde ahlâkî olanın hukukî olup olmaması, inancın ahlâk alanını da kuşatıcı bir yönünün olup olmadığı gibi tartışmaları burada tamamen göz ardı ediyoruz. Ancak bu durum fıkıh ya da kelâmın bunları tamamen soyutlayan alanlar olmasından kaynaklanmamaktadır. Çünkü ifade ettiğimiz üzere yasallık ya da inanış, ahlâkîlikle bir şekilde irtibatı kurulan alanlar olabilir. Burada meselenin bu boyutlarına değinilmemesinin iki sebebini zikredebiliriz. 1) İlimlerin, bağımsız disiplinler olarak farklılaştığını net bir şekilde ortaya koymak adına bir sınıflandırma zarureti bulunmaktadır. 2) Sûfîlerin fıkıh ve kelâma yönelik eleştirileri yalnızca bu ilimlerin teorik kaideleriyle sınırlı değildir. Aynı zamanda bu ilimlerin pratik hayatta nasıl uygulandığı ve birey üzerindeki etkileri noktasında da eleştirileri bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tartışmalar aktüel bir boyuta sahiptir. Sûfîlerin mezkur ahlâk boyutu noktasına yoğunlaşmaları bu sonucu doğurmuştur. Neticede bu iki sebep tasavvufun bizzat ilim olarak ortaya konulmasının gerekçeleri olarak da ifade edilebilir.

[65] Bkz. Ekrem Demirli, "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.

[66] Hacı Bayram Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 29 Eylül 2023).

sancılı bir meşruiyet mücadelesi vermek zorunda kalmıştır.[67] Tasavvufun teşekkül sürecinde iki temel mesele vardır:[68] 1) Dinî ilimler karşısında meşru konumunun netleştirilmesi, 2) İbâhî ve hulûlî akımlara karşı sınırlarının çizilmesi.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Bizim ilmimiz Kur'an ve sünnetle mukayyettir." sözü, tasavvufun bu sınırları çizmeye yönelik kararlılığını gösterir.[69] Tarikatler dönemiyle birlikte bu sınırları daha da belirginleştiren sûfîler, âdâb ve erkân kavramları etrafında tasavvufî disiplinleri sistemleştirmiştir. Zaman içinde sistematik bir disiplin hâline gelmesi seyr ü sülûk adı verilen yöntemle mümkün olmuştur. Nefs, ruh, kalp gibi kavramlarla geliştirilen bu sistem, tasavvufun fıkıh ve kelâmın ontolojik ve epistemolojik anlayışlarına alternatif bir perspektif sunduğunu gösterir. Bu itibarla tasavvuf, insanı dünyevî bağlarından sıyırarak onu ezel ve âhiret arasına konumlandıran ontolojik bir anlayışa sahiptir.[70] Mücâhede ve riyâzet ise bilgiyle kemâl elde etmek için birer vesile olarak görülmüştür.[71] Gümüşhânevî'nin ilim hakkındaki değerlendirmesine bakıldığında tasavvufun bu yapısını kuşatan bir yaklaşım görülecektir.

Gümüşhânevî'nin farz-ı ayn olan ilimlere dair "ahlak, ihlas, kalp ve düşüncenin ıslahı, amelleri tatbik için gerekli fıkıh bilgisi" hususlarını içeren tasnifi dinî ilimleri yalnızca nazarî bir çerçevede değil, doğrudan insanın kemâl sürecine hizmet edecek şekilde ele aldığını göstermektedir.[72] İslâm düşüncesinde ilim ve mârifet ayrımı tasavvufun bilgi anlayışındaki temel düalitedir. İlim akıl yoluyla elde edilen bilgiyi,

---

[67] Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (2015), 150.
[68] Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf".
[69] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası Hilyetu'l-evliyâ ve Tabakâtu'l-asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 8/389-390; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdü'l-Halîm Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'ş-şa'b, 1409/1989), 80.
[70] Melek Karacan, *Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (h. III-VI. asırlar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 49-50.
[71] Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 354; Hacı Bayram Başer, "Riyazet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/300.
[72] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 16-17.

mârifet ise aklı aşan ve ancak şuhûd ile kavranabilecek hakikatleri ifade eder.[73] Bunun tezâhürü ise eylemde görülür. Bu ayrım tasavvufun bilgiye yaklaşımını belirleyen temel unsurdur.

Kelâm ve fıkıh, dinin inanç ve ibadet boyutlarına dair kapsamlı bir sistem geliştirmiş ancak ahlâk konusuna aynı ölçüde eğilmemiştir. Tasavvuf, inanç ve ibadeti tek başına yeterli görmeyerek dinî hayatın ahlâkî boyutunu bir disiplin olarak tahkim etmiştir.[74] Bu bağlamda sûfîler fıkh-ı bâtın kavramını kullanarak ahlâk hususunda tasavvufu yetkili merci olarak tanımlamıştır.[75] Serrâc'ın sıdk, ihlâs ve zikir gibi tasavvufî unsurların bütün müminler için zaruri olduğunu belirtmesi bu düşüncenin temel iddialarından biridir.[76] Gümüşhânevî de bu kanaati takip etmiş, nefs tezkiyesi ve kalp tasfiyesinin her mümine farz-ı ayn olduğunu belirtmiştir.[77]

Sûfîler insanı edilgen bir nesne değil, aktif bir özne olarak kabul eder.[78] Bu bakış açısı vahyi anlamanın insanın ahlâkî ve mânevî dönüşümüyle doğrudan bağlantılı olduğunu gösterir. Fıkıh dinî metinleri dilsel bağlama odaklanarak anlamaya çalışırken tasavvuf, metni insanî ve ruhî dönüşüm süreciyle birlikte ele alır. Bu noktada sûfîlerin metin yorumları nebevî verâset anlayışına dayanır. Nübüvvetin sürekliliği tasavvuf yoluyla yaşatılır. Dolayısıyla sûfîler tasavvufun kaynağını doğrudan Kur'an ve sünnette bulur ve bu ilmi nebevî kandilden alınan bir ışık olarak görürler.

Tasavvufun fıkıh ve kelâm ile bütünleşmesi süreci özellikle Ebû Hâmid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) müdahalesiyle sistematik bir form kazanmıştır. Gazzâlî, tasavvufun ehl-i sünnet çerçevesinde meşruiyetini sağlayan en yetkin isimlerden biri

---

[73] Tahsin Görgün, "Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 29 Eylül 2023).
[74] Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf".
[75] Ekrem Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 265-266; Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkh-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101-119.
[76] Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 18; Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdü'l-Halîm Mahmud - Taha Abdulbâkî Surûr (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 1960), 36.
[77] Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 18a.
[78] İnsanın Allah'ın halifesi olarak yaratılması burada hatırlanmalıdır.

olarak kabul edilir. Bir bakıma o, tasavvufun temel iddialarının fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimler tarafından tasdiklendiğinin bir göstergesi, ispatıdır.[79]

Gazzâlî sonrası dönemde tasavvuf müesses bir yapı olarak tarikatler biçiminde kurumsallaşmıştır. Gümüşhânevî'nin tasavvufî sisteminde de Gazzâlî'nin mirası açık bir şekilde gözlemlenebilir. Bu gerek tasavvufa yaklaşımı bakımından gerek ilmî müktesebat karşısındaki tutumu bakımından gerekse de eserlerinde doğrudan Gazzâlî'ye yaptığı atıflar bakımından böyledir. Tasavvufî bir yorum olarak Ziyâiyye'de yerleşen anlayışın temelinde bu yaklaşım tarzı bulunmaktadır. Bu sebeple Gümüşhânevî'nin tasavvufî düşüncesi, tasavvuf-fıkıh-kelâm bütünlüğü çerçevesinde incelenmelidir.

Gümüşhânevî'nin düşünce sisteminde kişinin dinî ilimlerde yetenek ve eğilimlerine göre şekillendiği fikri mevcuttur. İnsanın dinî ilimler içerisinde odaklandığı alanın kişisel meyil ve kabiliyetleri doğrultusunda şekillendiğini savunur. Ona göre bir kimse ibadet, zikir ve ilimlerden hangisine yönelmeye meylederse, o sahada derinleşebilir. Ancak fıkıh ve hadis, tarikatin temel unsurları olarak vuslat için en yakın yöntemlerdir.[80] Bu görüşü, tasavvufu diğer dinî ilimlerle bir bütün olarak değerlendiren anlayış olarak öne çıkar.

Tasavvufu Kur'an ve sünnet zemininde tasavvur eden Gümüşhânevî, nübüvvet merkezli bir anlayış takip etmiştir. Ona göre tasavvuf yalnızca mânevî terakki sağlayan bir alan değil, İslâm'ın ahlâk boyutunu da temsil eden bir disiplindir. Bu anlayış çerçevesinde tasavvufa yaklaşımı fıkıh ve kelâm ilimleriyle uyumlu bir şekilde ele alınmaktadır.[81] Bu itibarla Peygamber-sünnet'e bakışı, fıkıh ve kelam ile tasavvuf anlayışı ele alınacaktır.

---

[79] Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", 253-254.

[80] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 320; Ahmed b. Muhammed İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'aliyye fi'l-meâsiri'ş-şâzeliyye*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1425/2004), 51. Burada Ebû Nasr es-Serrâc'ın dinî ilimleri hadis, fıkıh ve tasavvuf şeklinde tasnif ettiğini hatırlatabiliriz. Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, 38. Türkçesi için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 20.

[81] Bu anlayışın kavramsallaştırıldığı "sünnî tasavvuf" hakkında detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun

1.1.1. Peygamber-Sünnet'e Bağlılık

Dinî hayat ve dinî ilim geleneğinde Kur'an'ın merkezî rolü müsellemdir. Bununla beraber farklılıkları doğuran, yaklaşım ve yorum biçimidir. Gümüşhânevî Kur'an'ı birincil düzeye yerleştirmiş olmakla birlikte bunun takibini Hz. Peygamber üzerinden sürdürmüştür. Onun tasavvuf anlayışının temelinde sünnet vurgusu bulunmaktadır.[82] Gümüşhânevî amellerin niyet ve şeriat temelli olduğunu, şeriate uymayan amellerin ise boş olduğunu ifade eder.[83] Ona göre vuslat isteyen kişi tüm amellerini Kur'an ölçüsüne ve sünnet çizgisine uygun yapmalıdır.[84] Zira "Bütün işlerin hükümleri şeriatte bulunur. Bid'atlerle amel etmek kişiyi ilâhî cezbeden uzaklaştırır."[85]

Tasavvufî pratiğini nübüvvetin bir uzantısı olarak konumlandıran Gümüşhânevî, Hz. Peygamber'i "bütün yaratılmışların özü, varlık dairesinin merkezi, bozulmamış fıtratın aslî gayesi ve herkes için öncü" şeklinde tanımlar.[86] Hadis ile iştigal etmesi yalnızca bir muhaddis kimliğiyle değil, tasavvufî terbiyenin esasını nübüvvetin ilim, amel ve ahlâk ilkeleri üzerine bina etmesiyle bağlantılıdır.[87] O, tasavvufu doğrudan Hz. Peygamber'in yaşayışına dayandırır ve dinî ilimlerin sünnet merkezli bir anlayış çerçevesinde şekillenmesi gerektiğini savunur. Nitekim tasavvufun kökeni genellikle kelime etimolojisi üzerinden tartışılsa da tarihsel süreçte suffe ehlinin yaşam tarzının

---

İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-20.

[82] Brian Silverstein, "Sufism and Modernity in Turkey: From the authenticity of experience to the practice of discipline", *Sufism and The "Modern" Islam*, ed. Martin Van Bruinessen - Julia Day Howell (London&New York: I.B.Tauris, 2007), 43; İrfan Gündüz, "Ahmet Ziyâüddîn-i Gümüşhânevî", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"*, ed. Hür Mahmut Yücer (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014), 17; Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 59.

[83] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 317.

[84] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 318.

[85] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 310.

[86] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 98.

[87] Nitekim Serrâc muhaddislerin uğraşlarının hadislerin sıhhat problemleri gibi meseleler olduğunu belirtmektedir. Bu yolla onların işin hakkını verdiklerini ifade eder. Bu husus onların yaptığı işin kıymetini göstermekle birlikte Kur'an ve hadisleri anlama salahiyetinin yegane sahibi olmadıkları anlamına da gelmektedir. Serrâc bu konuyu farklı bağlamlarda da ele almaktadır. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 9, 119-135; Serrâc, *el-Luma'*, 24,147-165.

tasavvufî anlayışla benzerliği vurgulanmıştır.[88] Suffe ehli, Hz. Peygamber'in mescidinde yaşayan, günlük hayatlarını terk ederek Peygamber'in söz ve davranışlarını hassasiyetle takip eden sahabilerdir. Bu yaşam biçimi tasavvuf pratiklerine benzer olsa da ashâb-ı suffeye nispet edilen bir tarikat bulunmamaktadır.[89]

Bilinen tarikatlerin çoğunluğu Hz. Ali'ye nispet edilirken Nakşibendiyye'de Bekrî silsile öne çıkar. Hz. Ömer ve Hz. Osman'a atfedilen tarikatler de bulunmaktadır.[90] Dolayısıyla tarikatlerin temel aldığı modelin suffe yaşamından çok, dört halifenin hayatlarıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu durum Hz. Peygamber'in genel hayatıyla tasavvuf arasında daha kapsayıcı bir ilişki kurulmasına zemin hazırlar. Suffe ehlinin tasavvufla bağlantısını sadece yaşam tarzı üzerinden değil, Hz. Peygamber'i merkeze alan bir perspektifle değerlendirmek bu nedenle daha doğrudur.[91] Bu bağlamda hadis ve sünnetin tasavvufî boyutta değerlendirilmesi Hz. Peygamber'e ittibânın bir kurbiyet vesilesi olduğunu ortaya koyar. "Kurb-ı nevâfil" anlayışı farz ve sünnetlere riayetle Allah'a yakınlık kazanmayı ifade eder.[92] Gümüşhânevî bu ittibâyı ihlâs, zühd ve zikrin kalpte meydana getirdiği nûr ile ilişkilendirerek dinin teorik veya nazarî bir bilgi ötesinde,[93] pratik boyutunu vurgular.[94]

---

[88] Kuşeyrî bu iştikakın doğru olamayacağını ifade etmiştir. Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 464.

[89] Burada yalnızca Nakşibendiyye'nin Bekrî silsilesinde yer verilen Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656) bir istisna teşkil ettiğini belirtelim. Bu açık irtibat yanında bir de Ebü'd-Derdâ'dan geldiği ve Derdâiyye isminin verildiği ifade edilen bir tarikatten söz edilmektedir. Bu tarikatin devam edip etmediği de tartışmalıdır.

[90] İmâm-ı Rabbânî "Genel olarak Hz. Ebubekir ve Hz. Ali'ye nispet edilen tarikatlerin meşhur olduğunu ancak Hz. Ömer ve Hz. Osman'a ait tarikatlerin de bulunduğunu söyler. Hatta hayatta iken Hz. Ömer'e ait yol üzere sülûk edenleri bizzat gördüğünü ifade eder. Buna karşın Hz. Ömer ve Hz. Osman'a nispet edilen yollar zor ve gizlilik içerdiğinden diğer yollar tercih edilmiştir." der. Bkz. İmâm-ı Rabbânî, "Mânevî Yolculuk Mükâşefât-ı Gaybiyye", çev. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 283-285.

[91] Ashâb-ı suffenin tasavvufa menşe olması bakımından bir değerlendirme için bkz. Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*, haz. H. Hâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 1/167-169.

[92] Başer, "Riyazet Teorisi", 1/307.

[93] "Teorik ve pratik kelimeleri ile ifade edilmek istenen şey teoriyi nesneyi belirlemek, pratiği de edimsel, fiili kılmaktır. Theoria'nın Antik Yunanca'daki anlamı "yüksekçe bir yere çıkıp bakmak, temaşa, seyretmektir. Bu benzerlik teorinin Arap dilindeki karşılığı olan "nazarî"de de karşımıza çıkar: Bakmak. Yani bu anlamıyla teorikten maksatla bilgiye konu olan şeye, nesneye, vakaya işaret ediyoruz. Pratikle de

Dinî ilimler Hz. Peygamber ile irtibatı sürdürmenin makul yollarıdır.[95] Tasavvufun dinî ilimler içindeki konumunu belirleyen şey bu ilmin diğer disiplinlerden farklılaştığı noktadır. Fıkıh, kelâm ve tasavvuf nübüvvetin yorumunda ortak bir zemine sahip olsa da her biri farklı bir metodolojiyle meselelere yaklaşır.[96] Tasavvuf insana ontolojik ve ahlâkî bir merkezî rol atfeder ve insanın kemâl yolculuğunu nebevî örnekliğe bağlar.[97] Bu bağlamda Gümüşhânevî Hz. Peygamber'in sünnetini terk eden kimseyi fâsık olarak nitelendirir ve sünnetten uzak olan bir kimsenin hakikate ulaşmasının mümkün olmadığını belirtir.[98] Ona göre sünneti yaşamak ilmin âdâbına riâyet etmekle mümkündür ve bu, kişinin ilmî çabasını niyetiyle ve güzel ahlâkla bütünleştirmesi gerektiğini gösterir.[99]

İslâm'ın zâhirî ve bâtınî yönleri tasavvufun bütününü oluşturur.[100] Gümüşhânevî bu iki yönün birbirinden koparılamayacağını, tasavvufun bir mânevî terbiye yöntemi ve İslâm'ın yaşanabilir bir formu olduğunu vurgular.[101] Tasavvufu Kur'an ve sünnet çerçevesinde ele alarak sûfîlerin yöntemlerini Hz. Peygamber'e ittiba esasına dayandırmış ve tasavvufun meşruiyetini sünnet üzerinden temellendirmiştir.[102]

Tasavvufta nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki kritik bir ayrım noktasıdır. Gümüşhânevî velâyeti genel ve özel olarak ikiye ayırır ve velâyeti nübüvvetin üstüne

---

ameli, fiili, işe dair olanı kastediyoruz." Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 49.

[94] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 323-324.

[95] Görgün, "Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri".

[96] Ör. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 55-328; Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-dîn Kelâmın Temel Problemleri*, çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 42-163.

[97] Karacan, *Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (h. III-VI. asırlar)*, 71.

[98] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 102.

[99] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 70.

[100] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 436.

[101] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 438.

[102] Sûfîlerin yönteminin şâirâne tahayyüllerden ibaret olmayıp bir yöntemi hâiz ilim olduğu pek çok sûfî tarafından dile getirilmiştir. Ör. bkz. Dâvûd el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş (Risale fî İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele)*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 43.

koyan anlayışları eleştirir.[103] Bu noktada sünnî tasavvuf çizgisinde kalarak velâyeti şer'î temellere dayandırır. Ona göre tasavvuf Kur'ân ve sünnet çerçevesinde gelişmiş bir yol olup sahih bir velâyet ancak şer'î ilkelerle mümkündür. Bütün tasavvufî yöntemler Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmalı ve zikir, riyâzet gibi pratikler doğrudan onun yaşantısıyla ilişkilendirilmelidir.[104] Tasavvufî değerlendirmelerinde vurgusu bunların nebevî bir yöntem olarak görülmesi üzerinedir. Zikir telkini Hz. Peygamber'in sünneti üzere gerçekleştiği için meşruiyet kazanır. Böylelikle tasavvuf doğrudan Hz. Peygamber'in yöntemi olup, tasavvufun Kur'an ve sünnetten doğmadığını söylemek hakikati örtmek anlamına gelir.[105] Bu anlayış Gümüşhânevî'nin metodolojisinde sünneti merkeze koyduğunu ve tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini nebevî kaynaktan aldığını gösterir.[106]

Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışı ilâhî hakikatin Hz. Peygamber'de tecelli ettiği fikri üzerine kuruludur. Tasavvufu diğer dinî ilimlerden ayıran en temel unsur, insanın Hz. Peygamber örnekliğinde ahlâkî terbiye sürecine tabi tutulması olarak belirlenmesidir.[107] Tasavvufî irşadın nihai amacı, bireyin nübüvvetten feyiz alarak Allah'a yaklaşmasıdır. Bu bağlamda, Ziyâiyye'nin esasında iki temel bileşen öne çıkar: 1) Hz. Peygamber'in merkezi konumu: Hz. Peygamber'i yaratılışın özü olarak kabul

---

[103] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 203. *Fusûs* şârihlerinden Abdullah-ı Bosnevî de Gümüşhânevî'nin aktardığı biçimde üç tane "hatm"den bahseder. Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Abdullah Bosnevî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Velayet Düşüncesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2014), 141. Şiî düşünce nübüvveti umûmî ve husûsî diye ayırdığı gibi velâyeti de mutlak ve husûsî olmak üzere ikiye ayırır. Ancak burada bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin İbnü'l-Arabî'de umûmî velâyet Hz. İsa'ya ait iken Şii düşüncede Hz. Ali'ye aittir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Yapısı (Arap Aklının Eleştirisi 2)*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 429; Michel Chodkiewicz, *Velâyet Mührü (Hâtem-i Evliyâ) İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 182.

[104] "واعلم أن تلقين الذكر في الطريقة المحمدية على وفق السنة النبوية" Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 250.

[105] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328.

[106] Bkz. Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, *Râmûzü'l-ehâdîs Şerhi Levâmi'u'l-'ukûl Zekâ Parıltıları Hadis-i Şerifler ve Açıklamaları*, ed. Mustafa Cevat Akşit, çev. Harun Abacı vd. (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2019), 1/3.

[107] Tasavvufun ahlâklanma olduğuna dair Ebû Nuaym'ın aktardığı bir söz için bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1409/1988), 1/283.

eder. 2) Sünnetin tasavvufun esası olması: Tasavvuf, sünnete dayalı bir ahlâk eğitimi olarak görülmeli, nebevî metotlarla icrâ edilmelidir.

Gümüşhânevî'nin yöntemi tasavvufun sahihliğini ve kaynağını Hz. Peygamber'e dayandırarak ona yöneltilen eleştirilere karşı güçlü biçimde karşı koyar. Böylece tasavvufun İslâm'ın özünden neşet ettiğini, nübüvvetten bağımsız bir gelenek olmadığını ve ilâhî hakikatin insan-ı kâmil modelinde gerçekleştiğini ortaya koymuştur.[108] Onun tasavvufa yaklaşımı Hz. Peygamber'in ahlâkı, sünneti ve ilmiyle bütünleşen bir yaşam biçimi olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda Gümüşhânevî tasavvufu doğrudan nebevî metodun bir uzantısı olarak görmüş ve bunun bir ciheti olarak hadis şerhleri ve sünnet vurgulu eserler kaleme almıştır.

1.1.2. Gümüşhânevî'ye Göre Tasavvuf ve Fıkıh İrtibatı

Gümüşhânevî'nin tasavvufa bakışının bir yönü onun diğer dinî ilimlerle ilişkisi göz önüne alındığında tam olarak anlaşılabilir. Nitekim tasavvuf, oluşum sürecinde dinî ilimlerden biri olarak teşekkül etmiş ve genel paradigması bu bağlamda şekillenmiştir. Bu çerçevede, öncelikle dinî gelenekte ilk teşekkül eden fıkıh ilmi, fıkıh kavramı ve fakihlere dair değerlendirmeleri tasavvufî yaklaşımıyla bütünleşik biçimde incelenecektir.

Fıkıh, vahyin inşâî dilini temel alarak birey ve toplum hayatını düzenleyen esasları ortaya koymuştur.[109] Söz gelimi Serrâc da fıkıh terminolojisini kullanmış, istinbât (hüküm çıkarma) kavramını tasavvuf alanına taşımıştır. Bu yaklaşım, bir yandan fıkhın erken dönemden itibaren sahip olduğu ilmî otorite ve kabulden istifade etme amacına dayanmakta, diğer yandan da "fıkıh" kelimesinin derinlemesine kavrayış anlamına gelen asli mânasından hareket etmektedir. Gümüşhânevî'ye göre sâlik şu dört ilmi bilmeye muhtaçtır: Zât ve sıfat ilmi, fıkıh ve fetva ilmi, tefsir ve hadis ilmi, hâller

[108] Tasavvufa dair bu değerlendirme için bkz. Başer, "Riyazet Teorisi", 1/300.
[109] Bkz. Tahsin Görgün, "İnşa-Haber Ayrımı ve Kurân'ın Anlaşılması", *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2020), 45.

ve alçak gönüllülük ilmi.[110] Böylece kelâmın alanına giren mesâilden sonra ikinci sırada fıkıh ve fetva ilmini zikrederek dinî ilimler arasında fıkhın hiyerarşik sıralamadaki yerine işaret eder.

Tasavvuf, fıkhın ibâdetler alanına dair yaklaşımlarını şekil ve uygulama bakımından tasdik etmiştir. Gümüşhânevî de bu bakımdan, sûfînin ibadetlerini düzenlemede fıkha alan açmıştır. Meselenin bir diğer boyutunda ise "fıkıh" kavramı daha geniş bir perspektiften amel, edep ve ahlak ile birlikte düşünülen bir uygulama ve idrak biçimi olarak değerlendirilmiştir. İlk olarak fıkıh ilmine dair yaklaşımı ele alınacaktır.

Gümüşhânevî'ye göre tasavvufa yönelmek isteyen bir kişi öncelikle azim ve niyetinde sadakat gösterdikten sonra dinî yükümlülüklerini eda edebilmek için gerekli olan şer'î ilimleri öğrenmeli, ezberlemeli ve ehil kimselere sorarak elde etmelidir.[111] Şer'î ilimlerin bir boyutunu ise fıkıh ilmi teşkil eder. Nitekim Gümüşhânevî bu değerlendirmesinin devamında, fukahâ arasında ihtilâfa konu olan meselelerde nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini ele alarak, fıkhî hükümlere dair tercihlerden söz etmektedir. O halde burada kastı fıkhî değerlendirmelerin bilinmesi gerektiğidir. Zira bu ilim vasıtasıyla ibadetlerin gerektirdiği şartlar, uyulması gereken hükümler ve sakınılması gereken ihlaller öğrenilmiş olur. Bu çerçevede mürşid için koyduğu temel ilkelerden biri de en azından müridin ihtiyaç duyacağı ölçüde fıkıh ilmine vâkıf bir âlim olması gerektiğidir.[112] Çünkü sûfînin zahirî emirlerine riayet etmeksizin ve ibadetleri uygun bir şekilde yerine getirmeksizin kemâle ermesi söz konusu değildir. O halde fıkhın incelediği ibâdetlere dair hususların bilinmesi tasavvufî pratiğin de bir ön şartına dönüşür. Bu yönüyle zâhirî ilkelere riâyet etmeyen bir anlayış söz konusu değildir.

Şeytanın, dinî mükellefiyetlerin sûfîden kaldırıldığına dair verdiği vesveseye karşı koyabilmenin ancak ilmî birikimden kaynaklanan yetkinlikle mümkün olduğunu

[110] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 59.
[111] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 224. Gümüşhânevî'nin bu noktada dayanağı Kuşeyrî'dir. Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 620.
[112] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 240.

ifade eden Gümüşhânevî, bu durumu "fıkıh ilmini bilmek" yönüyle değerlendirmiş ve İmâm Muhammed'e (ö. 189/805) atfedilen şu şiiri aktarmıştır: "Fıkıh öğren, çünkü fıkıh iyiliğe, takvaya götüren ve en adaletliye yönlendiren en faziletli yol göstericidir. Zira verâ sahibi bir fakih, şeytana karşı bin âbidden daha çetindir."[113]

Gümüşhânevî fıkhî meselelerin sûfîler için de bağlayıcı olduğunu vurgulayarak tasavvufî pratiklerde fıkhî normların göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir. Fıkıh eserlerinin bu tür tartışmalar için en uygun yerler olduğunu söyleyerek hakikat ilmini konu alan metinleri tartışmaların ve boş sözlerin mekânı olmaktan çıkarmıştır.[114] Yanı sıra çeşitli tasavvufî meseleleri fıkhî temele oturtarak izah etmiştir. Fıkıhta geçerli olan hususların tasavvufa tatbik edilebileceğine dair de örnekler verir.[115] Aynı şekilde hac ibadetine dair eserinde ibadetin fıkhî esaslarını anlatan Gümüşhânevî, kitabın sonunda haccın edepleri ve bâtınî sırlarına dair bilgiler vermiştir.[116]

Gümüşhânevî, Kur'an ve sünnete ittiba başta olmak üzere; sahabe, meşâyih, ulemâ, urefâ ve ümmetin büyüklerinin yoluna uymayı tavsiye ederek dinî müktesebâtı bir bütün olarak değerlendirdiğini ortaya koyar.[117] Bu bilinç ve yaklaşım, bir konunun tasavvufu ilgilendiren bâtınî cihetle alakalı olsa da hakikatten uzaklaşmayı engelleme saikiyle geliştirilmiş bir bakış açısı sunar.[118] Böylece yerli yerince uygulanması şartıyla geçerli olan birikimin dışlanmadığı bir yaklaşım gözetmiştir.[119] Bu kriterleri taşımayan

---

[113] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 297; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1386/1966), 1/40.
[114] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 492.
[115] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 15-16, 28, 77, 392-393; Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl Zekâ Parıltıları*, 1/271; Ahmed Ziyâddîn-i Gümüşhânevî, *Cami'ul Usûl ve Eki*, çev. Hüsameddin Fadıloğlu (İstanbul: MİLSAN, 2007), 12; Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevi, *(Cami'ul Usûl) Velîler ve Tarîkatlarda Usûl*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 49.
[116] Gümüşhânevî, *Câmiü'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik*, 286-330.
[117] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 49.
[118] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 20.
[119] Gümüşhânevî'nin sıklıkla başvuruda bulunduğu sûfîlerden biri olan Şa'rânî, Gazzâlî ile nispeten somut bir vurguya konu olan "fıkhî görüş farklılıklarının ulemâ ve toplum üzerinde ayrıştırıcı bir etki yapmasından" ötürü daha bütünsel ve birleştirici yönü üzerinde durmaktadır. Bkz. Aykut Avcı, *Fıkhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 130-139.

tasavvufî yönelimler hakikatten uzaklaşmaya sebep olur. Zira Gümüşhânevî'ye göre tasavvufta hâller her zaman rahmânî değildir.

Bazı sıra dışı olaylar yalancı kimseler eliyle de ortaya çıkabilir. Bu yüzden bir kimsenin yaşadığı mânevî hâllerin sahih olup olmadığını anlamak için onun ilmî seviyesine ve şeriat ölçüsüne uygunluğuna bakmak gerekir. Tıpkı fıkıhta abdest, namaz ve kıble hakkında bilgisi olmayan birinin tesadüfen doğru yapmasının ibadeti geçerli kılmaması gibi tarikat hakkında bilgisi olmayan birinin bazı mânevî haller yaşaması da bir şey ifade etmez.[120] Tasavvufî bilgi sağlam bir ilmî zemin üzerinde yükselmelidir.

Fıkıh, amelin zahirî yönünü esas alırken, tasavvuf bu amelleri bâtınî boyutla birlikte değerlendirmiştir. Bu itibarla fıkha dair ikinci ve daha geniş bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Gümüşhânevî'ye göre amellerin başı tevekkül, esası ise zühddür.[121] Bu tespit, amelin yalnızca fıkıh ilmi cihetiyle ele alınabilecek bir unsur olmaktan çok tasavvufun sahasına giren yönüne işaret etmektedir. Zira ibadet yalnızca şekil olarak yerine getirilirse hakiki anlamda insanı Allah'a yaklaştıran bir araç olmaktan çıkar. Gümüşhânevî böylece kurumsal anlamda fıkıh perspektifinden ziyade fıkıh anlayışının dine dair derinlikli kavrayış yönünü öne çıkaran referanslarıyla, dini anlama yolunda tasavvufun ele aldığı unsurları içeren bir bakış açısı sunmaktadır.[122]

Gümüşhânevî müttakîlerin ve fakihlerin hürmete layık ve onlarla oturmanın bereket olduğunu vurgularken tasavvuf ehlinin fıkıh ilminden istifade etmesi gerektiğini ifade eder.[123] Ancak fakihlerin de yalnızca ilimle yetinmeyerek nefsin kirlerinden arınmaları, huşû ve ihlâs ile kemâl mertebesine erişmeleri gerektiğini savunur. Zira ilim tek başına vuslat için yeterli değildir, bu ilmi ihlâsla yaşamak gerekir. Bunu açıklarken

---

[120] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 53.
[121] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 96.
[122] "Dört şey vardır ki, az ya da çok olsun bunlarla birlikte fıkıh bulunmaz: Dünya sevgisi, âhiretin unutulması, fakirlik korkusu ve insanların (yani halkın) endişesi." Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 71. "Allah Teâlâ'nın emrine karşı güzel komşuluk O'nu zikretmek, tefekkürde bulunmak, muhafaza etmek, süratle yönelmek ve O'nun emirleri hakkında derin bir anlayış (tefakkuh) elde etmeye çalışmakla gerçekleşir." Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 70.
[123] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, haz. Yusuf Şevki (İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, 1292/1875), 2/644.

tıp eğitimi almış ancak ilaçların nasıl uygulanacağını bilmeyen bir doktorun bilgisinin faydasız olacağına dair bir benzetme yapar. Aynı şekilde ne kadar çok fıkhî bilgiye sahip olunursa olunsun, bu bilgi kalpte ihlâs ve takvâ ile bütünleşmezse kişiyi Allah'a yaklaştırmaz. Bu sebepten fıkıh tek başına kemâle erdirici bir araç değildir. Ona göre fıkıh zâhirî hükümleri belirlerken, insanın bâtınî hastalıklarını tedavi eden tasavvuftur.[124] Bu bağlamda fıkıh ibâdetler esasında ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde ele alınmaktadır. Gerçek anlamda kemâle ulaşmak tasavvufî kavrayışı gerektirir.

Gümüşhânevî'ye göre hakiki fakihler ilimlerini yalnızca kitaplardan öğrenmekle kalmayıp bildikleriyle amel edenlerdir. Fakihlerle beraber oturmak, onların ilmini dinlemek rahmet vesilesidir ancak bu onların tenkit edilemez olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde sûfîler de eleştiriden muaf değildir. Ulemâ sûfîleri eleştirebilir. Ancak bunun için sûfî ıstılahını ve yöntemlerini derinlemesine bilmek gerekir. Eleştirinin ehil kişiler tarafından yapılması gerektiğini ifade eden Gümüşhânevî, sûfîleri eleştirecek bir âlimin en az yetmiş tasavvufî meseleyi bilmesi gerektiğini vurgular. Bu, eleştirinin bilinçli ve ilmi bir zeminde yapılmasını sağlar.[125]

Düşüncesini pekiştirmek için İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fıkhın yanı sıra sûfîlerin kavramlarını ve hayat tarzlarını bilmenin gerekliliğini vurgulayan sözlerini örnek olarak sunar.[126] Bu imamlar fıkhın vazgeçilmez bir ilim olduğunu kabul etmekle birlikte, bâtınî tezkiye sürecini ihmal etmeyen bir yaklaşımı desteklemişlerdir. Gümüşhânevî müçtehit imamların doğrudan tasavvuf yoluna girmemelerinin sebebini onların ihlâs sahibi olmalarına ve bildikleriyle amel etmelerine bağlar. Ona göre tasavvufun özü ihlâs-amel bütünlüğüdür ve mezhep imamları bu dengeyi zaten sağlamışlardır. Ancak sonraki dönemlerde dinî ilimlerle meşgul olan birçok kişi için aynı durum söz konusu olmamış, zahirî ilimleri öğrenenlerin tasavvufa

[124] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328.
[125] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 412-413.
[126] "Ahmed b. Hanbel sûfîlerin mescitlerde oturup durmaları hakkında bir eleştiri dillendiren kişiye 'onları buralarda oturtan şey ilmin ta kendisidir' şeklinde cevap vermiştir. Yine raks etmelerinden söz açılınca 'bırakın Rablerine neşelerini izhar etsinler' şeklinde mukabelede bulunmuştur." Bkz. Abdülganî en-Nablusî, *Mevlevîlik Müdafaası*, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 21.

da yönelmeleri ihtiyacı doğmuştur. Bu bağlamda Gümüşhânevî ilim elde etmenin tek başına yeterli olmadığını, gerçek kemâlin ancak ilmin amele dönüşmesiyle mümkün olduğunu vurgular.[127] Fıkıhla meşgul olan birçok kişinin huşû ve ihlâsı elde etmek için tasavvufa yöneldiğini ifade eder ve bu görüşünü desteklemek için dört mezhepten önde gelen yirmi bir âlimi hem zâhirî ilimlerde hem de tasavvufta yetkinleştiğini belirterek örnek gösterir.[128] Nihayetinde erken dönem müçtehitleri tasavvufa doğrudan ihtiyaç duymamış olabilir ancak sonraki dönemlerde bu durum değişmiştir.[129]

Gümüşhânevî'ye göre zâhirî ilimler elzemdir fakat âhiret ilimleri olmadan eksik kalır. Şeriat ile hakikati bir araya getiren kişiler gerçek âlimlerdir. Fakat yalnızca zahirî ilimleri öğrenip bâtınî boyutu ihmal edenlerin kendi mânevî sorunlarını bile çözemeyecek hâlde olduklarını ifade eder.[130] Nefs-i emmâreden çıkamayan fıkıh ehli için "mütefakkıhetü'l-mübtelîn" tabirini kullanmaktadır.[131] Bu hem nefsin tuzaklarına takılı kalmayı hem de fıkhî bilgiyi elde etmek için uğraşı içerisinde olduklarını ifade eder. Ona göre fıkıh ve kelâm gibi ilimlerle meşgul olanların da nefis terbiyesine ihtiyacı vardır. Aksi takdirde ilimleri onları kibir ve katı kalplilik gibi hastalıklardan koruyamaz.[132] Bu bağlamda Gümüşhânevî "görüşleri dar, sınırlı olan pek çok fakihin" yanlış tutumlarını eleştirirken Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) şu sözlerine yer verir:[133]

> Fakih geçinen bazı kimseler insanların dinî hatalarını araştırmayı adet edinmişlerdir. İlimlerine muhalifse bin türlü tevil imkânı olsa dahi bunu kabul etmezler. Hatta bazen

[127] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 329-331.
[128] Hanefî ulemâdan: İbn Hümâm, İbn Şelbî, Şürünbülâlî, Hayreddin er-Ramlî, Hamevî. Şâfiî ulemâdan: İzzeddin b. Abdüsselâm, Gazzâlî, Sübkî, Suyûtî, Kâdî Zekeriyya, Şihâb b. Hacer. Mâlikî ulemâdan: Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî, Ebu'l-Abbâs, İbn Atâullah, İbn Ebî Cemre, Nâsıruddîn, Zerûkî. Hanbelî ulemâdan: Şeyh Abdulkadir, Fahreddin-i Râzî, Abdullah-ı Ensârî, İbn Neccâr. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 340.
[129] Gazzâlî'nin de ulema eleştirisinde asıl meselesi, zâhir ve bâtın arasındaki dengenin bozulmuş olmasıdır. Bkz. Ali Karakoyunluoğlu, "Gazâlî'nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 304.
[130] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 342.
[131] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328.
[132] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, haz. Yusuf Şevki (İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, 1292–1875), 3/498; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 411.
[133] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 411.

> diğer mezhepleri bilmeseler bile kendi mezheplerince muhalif olanları inkar etmektedirler. Onlar tarikatin aslını ve erbabını bütünüyle reddederler. Fakat gerçek fakihler böyle değildir. Aslında bu inkar tutumu; fakih geçinenlere, mutaassıplara ve sefih kimselere aittir. Zira o kıt akıllılar şeytanî amaçlarıyla kendi bildiklerini okuyarak insanlar arasında ilim erbabı, fakih ve önder olarak bilinmek isterler.

Bu sözlerle Gümüşhânevî zâhirî ilimleri öğrenenlerin yalnızca böylesi bilgiyle yetinmemesi, ahlâkî kemâle de yönelmeleri gerektiğini ifade eder. Ona göre gerçek fakihler takva sahibi ve ibadetlerine sadık olan, kalp gözü açık kimselerdir. Nitekim o tüm fakihleri değil, dar görüşlü ve mutaassıp fakihleri eleştirir. Bununla beraber Gümüşhânevî'nin eleştirileri zâhirî ilimlerin doğrudan kendisi hakkında değil, ilmin amele dönüşmemesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Böylelikle amelsiz bilgiye karşı tavır aldığı anlaşılmaktadır.

Bu noktada Gümüşhânevî Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî'nin "Eğer âlimler Allah'ın velîsi değilse, hiç kimse velî değildir." sözünü aktararak gerçek âlimin ilmiyle amel edenler olduğunu vurgular.[134] Yalnızca zahirî ilimlerle yetinip kalp tezkiyesine yönelmemekten doğacak eksiklik de ortadadır. Tıpkı takvâya dair bir özelliği bulunan birine hemen "müttakî" denilemeyeceği gibi, zâhirî bilgiyi elde eden birine de hemen "fakih" denilemez.[135] Gerçek bir fakih yalnızca zahirî ilimleri değil; kalbin hâllerini, tevekkülü, haşyeti ve ihlâsı da bilmek zorundadır.[136] Fakih kesin olarak âhireti ister, dünyaya karşı isteksizdir. Din işlerinde basiret sahibi ve ibadetinde devamlı olandır. Kalp gözü açık olan ve Rabbini müşâhede edendir.[137]

Gümüşhânevî'nin tasavvuf ve fıkha dair referans verdiği şu ifadeler meselenin özeti nispetindedir: Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ile tanışmazdan evvel "Allah Teâlâ'ya

---

[134] Muhammed el-Kârî el-Herevî, *al-Esrâru'l-merfua fi'l-Ahbâri'l-mevdua*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1391/1971), 136; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 412.
[135] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/322.
[136] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/644; Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Levâmi-ul ukûl Râmûz-ül Ehâdîs Şerhi*, çev. Hüsamettin Fadıloğlu Ayıntabî (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2021), 2/1021.
[137] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, haz. Yusuf Şevki (İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, ts.), 4/364.

yaklaştıracak, bizim elimizdeki fıkıhtan başka bir yol mu vardır?" diye soran İzzeddin ibn Abdüsselâm (ö. 660/1262) bu tanışmadan sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Tasavvuf ehlinin yolunun doğruluğuna en açık delillerden biri şudur: Onlar yollarını ilkeler üzerine kurmuşlar, buna mukabil diğer ilim ehli ise şekil ve suret üzerine inşa etmişlerdir."[138] Dahası Gümüşhânevî, müctehid imamları kendi dönemindeki fıkıh ehli kimselerden ayırarak onların tasavvufî terbiyeye konu olan bâtınî hastalıklara müptelâ olmadıklarını özellikle vurgular. Bu hususta şöyle der: "Eğer onlar da bu tür mânevî hastalıklara dûçar olsalardı şüphesiz bu konuda da eserler telif ederlerdi. Zira fıkıh alanında eser kaleme almaları da benzeri gerekçeler sebebiyledir."[139] Bu itibarla fıkha dair eser telifini de böylesi bir maslahat adına anlamlı ve makbul kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun fıkıh tanımı böylece bilinen anlamda fıkıh disiplininin ötesinde bir anlayışın genel adı olmaktadır.

Bu itibarla fıkhı, yalnızca hukuki kaideler bütünü olarak değil, bir kavrayış olarak görür. Fıkhın en temel gayesi, insanı şeriatin sırlarına ulaştırmak ve emirlerin hikmetini kavramasını sağlamaktır. Gerçek bir fakih emirlerin ardındaki hikmeti kavradığında ibadetleri sadece zahirî bir zorunluluk olarak değil, neşe ve huzur içinde yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak algılar. Gümüşhânevî'nin şu sözleri, fıkhın yalnızca kurallar bütünü olmadığını, insanın mânevî yönüyle de ilgili olduğunu ortaya koyar:[140]

> Kul Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak ibadet ederse şeriatin sırlarını anlar. Emir ve yasaklardaki perde açıldığında kulun göğsü genişler ve ibadet ona hafif gelir. İşte fıkıh budur.

Ona göre insanın fıkhî hükümleri kavraması yalnızca zahirî bir bilgi değil, bir idrak meselesidir. Fıkıh yalnızca bir disiplin değil, bir farkındalık hâlidir. Eğer kul, emir

---

[138] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328; Abdülvehhab eş-Şa'rânî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye ʿan eimmeti'l-fukahâ ve's-sûfiyye*, thk. Abdulhâdî Muhammed el-Harse (Dımaşk: Dâri'l-Beyrûtî, 1430/2010), 108.
[139] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 330; eş-Şa'rânî, *el-Ecvibetü'l-merzıyye*, 130.
[140] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/275-276; Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Levâmi-ul ukûl Râmûz-ül Ehâdîs Şerhi*, çev. Hüsamettin Fadıloğlu Ayıntabî (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2022), 4/407.

ve yasakların hikmetini kavrarsa, ibadet bir külfet olmaktan çıkıp mânevî bir neşeye dönüşür. Gerçek fıkıh ona göre budur.

Sonuç olarak Gümüşhânevî fıkıh ve tasavvufu karşıt kavramlar olarak değil birbirini tamamlayan unsurlar olarak görmüştür. Ona göre tasavvufta şeriatin zahirî hükümlerine bağlı kalınmadığında bâtıl bir yol olduğu gibi ibadetleri yalnızca zahirî bir kurallar bütünü olarak görmek de insanı kemâlden uzaklaştırır. Asıl olan, şeriat ve müşâhedeyi birleştirerek hem zahirî hem de bâtınî ilimleri birlikte kavrayabilmektir.[141] Bu yaklaşımla Gümüşhânevî fıkhı ihmal etmeksizin tasavvufu savunmuş, dinî ilimleri yalnızca teorik bir çerçeveye sıkıştıran anlayışa karşı ilmin amelle bütünleşmesi gerektiğini belirterek tasavvufu bu boyutta kuşatıcı olarak değerlendirmiştir.

1.1.3. Gümüşhânevî'ye Göre Tasavvuf ve Kelâm İrtibatı

Kelâm ilmi fıkıh gibi erken teşekkül eden bir disiplin olup, inanç esaslarını konu edinir. Gümüşhânevî'nin kelâma verdiği önem şu tanımlamasında açıkça görülür: "İlimlerin en yücesi ve en faydalısı Allah'ı ve sıfatlarını bilmektir. Bütün ilim ve fenlerin özü ve aslı olan bu ilmi öğrenmek bütün Müslümanlar üzerine farzdır."[142]

Bu tanım onun kelâmı olmazsa olmaz bir ilim olarak değerlendirdiğini ve hatta fıkıhtan önce konumlandırdığını gösterir. Bu sebeple kelâm, usûlü'd-dîn olarak adlandırılmıştır. Bu bakış açısıyla kelâmı fıkhın önüne yerleştirir. Çünkü amelin geçerli olması, sağlam bir inanç temelinin varlığına bağlıdır. Ona göre ameli ortaya çıkaran şey inanç meselelerinin neticeleridir. "Bir kimse fıkhın kurallarına göre binlerce sene ibadet etse, imanı terk ettiğinde bundan bir fayda görmez." diyerek inancın önceliğine dikkat çeker.[143] Kelâm ile tasavvufun ilişkisini "Hâl ilmi gıda, kelâm ilmi devadır." diyerek özetler.[144] Bu ifadeyle tasavvufun insanı beslediğini, kelâmın ise inanç esaslarını

[141] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 436.
[142] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 21.
[143] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 20.
[144] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 162. Gümüşhânevî'nin kelâmı hastalıkların devası şeklinde telakki etmesi Gazzâlî'de gördüğümüz kelâm tanımını hatırlatmaktadır. Bkz. İmam Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol el-iktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 27.

sağlamlaştırarak koruduğunu vurgular. Aynı söz kelâmın tasavvuf için de gerekli olduğunu gösterir.

Gümüşhânevî ilimleri birbirinden kopuk değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görür. Kelâm, inanç konularında avâmın üstünde bir anlayış geliştirmek için gereklidir. Ancak sâlik için kelâm tek başına yeterli değildir. Bu çerçevede Gümüşhânevî üç farklı bilgi seviyesinden bahseder: Avâmın anlayışı, kelâmcıların anlayışı ve sâliklerin anlayışı.[145]

Kelâm şüpheleri izale etme ve aklî delillerle inancı sağlamlaştırma konusunda gereklidir. Ancak sâlik için bu yeterli olmaz. İmanın tahkikî hâle gelmesi ve ihsan mertebesine yükselmesi gerekir. Gümüşhânevî kelâmı bir temel olarak kabul ederken, kelâmcıların tenzihçi yaklaşımını eleştirir. Kelâmcılar Allah-insan ilişkisini ağırlıklı olarak ahirete ertelerken, tasavvuf bu bağı dünya hayatında da sürdürülebilir kılar. O, bu konuyu şu sözleriyle vurgular: "Âlemde tek bir zerre dahi Allah'ın irâdesi ve hükmü olmaksızın hareket edemez."[146] Bu ifadeyle Allah'ın kesintisiz bir irade içinde olduğunu ve insanın her an Allah ile irtibat hâlinde bulunduğunu belirtir. Nitekim Gümüşhânevî'nin özellikle üzerinde durduğu ve bu konuda eserler telif ettiği dua merkezli tasavvufî yaklaşım, Allah ile kul arasındaki sürekli bağı vurgulayarak kelâmın sınırlayıcı çerçevesine bir karşı duruş sergiler.[147]

Gümüşhânevî sünnî kelâm anlayışına tam bir bağlılık gösterirken tasavvufî bir konu olarak ele aldığı tevbe gibi konularda dahi önce buna vurgu yapar, sonra tasavvufî açıdan açıklar.[148] Kişinin tasavvufî pratiğe yönelmeden önce kelime-i tevhîd ilmini öğrenmesi gerektiğini söyler: "Tevhid ilmi Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarından O'na izafe edilmesi imkânsız olanları, caiz olanları ve vacip olanları bilmektir."[149] Yani sadece

[145] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 38.
[146] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 75.
[147] Duaya dair bu değerlendirme için bkz. "Ekrem Demirli, Kuşeyrî Okumaları, 28. Seminer", haz. Klasik Düşünce Okulu, *YouTube* (22 Aralık 2020), 24:00-27:00.
[148] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 263.
[149] Bu eserin başında ele aldığı esmâ bahsi ise doğrudan tasavvuf içerisinde ele alınabilecek bir mahiyete sahiptir. Bu konu ileride ele alınacaktır. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307.

tevhid kelimesini söylemek yetmez, tevhidin mahiyetini idrak etmek gerekir.[150] Buna göre: 1) Tevhid aklî değil, şuhûdî olarak yaşanmalıdır. 2) İtikadî mezheplerin kaideleri tahkik edilmeli ve kitap-sünnetin esaslarına bağlı kalınmalıdır. Bu bağlamda, mezhep imamlarının itikadî görüşlerine bağlı kalınmasının gerekliliğini vurgular. Çünkü ulemâya müracaat edilmeden Kur'an ve sünnetten doğrudan hüküm çıkarma çabası kişiyi hataya sürükler.[151]

Gümüşhânevî kelâm ekolleri açısından kendisini Hanefî-Mâtürîdî olarak tanımlar. Konuyla ilgili eseri *Câmiu'l-mutûn*'da sadece kendi mezhebinin görüşleriyle yetinmez, diğer kelâm ekollerinin düşüncelerini aktararak eleştirel bir perspektif sunar.[152] Bu durum onun kelâm alanına dair geniş bir bilgiye sahip olduğunu ve farklı mezheplerin görüşlerine hâkimiyetini gösterir. Talebesi Sunkûrî, onu "Hanefiyyü'l-mezheb, müttekiyyü'l-meşreb" şeklinde tanımlamıştır.[153] Ebû Hanîfe onun için "Müslümanların imamı"dır.[154] Geniş çerçeveden ele aldığımızda Ebû Hanîfe'ye Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (ö. 333/944) daha merkezi bir rol biçtiği görülmektedir.[155] Bu yönüyle Osmanlı'da gelişen Tahâvî-Hanefîliği anlayışıyla benzerlik gösterir.[156] Osmanlı'da bu anlayış Birgivî (ö. 981/1573),[157] Halebî (ö. 956/1549) ve Aliyyü'l-Kârî

[150] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 18.
[151] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 311-312.
[152] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 34, 50, 52, 67 vd.
[153] Bkz. Küllü, *Sunkuri'nin Zübdetü'l-akâid Nuhbetü'l-fevâid İsimli Eserinin Tahlil ve Değerlendirilmesi*, 10.
[154] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 113.
[155] Dahası tasavvufî meselelerde de onu dayanak kabul etmekten çekinmemiştir. İsm-i âzâm, huşû ve tevâzu gibi başlıklarda onu referans göstermiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 253, 396-397.
[156] Kelâm ilmi ile akâid arasında yöntem bakımından farklar bulunmaktadır. Nazar ve istidlalin bir yöntem olarak kullanıldığı kelâma mukabil olarak akaidde doğrudan naslara ve daha sınırlı ilkelere başvurulur. Bkz. Muhammed Boşnak, "Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı", *Hikem: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2024), 1-15.
[157] Gümüşhânevî'nin de itikâdî meselelerde sıklıkla faydalandığı *el-Muhît*, *Fetâvâ-yı Tatarhâniyye* gibi eserler Birgivî'nin kaynakları arasında yer alır. Nitekim hadis, ahlak ve nasihat türünde eserler vermesi sebebiyle Gümüşhânevî'de de Birgivî'nin etkisi olduğunu ileri süren değerlendirmeler mevcuttur. Bkz. Katharina Anna Ivanyi, *Virtue, Piety and The Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa al-Muhammediyya* (Princeton: Princeton University, Doktora Tezi, 2012), 96.

(ö. 1014/1605) gibi isimlerle taşınmıştır.[158] Bu ekol, fıkıh-hadis eksenli bir kelâm anlayışı benimser ve vahdet-i vücûd gibi tasavvufî doktrinlere mesafeli yaklaşır.[159] Ancak Gümüşhânevî bu konuda farklı bir çizgide durur:

1) Hanefî-Mâtürîdî bir kelâm anlayışı benimser.

2) Vahdet-i vücûdu benimser.

3) Semâ, cehrî zikir gibi konularda sert tavır göstermez.

Bu durum hem kelâm hem tasavvuf geleneklerine bağlı kalarak, bunlara bütüncül yaklaşma çabasını gösterir.

Sûfîlerin kelâma yönelik eleştirilerinden biri cedel ve münazaranın niteliği ile ilgilidir. Gümüşhânevî'ye göre kelâm imanı tahkim eden bir araçtır. Ancak akılla yapılan tartışmaların sınırlarını aşarak bir güç ve üstünlük gösterisine dönüşmesi nefsânî bir durumdur. O, cedelci kimselerle arkadaşlık etmeyi düşük bir ahlâk olarak tanımlar ve bunu nefsin bir oyunu olarak değerlendirir.[160] Münazara, mantık gibi ilimlerin ihtiyaç düzeyini aşacak biçimde öğrenilmesini haram olarak görür.[161] Çünkü bu, ilmin amacından saparak insanları kibir ve üstünlük yarışına sürükleyebilir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) şu sözü bu yaklaşımı destekler: "Allahu Teâlâ bir kuluna hayır murad ettiğinde ona amel kapısını açar, cedel kapısını kapatır. Bir kula şer murad ettiğinde ise amel kapısını kapatır, cedel kapısını açar."[162] Dolayısıyla tasavvuf ehli için

[158] İmâm-ı Rabbânî'de Ebû Hanîfe'nin merkezi rolü hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. İskender Karayiğit - Fetullah Yılmaz, "İmâm-ı Rabbânî'de Hanefîlik Düşüncesi ve Ebû Hanîfe Savunusu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (2025), 84-97.

[159] Mehmet Kalaycı, "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali", *XVII. Türk Tarih Kongresi 15-17 Eylül 2014* (Osmanlı Tarihi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 4/1125-1129.

[160] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 56. Nitekim Gazzâlî de cedel yoluyla gerçekte yeterli düzeyde bilgi sahibi olmayan insanların yalnızca bu tartışmalarda üstün gelmesinden ötürü şöhret sahibi olduklarına dikkat çekmektedir. Bkz. İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1402/1982), 1/33. Ayrıca avâmın kelâm ilmi ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği ile ilgili bir eseri için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-kelâm* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 1439/2017).

[161] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 17.

[162] Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 2/44.

uzun tartışmalara girmek ve kelâmî çekişmelere dalmak kişinin kalbini katılaştırır ve gaflete sürükler. Gümüşhânevî'ye göre bu tür tartışmalar:[163]

1) Kişiye unutkanlık ve keder getirir.

2) Haklı bile olsa karşı tarafı küçük görmesine neden olabilir.

3) Kalbi kirleterek mânevî ilerlemeyi engeller.

Bu nedenle bir sâlik için:

1) Gereksiz münazaraları terk etmek gerekir.

2) Kelâm doğru inancı öğrenmek için bir araç olmalı, gayeye dönüşmemelidir.

3) İlim talebeleriyle tartışmaya girmek nefsin oyunlarından biridir.

Gümüşhânevî, tasavvufun zâhirî ve bâtınî ilimleri kuşatan bir disiplin olduğuna inanır. Bu anlayış doğrultusunda, kaleme aldığı *Câmiu'l-usûl* adlı eserinde tasavvufî konuları ele almakla birlikte inanç esaslarına da yer verir. Onun amacı tasavvuf yoluna giren kimselerin inanç kaidelerini doğru şekilde öğrenmesini sağlamaktır.[164] Bu çerçevede Gümüşhânevî ilk olarak tarikat ehli olmanın ön koşulunun doğru inanç esaslarını elde etmek olduğunu vurgular. İkinci olarak İslâm ve imanın hakikatlerini açıklayarak kelâmî yaklaşımlara bağlı kalmadan tasavvufî tecrübeyle zenginleştirilmiş bir yorum sunar. Üçüncü olarak kelâmın ve fıkhın temel ilkelerini kabul etmekle birlikte bunları sınırlı bulur ve tasavvufun dini daha derinlemesine yaşamak için bir gereklilik olduğunu belirtir.[165]

---

[163] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 370.

[164] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 483-486. Bunun çok daha kapsamlısı ve en mühim örneklerinden biri Kelâbâzî'nin eseridir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi Ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1993).

[165] Ziyâiyye dergâhında bu yaklaşımı sürdüren sonraki dönem telif örnekleri için bkz. Necmettin Azak, "Bir Nakşî Halifesinin Kastamonu'da Sürgün Yılları ve Burada Yazdığı Eseri", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Mehmet Atalan vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014), 617-624; Mehmed Emin el-Akşehri, *Tasavvuf Âdab ve Erkânı [Tarîku's-Sevâb ve Menfaat-i Hasene]*, haz. Necdet Yılmaz (İstanbul: Kutup Yayınları, 2001).

Aynı şekilde, fıkıh ve akâid konularını ele aldığı *Câmiu'l-mutûn* adlı eserinde ibadet, inanç ve ahlâk bütünlüğü çerçevesinde bir yol haritası çizer.[166] Bu eser yedi temel konuyu kapsar:[167] 1- Kelâm, 2- Akâid, 3- Fetva, 4- Ahlâk, 5- Usûl, 6- Fıkıh, 7- Cem-fark fenni (birbirine benzeyen ibadetler arasındaki farklar). Bu içerikle dinî ilimleri dar anlamda ele almaktan kaçınmış, ahlâkî ve tasavvufî unsurları merkeze alarak bir bütünlük sağlamaya çalışmıştır. Zira kelâm ve fıkıh âlimleri dinin menkul bilgisini muhafaza etme görevini üstlenmiştir. Ancak sûfîler bu ilimlerin statikleşmesini önleyen kesimdir.[168]

Gümüşhânevî'de tasavvuf dinî ilimleri kuşatan ve tamamlayan bir anlayış olarak öne çıkmaktadır. Bu minvalde asıl ilim, kişinin Allah'a yakınlaşmasını sağlayan bilgi-eylemdir. Gümüşhânevî'nin seçkiyle oluşturduğu bir mecmuada yer aldığı üzere İbnü'l-Arabî tarafından şöyle özetlenmiştir:[169]

---

[166] Gümüşhânevî tasavvuf eserinde akâid ile ilgili meselelerden bahsettiği gibi akâide dair eserinde de belki de en çok tartışılan sûfîlerden biri olan Hallâc-ı Mansûr hakkında ve dolayısıyla sûfîlere isnad edilen birtakım inanç meseleleri hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Burada Hallâc-ı Mansûr ile ilgili iki sayfalık bir değerlendirme kaleme almıştır: "'Ene'l-Hak', 'Hakk'tan bağımsız varlık yoktur.' şeklindeki söz sekr hâlinde söylenmiştir. Velîlerin sekr hâli ise ancak âhirette sükunete erer. Kendilerini İslâmî niteliklerle vasıflandıran mutasavvıf geçinenlerden ve vücûdî benzeri gruplardan olan bazıları hulûl düşüncesini içeren şeyler söylerler. Mesela: 'Sâlik kurbiyete erişince suyun yaş bitkide çözünmesi gibi bir ayniyeti hâiz olur. O ikisini temyiz etmek, ayırt etmek ve orada ikilikten bahsetmek söz konusu olmaz. O zaman ben O, O da ben olur. İşte bu hâlde biri diğerinin aynı hâline gelir. İki suyun bir yerde karışması ya da su ve toprağın balçık şeklindeki karışımı gibi olur.' derler. Esası itibariyle bu gibi söylemlerin tümü Allah'a yalan isnat etmek demektir. Çünkü böylesi bir durum O'nun için imkânsızdır. İnfisal, ittisal, içtima, iftirak, imtizaç gibi durumlar temizlenmiş, güzelleştirilmiş ve saflaştırılmış bir kalpte nurların ve sırların yansımasından ibarettir. Ancak onlar, suyun içinde güneşin yansımasını gören bir çocuğun, güneşi suyun içinde sanması gibi bir düşünceye kapılmışlardır. Halbuki güneş suyun içinde değildir. Bu bir yansımadan ibarettir. Hallâc-ı Mansûr'un 'Ene'l-Hak' sözü ise zâhiren ve bâtınen her türlü hâlinde, sözünde ve fiillerinde şeriate tâbi oluşu göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Zira o hapis hayatı da dahil olmak üzere her gece bin rekat namaz kılmayı âdet edinmiş bir âbiddir. Bu hâlde onun tevbesi nasıl kabul olmasın? Bununla beraber onun amelde Mâlikî mezhebini benimsediği söylenir." Gümüşhânevî Hallâc'ın öldürülmesinin haksız olduğunu ifade eder ve Gazzâlî, Abdülkâdir-i Geylânî ve Tilimsânî'nin Hallâc'ı müdafaa eden sözlerine yer vererek düşüncesini teyit etmeye çalışır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 157-158. Yine bu eserinde Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Cüneyd-i Bağdâdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerden yararlandığı görülmektedir. Ör. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 248.

[167] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 309.

[168] Karacan, *Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (h. III-VI. asırlar)*, 58.

[169] Asıl kaynağını bulamadığımız bu risâlenin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu ifade edilmekte, Gümüşhânevî'ye ait mektupların yer aldığı defterde bulunmaktadır. Bu risâleden sonra Gümüşhânevî

> Şeriat ilmi ile fakihler, rivayet ilmi ile muhaddisler, istidlal ilmi ile mütekellimler, kalp ilmi ile sûfîler ve mukarrabûn mükelleftir. Bu son mertebe en yücesidir. Çünkü bu; muamelelerin, menzillerin ve makamların ilmidir. Aynı zamanda Allah'a yönelmenin ve hakikatin ilmidir.

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere tasavvuf diğer dinî ilimleri kuşatan ve onların tamamlayıcı unsuru olarak görülmektedir. Ancak Gümüşhânevî, tasavvufun diğer ilimlerden bağımsız düşünülemeyeceğini de açıkça ifade eder.

Nihayetinde Gümüşhânevî, kelâma temel inanç esaslarını kavramada alan açar fakat onu bir çekişme aracı hâline getiren uygulamalara karşı durur. Tasavvufî anlayış bireyin kendi kemâline odaklanmasını ve gereksiz tartışmalardan kaçınmasını gerektirir. O nedenle kelâm ilmi inanç temellerini sağlamlaştıran bir araç olarak kabul edilmeli, cedel ve nefs tatmini için bir alan hâline getirilmemelidir. Kelâmın yalnızca aklî tartışmalarla sınırlı kalmasını eleştirir ve Allah-insan irtibatının sürekli olması gerektiğini vurgular. Böylelikle hakikat ehlinin yolu, bilgi ile birlikte ahlak ve edebi de esas alan bir yaklaşımdır. Maksat; şeriat, tarikat, hakikat bütünlüğünü kavrayarak gerçek mârifetullaha ulaşmaktır.

Bu bütünlük içerisinde tasavvufun dinin yalnızca bireysel ibadetler ve inanç ilkelerinden ibaret olmadığını, aynı zamanda ahlâkî bir sistem sunduğunu ifade eder. Gümüşhânevî dinî ilimleri sünnet ve tasavvuf merkezli bir yorumla ele alarak İslâm'ın yalnızca zahirî kurallar ve zihnî faaliyetlerden ibaret olmadığını, bireyin bâtınî tekâmül cihetinin de bulunduğunu vurgular.

Tasavvuf anlayışı sünnet merkezli bir çerçevede şekillenmiş, fıkıh ve kelâma ibâdet ve akaid bakımından yer vermiştir. Tarihsel bakımdan dinî ilimlere dair bu anlayışın görünümü Gazzâlî'de belirginleşmiştir. Gazzâlî ile birlikte bu yaklaşım

---

tarafından *Fütuhât*'tan seçili bölümlerden yapılan tercüme bulunduğundan, bu metni seçerek burada yer verilmesini sağlayanın da Gümüşhânevî olduğunu değerlendiriyoruz. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Risâle*, haz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550), 7b.

sistemleşmiş ve kitleselleşmiştir. Sonraki dönem İbnü'l-Arabî ile birlikte Gazzâlî'de ilk nüveleri görülen düşünce geliştirilmiştir.

1.1.4. Dinî Düşüncede Tasavvuf

Gazzâlî'nin vefatından elli beş yıl sonra doğan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), tasavvufu sünnî kelâm ve fıkhın merkezî yaklaşımından farklı bir boyuta taşımış, onu bağımsız bir disiplin olarak sistemleştirmiştir.[170] Bu süreç modern dönemde "tasavvufun metafizikleşmesi" olarak tanımlanmış ve tasavvufî düşüncenin varlık ve âlem teorileri üretmesine imkân tanımıştır.[171] İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği sistem daha sonra "vahdet-i vücûd" olarak adlandırılmıştır. O öncüllerinden farklı olarak "vücûd" kavramını hâller ve makamlarla değil, doğrudan "varlık" bağlamında ele almıştır.[172]

İbnü'l-Arabî, hadis ve fıkıh ilimlerinde derinleşmiş, bu alanlarda müstakil bir ekol oluşturacak kadar yetkinleşmiştir.[173] Kelâm alanında da mevcut mezhepleri eleştirerek yeni bir yaklaşım geliştirmiştir.[174] O, şer'î hükümleri fakihlerin, bâtınî sırları ise sûfîlerin koruduğunu ifade ederek tasavvufun alanına işaret etmiştir.[175] Dinî düşüncenin temel ilkelerinin fıkıh ve kelâm ilimleriyle sınırlandırılamayacağını savunmuş, bunun yerine tasavvufun merkezî bir konumda yer alması gerektiğini ileri sürmüştür. Takipçileri Sadreddîn-i Konevî (ö. 673/1274), Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi isimler vahdet-i vücûd anlayışını genişleterek sistemleştirmiştir. Bu süreç tasavvufa klasik sünnî ilimler hiyerarşisi ötesinde yeni bir alan açmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin fikirleri hem büyük destek hem de eleştiriler almıştır. Nakşî geleneğinde kritik bir isim olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed el-Fârûkî es-Sirhindî (ö.

---

[170] Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci", 160.
[171] Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", 20-27.
[172] William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989), 3.
[173] Mahmûd el-Gurâb, *el-Fıkhu 'ında'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (Matbaatu Nadr, 1993), 5.
[174] Fatih İbiş, "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)* 8/2 (2021), 1355-1376.
[175] Kâtip Fevzi Efendi de Nebevî verâsetin hem zâhiren hem de bâtınen olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd", 67; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/436-437.

1034/1624), vahdet-i vücûdu sâlikin bir aşaması olarak görmüş ve üzerine "vahdet-i şuhûd" anlayışını ikame etmiştir. Vahdet-i şuhûd, kelâmcıların zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerine daha yakındır ve sünnî tasavvufu muhafaza eden bir doktrindir.[176] Bu anlamda İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şuhûd yaklaşımı, sünnî tasavvufun İbnü'l-Arabî sonrasına taşındığı bir teorik çerçeve şeklinde ifade edilebilir. Böylece sünnî tasavvufun doktrin olarak ifade edildiği en geniş teorik yaklaşım muhtemelen vahdet-i şuhûd olmuştur.[177] İmâm-ı Rabbânî'nin düşüncesinin özellikle sosyal ve siyasî sebeplerden ötürü nazarî olmaktan çok pratik çözüm anlayışından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.[178] Temelde mezkur tevhid anlayışının ontolojik değil, psikolojik olduğu iddiasından hareket eder.[179] İmâm-ı Rabbânî'den sonra tasavvuf bu iki görüş arasında bir tercihe dönüşmüş, ancak her iki ekol de sûfîler nezdinde muteber kabul edilmiştir.

Bazı sûfîler ise bu iki anlayışı birleştirerek orta bir yol benimsemiştir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Abdülganî en-Nablusî gibi isimler vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûdu uzlaştırmaya çalışmış ve her iki görüşü de hakikatin farklı veçheleri olarak değerlendirmiştir.

1.1.4.1. Gümüşhânevî'de Ana Hatlarıyla Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd

Vahdet-i şuhûdun bilhassa zât-sıfat ve zât-vücûd gibi hususlarda kelâmcıların görüşlerine yakın olduğunu söylemiştik. Bu itibarla, Gümüşhânevî'nin teorik olarak vahdet-i şuhûd görüşüne daha yakın durması beklenebilir.

Gümüşhânevî, vahdete ulaşmanın bir ittihad (birleşme) olarak kabul edildiği görüşlere karşı çıkar ve ittihadın mümkün olmadığını açık bir şekilde ifade eder. Sâlikin bu konuda dikkatli olması gerektiğini vurgulayarak şu açıklamayı yapar:[180]

---

[176] Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/464-466.
[177] *Mektûbât*'ta vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûda dair mektupların ele alındığı bir çalışma için bkz. Ahmed Fârûkî Serhendî, *Vücûdî ve Şuhûdî Tevhîd*, haz. Suat Ak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018).
[178] Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 72.
[179] Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", 1/463-464.
[180] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 472.

> İttihad, birleşilen şeyin bizzat aynı olması demektir. Cisimlerde ittisal, imtizac ve terkip söz konusu olur. Böylesi bir şeyin Hak için bâtıl olduğu son derece açıktır. Mücerret (soyut) varlıklar için de ittihadın mümkün olmadığı aşikârdır. Çünkü iki şey birleştiğinde birleşen de birleştiği gibi bekâ elde ederse, bu durumda birlik değil teaddüd (çokluk) ortaya çıkar ve böylece ittihad gerçekleşmez. Eğer bu iki şeyden biri yok olup diğeri kalırsa yine ittihad söz konusu olmaz. İkisinin de yok olduğu durumda ise zaten herhangi bir varlık kalmadığı için ittihad gerçekleşemez. Böylece Hâlık ile mahlûk arasında ittihadın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Gümüşhânevî vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûdu mutlak bir hakikat olarak ele almak yerine seyr ü sülûk esnasında ortaya çıkan farklı idrak seviyeleri olarak kabul etmiştir. Nitekim orada kâmil bir biçimde sülûk etmeksizin bilinemeyecek sırlar olduğunu ifade etmiştir.[181] Bu açıklamadan hareketle vahdet-i vücûdu veya vahdet-i şuhûdu ontolojik bir teori olarak değil, sâlikin idrak düzeyine bağlı bir tecrübe ve tasavvufî zevk olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[182] Ancak belirli konularda farklı eğilimler göstermiştir: Örneğin, zât-sıfat meselesinde kelâmcılara yakın bir tavır sergileyerek vahdet-i şuhûdu öncelemiş fakat mümkün varlıkların hakikatlerini ilâhî isimlerle açıklama noktasında vahdet-i vücûda yaklaşmıştır. Bu bağlamda varlık mertebelerini genel hatlarıyla vahdet-i şuhûda uygun şekilde ele alırken, detaylandırmada vahdet-i vücûdu esas almıştır.[183] Bunu destekleyen bir diğer husus, onun "hazerât-ı hamse" kavramını ayrıntılı biçimde açıklamasıdır.[184] Velâyet-nübüvvet ilişkisi ise en belirgin şekilde Hakîkat-i Muhammediyye anlayışında kendini gösterir.[185] Gümüşhânevî bunu "Zât'ın beraberinde olduğu ilk taayyün, ism-i âzam" olarak tanımlar.[186] Bu beyan vahdet-i vücûd perspektifinde şekillenen varlık tasavvurunun bir

[181] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 30-31.
[182] Burada zevk ile işaret edilen, nübüvveti esas almak ve bu cihetle nübüvvetin derinliklerini kavramaktır. Sülûk ile mânevî verâseti tecrübe etmek anlamını içermektedir. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/43.
[183] Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd", 77.
[184] Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân", 460-479.
[185] Bkz. Claude Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî (Muhammedî Silsile) Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 107-122.
[186] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 442.

yönünü yansıtır. Vücûdî tevhidi tarif ederken ise şu ifadeleri kullanır: "Vücûdî tevhid; zevk, şevk ve vârid'dir."[187] Bu, sâlikin sülûkte geldiği aşamayı göstermesi bakımından da anlamlıdır. Bu itibarla vahdet-i vücûdu belirli bir aşamaya gelmiş sâlikin hâli olarak değerlendirirken, avâmın bu anlayıştan faydadan çok zarar görebileceğini ifade etmektedir.[188]

Gümüşhânevî "İsim ve sıfatların gölgelerinden meydana gelen bir ayna olacaktır." ifadesiyle, varlığın ilâhî isimlerle tecelli ettiğini ve sâlikin hakikati idrak edebilmesi için bu mertebeye ulaşması gerektiğini anlatmaktadır.[189] Nefy ve isbat yoluyla bir zevk ve idrak olarak vahdet-i vücûda erişmenin önemini vurgularken bunu murâkabe ile ilişkilendirir ve şu sonuca varır:[190]

> Murâkabe mertebesine erişen zâkir, burada vahdet-i vücûdu'l-ilâhiyyeyi zâhirde ve bâtında herhangi bir kayıtlama yapmaksızın mülahaza etmelidir. Bu, nefy ve isbatın isbat kısmıdır.

Bu açıklamalar Gümüşhânevî'nin vahdet-i şuhûd anlayışını temel aldığını ancak vahdet-i vücûdu da sâlikin eriştiği bir hâl olarak kabul ettiğini göstermektedir. Burada İmâm-ı Rabbânî'nin "abdiyet" makamı olarak tanımladığı[191] seviyeye işaret eder ve murâkabenin müşâhedeye dönüşeceğini belirtir.

Osmanlı medrese geleneği başlangıçta Dâvud el-Kayserî gibi isimlerin etkisiyle vahdet-i vücûd anlayışına daha yakın iken, süreç içinde Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (816/1413) gibi âlimlerin etkisiyle Fahreddin er-Râzî (606/1210) çizgisinde bir kelâm anlayışında ilerlemiştir.[192] Bu durum Osmanlı'da

---

[187] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 126.
[188] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 127.
[189] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 126.
[190] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 432.
[191] Bkz. Ahmed b. Abdilehad es-Sirhindî, *Mektûbâtü'l-İmâmi'r-Rabbânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.), 40.
[192] Osmanlı âlimi denildiğinde aslında Fahreddin er-Râzî külliyâtının oluşturduğu zemin üzerinde var olan bir kimseden bahsediyor olmalıyız. Râzî'nin ilmî mirasının genişliği yanında İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'den neşet eden yüksek seviyede varlık düşüncesi, fütüvvet ve tekke geleneğinden ortaya çıkmış bir anlayışı kastediyoruz. Dolayısıyla Râzî ile işaret edilen neredeyse bütün dinî ilimler ve yanı sıra yüksek metafiziğe dair bir tasavvufî bütünlüğe işaret ediyoruz. Bazı yönlerinden zaman zaman feragat

medrese ulemasının genellikle vahdet-i şuhûd anlayışına daha yakın olmasını sağlamıştır. Gümüşhânevî de bu geleneğin bir temsilcisi olarak, akâid alanında Teftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılara yaslanmış ve ulûhiyete dair pek çok meseleyi kelâmî yaklaşımlar çerçevesinde ele almıştır.

Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin (ö. 1275/1858) Ekberî gelenekle olan irtibatı ve Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-usûl*'de İbnü'l-Arabî yaklaşımını benimseyen isimlere sıkça yer vermesi onun Ekberî tesiri altında olduğunu gösterir. Ayrıca*, Fütûhât-ı Mekkiyye* ve Şa'rânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* isimli eserlerini okutması da bu etkileşimin bir göstergesidir.[193] Ancak bu okumaları umuma açık olmayan daha dar meclislerde gerçekleştirmesi dikkat çekicidir.[194] *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*, vahdet-i vücûdu sünnî düşünceyle uzlaştırma çabası güden bir eserdir. Bu noktada Gümüşhânevî'nin vahdet-i vücûda dair meseleleri belirli bir hassasiyet çerçevesinde ele aldığı anlaşılmaktadır.

Bu hassasiyetin altında yatan sebep, vahdet-i vücûd kavramının yanlış yorumlanarak suistimal edilmesi olabilir. Nitekim Kâtip Fevzi Efendi de bu meseleye dikkat çekmiş, bazı kişilerin "Her şey Allah'tır." anlayışına kayarak Bâtıniyye veya panteizme meylettiklerini belirtmiştir. Gümüşhânevî de bu konuda şu uyarıda bulunur:[195]

---

edilse dahi Osmanlı ilim mirası ile söylemek istediğimiz şey dinî ilimlerin tenkit edilen ya da rijit yönlerindense daha geçirgen ve kapsayıcı yönleri üzerinden kurulan uzlaşı zeminidir. Dolaysıyla fıkıh, kelâm ya da tasavvufî gelenek arasında farklı görüşlerin irtibatını daha doğrusu müspet irtibatını sağlayan bir yapıya atıfta bulunuyoruz. Bu durum müspet ya da menfi kanaat belirtmekten ziyâde meseleyi izah etmek yönüyle ifade edilmiştir. Daha geniş bir inceleme için bkz. Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi* (İstanbul: Tirekitap, 2021), 9-103; Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 114.

[193] Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî el-Mısrî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri*, çev. Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

[194] Yıldız, "Giriş", 40.

[195] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 135; Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân", 436.

> Sofistlere ya da Dehrîlere ait olan "Eşyanın hakikati yoktur, bunlar hayal ve vehimlerden ibarettir.", "Âlemin bir yaratıcısı yoktur." gibi sözler, evliyânın vahdet-i vücûd hakkındaki sözleriyle karıştırılmamalıdır.

Bu ifadeler onun vahdet-i vücûdu bâtınî veya panteist yorumlardan ayırarak bir tasavvufî idrak mertebesi olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu çerçevede vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûdu çeşitli yönlerden benimsemiş ve değer atfetmiştir. Kâtip Fevzi'nin *Kitâb-ı Ziyâiyye* içerisindeki dört eserinden birini doğrudan vahdet-i vücûda tahsis etmiş olması da bunun bir başka örneğidir.[196]

Sonuç olarak Gümüşhânevî vahdet-i vücûdu tasavvufî düşüncenin bütünselliğini sağlayan bir unsur olarak görmüş, ancak bu anlayışın yanlış yorumlanmasının önüne geçmek için vahdet-i şuhûd perspektifinden bir denge kurmaya çalışmıştır. Onun ilmî yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda vahdet-i vücûdu erken dönem tasavvufî mirası birleştiren ve sistematize eden bir yaklaşım olarak değerlendirdiği söylenebilir.[197]

1.2. Tasavvuf Müessesesi Olarak Tarikat

Ziyâiyye'de benimsenen tasavvuf anlayışı, yapının kurumsal olarak şekillenmesinde tarikat olgusuyla doğrudan alakalıdır. Bu düşüncenin sistematik bir yapıya aktarımı söz konusu edildiğinde Ziyâiyye'nin tasavvufî oluşumlar içerisindeki konumu incelenmelidir. Bu sebeple Ziyâiyye'yi değerlendirme imkânı çerçevesinde tarikatlerin oluşum süreci ve tarihsel seyri hakkında genel bir perspektif sunmak önem arz etmektedir. Bu yaklaşım literatürde Ziyâiyye tasavvuru etrafında oluşan belirsizliklerin ve yöneltilen soruların aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır.

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkülünü tamamlaması tarikatlerin ortaya çıkış sürecinin anlaşılmasında dönüm noktası teşkil eder. Bu süreçte Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve özellikle Gazzâlî'nin belirlediği kriterler tarikatlerin oluşumunu

---

[196] Bkz. Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd".

[197] Vahdet-i vücûda dair bu yorum için bkz. Ekrem Demirli, "Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar: İbnü'l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 32.

anlamlandırmak açısından önemlidir. Gazzâlî ile birlikte tasavvufun sonraki süreçte tarikatler etrafında şekillenmesinin zemini büyük oranda hazırlanmıştır.[198] Onun bu katkısı iki başlıkta incelenebilir. Teorik boyutta tasavvufu diğer dinî ilimlerle eş değer görmüş ve İslam düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Pratik boyutta ise tasavvufu dinî yaşantının derinleşmesi için vazgeçilmez kılmış ve tarikatlerin kurumsallaşmasının önünü açmıştır.[199] Bu süreçte özellikle 5./11. yüzyıldan itibaren Selçuklu yönetiminin Şii iktidarlara sona vermesi, medreseler kurması ve tasavvuf büyüklerini desteklemesi de etkili olmuştur.

Tasavvufun geç dönemini "tarikatler dönemi" şeklinde tanımlamak tercih edilen bir sınıflandırma olsa da bu tasnif akademik olarak tartışmalıdır.[200] Bununla birlikte tarikatlerin, tasavvufî birikimi bir düzene dönüştürme rolü yadsınamaz. Bu durumda bir tasavvufî hareketi "tarikat" olarak tanımlayan temel unsurun net olarak belirlenmesi gerekir. Genel olarak tasavvufî tekâmülün mücaz bir mürşide bağlanarak gerçekleştiği kabul edilir.[201] Bu bağlamda tasavvufî yaşantı ile tarikat mensubiyeti arasında fark olup olmadığı, herhangi bir şeyhe bağlı olmadan tasavvufî bir hayatın imkânı, gibi durumlar irdelenmelidir.

Meselenin daha net hale gelmesi için tarikatlerin hicrî beşinci yüzyıldan itibaren başladığına dair iddiaların dayanağı sorgulanmalıdır. Tarikatlerin tasnifinde tekkeler, zikir yöntemleri ya da evrâd kitapları gibi kriterlerin mi dayanak kabul edildiği yoksa tarihsel pratiklerden mi hareket edildiği belirginleştirilmelidir.

---

[198] Hacı Bayram Başer, "Yenilenme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 23 Ekim 2023); Nimet Yıldırım, "İmam Gazzali ve Kardeşi", *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2018), 142; Ebu'l-Vefâ Taftazâni, "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar", çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 471.

[199] Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 242.

[200] Demirli, "Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar: İbnü'l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?", 28.

[201] Silsileye riayet, tasavvufu İslâm dışı mistik unsurlardan ayıran bir faktör olarak görülür. Bkz. Mustafa Tahralı, "Guénon'un Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", *Çağ ve Hakîkat – René Guénon'dan seçme Makaleler ve Yorumlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018), 114-115.

İlk kez dışarıdan bakarak sûfî gruplarını tasnif eden isimlerden biri Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'dir (ö. 355/966).[202] *el-Bed' ve't-Tarîh* eserinde dört sûfî grubundan bahseder ancak bunları tam olarak tanımlayamamıştır.[203] Tasavvufî bakış açısıyla ilk kapsamlı tasnifi yapan Hücvîrî tasavvufun ekolleşme sürecini anlamamızda önemli bir dönüm noktasıdır. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* eserinde on iki sûfî fırkasını belirli kriterlerle tasnif etmiş, bunlardan onunu ehl-i sünnete uygun kabul etmiş,[204] ikisini reddetmiştir.[205] Bu tasnif sonraki dönem tarikat oluşumları açısından belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak burada üzerinde durulması gereken husus ilk tarikatlerde gerçekten teşkilatlanma ve kurumsallaşma olup olmadığıdır. Nitekim Hücvîrî'nin Cüneydiyye ve Tayfuriyye karşılaştırması, Cüneyd'in "sahv" yaklaşımını Bâyezîd'in "sekr" anlayışı mukabilinde ele aldığını göstermektedir. Hücvîrî'nin tasnifinden hareketle tasavvufî oluşumlar için üç temel kriter belirleyebiliriz: Yetkin bir sûfînin kurucu rolü, yetkinliğin dayandığı mesele ve bu meselenin takipçi bulması. Bu unsurların tarikatlerin teşkilatlanmış bir yapıya dönüşmesinde rol oynadığı açıktır.

Daha sonraki dönemlerde ise seyr ü sülûk yöntemleri (zikir, halvet gibi), şeyh-mürid ilişkisi ile usûl ve erkânın belirlenmesi gibi kriterlerin öne çıktığı görülür.[206] Örneğin Aziz Mahmûd-ı Hüdayî (ö. 1038/1628) ve İsmail Hakkı-i Bursevî (ö. 1137/1725) abdestli olmak, zikirle meşgul olmak, şeyhe bağlılık gibi kriterlerin yer aldığı sekiz temel şartı Cüneydiyye yolunun esası saymıştır.[207] Gümüşhânevî de bu sekiz

---

[202] Betül Gürer, "İslam Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 466-467.

[203] Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarîh* (Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/148.

[204] Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfuriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye ve Seyyâriyye. Bkz. Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 239-327; Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Ali Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İs'ad Abdulhâdî Kandîl (Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-Sekâfe, 2007), 2/403-508.

[205] Hulmâniyye ve Hallâciyye. Hallâciyye'den maksat kendilerini "sözde" Hallâc-ı Mansûr'a nispet ederek hulul, tenâsüh inancına sahip kimselerdir. Bu itibarla Hücvîrî bu görüşleri Hallâc-ı Mansûr'a değil, onun adını kullanarak böylesi iddialar öne süren topluluk için söylemiştir. Bkz. el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 322; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/501.

[206] Semih Ceyhan, "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 28.

[207] Süleyman Uludağ, *Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2018), 49.

esası bazı değişikliklerle zikretmiştir.[208] Bu farklılaşma tasavvufî yolları belirlemede geçerli olan kriterlerin zaman içinde değişim geçirdiğini göstermektedir. Böylece Hücvîrî döneminde tam kurumsallaşmamış olan tarikat kavramı, ilerleyen süreçte kurumsal bir kimlik kazanarak tasavvufî düşüncenin teorik ve pratik boyutlarını şekillendirmiştir.

Knysh bu kurumsallaşmanın temeline 4./10. yüzyıldan itibaren Horasan bölgesinde şeyh-mürid ilişkisinin formelleşmesini yerleştirmiş olsa da bu tarihlemesini destekleyecek somut kaynaklar sunmaz.[209] Dahası tarikatlerin ortaya çıkışından önceki tabakât literatüründe sistematik zikir yöntemleri veya yetkilendirme belgelerine dair veriler de sınırlıdır. Bu nedenle tarikat öncesi tasavvufun sonraki sistematik yapıya tam karşılık geldiğini söylemek güçtür. Bu durum tasavvufun özüne aykırı veya sonradan ortaya çıkmış yanlış uygulamalar şeklinde değerlendirilmek yerine, yeni unsurların tasavvuf pratiğini nasıl etkilediği üzerinden incelenmelidir.

Tarikatler belli şahsiyetler etrafında şekillenerek nevzuhur yapılar olarak değerlendirilebilecekse de tarikat silsilelerinin Hz. Peygamber'e dayandırılması kadim bir köke sahip olduklarını gösterme çabası olarak görülebilir. Nitekim Gümüşhânevî'nin, "Kişi tarikatin oğludur. Tarikat ise Muhammed Mustafa'nın, Sıddîk-i Âzam'ın, Ali Rızâ'nın oğludur." sözü, tarikatlerin hem yeni hem de eski olduklarını ifade eder.[210] Burada yeniliğin mahiyeti belirlenmelidir. Bütün tarikatlerin ortak bir forma sahip olup olmadığı veya her birinin tarihî ve sosyokültürel şartlar çerçevesinde farklılık gösterip göstermediği araştırılmalıdır. Söz gelimi Cumhuriyet dönemindeki yasaklamaların silsilelere ve tarikat yapılarına nasıl etki ettiği de ayrıca incelenmesi gereken konulardandır. Bu durumda tarikat intisabını sürdürmenin mahiyeti tartışılmalıdır. Her ne kadar silsilelerin korunması tarikatlerin temel esaslarından sayılsa da gelenekte pek

[208] Ayrıca Gümüşhânevî bu tarifi Cüneyd ismini zikretmeksizin doğrudan tarikatin üzerine binâ edildiği erkân olarak kabul etmektedir. Bu itibarla mezkur ilkelerin Ziyâiyye'ye ilişen bir yönü olmalıdır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 317.
[209] Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 181-182.
[210] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 211.

çok sûfî özgün yaklaşımlarla tasavvuf ekollerini zenginleştirmiştir.[211] Gazzâlî veya İbnü'l-Arabî gibi sûfîlerin belirli bir şeyhe bağlılıkları, takip ettikleri usûl ve erkân hakkında kesin bilgiler olmasa da tasavvuf mirasına yaptıkları katkılar tartışılmazdır.

Dinî meşruiyet bakımından tasavvuf kavramıyla birlikte tarikat kavramının geçerliliğine de değinilebilir. Bu noktada "tasavvuf" kelimesinin Kur'an ve hadislerde geçmemesi onun meşruiyetini tartışmaya açmasına karşın, "tarikat" veya "tarik" doğrudan Kur'an ya da hadislerde geçer ve tasavvufun meşruiyet arayışında daha sağlam bir zemin teşkil eder. Bu iki kavram arasındaki ayrım, tasavvufun başlangıçta bireysel mânevî bir yol iken, zamanla toplumsal ve kurumsal bir yapıya (tarikat) dönüştüğünü vurgular.[212] Gümüşhânevî ise bu kavramları birbiri yerine kullanmış, aralarında bir fark gözetmemiştir.[213] Bu itibarla tarikat kavramının tarikin içerdiği derûnî ve mânevî "yol, gidiş, seyir, arayış" gibi manalardan koparılması doğru değildir.

Gümüşhânevî'ye göre tarikat, Allah'ı talep edenlerin özlerini cilalayan ve parlatan bir seyirdir.[214] Şeriate uymak yoluyla tezahür eden bu süreç, mücâhede ve riyâzet gibi uygulamalarla gerçekleştirilir.[215] Dolayısıyla tasavvufun teorik ve pratik boyutları tarikatlerle kurumsallaşarak geniş halk kitlelerine ulaşmıştır. Fakat tarikatlerin sadece halk hareketi olarak görülmesi onların İslam entelektüel mirasına katkısını ihmal etmek olur. Nitekim Nakşibendiyye'nin Hâcegân dönemi gibi örnekler, tarikatlerin

---

[211] Bkz. Nile Green, *Sufism: A Global History* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 1-13.

[212] Papas bu ayrımın "tarîqa" ve "turuk" terimleri üzerinden gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Bkz. Alexandre Papas, "No Sufism without Sufi Order: Rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kasani Dahbidi (1461-1542)", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 2/1 (2008), 4.

[213] Tarik kavramının kullanımına dair bazı örnekler: Usûlü't-tarîk, tarîku'ş-şeyhu'l-ekber, tarik ahz ve intisap edilen yönüyle de kullanılmıştır, merâtibü't-tarîk, şeyhun sâhibu tarîk, sülûkü't-tarîk, tarîku'n-Nakşibendiyye, tarîku'ş-Şâzeliyye, tarîku'l-Müceddidî, tarîku's-sûfiyye, ehlü't-tarîk. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 9, 14, 35, 43, 49, 170, 208-212, 218, 260, 328, 331.Tarikat kavramının kullanımına dair: Tarîkatü'n-Nakşibendiyye, usûlü't-tarîka, ruknü't-tarîka, tarîkatü'ş-Şeyhu'l-ekber, ehlü't-tarîka, tarîkatu's-sûfiyye. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 30, 36, 39, 208, 213, 218, 329, 483. Yine de şu kullanımların yerine tarikat olamaz diye düşünülebilir: Tarîku'l-'ilmi ve'l-'amel, tarîku'l-ilhâmi ve'l-keşf, tarîku'l-murâkabe, tarîku'z-zikr, tarîku'l-vukûfi'l-kalbî. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 58, 63, 130, 437.

[214] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 474.

[215] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 118-119, 310-311.

eleştirel gelenekle olan bağını ortaya koymaktadır.[216] İçtihadlar ise bir yönüyle bu eleştirel yaklaşımın debdebesiz ifadesidir.

Böylelikle tarikatler ontolojik bir arayışı ve toplumsal-tarihsel kurumsallaşmayı birlikte ifade eder. Bu unsurları birbirine indirgemeden ele almak, tasavvufun tarihî ve fikrî gelişimini bütüncül biçimde anlamamıza imkân sağlar.

1.2.1. Tarikatlerin Belirlenmesi Sürecinde Temel İlkeler

Tasavvuf tarihinde öne çıkan sûfîlere belirli unvanlar verilmiştir. Bu unvanlardan biri olan "seyyidü't-tâife", Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf üzerindeki etkisini vurgulamak için kullanılmıştır. Onun ortaya koyduğu prensipler sûfîlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve farklı tarikatlerin gelişimine temel teşkil etmiştir. Cüneyd'in tasavvuf anlayışı bazı amelî farklılıklar içerse de tarikatlerin ortak prensiplerinin kaynağı olmuştur.[217]

Afîfî, tarikat kurucusu büyük sûfîleri eser bırakıp bırakmamalarına bakmaksızın "iman ve irşad metodunun canlı ve ufuk açıcı örnekleri" olarak tanımlar.[218] Bu yaklaşım tarikatlerin yalnızca yazılı mirasla değil, fiilî uygulamalarla da şekillendiğini vurgulamaktadır. Tarikatlerin yaygınlaşması, bireylerin ahlaki eğitimi için sistematik usûllerin geliştirilmesiyle gerçekleşmiştir.[219] Bu sebeple tarikatlerin farklılaşması terbiye

---

[216] Devin Deweese, "The Mashāikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the Links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 180-207; Devin Deweese, "Hâcegân'a Ait Kaynaklar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca 'Alî 'Azîzân Râmîtenî'nin Menakıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası", çev. Necdet Tosun, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke, haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 371-372.

[217] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den aktaran bkz. Muhammad Abdul Haq Ansari, "Tek Fâil Doktrini: Cüneyd'in Tevhid Görüşü", çev. Muhammed Bedirhan, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2023), 85.

[218] Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 234-235.

[219] Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 228.

yöntemleri, zikir telkinleri ve içtihada dayalı yaklaşımların sonucu olmasıyla açıklanmıştır.[220]

Tarikat isimlendirmelerinde çeşitli ölçütler kullanılmıştır. Bir kısmı doğrudan kurucularının isimleriyle anılmıştır (Kâdiriyye, Rıfâiyye gibi). Bazıları tasavvufî yönteme dayalı kurucusunun lakaplarıyla (Halvetiyye, Nakşibendiyye), bazıları ise yine pîrinin şahsî yaşam tarzına, yaşadığı bölgeye veya farklı coğrafyalardaki kullanıma göre değişmiştir (Bedeviyye,[221] Şâzeliyye, Desûkiyye/Burhâniyye/Burhâmiyye[222]). Bu farklı isimlendirme yöntemlerine rağmen tarikatler kurucularının ismiyle anılmışlardır.

Tarikatlerle birlikte nebevî verâset anlayışında, metin yerine insan merkezliliği ikâme edilmiştir. Ceyhan'ın ifadesiyle "pîr" figürü Allah-âlem-insan ilişkisini sağlayan yolun kendisi olarak kabul edilmiştir.[223] Böylelikle tarikatlerin niteliği ve sürekliliğini belirleyen faktörlerden biri, kurucusunun karizması ve vizyonudur. Ancak süreklilik sadece kurucu özellikleriyle açıklanamaz. Şeyhlerin toplumun dinî ve sosyal ihtiyaçlarına cevap verme yetenekleri, tarikatlerin toplumsal etkisini sağlayan önemli bir unsurdur. Şeyhlerin halifelerinin aynı yöntemi ve vizyonu devam ettirememesi durumunda tarikat zayıflayabilir veya dağılabilir. Bazı tarikatlerin kısa ömürlü olması ya da güçlü silsilelerle süreklilik göstermesi bu dinamiğe bağlıdır.

Bu bağlamda tarikatlerde yenilenme süreçleri yaşanmış, yeni nesil meşâyih "pîr-i sânî" veya "pîr-i sâlis" gibi unvanlarla öne çıkmıştır.[224] Tarikatlerin yayılımı ve alt kollarının çeşitliliği bu dönüşüm süreçlerinin somut örneklerindendir. Örneğin Halvetiyye, erken dönemlerinde Ömer el-Halvetî'nin (ö. 799/1397) intisap ettiği amcası Ahî Muhammed (ö. 780/1378-1379) vasıtasıyla Zâhidiyye'ye nispet edilmesine rağmen zamanla müstakil bir tarikat hâline gelmiştir. Zâhidiyye'de mevcut olan esmâ ile seyr ü

[220] Ceyhan, "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", 39.
[221] Ahmediyye olarak da bilinir. Bu takdirde kurucusunun ismine nispet edilen bir tarikat olarak da değerlendirilebilir.
[222] Ayşe Varışlısoy, *İbrahim ed-Desûkî ve Desûkiyye Tarikatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 53.
[223] Semih Ceyhan, "Tarikat", *Tübitak* (Erişim 01 Kasım 2023).
[224] Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, çev. Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 470-471.

sülûk usûlünün Halvetiyye'de uygulanıyor olması buna engel teşkil etmemiştir.[225] Bu da tarikat oluşumunun yöntemsel farklılaşma dışında, zaman içindeki yaygınlık ve tesir gücüne de bağlı olduğunu göstermektedir. Benzer süreç, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin (ö. 735/1334) doğrudan Zâhid-i Geylânî (ö. 700/1301) ile ilişkili olmasına rağmen Safeviyye tarikatinin müstakil olarak değerlendirilmesinde de görülmektedir.[226]

Sa'diyye de Şeybaniyye yoluyla doğmuş zamanla doğrudan onun yerini almıştır. Tarikatin usûl ve erkânının oluşması süreci, kurucusu Sa'deddin el-Cebâvî'nin (ö. 575/1180) Hz. Peygamber'i gördüğüne dair rivayet edilen rüyalarla ilişkilendirilse de müstakil bir tarikat olma gerekçesi belirsizdir. Aynı durum bu tarikatten doğan birçok kol için de geçerlidir.[227] Medyeniyye tarikati ise İbnü'l-Arabî ve İbn Meşîş gibi sûfîler üzerindeki etkili olmuş, zamanla Şâzeliyye içerisinde erimiştir.[228] Medyeniyye etkilerini taşıması ve daha geç bir dönemde teşekkül etmesi İbn Meşîş'in müridi Hasan eş-Şâzelî'ye nispet edilen Şâzeliyye'nin ilk tarikatlerden biri olarak kabul edilmesine engel olmamıştır.

İslâm zaman, mekân ve toplum ölçeğinde gelecek bütün süreci kuşatan evrensel çerçevesiyle farklı kültür ve coğrafyalara yayılmıştır. Bu yayılma sürecinde ortaya çıkan meseleler ulemanın ilmî birikimiyle çözülmeye çalışılmıştır. Tasavvuf da toplumsal dinamiklerden bağımsız kalmamış, aksine farklı sosyal yapıları dikkate alarak gelişimini sürdürmüştür. Ahlâkî eğitimi sistematik hâle getirerek kurallar ve yöntemler oluşturmuş, bireysel ve toplumsal etkileri olan kurumlar hâline gelmiştir. Bu sosyal, coğrafî ve kültürel etkileşim, tarikat usûl ve erkânında coğrafyaya bağlı çeşitlilik doğurmuştur. Bu etkileşimler yanında yeni yorum ve istinbat/tecdit/içtihadlarla kendine özgü âdâb ve

---

[225] Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 703.
[226] Bkz. Reşat Öngören, "Sünni Bir Tarikattan Şiî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet* 11 (1995), 82-83.
[227] Yücer, Hür Mahmut, "Sa'diyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 227-231.
[228] Akdağ, Eyyup, "Ebû Medyen'in (Ö. 594/1197) Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve İstiğfar Kasîdesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 295-300.

erkânı olan yeni tarikatler ya da alt kollar oluşmuştur.[229] Harîrîzâde iki yüze yakın tarikat ve kolundan bahsederken Vicdânî bu sayının yüz elliyi aştığını, Chevalier ise yalnızca ana tarikatleri dikkate alarak yüz yetmiş dört tarikatin varlığını belirtmiştir.[230]

Örneğin Nakşibendiyye tarikati ilk döneminden itibaren sabit kalmamıştır. Kâsâniyye, Müceddidiyye ve Hâlidiyye gibi yollar Nakşibendiyye'nin yönteminde önemli ölçüde yenilikler geliştirmişlerdir.[231] Söz gelimi Müceddidîlik öncesi murakabe uygulaması bulunmasına rağmen İmâm-ı Rabbânî tarafından sistematik hale getirilmiş, Mazhar-ı Cân-ı Cânân (ö. 1195/1781) döneminde ise muhtemelen Çiştiyye etkisiyle murakâbe-i zâtın da eklenmesiyle bu yöntem genişletilmiştir.[232] Ayrıca daha önce Nakşibediyye'de bulunmayan "letâif"in Müceddidiyye içinde sistematik hale gelmesi de bu değişime örnektir. Dahası İmâm-ı Rabbânî tarafından tarikatin seyr ü sülûk metodunun bir parçası hâline getirilen bu uygulamanın sistematikleşmesini sağlayan, halifesi Mîr Muhammed Nu'man'dır (ö. 1060/1650).[233] Bu dönüşüm tarikatlerde yöntemlerin zaman içinde nasıl farklılaştığını ve geliştirildiğini, kurucusunu da aşan değişimlere uğradığını gösteren açık bir örnektir.

Bir yolun kurucusuna nispeti ve teşekkülü kendisinden sonra farklı girişimlerle de mümkün olmuştur. Örneğin Halvetiyye'den doğan Şâbâniyye, Şeyh Şâbân-ı Velî'nin (ö. 976/1569) silsilesi, usûl ve erkânının Ömer-i Fuâdî (ö. 1046/1636) tarafından yazıya geçirilmesi, türbesinin inşası ve camiinin merkezî âsitâneye dönüştürülmesiyle müstakil

---

[229] Ceyhan, "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", 30; Michael Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798* (London&New York: Routledge, 2005), 127.
[230] Bkz. Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tıbyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-taraik* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432); Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarîkatlar ve Silsileleri Melâmîlik*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 140; Jean Chevalier, *Sûfîlik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 67.
[231] Dina Le Gall, *Bir Sûfî Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 27.
[232] Necdet Tosun, "Seyr u Sülûk Mertebeleri", *İmâmı Rabbânî Risaleleri*, mlf. İmâm-ı Rabbânî (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 268-270.
[233] Büşra Gültekin, *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı ve Mektûbât'ta Öne Çıkan Tasavvufî Kavramların İlk Dönem Sûfîlerle Mukayesesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 90-93.

bir yapı kazanmıştır.[234] Benzer şekilde Mevlevîlik başlangıçta müesses bir yapı değilken, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den sonra belirli usûl ve erkân çerçevesinde kurumsallaşmıştır.[235] Bu örnekler tarikatlerin kurucularından sonraki dönemlerde belirli unsurlar çerçevesinde kurucusuna nispetle bir kimlik kazanabileceğini göstermektedir.

Tarikatlerle ilgili bir başka konu ise teşekkülü yüzyıllara yayılan örneklerdir. Nitekim İsmail Hakkı-i Bursevî'ye göre Celvetiyye'nin teşekkülü yaklaşık üç asır içerisinde tamamlanmıştır.[236] Tarihî oluşumunda farklı tarikatlerden izler taşıdığı görülmektedir. Özellikle Bayrâmîlik ve Nakşibendîlik ile irtibatıyla tarikatin kökleri çok yönlüdür.[237] Buna karşın müstakil bir tarikat olarak kabul edilmesini sağlayan unsurlar bulunmaktadır: Celvet yöntemi,[238] özel zikir usûlü (nısf-ı kıyâm), Aziz Mahmûd-ı Hüdâî ve İsmail Hakkı-i Bursevî gibi etkili şeyhlerin varlığı. Nihayetinde bir tarikatin varlığı için yukarıda belirlediğimiz üç ana unsur diğer bağlarını arka planda bırakarak müstakil bir yapıya dönüşmesini sağlamıştır: Yetkin şeyh, temel unsur ve takipçi varlığı.

Celvetiyye'nin 17. yüzyıl gibi görece geç bir dönemde teşekkül etmesine rağmen bir tarikat olarak kabul edilmesi, bir yolun geç bir tarihte de tarikat niteliği kazanabileceğini göstermektedir. Neredeyse her dönem tarikatlerin daha önceki tarikatlerden etkilendiği, onlarla irtibat kurarak geliştiği de bir gerçektir. Bu sebeple bir yolu tarikat veya kol/şube olarak değerlendirmek, onun diğer tarikatlerden tamamen

---

[234] İlyas Yazar, "Ömer Fuâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/62; Ömer Fuâdî, *Şa'bânîlik Metinleri*, haz. İsmail Demirel (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 211-224, 473-489; İsmail Demirel, "Ömer Fuâdî: Hayatı, Tasavvufî Çevresi, Eserleri ve Şa'bâniyye Adabı", *Şa'bânîlik Metinleri*, mlf. Ömer Fuâdî, haz. İsmail Demirel (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 143. Şâbâniyye hakkında geniş bilgi için bkz. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet ve Ulemâ* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 91-102.

[235] Sezai Küçük, "Mevleviyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 496-498.

[236] Bkz. Selami Şimşek, *Anadolu'da Kurulmuş Bir Tarîkat Celvetîlik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 42-43.

[237] Hasan Kamil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 53.

[238] Kaldı ki celvet uygulaması Celvetiyye'den önce Nakşibendiyye'de "halvet der encümen" anlayışı ile mevcuttur. Ancak bu anlayışın tek başına Celvetiyye'yi müstakil bir tarikat olarak tanımlamaya yeterli olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarîkatlar ve Silsileleri Halvetiyye Silsilenâmesi*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 39.

bağımsız olduğu anlamına gelmez. Kayda değer esas, yolun belirgin bir karaktere ve devamlılığa sahip olup olmadığıdır.

Daha önce değinmediğimiz önemli bir husus da sâlikin vuslatında kullanılan yöntemlerin yalnızca zikir, tecrit gibi uygulamalarla sınırlı olmamasıdır. Bu durum tasavvufun yalnızca nefis terbiyesi değil, aynı zamanda bir dünya görüşü inşa ederek bireyi ilmî ve sosyal çevrenin etkin bir öznesi hâline getirme amacı taşıdığını gösterir. Bu yönüyle tarikatler, içinde doğdukları gelenekten beslenmekle birlikte yeni anlayışlar geliştirerek farklılaşan, özgün söylem ve eylemler üretebilen yapılardır.

Tarikatlerin bu çok yönlü yapısına Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1332/1914) Senûsiyye değerlendirmesinde rastlanır. Hilmi, bu yapıyı yalnızca tasavvufî bir oluşum olarak değil mezhep, tarikat, siyaset ve içtimâî hareket olarak tanımlar.[239] Benzer şekilde İbrahim Kûrânî (ö. 1101/1690) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) farklı gelenekleri bir araya getirerek toplumsal dönüşüme öncülük eden isimlerdir.[240]

Tarikat ya da kol/şube oluşları bir yana, mezkur yolların müstakil olarak isimlendirmeleri de bir başka hususdur. Bu adlandırmalar kimi zaman tarikatin kurucusu tarafından değil, sonraki dönemlerde yapılmıştır. Örneğin Melâmiyye-i Nûriyye adı, doğrudan Muhammed Nûru'l-Arabî'ye (ö. 1305/1888) ait olmayıp, halifesi Harîrîzâde tarafından *Tıbyân* isimli eserinde kullanılmıştır. Harîrîzâde'nin Nûru'l-Arabî'yi yolun müessisi olarak tanımlaması zamanla yaygınlık kazanmıştır. Ancak Sâdık Vicdânî, dönemin Nakşî şeyhlerinin böyle bir tarikten haberdar olmadığını belirtir.[241] Bu da bir anlayışın tarikat ya da kol olarak kabulü için çağdaşlarının onu tanıması veya onaylaması gerekmediğini gösterir. Yani bir tarikatin kabulü zamanla mümkün olabilmektedir.

---

[239] Bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve On Üçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslamisi Seyyid Muhammed es-Senûsî* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1325).
[240] Geniş bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kurani Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).
[241] Vicdânî, *Melâmîlik*, 129.

Benzer bir durum Kübreviyye örneğinde de görülür. Her ne kadar Necmeddîn-i Kübrâ'nın dört mürşidi Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin müridleri olsa da tarikat, Sühreverdî'ye değil Kübrâ'ya nispet edilmiştir.[242] "Kübreviyye" adı ise kendisinden yaklaşık iki yüz yıl sonra 14. asrın sonlarında yaygınlık kazanmıştır.[243] Bu örnek, tarikat isimlerinin sonraki dönemlerde verilebileceğini göstermektedir. Ziyâiyye ele alınırken yukarıdan beri çizilen çerçeve göz önünde bulundurulmalıdır.

Gümüşhânevî 41 tarikat ismini sayar ve bunlara dair geniş bir literatür sunar.[244] Burada geç dönemde şube/kol olarak isimlendirildiği bilinen yolların tümünü tarikat olarak nitelemiştir. Gümüşhânevî'nin tarikat değerlendirmeleri tasavvufun farklı şartlara uyum sağlama kabiliyetini vurgulamaktadır. Ona göre tarikatler yalnızca belli bir döneme ve coğrafyaya özgü yapılar değil, kadîm bir geleneğin devamıdır. Bu gelenek şeriat öncesinde olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bu görüşüyle tarikatlerin tarihsel süreçte farklı yöntemler geliştirse de özde değişmeyen bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Nefsin ıslahı için uygulanan yöntemlerin çeşitliliği, onun tasavvufun evrensel yönüne dikkat çektiğini göstermektedir.[245]

Tasavvufî oluşumların tasnif ve tavsifine dair tüm bu değerlendirmeler ışığında Ziyâiyye kavramı ve yolun niteliğine dair hususların incelenmesi meselenin belirginleşmesini sağlayacaktır.

---

[242] Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 83-84; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

[243] Devin Deweese, "Tarikatlarda Örgütlenme Biçimleri ve Bunların Gelişimi", çev. İsmail Hakkı Yılmaz, *Wiley Blackwell İslam Tarihi*, ed. Armando Salvatore vd. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 361.

[244] Zikrettiği 41 tarikat sırasıyla şunlardır: Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şâzeliyye, Rıfâiyye, Ahmediyye, Desukiyye, Ekberiyye, Mevleviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Bektâşiyye, Gazzâliyye, Rûmiyye, Sa'diyye, Çeştiyye, Şâbâniyye, Gülşeniyye, Hamzaviyye, Bayrâmiyye, Uşşâkiyye, Bekriyye, Ömeriyye, Osmaniyye, Aleviyye, Abbasiyye, Zeyniyye, İseviyye, Mağribiyye, Buhûriyye, Haddâdiyye, Gaybiyye, Hızıriyye, Şettâriyye, Beyyûmiyye, Melâmiyye, Ayderûsiyye, Metbûliyye, Sünbüliyye, Üveysiyye. Bkz. "Tablo 5"; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 10-11.

[245] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 311.

1.3. Kavram Olarak Ziyâiyye

Tarikatler üzerine yapılan incelemelerde bir tarikatin şeyhinin adıyla anıldığı belirtilmiş, bu adlandırmanın bazen yüzyıllar sonra tamamlanıp yerleşik hale geldiği gösterilmiştir. Nitekim Ziyâiyye ismi de Gümüşhânevî tarafından telaffuz edilmemiştir. Buna karşın vefatını müteakip yaklaşık yirmi yıl gibi bir süre içerisinde bu yol yazılı ve sistematik olarak Kâtip Fevzi tarafından tanımlanmıştır. Onun çalışmaları Ziyâiyye'nin temel niteliklerini belirtmekle kalmamış, aynı zamanda sistematik bir usûlü içerdiğini ortaya koymuştur.

"Ziyâiyye'nin konuşan dili, yazan kalemi" olarak nitelendirilebilecek olan Kâtip Fevzi,[246] özellikle "Kitâb-ı Ziyâiyye" üst başlığıyla dört kitaptan oluşan eseriyle bu yolu ayrıntılı bir şekilde tarif etmiştir.[247] Bu kitaplar şunlardır: 1) *Mir'âtü'ş-şühûd*,[248] 2) *İsbâtü'l-mesâlik*,[249] 3) *Rehber-i Zâkir*,[250] 4) *Mîzânü'l-irfân*.[251] Yanı sıra Gümüşhânevî'nin menâkıbını içeren geniş çaplı bir eser de telif etmiştir.[252]

Kâtip Fevzi bazı tarikatleri müstakil olarak zikrederken genellikle kol ya da şube olarak bilinen oluşumları da bağımsız bir tarikat şeklinde ele almıştır. Örneğin Müceddidiyye, Ahrâriyye ve Hâlidiyye'yi yer yer bağımsız birer tarikat olarak nitelendirmiştir.[253] Bu çerçevede Ziyâiyye için de benzer bakış açısını muhafaza etmiştir. "Tarikat-i Aliyye-i Ziyâiyye" şeklinde ifadeler kullanarak, müstakil yapısına dikkat çekmiştir.[254]

Kâtip Fevzi eserlerinde dört ana şubeden türeyen on iki tarikatten bahseder. Ancak saymaya başladıktan sonra bu rakamın on ikiyi aştığı görülmektedir. Kendisinin

---

[246] Semih Ceyhan, "Cerîde-i Sûfiyye'den Kâtip Mustafa Fevzi Efendi'nin Tasavvufa Dair İki Yazısı", *Sabah Ülkesi* 53 (Ekim 2017), 86.
[247] Yıldız, "Giriş", 44.
[248] Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd".
[249] Fevzi b. Numan, "İsbâtü'l-Mesâlik fî Râbıtati's-Sâlik".
[250] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir".
[251] Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân".
[252] Sonraki başlık altında ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Ziyâiyye*.
[253] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 358.
[254] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385.

de müntesibi olduğu tariki Nakşî-Hâlidî olarak tavsif eder. Hak tarikatleri sıraladığı zaman tasavvuf tarihindeki ana tarikatlere ilave olarak "Hâlidiyye" ve "Ziyâiyye"yi de ekler.[255] Kâtip Fevzi, Ziyâiyye'nin usûl ve erkânını dikkate alarak onu müstakil bir yol olarak tanımlamaktan çekinmemiştir.[256] "Ziyâiyye tarîki", "Hâlidiyye-i Ziyâiyye", "Ziyâî Şu'besi" gibi ifadeler kullanmıştır.[257] Gümüşhânevî'den "pîr" olarak söz etmiş, bu ifadeyle onun kurucu yönünü vurgulamıştır.[258] Nakşî silsilesini sayarken silsilenin kendisine kadarki son halkası olan Şeyh Hasan Hilmi Efendi'ye kadar otuz üç isim zikretmiştir. Bu silsilede Gümüşhânevî'yi "Kutb-i âlem, Gavs-i a'zam, âfitâb-ı evliyâ" şeklinde tavsif etmiştir.[259]

Gümüşhânevî Hâlidiyye içinde bir tecdid (yenilenme) gerçekleştirmiştir. Bu yenilenme süreci Hâlidiyye'nin içinden Ziyâiyye'nin doğmasını sağlamıştır.[260] Tekkeden gelen bazı evraklarda bu yol, "Nakşibendiyye-i Hâlidiyye-i Ziyâiyye" ve "tarîkat-i aliyye-i Hâlidiyye-i Ziyâiyye" şeklinde tavsif edilmiştir.[261] Çağdaş çalışmalarda da Ziyâiyye'nin Gümüşhânevî'ye nispet edilen bir "kol", "şube" olarak kabul edildiği görülmektedir.[262] Tüm yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde

[255] Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân", 512.
[256] Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd", 123.
[257] Fevzi b. Numan, "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd", 138; Fevzi b. Numan, "İsbâtü'l-Mesâlik fî Râbıtati's-Sâlik", 163; Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385.
[258] Fevzi b. Numan, "İsbâtü'l-Mesâlik fî Râbıtati's-Sâlik", 177; Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 301.
[259] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 291-292.
[260] Mustafa Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", *Menâkıb-ı Ziyâiyye*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kalem Yayınları, 2021), 400.
[261] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 512/2.
[262] "Shaykh Ahmed Ziya'uddin Gümüşhanevi el-Gümüşhanevi and the Ziyâ'i-Khâlidi Sub-order" Bkz. Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)". "... the Gümüşhanevi branch of the Naqshbandiyya in Istanbul ..." Bkz. Rachida Chih, "The Social Role of Sufis", *Sufi Instutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden/Boston: Brill, 2021), 209. "...al-Ḍiyāʾiyya, was a branch of al-Khālidiyya..." Bkz. Frederick De Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism* (Leiden/Boston: Brill, 2021), 79, 138; Ceyhan, "Cerîde-i Sûfiyye'den Kâtip Mustafa Fevzi Efendi'nin Tasavvufa Dair İki Yazısı", 88. Algar ise Ziyâiyye'den de birkaç kol çıktığını ileri sürmektedir. Algar, *Nakşibendîlik*, 481.

Nakşibendiyye ve Hâlidiyye ile irtibatı bulunduğu ancak Ziyâiyye'ye özgü bir vurgu olduğu anlaşılmaktadır.[263]

Kâtip Fevzi kadar tesirli olan diğer bir isim de Zâhid-i Kevserî'dir.[264] Mısır'ın yirminci yüzyıl ilmî hayatı üzerindeki etkisi ve geniş tanınırlığıyla bilinen Kevserî, pek çok alanda dakik ve yetkin eserler kaleme almıştır. Özellikle *İrğâmu'l-merîd* ve *et-Tahrîrü'l-vecîz* isimli eserlerindeki yaklaşım ve yorum yöntemi ile Ziyâiyye'nin öne çıkan tanımlayıcılarından biri olmuştur.

Kevserî, Gümüşhânevî'nin halifelerinden Düzceli Hacı Hasan Efendi'nin mahdumu olmakla beraber Gümüşhânevî'den sonra Fatma Sultan Dergâhı postnişini olan Hasan Hilmi Efendi'ye gelerek Ziyâiyye'ye intisap etmiştir.[265] Bu intisabın hilâfetle taltif edilmesi ve çocukluk çağlarında Gümüşhânevî'yi bizzat tanımış olması da muhtemeldir. Yakın dönemin kabul gören âlimlerinden Kevserî, seyr ü sülûkü esnasında nazmen kaleme aldığı *en-Nazmu'l-'atîd li-tevessüli'l-mürîd* isimli telifine daha sonra mensur bir şerh yazmıştır. Eserde kendi hayatı da dahil olmak üzere şeyhi Hasan Hilmi Efendi'den yukarı doğru Hz. Peygamber'e kadar silsilede yer alan meşâyih hakkında bilgiler vermiştir.[266] Gümüşhânevî'ye özel bir yol tahsis ettiği düşüncesi ilk olarak bu eserinin isminde görülmektedir: *İrgâmu'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-'atîd litevessuli'l-mürîd bi ricâli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye el-Hâlidiyye ez-Ziyâiyye.* Bu isimlendirmeden dahi Gümüşhânevî'nin yoluna müstakil bir ad verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kevserî

[263] Ziyâiyye'nin yakın dönem şeylerinden Mehmed Zâhid Efendi'nin kabir taşı kitâbesinde Gümüşhânevî'nin müstakil kol sahibi oluşuna atıfla el-Hâlidiyye el-Gümüşhâneviyye şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bkz. Naciye Uysal, *Süleymaniye Camii Haziresi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 1491-1492.

[264] Bkz. *Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, haz. Necdet Yılmaz (Ankara: Seha Neşriyat, 1996); Mehmet Emin Özafşar, "Muhammed Zâhid el-Kevseri'nin Yetişmesinde Gümüşhânevî Dergâhının Katkısı", *İlim ve Sanat* 48 (1998), 95-98.

[265] Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/77.

[266] Emrah Baş, "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı", *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 11/2 (2021), 867-868.

eserinde Gümüşhânevî'yi "bağımsız bir irşad yöntemi olan kişi" olarak tanımlamıştır.[267] Yanı sıra "Ziyâiyye" ismini de müstakil biçimde kullanmıştır.[268]

Kâtip Fevzi ve Kevserî gibi isimlerin Ziyâiyye'yi müstakil bir tarik olarak görmeleri bu meseleyi incelemek için bir hareket noktası oluşturmaktadır. Ayrıca eserlerinde konuyu pek çok cihetiyle derinlemesine incelediklerinden, değerlendirmelerinin peşin bir hüküm neticesinde değil, ilmî bir tahkikat süreciyle oluşturulduğu görülmektedir.

Ziyâiyye'ye dair yapılan bu inceleme sonrası hem Kâtip Fevzi Efendi'nin hem de Kevserî'nin değerlendirmelerine geri döndüğümüzde; a) Kâtip Fevzi Efendi'nin "son derece ayrıntılı bir yol tetkikatı" yaptığı, b) Kevserî'nin ise Ziyâiyye hakkında "detaylı bir meseleyi özlü ve kısa ifadelerle" aktardığı görülmektedir.

Bu isimler Ziyâiyye söz konusu olduğunda istifade edilmesi gereken dayanaklardır. Nitekim Ziyâiyye'ye dair en detaylı tanımlamalar doğrudan Gümüşhânevî'nin müridi olan Kâtip Fevzi'de görülmektedir. Onun kaleme aldığı manzum risaleler neredeyse tamamen Ziyâiyye'yi tespit ve tafsil etmeye ayrılmıştır. Örneğin, *Rehber-i Zâkir*'in ek bölümünde "Der Beyân-ı Usûl-i Tarîkat-i Aliyye-i Ziyâiyye" başlığı altında, Ziyâiyye'nin usûlünü manzum biçimde anlatmıştır.[269] Bu bölümde: 1) Fatma Sultan Dergâhı'nda günlük ve özel zamanlarda gerçekleşen uygulamalar, 2) Yolun zikir, hatm-i hâcegân pratikleri, 3) Tekkenin vakıf işleri gibi konuları detaylı biçimde ele alınmıştır. Burada tasavvufî bir yöntem olarak zikir, tekke ve vakıf işlerinin usûlün ayrılmaz bir parçası olarak ifade edilmesi Ziyâiyye'nin özgün yönlerindendir.

Bu iki önemli müellifin değerlendirmeleri bir yana, Ziyâiyye kavramı hulefâ ve müntesiplerce de kullanılmıştır. Bunun bir örneğine çeşitli vakfiyelerde rastlanmaktadır. Örneğin, Gümüşhânevî'nin halifesi Hasan Hilmi tarafından irşada memur edilen

[267] "كَانَ صَاحِبَ مِنهَاجٍ مُسْتَقِلٍّ فِي الإِرْشَادِ" Bkz. el-Kevserî, *İrgâmu'l-merîd*, 73.
[268] Bkz. el-Kevserî, *et-Tahrîrü'l-vecîz fimâ Yebteğîhi'l-müstecîz*, 61.
[269] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385-390.

Bolvadinli Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi (ö. 1957) şu şekilde kullanmıştır: "Tarîkat-i Aliyye-i Nakşibend-i Hâlidiyye-i Ziyâiyye Halifesinden…"[270] Yine tekkenin üçüncü postnişini İsmail Necati Efendi için "Nakşibendiyye-i Hâlidiyye-i Ziyâiyye Meşâyih-i Kirâmı" denilmiş, ondan sonra gelen postnişin Ömer Ziyâeddîn-i Dağıstânî (ö. 1329/1920) ise kendisini "Hâdimü'l-Fukarâ en-Nakşibendiyye ez-Ziyâiyye" olarak tanımlamıştır.[271] Bu örnekler Gümüşhânevî'ye nispet edilen yolun Ziyâiyye adıyla anıldığını ve bu isimlendirmenin halifeleri tarafından da benimsendiğini açıkça göstermektedir.

Her ne kadar Ziyâiyye Nakşî-Hâlidî geleneğinin bir devamı olarak kabul edilse de özellikle Ervâdî'nin etkisi ve Gümüşhânevî'nin kendine özgü tavrıyla, -ileride ele alınacağı üzere- farklı usûlleri bir araya getiren yeni bir irşad yöntemi geliştirdiği anlaşılmaktadır.[272] Yılmaz, bu durumu şu sözlerle özetlemektedir:[273]

> Nakşî-Hâlidîliğini, gerek Nakşî-Müceddidîliği gerekse sâir pek çok tarikati bünyesinde toplayarak yeni bir sentezle insanların ve toplumun istifadesine sunmuş, bünyesinde teşekkül eden anlayışın ismi, ilk temsilcisi Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin adına izafeten *Ziyâiyye* olarak adlandırılmıştır.

Bu noktada Gümüşhânevî'ye müessisi olduğu bir yol nispet edildiği ve "Ziyâiyye" adıyla müstakil bir şekilde anıldığı görülmektedir. Bu isimlendirme kendine has bir usûle sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Ziyâiyye'nin zaman zaman bir kol bazen bir şube bazen de bağımsız bir tarikat olarak ele alınması tarikat sınıflandırma yöntemlerine ve kullanılan niteliksel değerlendirmelere bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Bu durum yer yer "Ziyâiyye" yer yer de "Nakşîbendî Ziyâi"

---

[270] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 13/2; MEC, *[YAF]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 512/2.
[271] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 4 (4); M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 181.
[272] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 225-226.
[273] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 92.

yahut "Hâlidî Ziyâî" şeklindeki isimlendirmelerden de anlaşılabilir.[274] Gümüşhânevî'nin şahsiyeti, tasavvufî anlayışı, Ziyâiyye'nin oluşum sürecini ve bu yolun müntesiplerince nasıl bir kimlik kazandığını anlamak için hakkında yazılmış menâkıb eserleri de bir kaynak niteliği taşımaktadır.

1.3.1. Ziyâiyye'nin Tesisinde Menâkıbın Tesiri

Menkıbe, erken dönem toplumlarında destanlar aracılığıyla sağlanan tarihî süreklilik ve toplumsal birlikteliğin yerleşik kültürlerde farklı bir form alarak ortaya çıktığı bir anlatı türüdür.[275] Bu tür anlatılar sadece anlatılan kişinin şahsiyetini yüceltmekle kalmaz, bu şahsiyetin kültürel ve toplumsal düzlemde bir kimlik kazanmasına katkıda bulunur.[276] Öyle ki menkıbeler bu süreçte tarihî dayanakları aşan ve kişiyi idealize eden bir işlev de üstlenebilir. Bu bağlamda menkıbeler yalnızca şahısların kişisel özelliklerini aktarmak yanında bir ekol, hareket veya cemaatin kurulmasını ve güçlenmesini sağlayan bir araçtır.

Dahası, tasavvuf tarihinde menkıbelerin özel bir yeri vardır. Çünkü tasavvuf, dinî bilginin salt kitabi ve teknik meselelerine kıyasla samimi, duygu yüklü ve halkla bütünleşmeyi sağlayan bir yapıya sahiptir. Menkıbeler bu yönüyle tasavvufun yayılmasında etkin bir işlev üstlenmiştir. Nitekim Nakşibendiyye örneğinde görüldüğü üzere Bahâeddin Nakşibend'e atfedilen sözler ve menkıbeler, onun şahsında inşa edilen tasavvufî anlayışın dayanaklarını oluşturmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da yazılı kaynakların yanı sıra hulefâ aracılığıyla sözlü aktarımın büyük bir rol oynamış olmasıdır. Bu, tasavvufî geleneğin sürekliliğinde ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkar.

---

[274] Bu irtibatın ayrıntılı gerekçeleri ileride işlenecektir.

[275] Benzer değerlendirmeler için bkz. M. Olgay Söyler, *Anadolu'nun Kronikleri Epik ve Menkıbevi Destan Dünyasına Giriş* (Ankara: Karakum Yayınevi, 2019), 21.

[276] Yanı sıra bu gibi anlatılardan hareketle insan psikolojisinin derinlemesine incelenebileceği imkanı taşıdığına dair değerlendirmeler dahi bulunmaktadır. Bkz. Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmazer (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).

Bu noktada menkıbelerin tasavvufî kimlik inşasındaki rolünü anlamak için onların nasıl bir anlatım örgüsü kurduğuna bakmak gerekmektedir. Zira menkıbeler bir kişinin veya yolun, takipçileri arasında kabul görmesini ve bu kabulün nesilden nesile aktarılmasını sağlamak bakımından son derece işlevseldir. Gümüşhânevî'nin menkıbelere verdiği önem de bu açıdan dikkate değerdir. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre menkıbeler, şeyh ile mürid arasında bir bağ kurulmasına yardımcı olmakta ve müridin şeyhi ile arasındaki mânevî ilişkinin güçlenmesine katkı sağlamaktadır.

Özellikle Gümüşhânevî'nin müridi Kâtip Fevzi'nin derlediği menkıbeler, Ziyâiyye müntesipleri arasında yayılan şeyh karakterini ve bu karakter etrafında şekillenen tasavvufî anlayışı temsil etmektedir.[277] Dolayısıyla tekil bir bakış açısından öte genele teşmil etmeye imkan tanıyan bir yapıdadır.[278] Bununla birlikte bu anlatıların bizzat şahit olunmayan olayları aktarması rivayetlerin güvenilirliğini değerlendirirken dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Ancak bu durum, menkıbelerin işlevselliğini ve topluluk içerisindeki etkisini azaltmaz; aksine, bu tür anlatıların bir topluluğun kimliğini ve anlayışını şekillendirmede ne denli güçlü bir araç olduğunu ortaya koyar.

Kıssalar, Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Allah'ın askerlerinden bir askerdir ve mürîdânın kalpleri onlarla kuvvet bulur.[279] Gümüşhânevî de tarikat hakkında bilgi veren eserleri ve menkıbeleri, müridin kendisine erişemediği şeyh ile muhabbetinin sıhhatini sağlayan bir kaynak olarak görmüştür.[280] Gümüşhânevî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı

[277] Gümüşhânevî'nin hayatına dair bilgiler veren başka kaynaklar da vardır. Bunlardan biri Ahmed Hilmi Efendi tarafından yazımına başlanan ancak tamamlanamayan menâkıbdır. Diğeri ise Yusuf Şevki tarafından kaleme alınmıştır. Bir diğer bilgi kaynağı ise Zâhid-i Kevserî'nin kaleme aldığı eserlerdir. Burada gerek menkıbevî dili bakımından gerek derli toplu yapısı ve geniş içeriği sebebiyle Kâtip Fevzi Efendi'nin eseri esas alındı. Diğerleri için bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136; Yusuf Şevki Efendi, "Risâletün fî Menâkıbı eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî Kuddise Sirruh"; el-Kevserî, *İrgâmu'l-merîd*.
[278] Ör. bkz. Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 352, 357, 358, 366, 371, 372.
[279] el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 353.
[280] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 36.

üzere menkıbe türü eserler şeyh ile müridler arasında bir bağ kurulmasını sağlamada anlamlı bir işlev görmektedir. Bunu bir tür vasiyet olarak kabul eden Kâtip Fevzi, bu anlayış doğrultusunda Ziyâiyye'yi tanıtmak ve mübtedî sâlikler için şerh etmek maksadıyla "Kitâb-ı Ziyâiyye" adlı dört ciltlik eserini kaleme almıştır.[281]

Menâkıbnâme türündeki eseri ise Ziyâiyye'yi tanımlamada tamamlayıcı bir unsur olarak değerlendirilmelidir. "Kitâb-ı Ziyâiyye" ile teorik yönü üzerinde durulan Ziyâiyye, pîri Gümüşhânevî'nin pratik hayat serencamı ile birleştiğinde Ziyâiyye'nin tesisi bakımından etkilidir.[282] Bu menkıbelerin anlatıcısının özellikleri de değer taşır. Kâtip Fevzi'nin Gümüşhânevî'nin tasavvufî yorumlarına bağlılığı, Ziyâiyye'nin tanımlanmasında belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Kâtip Fevzi'nin menâkıbı Gümüşhânevî'nin vefatından sonra kaleme almasına rağmen, bu eseri neşretme iznini mânevî bir işaretle şeyhinden aldığını belirtmesi de dikkat çekicidir. Hatta sağlığında bilmediği bir olayı, mânevî bir hâl ile şeyhinden işiterek eserine ilave ettiğini ifade etmiştir.[283] Bu durum, Gümüşhânevî'nin rüyalar üzerinde tasarruf sahibi bir mürşid olarak kabul edildiğine işaret etmektedir.

Menkıbelerin bir tasavvuf yolunu destekleme ve o yola bağlı topluluğu konsolide etme işlevi bulunmaktadır. Gümüşhânevî hakkında oluşan menkıbe yekûnunun, Ziyâiyye'yi güçlendirmede rolü olduğu açıktır. Tasavvufî etkisini göstermek bakımından menkıbeler hem Gümüşhânevî'nin etkili bir şahsiyet olarak kabul edilmesine hem de Ziyâiyye'nin tesisine katkı sağlamıştır.

Gümüşhânevî'nin kendi eserlerinde kerametleri olağanüstü haller olarak tanımlamaması, ancak ona atfedilen kerametlerin Ziyâiyye müntesiplerince bir hâl tercümesi olarak yorumlanması da kayda değerdir. Onun hakkında aktarılan menkıbeler,

---

[281] Mustafa Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", *Menâkıb-ı Ziyâiyye*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Kalem Yayınları, 2021), 230.
[282] Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Ziyâiyye*; Mustafa Fevzi Efendi, *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Menkıbeleri*, haz. Tahir Hafızoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010); Mustafa Fevzi, *Gümüşhanevi Hazretlerinin Menkıbeleri*, haz. Ayşe Hümeyra Eken (İstanbul: Menekşe Kitap, 2021).
[283] Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 230-231.

özellikle tasavvufî sahadaki etkisini ve kurucu rolünü vurgulayan bir anlatım biçimini ortaya koymaktadır. Ayrıca, Gümüşhânevî'nin menkıbelerinde yer alan şu ilke dikkate değerdir:[284] "Kerâmet, kadınlardaki aybaşı hâli gibidir. Kişiyi kıymetli kılan şey ise kulluğudur. En büyük kerâmet, istikamettir."[285] Yine bir başka uyarı da şöyledir: "Şeyhin kendi zamanının kutbu bile olsa, Hakk'ın yardımı olmaksızın bir lütufta bulunması mümkün değildir. Bana yakın olmak istersen her dem Allah'ın lütfunu istemelisin."[286] Bu ifadeler, Gümüşhânevî'nin keramet anlayışında ilâhî inâyet ve istikametin önemini vurgulayan bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Nitekim Mısır'da geçirdiği günlerde civarda irşad ile meşgul meşâyihin gündemine de kendisinden hiç kerâmet sâdır olmadığı konusu gelmiş, nihâyetinde onun en büyük kerâmetinin istikamet olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır.[287]

Tarihî olaylar açısından da kaynak hüviyetindeki bu menkıbeler, Gümüşhânevî'nin Beykoz taraflarında geniş bir cemaate hitap ettiğini ve üç yüzü aşkın müridin katıldığı meclislerin düzenlendiğini aktarmaktadır.[288] Bu da Gümüşhânevî'nin geniş bir kitleye hitap ettiğini ve etkili bir irşad faaliyeti yürüttüğünü göstermektedir.

Kâtip Fevzi'nin menâkıbnâmesi, Gümüşhânevî'nin pek çok hârikulade durumları ve mânevî üstünlüğünü detaylı biçimde aktarmıştır. Gümüşhânevî'nin menâkıbını kaleme almasının amacını, "aşıkların kalplerini nurlandırmak" olarak belirtmiştir.[289] Bu ifade, Gümüşhânevî'nin menâkıbının bir biyografiden öte, onun mânevî etkisini yayma amacı taşıyan bir eser olduğunu göstermektedir. Özellikle bu anlatıların halk arasında dolaşan rivayetlerden derlenmiş olması, menâkıbın halkın gözünden bir şeyh portresi

[284] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 392.
[285] Gümüşhânevî kerameti birtakım olağanüstülükler anlamında değil güzel hasletler şeklinde değerlendirmiştir: "Kerâmetin dört yönü vardır: Allah dışındaki her şeyin sevgisinden alıkoyan bir sevgidir; Allah'a muhabbetini arttıran bir rızadır, Resûlullah'ın (s.a.v.) zühdünü yaşatan bir zühddür; İlâhî kudretin inkişafından gelen bir tevekküldür." Bu dört esas Gümüşhânevî'nin kerâmet ile anladığı temel ilkelerdir. Yanı sıra bunu bütünüyle tasavvufî bir durum olarak kabul etmez. Nitekim "Kerâmet zâhiren istikâmet üzere olan bir kimsede de görülebilir." demiştir. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 95.
[286] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 394.
[287] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 6a-6b.
[288] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 376.
[289] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 349.

sunduğuna işaret etmektedir. Bu durum avâmî tesirlerin menâkıb anlatılarındaki rolünü de açıkça ortaya koyar.

Gümüşhânevî'nin günlük hayatına dair aktarımlar onun çok az uyuyan hâli ve eser telifine olan iştiyakını öne çıkarmaktadır.[290] Onun geceleri telif ettiği eserleri yazarken uykusuz kalmaya katlandığı, bazen bu hâlin altı aya kadar uzandığı ifade edilmektedir. Bu uykusuzluk ihtiyacını ise genellikle öğle vakitlerine yakın kısa bir istirahatle giderdiği ve namaz vakti geldiğinde kendi kendine uyanabildiği anlatılmaktadır.[291] Bu anlatımlar onun eser telifine olan tutkusunu ve kararlılığını vurgulamaktadır.

Menkıbelere göre Gümüşhânevî'nin kerâmetleri tabiat ve insanlar üzerinde tasarruf yetkisi bulunmasını da içermektedir. Mesela bir toplantı esnasında mürîdânın nazlı davranışına hiddetlendiğinde, orada bulunan bir kediye tasarrufta bulunması veya Beykoz'da hatm-i hâcegân icra edildiğinde ağaçların cûşa gelerek zikir halkasına iştirak etmesi gibi anlatılar onun kudretine işaret eder.[292]

Bunların yanı sıra onun gönülleri doğru yola sevk etme istidadına dair anlatılar da vardır. Gümüşhânevî tarafından kulağına söylenen bir sözle günahkâr bir berduşun hidayete erdiği; yine onun haram olan yiyecekleri ilham yoluyla bildiği ya da az miktardaki bir yiyecekten kalabalık bir topluluğun istifade edebilmesine vesile olduğu anlatılmaktadır.[293] Ayrıca talebelerini uzak mesafelerden dahi ilmen irşad edebildiği belirtilir.[294]

Gümüşhânevî'nin müridlerine karşı açık görüşlü ve müsamahalı bir tutum sergilediği de menkıbelerde işlenir. Müridlerinin farklı bölgelere gitmelerine müsaade etmesiyle kendisine has bir mürşid profili çizmektedir. Bununla birlikte meclislerinde

[290] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 349.
[291] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 350.
[292] Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 234-235; Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 351.
[293] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 354-355, 363-364, 376.
[294] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 352.

bulunanların fikirlerine değer veren, onlara sorular sorarak irşad eden, güncel meselelere duyarlı bir şeyh olarak da takdim edilmektedir.[295]

Kerâmetlerine dair aktarımlar onun mânevî yetkinliğine işaret eden çeşitli sembollerle süslenmiştir. Örneğin, meclislerinde nurânî bir zât tarafından ziyaret edilmesi ve bu zâtın Arş'ı ve Kürsi'yi dolaşan bir tasarruf sahibi olduğunun ifade edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Mecliste bulunanların bu zâtı Hızır değil, Gümüşhânevî'nin cismanileşmiş ruhu olduğuna kânî olmaları kerâmetlerin yorumlanış biçimine dair ipuçları sunmaktadır.[296] Buna ek olarak Gümüşhânevî'nin mânevî âlemde Hz. Peygamber ile sohbet eder halde görüldüğüne dair rivayetler de onun yüksek mânevî makamını pekiştirmektedir.[297] Bu tür anlatımlar onun yalnızca müridleri arasında değil, mânevî âlemde de kabul gören bir şahsiyet olduğunu vurgulamaktadır.

Ziyâiyye'nin diğer tarikatler tarafından da takdir edilmesi geniş ölçekte kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Örneğin, berduş olarak yola gelen bir adamın bir Bektâşî şeyhi tarafından "Seni büyükler nezdine verdik." ifadesiyle Gümüşhânevî'ye yönlendirilmesi, onun mânevî makamının başka tarikatler tarafından da tanındığını göstermektedir.[298] Benzer şekilde bir menkıbede Aziz Mahmûd-ı Hüdâî'nin mânevî alemde Gümüşhânevî'yi takdir ettiğinin anlatılması da bu durumu destekler niteliktedir.[299] Hâlidiyye içerisinde de Gümüşhânevî'nin büyük bir değer olarak kabul edilmesi onun mânevî etkisinin sınırlarını göstermektedir.[300] Ayrıca Hristiyan ve Yahudiler'i doğru yola yönlendirdiği ve şifa vesilesi olduğuna dair anlatılar, tasavvufî tesirinin diğer dinlere etki eden bir boyutu olduğuna da işaret etmektedir.[301]

Gümüşhânevî'nin meclislerinde kötü niyetli kimselerin barınamadığı aktarılarak müridânın şeyhin mânevî himayesine duyduğu güvenin sürekli olarak tazelenmesi

[295] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 364-365, 367.
[296] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 353-354.
[297] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 360-361.
[298] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 355.
[299] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 357-358.
[300] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 360-361.
[301] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 351-352, 376-378.

sağlanmıştır.[302] Onun müridine şefaat etme yetkisi olduğu[303] ve müridin kalbinden geçenleri bildiği yönündeki anlatılar, müridleri üzerinde mânevî bir kontrol sağladığı düşüncesini desteklemektedir.[304] Özellikle halvetlerde müridleriyle manen irtibat kurduğu ve onların irşadını devam ettirdiği anlatılar, tarikat disiplinindeki denetimin gücünü göstermektedir.[305] Bu tür rivayetler müridânın şeyh karşısındaki tavırlarını dikkatle gözden geçirmeleri gerektiği mesajını içermektedir.[306] Ayrıca, Gümüşhânevî'nin kendisine bağlı olmayan kimseler üzerinde de etkili olabildiği aktarılmaktadır. Bu kimseler arasında vaaz ile iştigal edenler veya ilim talebeleri de bulunmaktadır.[307] Bu durum Gümüşhânevî'nin sadece Ziyâiyye müntesipleri üzerinde değil, daha geniş bir kitle üzerinde etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Kâtip Fevzi, onun sahip olduğu sayısız kerâmet ve üstün vasıflarını aktarırken, onun değerini anlatmanın zorluğunu vurgulamaktadır.[308] Bu anlatıları yalnızca bilgi verme amacıyla değil, mânevî bir tesir oluşturma gayesiyle de sunmaktadır. Menâkıbnâme aracılığıyla Gümüşhânevî'nin halk üzerindeki etkisini artırmak ve Ziyâiyye'nin yerleşmesine katkıda bulunmak amaç olmasa bile tesirli olduğu açıktır. Yanı sıra Gümüşhânevî'nin rivayet edilen nice üstün özelliklerine karşın Kâtip Fevzi, kerâmete konu olan diğer bir kişi yahut canlının kendisinde de bilkuvve istidat bulunması gerektiğini bir kayıt olarak okuyucusuna hatırlatmaktadır.[309]

Gümüşhânevî'nin kendi ifadesine dayanarak anlatılan bir rüya ile menâkıbnâme sonlandırılır. Gümüşhânevî rüyasında kendisinden bir parıltı zuhur ettiğini, bu parıltının

---

[302] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 361-362.
[303] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 371-371.
[304] Mustafa Fevzî dışında sonraki yıllarda benzer bir hadise Sabri Ülgener (ö. 1983) tarafından aktarılmıştır. Gümüşhânevî'nin, müridi Fehmi Efendi isimli bir zâtın büyüklenmeye başladığını mânen bilerek hâline vâkıf olduğu ifade edilmiştir. Nitekim bu rivayet Ülgener'in Gümüşhânevî'ye duyduğu mânevî bağlılığı sağlayan bir sebep olmuştur. Ahmed Güner Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998), 35; Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 380-381.
[305] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 372-373.
[306] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 367-369, 381-382.
[307] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 390-391, 393-394.
[308] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 356-357, 358-359, 365-366, 369-371.
[309] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 353.

tüm âlemi kaplayarak belde belde cihanı aydınlattığını görmüştür. Fevzi bu rüyayı Gümüşhânevî'nin "nûr-i gavsiyyet" yani gavslık nûru olarak değerlendirmiştir.[310]

Bu menâkıbnâmenin Gümüşhânevî'nin mânevî makamını pekiştirme ve Ziyâiyye'nin oluşum sürecine katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Fevzi, bu anlatılar arasında bir tahmis kaleme almış ve burada amacının Gümüşhânevî'yi övmek değil, onun şefaatine nail olmak olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca onun üstün vasıflarını aktarmaktan büyük bir mutluluk duyduğunu da ifade etmiştir.[311] Menâkıbnâmede kullanılan bu anlatım dili Ziyâiyye'nin usûl ve erkânını tarif eden eserlerden farklı olarak, nazım türünde olmasından kaynaklanan şiirsellikten öte epik ve abidevî bir yapıya sahiptir. Böylece birincil tanıklardan olan Kâtip Fevzi, Gümüşhânevî'nin mânevî etkisini ve tarikatini anlatma görevini üstlenmiştir. Bütün bu muhtevasıyla Ziyâiyye usûlünü bu eseriyle ortaya koyduğunu belirtmektedir.[312]

Sonuç olarak Gümüşhânevî'ye dair bu anlatılar, onun tasavvufî etkisini ve Ziyâiyye'nin tesisindeki rolünü somutlaştıran veriler sunmaktadır. Yanı sıra şeyhin bu güçlü konumuyla birlikte Ziyâiyye'de tesis olunan usûl ve erkândan evvel bir yaklaşım biçimi olarak kendine has en başat özelliklerinden biri "câmi" anlayışıdır.

1.3.2. Ziyâiyye'de Kuşatıcı Perspektif: Câmi Yaklaşım

Tarikatlerde tıpkı ağaçların köklerinden yeni bitkilerin elde edilmesi gibi köklü bir tarikatten doğan şube veya kolların ana yöntemden farklılaşan yaklaşımlar ortaya koyduğu görülmektedir. Bu farklılaşmalar genellikle öğretinin başka boyutlarına odaklanma, o tarikatte üzerinde durulmayan bir sûfî veya şahsiyeti öne çıkarma ya da zamanla ortaya çıkan aşınma ve yozlaşmaya karşı tecdid, ıslah veya reform taleplerinden kaynaklanır.[313] Bunlar bazen de bilinen uygulamaların değişen zaman ve coğrafyada uygulanmasının mümkün olmayışından ileri gelir. Gümüşhânevî'nin, "Peygamberler Hakk'ın pınarı gibidir. Velîler de bu pınardan kendi nasiplerince alırlar. Ve böylece her

[310] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 396.
[311] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 374.
[312] Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 230.
[313] Chevalier, *Sûfîlik*, 65.

velînin kendine has bir özelliği vardır." şeklindeki ifadesi bu farklılaşma ve yenilenme arayışına işaret etmektedir.[314]

Ziyâiyye'yi oluşturan süreçte bu yolun da temel anlayışı sayılabilecek biçimde Gümüşhânevî'nin düşüncesinde belirleyici konuma sahip "câmi" kavramı bir kuşatıcılık arayışıdır. Bu kavram kelime manasıyla toplamak ve bir araya getirmek anlamına gelmekle birlikte İslâm ilimleri geleneğinde özellikle hadis ilmi kapsamında dinî meselelerin tamamını ihtiva eden eserleri ifade etmek için kullanılmıştır.[315] Gümüşhânevî *Câmiu'l-mutûn*, *Câmiu'l-usûl* ve *Mecmûatü'l-ahzâb* adlı eserlerinde bu geleneği takip etmiş, İslâm ilimlerinin bir arada değerlendirilerek sistemli bir yapı oluşturulmasını amaçlamıştır.[316] Onun bu yaklaşımı dinî ilimlerin bütüncül biçimde ele alınabilmesini sağlayacak bir çerçeve oluşturma çabasının ürünüdür. Hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda kaleme aldığı metinlerde çoğunlukla kurucu nitelikteki klasik eserlerden ve başarılı örneklerden alıntılar yaptığı görülür. Bu yöntem geçmişe dönerek fakat sadece aktarmakla kalmayıp yeniden kurgulayarak çözüm bulma çabasının bir göstergesidir.

Câmiu'l-mutûn: Gümüşhânevî'nin kelâm ve fıkıh meselelerini geniş bir yelpazede ele aldığı bu eser, gelenekten birçok esere atıfla konuların incelendiği bir çalışmadır.

Câmiu'l-usûl: Tasavvufî usûlleri kuşatıcı biçimde öncül olarak belirlediği yollar çerçevesinde değerlendiren bu eser, Gümüşhânevî'nin farklı yollar arasında bütünlüğe

---

[314] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 112.

[315] Henüz hicrî ikinci asırdan itibaren örneklerinin görülmeye başladığı bu türler sonraki dönemlerde daha da yaygınlık kazanmıştır. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Câmi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

[316] Gümüşhânevî'nin eserleri arasında bu eserler kadar merkezî olmamakla birlikte özellikle fıkıh-tasavvuf birlikteliğini göstermesi bakımından önem arz eden bir diğer eseri de Hac üzerine telif edilen *Câmiü'l-menâsik alâ ahseni'l-mesâlik*'tir. Görüldüğü üzere câmi kavramı bu eser başlığı için de tercih edilmiştir. Yanı sıra câmi kavramına isminde yer verilmeyen ancak muhteva olarak benzeri bir bütünlüğün gözetildiği diğer bir eseri de beş ciltlik *Levâmiu'l-ukûl*'dür. Burada yukarıdaki üç eser tercih edilerek câmi yaklaşımı bu çerçevede ele alındı. Gümüşhânevî'nin vefatından sonra bu üç eserin halvete alınan mürîdâna dağıtılması Ziyâiyye'nin temel metinleri olduklarını teyit eden bir göstergedir. Ör. bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 6.

dikkat çekme ve bütünü açıklayacak biçimde yaptığı tercihlerin en açık göstergelerindendir. Ziyâiyye üst başlığıyla ifade edilebilecek bir metodoloji oluşturma gayreti bu eserde belirginleşmektedir. Nitekim isminde usûllerin toplanması iddiasını barındıran bu eserde yalnızca üç tarikat derinlemesine işlenmiştir. Bu durumda maksadın bütünü açıklayan bir kuşatıcı yaklaşım arayışı olduğu görülmektedir.

Mecmûatü'l-ahzâb: Hizb ve bazı virdler gibi tasavvufî pratikleri düzenleyen bu eser, Gümüşhânevî'nin tasavvufî bütünlüğü ortaya koyma hedefinin bir diğer ürünüdür. Eser, tarikatlere dair bu mirası geniş bir perspektifle sunmaktadır. *Câmiu'l-usûl*'de bütünü açıklama salahiyetine sahip olduğu değerlendirilerek seçilen Nakşibendiyye, Şâzeliyye ve Ekberiyye isimlerinin her bir cildine isim olarak verilmesi bu eserin câmi anlayışının tamamlayıcısı yönüne işaret etmektedir.

Bir eserin taklit mi, yoksa özgün mü sayılacağını belirleyen temel ölçüt bilginin yalnızca tekrar edilmesi değil; belirli bir sistem içinde yeni bir amaca hizmet edecek şekilde sunulmasıdır. Bu amacı gözeten yaklaşım, metinleri sıradan bir derleme olmaktan çıkararak gelenekten beslenen özgün bir yapıya dönüştürür.

Gümüşhânevî'nin yaklaşımındaki bütünlük arayışı yalnızca farklı tarikatlerden istifade etme gayretinden ibaret değildir. O, İslâm ilimlerinin farklı disiplinlerini bir bütün olarak uyumlu bir anlayış içinde değerlendirmeyi hedeflemiştir. Söz gelimi tasavvufta bir mesele olan "keşf" konusuna yaklaşımı da bu bağlamda anlamlıdır. Ona göre, keşf ancak delil ile teyit edildiğinde geçerlidir. Keşfi zandan ayıran temel unsur, şer'î delillerle teyit edilebilir olmasıdır.[317] Böylelikle tasavvufî eğitimde izlediği yöntem yalnızca zikir ve râbıta gibi uygulamaları değil, ilmî araştırmayı ve dinî ilimlerde derinleşmeyi de içermektedir.

Akıl ve kalp arasındaki ilişkiye dair görüşleri de onun bütünlük arayışını ortaya koymaktadır. Gümüşhânevî'ye göre, aslî idrak ve kavrayışın merkezi kalptir; ancak akıl

[317] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, haz. Yusuf Şevki (İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire/Mektebetü's-Sanâyi, 1294/1877), 5/155.

da bu idrak sürecinde işlevsel bir role sahiptir.[318] Kelâmcıların aklı beynin bir işlevi olarak değerlendirmelerini doğru bulmaz.[319] Onun yaklaşımı, kalbi merkez alarak aklın rolünü bütünlük içinde ele almaktadır. Her iki kavramı da bir arada düşünmesi, Gümüşhânevî'nin tasavvufu merkez paradigmaya yerleştirme gayretinin bir parçasıdır. Câmi kavramı etrafında kuşatıcılık, tasavvufun merkeze konumlandırılmasıyla mümkün olmuştur.

Gümüşhânevî'nin yaklaşımını anlamak için Gazzâlî'nin ilmî mirasının etkisini dikkate almak gerekmektedir. Gazzâlî'nin ilimlerin bütünlüğünü sağlama ve onları uyumlu hale getirme çabası, Gümüşhânevî'nin düşüncesinde bir ilham kaynağı olmuştur.[320] Bu bağlamda Kâtip Fevzi'nin, "Ervâdî'yi "Meslek-i ilmiyye'de Gazzâlî gibidir", "Her ilimden behre-dâr olmuş meğer", "Nazrasında her ilim icmâl idi" gibi sözlerle nitelendirmesi dikkat çekicidir.[321] Bu övgü, Ervâdî'nin farklı ilimlere olan hâkimiyetini ortaya koymakta ve Gümüşhânevî'nin de bu yaklaşımı ondan miras aldığına işaret etmektedir.

Gümüşhânevî'nin bütünlüklü yaklaşımı ilmî geleneği bir bütün olarak ele almak ve çeşitli tarikatlerden hareketle tasavvufun bütününü kuşatma hedefine yöneliktir. Ancak bu çabasının başarıya ulaşıp ulaşmadığı veya nasıl bir kabul gördüğü konusu ikincil çalışmalarla somut olarak ortaya konulabilir. Bunlar için yeterli doneler elimizde mevcuttur.

Gümüşhânevî'nin "câmi" kavramı etrafında şekillendirdiği yaklaşımı ilmî meseleleri bir araya getirmenin ötesinde farklı yollar çerçevesinde bir kuşatıcılık ve onlar arasında geçişkenlik kazandırma çabasını ifade etmektedir. Gümüşhânevî, İslâmî

---

[318] Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Hasan Tanrıverdi, "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi", *Dini Araştırmalar* 16/43 (2013), 123-148.
[319] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/77.
[320] Gümüşhânevî'nin gerek tasavvufa bakışı ve değerlendirmeleri gerek ilmî bütünlüğe dair pozisyonu Gazzâlî ile doğal bir benzerlik kurulmasına imkân tanımaktadır. Yanı sıra eserlerinde ona çokça atıf yaparak teorik takipçisi olduğunu da göstermektedir. Özellikle bir diğer eserinde bu yansımaya dair somut kanıtlar görülmektedir. Bkz. Gümüşhânevî, *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*.
[321] Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 222-223.

ilimlerin bütünlüğünü koruyan ve onları birlikte hedefleyen bir yaklaşım geliştirmiştir. Ziyâiyye'nin temel özellikleri bu yaklaşım üzerine inşa edilmiştir. İlimlerin ve tarikatlerin bir bütünün aslî parçaları olarak görülmesi Gümüşhânevî'nin ilmî, tasavvufî ve sosyal bir kuşatıcılık arayışı olarak değerlendirilmelidir. Onun eserleri Ziyâiyye'nin oluşumunda belirleyici olan bu yöntemi açıkça ortaya koymaktadır.

1.3.2.1. Telif Yönteminin Ziyâiyye'nin Oluşumundaki Rolü: Câmiu'l-usûl

Gümüşhânevî'nin tasavvufî düşüncesi ve metodolojisi İslâm toplumunun geleneksel ve gündelik meselelerine temas eden, tasavvufu merkeze alan ve bütünlüklü bir anlatım tarzı oluşturmaya çalışan bir paradigma üzerine inşa edilmiştir. Bu çerçevede öne çıkan eseri *Câmiu'l-usûl*, onun metodolojik yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Gümüşhânevî bu eserde nassa dayalı delillendirmeye öncelik vermekle birlikte, tasavvuf başta olmak üzere çeşitli disiplinlerden alıntılar yaparak kendi düşüncesini oluşturmayı tercih etmiştir.

Eserlerinde kullandığı alıntı yapma, yeniden düzenleme, ekleme ve sistem oluşturma metodu, onun düşünce sistematiğinin merkezinde yer alır. Bu metodolojinin en belirgin yönü, geleneğe bağlılık ile geleneği yeniden yorumlama ve genişletme arasında bir denge kurma çabasıdır. Alıntı yaptığı eserleri kendi sistemine katarken onları dönüştürmekten çekinmemiştir. Ancak bunu yaparken geleneğe olan bağlılığını korumuş ve onu yeniden yorumlayarak kapsamlı bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır.

Câmiu'l-usûl'ün girişinde Gümüşhânevî 92 farklı eserin ismini vermiş,[322] bir kısmı mükerrer olmak üzere eserin içerisinde en az 42 eserin daha ismini vererek atıflarda bulunmuştur.[323] Bunların yarısına yakını doğrudan tasavvuf ile ilgili olmayan

[322] Bkz. "Tablo 5".

[323] **Tasavvuf ile ilgili eserler:** *İhyâ*, *Minenü'l-kübrâ*, *Tabakâtu's-sûfiyye*, *Ecvibetü'l-merzıyye*, *Cevâhir*, *Envâru'l-kudsiyye*, *Medâric*, *Avârifü'l-meârif*, *Hikem-i ataiyye*, *Risaletü'l-Icaleh fi Keyfiyeti't-teveccüh*, *Reşehât*, *er-Risâle*, *Şerhu'ş-şer'ah*, *Tâciyye*, *Hakâik*, *Letâifü'l-minen*, *Mefâhiru'l-aliyye*, *Metâlibü'l-vefiyye, et-Tefrîd li zabtı kavâidi't-tevhîd*, *Hilyetü'l-evliyâ*, *Hilye*, *Minhâcü'l-âbidîn*, *Makâmât-ı libahâeddîn, Risâletü'l-kudsiyye*, *Kûtu'l-kulûb*, *Nüshatü'l-hak*, *Şerh-i Risâletü'l-Hâdimî*, *Dürrü'l-mesbûk fî intihâi gâyeti's-sülûk*. **Diğer eserler:** *Ezkâr*, *el-Camiu's-sahîh*, *el-Fetâva'l-hayriyye*, *Şerhu'l-minhâc*,

eserlerden oluşmaktadır. Buna karşın ismini hiçbir şekilde zikretmediği eserler bulunmaktadır. Biz bu bölümü daha çok bu örtük alıntılardan tespit ederek temsil gücü yüksek örneklerden oluşturduk. Diğer başlıklarda da yeri geldikçe bunları gösterdik. Zira bizim bakış açımıza göre isim verilmeden yapılan bu tür alıntılar, yaklaşımın yazara mâl edilmesi bakımından daha güçlü bir yön teşkil etmektedir. Örtük alıntılarda özellikle Kaşânî'nin *Istılâhâtu's-sufiyye*'si ve Ebûbekir er-Râzî'nin *Hadaiku'l-hakaik* isimli iki eser öne çıkar. Bununla beraber hiç ismini belirtmeden alıntılar yaptığı bizim tespit edebildiğimiz bazı eserler şunlardır: *Fütühât-ı Mekkiyye*, *Ta'rifât*, *İnsân-ı Kâmil*, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, *Risâletü Usûli't-tarîk, Risâletün fî Tahkîki'r-râbıta*, *Tuhfetü's-sâlikîn ve delîlü's-sâirin li menheci'l-mukarrabîn*, *Hikem-i Atâiyye*'nin çeşitli şerhleri ve Ervâdî'ye ait, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd*, *Nûru'l-mazhâr*, *Celbü'l-'ibâd, Risâletü'n-Nakşbendiyye*, *Mir'âtü'l-'irfân ve lübbüh*.

Gümüşhânevî'nin "câmi" kavramı etrafında şekillenen yaklaşımı teorik bir çerçeve çizmekle kalmaz, ilmî ve tasavvufî mirasın yeniden düzenlenmesini de içerir. "Câmi" anlayışı; alıntılar, atıflar, tercihler ve diğer meselelerde hep belirgin bir ilkeye dayanır. Bu anlayış, Gümüşhânevî'nin sadece gelenekten nakil yapma gayreti değil, onu yeniden şekillendirme, yorumlama ve geliştirme isteğinin de bir ifadesidir. Burada yöntem yalnızca farklı görüşleri bir araya getirmekle sınırlı değildir. Genel hatlarıyla kuşatma şeklinde görünür. Tarikatlerin usûl ve erkân açısından bir diğerini dışlamayan bir eğilim göstermesi onun yaklaşımında belirginleşir. Burada esas olan farklı yolları uzlaştırmaktan öte, bütünü açıklamak ve bütüne ulaşmayı mümkün kılacak bir genişlik kazandırmaktır.[324] Gümüşhânevî'nin bu genişletici yaklaşımı bilhassa Nakşibendiyye-

---

Mucemü'l-evsat, *Dürrü'l-muhtâr*, *Meşâriku'l-envâr*, *Firdevs*, *Şerhu'l-makâsıd*, *Tatarhaniyye*, *Câmiu's-sağîr*, *Câmiu'l-mütûn*.

[324] Anlam bakımından "cem'" kelimesinin karşılığı olduğunu düşündürten "ünsiyet" kavramını kullanmasına rağmen bir uzlaşma amacı taşımayan Molla Fenârî'nin eseri hakkında özlü bir değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, "Fusûsü'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdi?", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 280.

Şâzeliyye-Ekberiyye üçlüsü üzerinden gerçekleştirmeyi hedeflediği düşünce yapısında görülebilir.

Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Cürcânî'nin *Tâ'rifât*'ı ve Kâşânî'nin *Istılâhâtu's-sûfiyye*'si gibi eserler onun bu yöntemini uyguladığı temel kaynaklar arasında yer alır. Söz gelimi Kuşeyrî'nin zikri lisan ve kalp zikri şeklinde ikiye ayırmasını, Muhammed b. Ebubekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268'den sonra) eklediği ruh zikri kavramıyla genişletmesi dikkat çekicidir.[325] Gümüşhânevî'nin bu sistematiği kabul etmesi onun yalnızca geleneğe bağlılığını değil, bu geleneği genişletme arzusunu da göstermektedir. Bu yöntem İslâmî ilimlerdeki şerh, haşiye ve ihtisar geleneği ile benzerlikler taşıyan özgün bir telif biçimi ve türüdür.[326] Bu tür çalışmalar basit bir taklitten ziyade yeni bir yaratım niteliği taşır. Zira böyle bir yaklaşım geçmişteki üstatlara duyulan saygının bir ifadesi olmanın ötesinde, yeni bir düşünme biçimi ve üslupla onları tazeleyip yüceltmeyi amaçlar.[327] Ayrıca bunun "tenkîhan" ifadesiyle kavramsallaştırılan bir tarz olduğu söylenebilir.

Gümüşhânevî'nin alıntılama metodolojisi makbul kabul edilen eserleri seçme, bu eserleri kendi sistemiyle bütünleştirme ve gerektiğinde müdahalede bulunma şeklinde bir düzenlemeyi içerir. Bu anlayışın kayda değer bir örneği er-Râzî'nin *Hadâiku'l-hakâik* adlı eserine yaklaşımında görülür.[328] Gümüşhânevî bu eserden yaptığı alıntıları ya doğrudan almış ya da üzerine kendi ilavelerini yaparak yeniden düzenlemiştir. Özellikle tasavvufî terminolojiye dair kavramların açıklanmasında bu yöntem belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Gümüşhânevî'nin eserlerinde yer alan alıntılar, çoğunlukla başlıklar altında toplanmış ve yeniden düzenlenmiş şekildedir. Örneğin

---

[325] Bu kısa örnekten başka yaklaşık on yedi sayfa boyunca bu eserden alıntılar devam etmektedir. Krş. bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 224-240; Muhammed b. Ebûbekir er-Râzî, *Hadâiku'l-hakâik* (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 1422/2002), 179-181, 183-187, 279-289, 298-302.

[326] İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 21-24.

[327] Nihad Sami Banarlı, "Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlidde Millî Çizgiler", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1963), 3.

[328] *Hadâik* isimli eser ile Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si karşılaştırıldığında Kuşeyrî'de geçen ifadelerin ustalıkla dönüştürülerek kullanıldığını söylemek mümkün olacaktır. Yer yer farklı görüşler de zikrettiği görülmektedir. Gümüşhânevî bu sebepten *Risâle*'ye doğrudan atıflar yerine genelde bir muhtasarı sadedinde olan bu eserden istifade etmiştir. er-Râzî, *Hadâiku'l-hakâik*.

ubudiyyet, huşû, tevazu, sabır, kanaat ve ihlâs gibi başlıklar doğrudan alıntılanarak kullanılmış ancak bazen de kendi ilaveleriyle genişletilmiştir.[329] Bu eklemeler onun bir meselede yalnızca nakil yapma çabasını değil, konuyu derinleştirme ve kendi bakışını yansıtma isteğini göstermektedir.[330] Bir diğer örnek ferâset bahsidir. Gümüşhânevî, diğer kaynaklardan aldığı metinleri genişletmek için İbnü'l-Arabî'ye ait bir şiirden alıntı yapmış ve konuyu farklı bir boyuta taşımıştır.[331] Bir başka örnek olarak ittihat kavramıyla ilgili uzunca bir paragrafın yarısını aynıyla Kâşânî'den alır. Ancak buradan sonraki ifade Gümüşhânevî'ye aittir.[332]

Metinleri düzenleme biçimi, yalnızca onları bir araya getirmekle sınırlı kalmaz. O, alıntıladığı eserleri birbirleriyle ilişkilendirerek yeni bir bütünlük kurmaya çalışır. Bu durum Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* adlı eserinden yaptığı alıntıları, Cürcânî'nin *Tâ'rifât*'ından aldığı bölümlerle birleştirerek bir anlatı bütünlüğü oluşturmasında açıkça görülmektedir. Ayrıca Cîlî'nin eserinden yapılan alıntının devamı olan "muhakkikler" başlığı tamamlandıktan sonra doğrudan Cürcânî'nin "ruh" kavramına dair izahlarına geçiş

---

[329] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 387-389, 391-396, 298-404; er-Râzî, *Hadâiku'l-hakâik*, 85-90, 95-97, 105-109, 135-137, 139-141, 159-163.

[330] Örneğin ubudiyyet bahsini *Hadâiku'l-hâkâik*'te bulunduğu şekliyle alıntılamış ancak başlığı kapatmadan önce sonuna bir sayfa kadar ilavelerde bulunmuştur. Yine tevazu ve huşû başlığını aynı eserden almış fakat bu kez bölümü bitirmeden yarım sayfa kadar evvel alıntıyı tamamlamış ve sonrasında Ebû Hanife'nin oğlu Hammad'a nasihatleriyle ilgili uzunca bir ekleme yapmıştır. Böylece aynı başlık için er-Râzî'den alınan bölüm kadar bir uzunluk ilave ederek başlığı genişletmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 391-393, 393-396, 396-398; er-Râzî, *Hadâiku'l-hakâik*, 139-141, 159-163.

[331] Şiir ufak farklılıklarla yanlış yazılmıştır: Doğrusu şöyledir:

الرب حق و العبد حق
يا ليت شعري من المكلف
ان قلت عبد فذاك ميت
او قلت رب انى يكلف

Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1405/1985), 1/16; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 445; er-Râzî, *Hadâiku'l-hakâik*, 254.

[332] Kâşânî'den yaptığı çok daha uzun alıntılar vardır, ileride değerlendirilecektir. Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye ve Yelîhi Raşhü'z-zülâl fî Şerhi'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne Erbâbi'l-ezvâk ve'l-ahvâl*, ed. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005), 11; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 143. Bu ilave olan kısma, Kâşânî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'sine yazdığı şerhi tahkikiyle yayınlayan Ahmed Ferid el-Mezîdî tarafından ittihat kelimesini açıklamak üzere dipnotta yer verilmiştir. Bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tâiyetü İbnü'l-Fârız ve Şerhuhâ Müsemmâ Keşfü'l-Vücûhi'l-Ğur li-Meânî Nazmi'd-Dür*, haz. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005), 114-115.

yapılması metinler arası ilişkilendirmenin bir örneğidir.[333] Örneğin Cîlî'nin âriflerin gayretlerinin (hemm) vasıflarına dair açıklamalarını aktarırken, "Ârifler, tecelliyâta ve vâridâta mülâkî olan kişilerdir." şeklinde bir eklemede bulunması, Gümüşhânevî'nin kendi düşüncesini alıntıladığı metne entegre etme çabasını göstermektedir. Alıntıladığı metni kimi zaman konu başlıklarına ayırarak yeniden düzenlemesi, bu yöntemin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu tür ilişkilendirmeler Gümüşhânevî'nin farklı gelenekleri bir arada değerlendirme arayışını da yansıtır. Aynı anda hem Nakşî hem de Ekberî iki düşünceyi birleştirerek sunabilmesi onun entelektüel genişliğini ortaya koyar. Gümüşhânevî'nin hırka-i Ekberiyye'den oluşu bu çabasında başat bir faktör olarak karşımıza çıkar. Bu sayede Nakşî gelenekten gelen bir müellifin sözlük eserinden faydalanırken, Ekberî düşünceyi de sürece dâhil ederek izahlarını genişletmiştir.

Sair bölümlerde Kayserî, Konevî gibi isimlere yaptığı atıflar da dikkat çekmektedir.[334] Konevî'den yaptığı alıntılar özellikle nefis ve tabiat, mizaç ilişkisi, bedenî kuvvetlerin merkezi, zikir mertebeleri ve gerekliliklerine dair başlıklar gibi konularda yer yer açıklamalar ve genişletmeler içermektedir.[335] Konevî'nin irade bahsine dair görüşlerini ele alırken yaptığı uzunca alıntı Gümüşhânevî'nin düşünce sistematiğine dâhil edilmiştir.[336] Bu durum onun farklı geleneklerden istifade etmesinin bir başka tezahürüdür. Gümüşhânevî'nin bu gibi isimlerden yaptığı alıntılar onun Ekberî düşünceyi nasıl yorumladığını ve Nakşî geleneğiyle nasıl bütünleştirdiğinin de işaretlerini barındırır. Bunu diğer gelenekler için de uygulamaktadır.

Gümüşhânevî'nin metodolojisi geleneği dönüştürme ve genişletme arzusunun bir sonucudur. Alıntı yapma, yeniden düzenleme, ekleme ve dönüştürme yöntemleri onun

---

[333] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 499-500; Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003), 115-116, 121; Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil fî Marifeti'l-evâhiri ve'l-evâil*, thk. Ebû Abdurrahman Sâlih b. Muhammed b. 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1418/1997), 160.

[334] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 236, 333-334, 363, 415-417; Muhammed Dâvûd Kayserî Rûmî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştiyânî (Tahran: Şeriket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375), 22-24.

[335] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 333-334, 363.

[336] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 415-417.

eserlerinde görülen kuşatıcılık arayışının temellerindendir. Bu, onun "câmi" kavramı etrafında şekillenen metodolojisini özgün kılan başlıca unsurlardan biridir. Bu bağlamda onun metinleri seçme, düzenleme ve yorumlama süreci aşağıdaki ilkeleri içermektedir:

1) Kaynakların Seçimi: Gümüşhânevî özellikle tasavvufî geleneğin güçlü temsilcilerinden alıntılar yapmış ve bu eserleri kendi sistematiğine göre yeniden yorumlamıştır.

2) Metinler Arasındaki İlişki: Kaynaklardan aldığı metinleri kendi ifadeleriyle harmanlayarak yeni bir bütünlük kurmaya çalışmıştır.

3) Eklemelerin Gerekçeleri: Alıntıladığı yerlerde bazen eksik bulduğu konuları kendi yorumlarıyla tamamlamış bazen de konuyu daha anlaşılır hale getirmek için genişletmiştir.

4) Metinler Arası Diyalog: Gümüşhânevî'nin metinleri alıntılamaktaki amacı geleneği aktarmak yanında onu dönüştürerek kendi fikrî sistematiğini inşa etmektir.

Bu yaklaşım yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmamış, Ziyâiyye'nin teşekkülünde de etkili olmuştur. Bu itibarla Ziyâiyye farklı usûllerden tercihlerde bulunan ve bir yöntem önerisi olarak değerlendirilebilecek bir görünümdedir. Gümüşhânevî'nin yöntemine baktığımızda onun "sünnete ittiba" vurgusunun genel bir sünnî tasavvuf anlayışını yansıttığını görürüz. Ancak bu vurgu aynı zamanda Gümüşhânevî'nin şahsî perspektifinin de özlü bir ifadesidir. Gümüşhânevî'nin metodolojisi ve Ziyâiyye'nin özgün yapısı onun yalnızca içinden geldiği gelenekleri aktaran bir isim olmadığını, aynı zamanda bu geleneğe yeni bir perspektif kazandırma girişiminde bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda onun yöntemini tanımlamak için "kuşatıcılık" kavramı oldukça yerinde olacaktır. Peki tarikatler arası ilişkilerde bu tavrın etkisi ne ölçüde sürdürülmüştür? Merkezinde Nakşî, Şâzelî ve Ekberî anlayışın bulunduğu bu yöntem hem teorik hem de pratik düzeyde nasıl uygulandığını gösterecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYÂİYYE'NİN ÇERÇEVESİ

Gümüşhânevî'nin tasavvufî düşüncesi erken dönem sûfîlerinin yöntemleriyle geç dönem tasavvufî içtihatlarını bir arada değerlendirmeyi gerekli görmektedir. Erken dönem sûfîlerinin önceliklerine dönerek onların yaptığı yorumları takip etmenin savunulması, paradoksal bir biçimde daha geç dönemde tasavvufî içtihatlarda bulunmuş sûfîleri göz ardı etmeye yol açabilir. Bu nedenle böylesi bir ikileme düşmemek için tasavvufî meselelerin izahında erken ve geç dönem sûfîlerinin yaklaşımlarını birbiriyle ilişkilendirerek bugünden anlaşılabilir ve uygulanabilir bir yöntem geliştirmek gerekmektedir.

Gümüşhânevî'nin yöntemi erken dönem sûfîlerine dayanırken aynı zamanda daha sonra teşekkül etmiş tarikat usûllerini de esas alarak kendi tasavvufî yaklaşımını ve sınırlarını ortaya koymaktadır. Ayrıca bunu kendi döneminden itibaren uygulanması daha mümkün bir şekilde düzenlemiş olması, onun gelenek ile gelecek arasında kurduğu bağlantıyı sağlamlaştırma gayretini göstermektedir. Nitekim Gümüşhânevî'nin yaşadığı dönem tarikatlere yönelik çeşitli eleştirilerin dile getirildiği bir süreçtir. Özellikle Hüseyin Vassâf'ın kendi dönemindeki tarikatlerin ve mensuplarının durumunu eleştirdiği *Tarîkat-ı Aliyye* adlı yazısında şu ifadeleri kullanması, bu eleştirilerin boyutunu ortaya koymaktadır: "Tarikat erbabının çoğunluğu hakikatten uzaklaştı. Bugün de tarikat dediklerimizde bazı usûllerin şekil olarak icrasından başka bir husûsîyeti de kalmadı."[337] Bu ve benzeri değerlendirmeler yakın dönemin bir eleştirisi olup yeni bir çıkış yolu arandığına işaret etmektedir. Bu bağlamda Gümüşhânevî'ye nispet edilen Ziyâiyye, onun bu eleştirilere karşılık çözüm sunma arayışının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.

[337] Ceyhan, "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", 40.

2.1. Gümüşhânevî'nin Tevârüs Ettiği Tasavvufî Gelenek

Ziyâiyye'nin doğrudan iç yapısına karşılık gelen hususiyetleri bulunmaktadır. Özellikle yakın dönemde yapılan çalışmalar Gümüşhânevî'nin Nakşî-Hâlidî gelenekle olan bağını kesin olarak ortaya koymaktadır. Bu bağ, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin bu yoldan hilâfeti olduğunu söylemesiyle doğrulanmaktadır. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, Ervâdî'nin İstanbul'a gelişiyle ilgili aldığı telkinin Hâlid-i Bağdâdî ile yüz yüze görüşmeden gerçekleşmiş olmasıdır. Çünkü Ervâdî'nin İstanbul'a geldiği tarihlerde Hâlid-i Bağdâdî'nin vefatının üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçmiştir. Dolayısıyla ekseriyetle Nakşî-Hâlidî yönüyle ön plana çıkarılan Gümüşhânevî'nin, Ervâdî'den aldığı hilâfet ve icâzet neticesinde Şâzeliyye ile Nakşibendiyye arasındaki tercihlerinde belirgin bir fark olup olmadığı değerlendirilecektir.

Bu noktada Nakşî-Hâlidî etkinin daha bariz oluşu ancak Gümüşhânevî'nin tarikat uygulamalarından elde edilebilecek bir sonuçtur. Gümüşhânevî'nin "Tarikaten Nakşî meşreben Şâzelîyim." sözü bu tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Bu ifadenin ne anlama geldiği ve tarikat uygulamalarında nasıl bir etkiye sahip olduğu gibi sorular üzerinde durulacaktır.

Gümüşhânevî hakikatin tarikatin neticesi, tarikatin de şeriatin neticesi olduğunu ifade eder.[338] Ziyâiyye'yi incelerken Gümüşhânevî'nin tarikat yapısını nasıl tasnif ettiğini açıklamak yerinde olacaktır. Onun tarikat anlayışı dört temel unsur üzerine kuruludur: Tarikatin temelleri, erkânı, ahkâmı ve vâcipleri. Bu dört unsur kendi içinde altı maddeden oluşmaktadır ve toplamda yirmi dört adettir: [339]

1) Tarikatin Temelleri: Tevbe, uzlet, zühd, takvâ, kanaat ve kabul.

2) Tarikatin Erkânı: İlim, hilm, sabır, rızâ, ihlâs ve yaşanan olaylar karşısında gösterilen sabırda güzel ahlâk.

---

[338] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 118.

[339] Bu tasnifin Ervâdî'den alınmış olduğunu tespit ettik. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 211; Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-002), 28a-28b.

3) Tarikatin Ahkâmı: Mârifet, yakîn, cömertlik, sıdk, şükür ve masnuât-ı İlâhî üzerine tefekkür.

4) Tarikatin Vacipleri: Âlemlerin Rabbi'ni zikir, hevâyı terk, dünyayı terk, dîne ittiba, cümle mahlûkata karşı ihsan ve hayırlı işler yapmak.

Bu dört unsurdan oluşan bakış Gümüşhânevî'nin Ziyâiyye'yi yapılandırma gayretini ortaya koymaktadır. Ayrıca, Ziyâiyye tasavvurunu şekillendiren bu unsurlar dikkate alındığında tarikat yapısına dair düşüncesinin Ervâdî'den mülhem olduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu unsurlar doğrudan Ervâdî'den yapılan alıntılara dayanmaktadır. Bu çerçevede Ziyâiyye'nin ilkesel temellerini teşkil ettiği ileri sürülebilir.

Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'den evvel, üveysî meşreb bir zât olan hocası Abdurrahman Efendi'nin (ö. 1267/1851 veya 1270/1854'ten sonra) Nakşî icâzetine de sahip olması, Gümüşhânevî'nin medrese eğitiminden itibaren tasavvufî alakasına işaret etmektedir.[340] Bayezid Medreselerinde aynı odayı paylaştığı bir zâtın zühd anlayışından etkilenmesi de bir dönüm noktası olmuştur.[341] Müteakip süreçte Abdülfettah el-Akrî ile kurduğu yakın irtibat da burada etkili olmuştur. Yine hocası Mehmed Emin el-İstanbûlî'nin (ö. 1281/1865) başka bir şeyhten hilâfet almış olmasına rağmen Gümüşhânevî'ye intisap etmesi onun tasavvufî etkisini göstermektedir.[342] Bu etkiler onun düşünce dünyasına ve fikrî oluşumuna ciddi katkılarda bulunmuştur.

Gümüşhânevî tasavvufî müktesebatının dayanağını ve aktarım yöntemini şu ifadelerle açıklamaktadır:[343]

> Cümle mevcûdâtın yegâne kâmili olan Hz. Muhammed'e, ayrıca onun âline, ashâbına, evlâdına, zürriyyetine, ensârına, hizmetkârlarına, ona tâbi olanlara ve sevenlerine salât,

[340] Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.)*, 45.
[341] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 80.
[342] Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.)*, 41.
[343] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 9.

selâm, tahiyyât ve berekât olsun. İşte biz ilmimizi bütünüyle bu kimselerin ilimlerinden tevârüs ediyoruz ve onların feyizleriyle feyizleniyoruz.

Tarikatlerin teşekkül sürecinden itibaren özellikle geç dönemlerde birden fazla tarikat hilâfetnâme ve icâzetnâmesinin bir kişide toplanması, tasavvufî gelişimin lineer bir ilerleme kaydettiğini göstermez. Bu bağlamda süreç içerisinde tarikatlerin birleştirilmesi ya da birden fazla tarikatin usûl ve yöntemlerinin benimsenmesi dönemlerin gereksinimleri ve kendi şartları doğrultusunda şekillenen bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Nitekim on dokuzuncu yüzyılda bir kişide pek çok tarikat icâzetinin bulunması oldukça yaygın bir durumdur. Tarikatlerin asılları, şubeleri ve kollarının yaygınlaştığı bu dönemde çeşitli usûller, icâzet yoluyla bazı kimselerde toplanabilmekteydi. Öyle ki bazen bir icâzetli şeyh başka bir icâzetli şeyhin hem şeyhi hem de halifesi olabilmekteydi. Harîrîzâde ile Şerefüddin-i Edirnevî arasındaki ilişki bu duruma bir örnektir. Harîrîzâde Edirne'ye gittiğinde Şeyh Şerefüddin ile görüşmüş, burada kendisine Melâmiyye ve diğer tariklerden icâzet vermiş; daha sonra Şerefüddin Efendi de Harîrîzâde'ye kendi tarikinden (Sezâiyye) icâzet vermiştir. Böylece Harîrîzâde Şeyh Şerefüddin'in hem halifesi hem de şeyhi olmuştur.[344]

Bu örnekler tarikatlerin zamanla değişim geçirdiğini ve farklı yolların bir arada değerlendirilerek iç içe geçebildiğini göstermektedir.[345] Papas'ın Nakşibendiyye'nin süreç içerisindeki değişimini incelediği çalışmasında belirttiği gibi, tarikatler zamanla değişimden ârî kalamamış, karşılaşılan sorunlara cevap arayışları da bu değişimi etkilemiştir.[346] Dahası aynı dönemlerde olmasına karşın farklı coğrafyalarda bile bir tarikat içerisinde belirgin farklar ortaya çıkmıştır. Buna karşın pek çok tarikatten icazetli olmak ve bunların aynı anda temsil edilmesi, tarihsel olarak problemli bir iddiadır. Bu

[344] Yakup Çiçek, "Harîrîzade Mehmed Kemaleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 419.
[345] Erken dönem tasavvufu başta olmak üzere yüzyıllar içerisinde ortaya çıkan tarikatlerin her dönemini aynî bir yapısal çerçeve içerisinde değerlendirmek çok doğru olmayabilir. Böylesi bir çerçeve oluştururken son derece dikkatli olmak gerekir. Bkz. Deweese, "Tarikatlarda Örgütlenme Biçimleri ve Bunların Gelişimi", 355.
[346] Alexandre Papas, "Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body", *Asian and African Area Studies* 7/1 (2007), 47.

tür "câmiu't-turuk" yaklaşımların gerçek anlamda nasıl işlediği açıklanmadığında bu; yapay, abartılı bir söylemden ibaret kalır. Bu da tasavvufî örgütlenmenin sınırlarını muğlaklaştırmaktadır. Bu bağlamda gelecek başlıklarda Gümüşhânevî'nin tarikat geleneklerini alımlama ve değerlendirme biçimleri; Nakşî, Şâzelî ve Ekberî tarikatleri ile olan irtibatı incelenecek, bu geleneklerden devraldığı unsurları nasıl dönüştürdüğü ve yeniden yorumladığı da ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir. Dahası özellikle bu üç tarikati kuşatıcılık perspektifi ile nasıl ve ne ölçüde Ziyâiyye'nin dayanakları olarak kabul ettiği araştırılacak ve tespit edilecektir. Böylelikle Ziyâiyye'yi oluşturma sürecindeki yaklaşımı ortaya konulacaktır.

2.1.1. Tarikat: Nakşibendiyye

Gümüşhânevî'nin Nakşibendiyye'ye olan bağlılığı silsilesinden başka telifatında bu yolun erken dönem kaynaklarına başvurmasıyla da dikkat çeker. Bahâeddîn-i Nakşibend'e dair bilgilerin yer aldığı kaynak eserlerden biri, halifelerinden Alâeddin-i Attâr'a (ö. 802/1400) nispet edilen *Makâmât-ı Bahâ'eddîn-i Nakşibend*'dir. Bu eserin büyük ölçüde faydalanılmasıyla telif edilen ve Selâhaddin İbni Mübârek el-Buhârî'ye ait *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn Makâmât-ı Aliyye-i Nakşibendiyye* adlı eser de Bahâeddîn-i Nakşibend ve Nakşibendiyye'nin erken dönemi hakkında bilgiler sunmaktadır.[347] Bu eser daha sonra kaleme alınan *Reşâhât Aynü'l-hayât* adlı eserin de kaynaklarından biri olmuştur.[348] Gümüşhânevî Nakşibendiyye'ye ait anlatılarda bu gibi kaynaklara başvurmuştur.

Reşâhât'te anlatılan Bahâeddin-i Nakşibend tasvirinde dikkat çeken hususlardan biri, Bahâeddîn-i Nakşibend'in zikir yöntemi konusunda yaptığı değişikliktir. O, silsilesinde mevcut hem "hafî" hem de "cehrî" zikir biçimini yalnızca "hafî" olacak

[347] Hamid Algar, "Alâeddin Attâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989), 2/320; Selâhaddin İbni Mübârek el-Buhârî, *Hallerin Terbiyesi Enîsü't-tâlibîn ve Uddetü's-sâlikîn Makâmât-ı Aliyye-i Nakşibendiyye*, haz. Niyazi Adıgüzel, çev. Süleymân İzzî Teşrîfâtî (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018).

[348] Başta Ubeydullah Ahrâr'ın hayatına odaklanmakla birlikte 16. asrın ilk çeyreğine kadar yaşamış Nakşibendiyye şeyhleri hakkında biyografi türünde yazılmış Farsça kaynak eser. Ayr. bkz. Necdet Tosun, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

şekilde aslına döndürmüştür. Bu değişiklik onun müstakil bir tarikat kurucusu olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Bir diğer husus ise Bahâeddîn-i Nakşibend'in tâlim, terbiye ve irşâd yönleriyle üç farklı kaynaktan beslenmiş olmasıdır. Bunların ilki zâhirî bir bağlantıyı, ikincisi zâhir ve bâtını birlikte kapsayan terbiyeyi, üçüncüsü ise bütünüyle mânevî irtibatı ifade eder. Bu üç kaynak: 1) Tâlim: Baba Semmâsî'ye (ö. 736/1335-36?) dayanan görünürdeki bağlılık, yani zahirî bağdır. 2) Terbiye: Emîr Külâl'e (ö. 772/1370) dayanan nazar ve kabul bağlamında bağlılıktır. 3) İrşâd: Abdülhâlık-ı Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179 veya 617/1220) dayanan hakîkî bağlılık ve rûhânî irtibattır.

Bu üç yaklaşımın bir arada değerlendirilmesi Bahâeddîn-i Nakşibend'in müstakil bir usûl ortaya koymasını sağlamış ve onu bir tarikat kurucusu haline getiren en etkili unsur olmuştur. Ayrıca Emîr Külâl'in bir süre sonra Bahâeddîn-i Nakşibend'e "Artık özgürsün." şeklindeki ifadesi onun bu terbiyeyi tamamladığını ve mânevî irşad sürecini Gucdüvânî'nin rûhânî terbiyesiyle devam ettirdiğini gösterir. Ancak bu süreçte onun Mevlânâ Ârif, Kusem Şeyh ve Halil Atâ gibi isimlerle görüşmeye devam ettiği, bu sürecin toplamda on dokuz yıl sürdüğü ifade edilmektedir. Buhara, Merv, Herat ve Hicaz bölgelerinde yaptığı seyahatler de bu sürecin kayda değer bir parçasıdır.[349]

Gümüşhânevî de *Makâmât-ı Bahâ'eddin-i Nakşibend* isimli eserden hareketle *Reşâhât*'taki anlatıyı büyük ölçüde takip etmiştir. Ona göre Bahâeddîn-i Nakşibend tarikati Emîr Külâl'den almış ancak kendisini Emîr Külâl'e emanet eden Baba Semmâsî de onun mânevî üstadı olmuştur. Bahâeddîn-i Nakşibend'in Emîr Külâl'e tâbiiyeti zahirî bir bağlılık iken, hakikatte ruhânî terbiyesini Abdülhâlık-ı Gucdüvânî'den "Üveysî Yol" aracılığıyla almıştır. Bu anlatım, Gümüşhânevî tarafından şu şekilde özetlenir: Tâlim, zahirî bağlılık olup Emîr Külâl'e dayanmaktadır. Terbiye, nazar ve kabul bakımından bağlılıktır ve Baba Semmâsî'ye dayanır. İrşad ise hakikî bağlılık olup, Abdülhâlık-ı

[349] Mevlânâ Fahrüddîn Ali Vâiz-i Kâşifî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, haz. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 95-101; Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Sâfî, *Reşahat Hayat Pınarından (Damlalar)*, sad. Enver Yaşarbaş, çev. Kâşi Mehmed el-Ma'ruf b. Mehmed Şerif el-Abbâsî (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019), 113-118.

Gucdüvânî'nin rûhânî irtibatına işaret etmektedir. Gümüşhânevî bu silsileyi esas alarak Bahâeddîn-i Nakşibend'in üveysî olduğunu vurgulamıştır.[350] Bahâeddîn-i Nakşibend'in "Silsile ile kimse bir yere ulaşamaz." sözü, mânevî tevârüsün yalnızca silsile yoluyla gerçekleşemeyeceği düşüncesini ortaya koymaktadır.[351] Bu görüş onun Üveysîlik yoluyla irşâd olunmasını da açıklamaktadır.[352] Gümüşhânevî Bahâeddîn-i Nakşibend'i şu ifadelerle tanımlar:[353]

> Âriflerin önderi, seçkin muhakkiklerin faziletlisi, nebî ve resûllerin ilminin vârisi, şeyhimiz, efendimiz, dayanağımız, Şeyh Bahâe'l-Hak ve'd-Dîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'dir. Şâh-ı Nakşibend ve Hâce-i Müşkil-küşâ (sıkıntıları gideren, açan) diye de mâruftur. Allah merkadini pür-sürûr, kabrini pür-nûr eylesin. Allah muhabbetiyle istifadeyi, yoluna uymayı, feyzinden içmemizi nasip eylesin.

Nakşibendiyye'yi "tarikatlerin anası" olarak tanımlayan Gümüşhânevî'ye göre bu tarikatin erkân, şart ve âdâbı şeriatın özü, Kur'an'ın hakikati ve irfânın kendisidir.[354] Gümüşhânevî'ye göre bu yolun simgesi bütünüyle sünnet-i seniyye'ye ittibadır.[355] Diğer tarikatlerin de dayandığı şer'î esaslara sıkı sıkıya bağlı Nakşibendiyye, bu içsel düzenini bozmaksızın farklı yollarla irşad ve irfân usûlünü başarıyla uygulayabilmiştir.[356] Gümüşhânevî'nin ifadeleri, onun neden Nakşibendiyye'yi takip ettiğinin cevabı niteliğindedir. Ayrıca onun tarikat anlayışının gerekçelerini de açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Nakşibendiyye'nin halk içinde olma ve itidal anlayışı, Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışını şekillendirmiştir.[357] Onun bu yaklaşımı sosyal hayatı geniş bir çerçevede ele alma imkânı sunmuştur. Ona göre sûfîlerin çoğunluğu ve

---

[350] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 199.
[351] İleride ele alınacak sülûk ve mürşid-mürîd irtibatı bakımından bu cümle öne çıkmaktadır. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]*, ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 508.
[352] Deweese, "Hâcegân'a Ait Kaynaklar ve Tasavvufun Eleştirisi", 385.
[353] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 199.
[354] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 209-210.
[355] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 209.
[356] Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, 24.
[357] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 209; Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/446.

özellikle Nakşibendîler orta yolu tercih ederek toplumsal şöhret ve gösterişten uzak durmayı benimsemiştir.[358]

Nakşibendiyye'nin belki de en önemli yönü Gümüşhânevî'ye göre sahâbenin yolu üzerine kurulu bir tarikat olmasıdır. Nakşî tarikati sünnete riayet etmede kemâle erişilen, azîmeti tercih ederek kulluğun devamlı hâle getirildiği bir yol olarak görülmektedir. Bu yolda her an hayret ve istihlâk üzere bid'atlerden uzak bir şekilde Allah'ın huzurunda bulunmak esas alınır. Gümüşhânevî Nakşibendiyye yoluyla feyz elde etmenin kişinin yaşına veya yaşadığı döneme bağlı olmadığını vurgular. Ona göre bu yolda büyüklerin hayatta olup olmaması arasında da bir fark bulunmamaktadır. Genç veya yaşlı, hayatta veya vefat etmiş olmaları feyz alma açısından birbirine benzerdir. Bu düşüncenin dayanağı Nakşibendî geleneğinde zâtî muhabbetin cezbesi nedeniyle "Nihayet bidâyette mündemiçtir." ifadesiyle açıklanır. Diğer tarikatlerin nihayetleri Nakşibendiyye'de yolun başında bulunur. Gümüşhânevî bu durumun Hz. Ebû Bekir'e bahşedilmiş bir lütfun neticesi olduğunu değerlendirir.

Nakşibendiyye'nin ulemâ tarafından büyük oranda kabul edilmesini Gümüşhânevî önemle vurgular. Bu yaklaşım onun ulemânın onayını önemseyen genel tutumunun bir tezâhürüdür. Aynı zamanda Nakşibendî yaklaşımının ilmin üstünlüğü ve ilme tâbi olmayı bir temel ilke olarak benimsemesi bu düşüncenin yansımasıdır. Gümüşhânevî'ye göre Nakşibendiyye; en yakın, en kuvvetli, eksiksiz, mükemmel, sağlam bir temele dayanan, açık ve seçik bir yol olup sapmalar ve çürüklüklerden uzaktır.[359]

Gümüşhânevî Nakşibendiyye'nin meşruiyetine dair yaptığı açıklamalarda Gazzâlî'den alıntılar yaparak bu tarikati fıkıh, kelâm ve tasavvuf açısından desteklemektedir. Eserinin mütemmimât bölümünde Nakşibendiyye'nin şartlarını zikrederken Gazzâlî'nin *Minhâcü'l-âbidîn* adlı eserinden yaptığı alıntıları kendi

[358] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/569; Gümüşhânevî, *Levâmi-ul ukûl Râmûz-ül Ehâdîs Şerhi*, 2022, 4/838.

[359] Gümüşhânevî, فهي الطريق الأقرب، الأفضل، الأقوى، الأتم، الأكمل، الأحم، الأوضح، و المشرب الأعذب المصون عن كل قدح *Câmiu'l-usûl*, 209.

yorumlarıyla birleştirir.[360] Bununla birlikte burada Gazzâlî yerine İmâm-ı Mâtürîdî'ye atıfta bulunduğunu söylemesi ya sehven yazılmıştır ya da bir tashih hatasıdır.

Burada Nakşibendiyye'yi Gazzâlî'nin perspektifinden değerlendirerek, fıkıh-kelâm-tasavvuf birlikteliğine dayalı bir anlayış geliştirmeye çalıştığını göstermektedir. Gazzâlî'nin ifadeleri yanı sıra devamında Hâdimî (ö. 1176/1762), Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'den yaptığı alıntılarla Gazzâlî'ye ilaveten Hâdimî ile tasavvuf, Âlim b. Alâ ile fıkıh ve et-Teftâzânî ile kelâm paradigmasını Nakşibendiyye'nin meşruiyetini açıklayan bölümlerin hemen arkasından sunması da bu görüşü desteklemektedir.[361]

Nakşibendiyye'nin usûlüne dair kısmı Hâlid-i Bağdâdî'den,[362] bu yolun şartlarını sıralarken bazılarını ise doğrudan Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-veled* adlı eserinden almıştır. Ancak Gümüşhânevî bu şartları değerlendirmeleriyle genişleterek, Nakşibendiyye'yi kendi bakışıyla yorumladığı bir sistem ortaya koymuştur. Bu şartlar şunlardır:[363]

> 1) Sahih bir itikad, 2) Tevbe-i sâdıka, 3) Üzerinde hakkı bulunanlarla helâlleşmek, 4) Zulmü reddetmek, 5) Hasımlarını kendinden razı etmek, 6) Her işte sünnet âdâbını yerine getirmek, 7) Amellerde şeriatin en sahih ölçüsünü dikkate almak, 8) Kötü işlerden ve bid'atten sakınmaya özen göstermek, 9) Hevâdan ve kötü işlerden uzak durmak.

Bu şartlar arasında zikredilmeyen "kelimât-ı kudsiyye", Nakşibendiyye'de temel unsurlardandır. Gucdüvânî tarafından belirlenen sekiz esas, daha sonra üç ekleme ile toplam on bire ulaşmıştır: *Vukûf-ı zamânî, vukûf-ı kalbî ve vukûf-ı adedî*. Gümüşhânevî letâif ve nefy ü isbat zikrini Hâlidîlik'ten mülhem değerlendirirken kelimât-ı kudsiyye ile mündemiç olarak açıklayarak yedi erkânı şu şekilde tanımlar:[364]

---

[360] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 210; el-İmâm Ebî Hâmid Muhamemd b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ Cennet-i Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2006), 274-275.
[361] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 209-211.
[362] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 30; Hâlid el-Bağdâdî, *Risâletün fî Tahkîki'r-râbıta*, ts., 12-13.
[363] Sahih itikad, tevbe-i sâdıka (nasuha), hasımlarını kendinden razı etmek. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 30; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, "Eyyühe'l-veled", *Mecmûatü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996), 261.
[364] Hâlidiyye'de bu şartları dokuza çıkaranların ilave ettikleri iki esas şunlardır: Darb ve zikir adedini tek yapmak. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 41.

1) Vukûf-ı kalbî,[365] 2) Habs-i nefes, 3) Lafız ve manaları mülahaza, 4) Nakışlar, 5) Muhammedu'r-Resûlullah kelimesi, 6) Bâz geşt (İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî), 7) Vukûf-ı adedî.

Bu ilke ve kriterlere bakıldığında Gümüşhânevî'nin kendi perspektifinden bir Nakşibendiyye tasavvuru oluşturduğu görülmektedir. Buna karşın Nakşibendiyye ile alakalı pek çok yaygın kanaate sahip çıkmaya da devam eder. Söz gelimi tasavvufa mesafeli duran veya tasavvufî velâyet doktrinini kabul etmeyen birçok kimsenin Nakşibendiyye söz konusu olduğunda bu tavrını terk ettiğini belirtir. Bu durumu Nakşibendiyye'nin istikamet ve itidal üzere oluşuyla açıklar. Ayrıca bu tarikin raks, şatahat ve semâ gibi uygulamalardan uzak durması, cahil mutasavvıfların karışık işlerine bulaşmaması ve bid'atlerden sakınması da bu kabulde etkili olmaktadır.[366]

Gümüşhânevî'nin kendisiyle özdeşleştirilmiş ve onun kimliğini büyük oranda oluşturan hadisçiliğinde de Nakşibendiyye izlerine rastlamak mümkündür. Zira hadis eserleri üzerine araştırma yapmak ve bu eserleri mütalaa etmek Bahâeddîn-i Nakşibend'in Abdülhâlık-ı Gucdüvânî ile yaşadığı ilk müşâhedesinde aldığı başlıca tavsiyelerdendir.[367] Hâce Bahâeddîn'in tasavvufî yöntemi bu ilkelerin üzerine inşa edilmiştir. Benzer şekilde Gümüşhânevî de aynı yöntemi benimsemiş ve hadis tedrisatına geniş yer ayırmıştır.

O Nakşibendiyye'nin müridin tevhid derecelerine ulaşması açısından en yakın ve kolay yol olduğunu savunur. Bunun sebebi olarak da bu yolun, Hz. Ebû Bekir tarafından tesis edilmesini ve sünnete ittibâ, bid'atlerden kaçınma, azîmeti tercih etme, kötü ahlâkı terk edip güzel ahlâk ve fazîletleri kuşanma gibi hususiyetlere dayanmasını gösterir.[368]

Nakşibendiyye'de azîmeti tercih etmenin önemi Gümüşhânevî'nin yaklaşımında açıkça görülmektedir. Ona göre bir sâlik ancak zaruret durumunda ruhsat yolunu tercih

[365] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 256-258.
[366] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 209.
[367] el-Buhârî, *Enîsü't-Tâlibîn*, 39.
[368] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 208.

edebilir. Bunun dışında ise her amelin azîmet ve ihtiyatlı olanını tercih etmelidir.[369] Bu da amelin daha sıhhatli bir şekilde yerine getirilmesi için temkinli davranmak anlamına gelmektedir. Ancak Gümüşhânevî'nin ruhsat kavramına bakışı genel anlamıyla amellerin kolaylaştırılmasını reddetmek değildir. Şu ifadeleri bu noktayı açıklar:[370]

> Ruhsatlara iltifat etmemek sözüyle ifade edilmek istenen şudur: Ruhsat ile kastedilen namazın kısaltılması, cem edilmesi veya yolculuk ve hastalık gibi durumlarda orucu bırakmak gibi hususlar değildir. Asıl kast edilen, insanlara dalkavukluk yapmak, helâl yoldan dahi olsa mal biriktirmek, zekâtı verdikten sonra kalan malı biriktirmek veya olası olumsuz durumlar için hazırlık yapmaktır. Bu gibi hususlar şeriatte mubahtır. Ancak sûfîler açısından zühd ve tevekkül mertebesinden düşüş olarak kabul edilir.

Dolayısıyla burada ruhsat ile kastedilen şey ibadetlerin kolaylaştırılması değil, dünyaya ilgiyi artıran, zühd ve tevekkül mertebesinden uzaklaştıran şeylerdir. Gümüşhânevî bu konuda Kuşeyrî'nin Yusuf b. Hüseyin'den naklettiği "Müridin ruhsatlar ve kesb ile iştigal ettiğini görürsen bil ki ondan bir şey gelmez."[371] ifadesini aktarır ve bunu Nakşibendiyye'ye uygun bir şekilde şu sözlerle yorumlar: "Nakşibendiyye'ye göre huzur elde edildikten sonra ruhsat ve kesb zarar vermez."[372]

Gümüşhânevî'ye göre bu tarikatin en önemli özelliği cezbenin sülûktan önce gelmesiyle ilgili bir usûle dayanmasıdır. Cezbe yoluyla hâllenen kimse sülûk yolunu tercih eden kişiye göre vuslata daha yakın kabul edilmektedir. Nakşibendiyye'nin diğer tarikatlerden farkı bu noktada tebellür etmektedir: "Nihayet bidâyette mündemiçtir." Ancak bu durum Gümüşhânevî tarafından mutlak bir üstünlük olarak görülmez. Onun ifadesiyle; "Nakşibendiyye'nin vuslata erme bakımından en kısa yol olduğu kabul edilmekle birlikte, bu durum Nakşî usûlünü takip eden sâlikin diğer tarikatlerin sâliklerine mutlak bir üstünlük sağladığı anlamına gelmez." Gümüşhânevî Nakşibendiyye'yi uygulamada öncelikli bir yöntem olarak kabul ederken, onu yegâne ve

[369] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 212.
[370] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 118.
[371] Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 285.
[372] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 409.

biricik yol olarak görmemiştir. Velîlerin farklı usûllerle de yüksek mertebelere ulaşabileceğini kabul eder.[373] Bu yaklaşım onun farklı tarikatlerden de istifade edebilecek bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.

Gümüşhânevî'nin "Diğer tarikatlerde olan, Nakşîlikte başlangıçta bulunur." şeklindeki ifadesi zâtî muhabbet cezbesinin çokluğuna işaret etmektedir. Nakşibendiyye'de bu cezbeyi yansıtan durum amellerde sünnet ve azîmeti tercih etmekle süslenmek, bid'at ve ruhsatlardan uzak durarak temizlenmek suretiyle daimî huzur hâline ve ittibâın kemâline ulaşmaktır.[374] Gümüşhânevî'ye göre bu tür bir muhabbetin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ameller, Nakşibendiyye'nin tanımında yerleşik bir durumu ifade etmektedir. Neticede tevhid doktrini olarak anlaşılabilecek tasavvufta bütün pratikler bu esasa dayanmaktadır. Bu bağlamda, Bahâeddîn Nakşbend'den aktardığı şu sözler dikkat çekicidir:[375]

> Bizim için Allah'a en yakın yol, nefy-i vücûddur. Oruç ve namaz Allah'ın birliğine (ehadiyyet) ulaşmanın bir yolu olmasına rağmen, nefy-i vücûd etmeden vuslat tamamlanmaz. Bu şekilde sâlik zâhirde ve bâtında, oruç ve namazda bulamayacağı kadar bir mânevî yardım bulur. Çünkü bu, varlığını inkâr etmek ve sıfatları yok etmek anlamına gelir. Böylece sâlik Rabbine tam bir kul olur ve O'nun lütuflarının hediyesi hâline gelir. O zaman farz ibadetler dışında kalan diğer zikirlerine fazla önem verme.

Buradan anlaşıldığı üzere farz ibadetlerin yanı sıra diğer bazı zikir ve riyâzetin de amacı, kişinin varlığını aradan çıkararak tevhidin idrakine ulaşmasını sağlamaktır. Gümüşhânevî'nin tasavvufî yaklaşımında bu husus temel bir ilkedir.

Tüm bu tanımlamalar ve değerlendirmeler göstermektedir ki Gümüşhânevî Nakşibendiyye hakkında bilgi veren kaynakları incelemiş ve bunlardan istifade etmiş, ancak bununla yetinmeyerek kendine has bir Nakşibendiyye tanımlaması yapmıştır. Bu bağlamda tevarüs ettiği geleneği kendi yaklaşımı doğrultusunda yeniden değerlendirmiş ve incelemeye tâbi tutmuştur. Gümüşhânevî'nin Nakşibendiyye'ye dair bu yorumları

[373] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 208; Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 21b.
[374] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 326.
[375] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 331-332.

tarikati büyük bir şemsiye olarak ele almaktadır. Ancak onun özellikle Müceddidî ve Hâlidî gelenekten etkilendiği de gözden kaçmamaktadır. Çünkü Nakşibendiyye'nin kuruluşundan sonraki dönemlerinde her zaman ve mekânda aynı seyirde ilerlediğini söylemek mümkün değildir. Farklı yorumların ortaya çıkmasıyla birlikte özellikle Müceddidî ve Hâlidî etkilerinin baskın bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Gümüşhânevî'nin bu etkiyi ne şekilde değerlendirdiğini ve kendi anlayışına nasıl dâhil ettiğini ortaya koymak, onun metodolojisinin anlaşılması açısından belirleyicidir.

2.1.1.1. Müceddidiyye

On yedinci yüzyıldan itibaren Nakşibendî-Müceddidî tarikati Osmanlı topraklarında yaygınlaşmış, bu süreçte Osmanlı idarecileri ve ileri gelenleriyle güçlü ilişkiler kurulmuştur. Bu durum Osmanlı'nın diğer İslâm beldeleriyle olan irtibatlarını da kuvvetlendirmiştir.[376] Toplum-siyaset ve sûfî-idareci etkileşimi zamanla artarak devam etmiş, bu da tarikatin siyasî ve toplumsal alanda bir aktör hâline gelmesini sağlamıştır.

Vahdet-i şuhûd görüşünün geliştirilmesi ve temellendirilmesi sürecinde bugün en fazla vurgulanan gerekçelerden biri olarak Ekber Şah'ın siyasî reformlarına karşı bir tedbir alma çabası öne çıkmaktadır. Müceddidiyye'nin bu yaklaşımı, doğrudan siyasete müdahil olabilecek bir yapılanmayı içermese de irtibat kurduğu çevreler aracılığıyla bu süreci şekillendirdiği söylenebilir. Dolayısıyla Müceddidiyye tartışılırken ele alınması gereken konulardan biri vahdet-i şuhûd meselesidir.[377]

Chittick İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinin temelinde bu anlayışı savunan bazı çevrelerin şeriat hükümlerini ihlal etmeye bir gerekçe olarak kullanmalarının yattığını belirtir.[378] Ancak İmâm-ı Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik

[376] Bkz. Ali Yaycıoğlu, "Guarding Traditions and Laws—Disciplining Bodies and Souls: Tradition, science, and religion in the age of Ottoman reform", *Modern Asian Studies* 52/5 (2018), 1542-1603.
[377] Gümüşhânevî zaman zaman bazı meclislerde İmâmı Rabbânî'nin eseri *Mektûbât*'ı okutturmuştur. Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 5b.
[378] William Chittick, "Waḥdat al-Shuhūd", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Brill, 2012).

eleştirileri onu tamamen karşıt bir konuma yerleştirdiği anlamına gelmez. Bu iki isim arasında mutlak bir düşmanlık olduğu iddiası gerçeği yansıtmaz.[379]

İmâm-ı Rabbânî'nin kendisinin Resûlullah'tan aldığını belirttiği müjde, onun kelâm ilminde müctehid bir şahsiyet olmasıyla bağlantılıdır.[380] Bu bağlamda, onun müceddidliğinin inanç alanına yani kelâm ilmine taalluk ettiği düşünülebilir. Nitekim vahdet-i şuhûdun kelâm geleneğiyle daha yakın ilişkide olduğu bilinmektedir. Vahdet-i şuhûd, vahdet-i vücûd ile kelâm paradigması arasında konumlanan bir anlayış olarak değerlendirilebilir.[381] Oysa İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd yaklaşımıyla kelâm geleneğinden büyük ölçüde ayrılmıştır.[382]

Bu bağlamda vahdet-i şuhûdun temel amaçlarından biri, tasavvufî bilginin dinî ilimlerle çatışmayacak şekilde yeniden kurgulanmasıdır.[383] Tasavvufî yöntemin meşruiyetine dair ortaya çıkan problemlerin aşılması da bu bağlamda ele alınabilir. İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî sonrası dönemde vahdet-i vücûdun ürettiği kavramları zaman zaman aynen benimsemiş, zaman zaman ise bunları yeniden yorumlamıştır. Ancak bu yorumlarında fıkıh ve kelâm geleneğiyle uyumu ön planda tutarak yeni bir sistem geliştirmeye çalışmıştır.

Tasavvuf literatüründe farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte sûfî çevrelerde kimi anlayışların birleştirilmesi yönünde de çabalar olmuştur. Bu durum vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd tartışmaları bağlamında da geçerlidir. Sûfîlerin bir kısmı bu iki görüşten birini benimseyip diğerine karşı çıkarken Alîmullah-ı Lâhûrî gibi bazı kimseler her iki yaklaşımın da birbirini tamamlayıcı olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşım, "Mürid ve sâlikin haline en uygun olan, zâhirî mezhebi esas alarak vahdet-i vücûdu

---

[379] Michel Chodkiewicz, "İbnü'l-'Arabi'nin Vefatından Sonraki Muhakeme", çev. Mahmut Kanık, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke, haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 74.
[380] Muhammed b. Abdullah b. Mustafa el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi't-Tarîkati'l-'aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003), 116.
[381] Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", 1/479.
[382] Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/433.
[383] Bedirhan, "Vahdet-i Şühûd Teorisi", 1/479.

nefyetmek, bâtın açısından ise vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûdu cem etmektir." şeklinde özetlenmiştir.[384] Buna benzer şekilde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de bu iki görüşü sentezleyen bir yaklaşım ortaya koymuştur.[385] Ayrıca yakın tarihlerde yaşamış Nakşî şeyhlerinden Abdülganî en-Nablusî'nin de vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd değerlendirmeleri yukarıda belirtilen yaklaşıma benzerdir.

Bu sûfîlerin Nakşî geleneğin mensupları olmalarına rağmen Ekberî düşünceden tamamen vazgeçmedikleri görülmektedir. Hatta İmâm-ı Rabbânî'den önce Nakşî geleneğinde vahdet-i vücûd anlayışının yaygın olduğu da bilinmektedir. İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşî geleneğin yetkin temsilcilerinden biri olan Abdurrahman-ı Câmî hakkında söylediği şu söz dikkat çekicidir: "Havâs yanında avâmın da anlayacağı şekilde vahdet-i vücûd düşüncesini detaylandırarak eserler yazmıştır."[386]

Bu durum vahdet-i vücûdun Nakşibendî çevrelerinde yaygın olarak kabul gördüğünü göstermektedir. Bu bağlamda İmam-ı Rabbânî Nakşibendiyye'nin vahdet-i vücûd görüşüne yönelik olumsuz bir tavır takınmış ancak bu tavrı bütünüyle reddetmek yerine yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Gümüşhânevî'nin ayrıca İbnü'l-Arabî yanında Hallâc'a karşı müspet bir tavır takınması ve bu isimlere yer vermesi, onun yaklaşımının kuşatıcı bir karakter taşıdığının emarelerindendir.

Gümüşhânevî'nin sıklıkla alıntılar yaptığı Ebû Said el-Hâdimî de bu bağlamda etkilidir. İlmî kimliği yanında bir Nakşî-Müceddidî şeyhi olan el-Hâdimî, İbnü'l-Arabî'nin görüşleri karşısında acele biçimde olumsuz kanaat getirmemek gerektiğini ifade ederek Müceddidî çizgide İbnü'l-Arabî'ye karşı menfî bir tavır takınmamıştır.[387] Bu yaklaşım Müceddidî gelenekte vahdet-i vücûd görüşünün tamamen reddedilmediğini

[384] Orhan Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfî: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 210.
[385] M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/264.
[386] Bu sözü İmam-ı Rabbânî'den aktaran Alîmullah-ı Lâhûrî'dir. Musahanlı, "Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfî: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri", 206.
[387] Mustafa Kocabey, *Ebû Saîd Muhammed-i Hâdimî'nin Nakşibendî Risâlesi ve Şerhleri Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20.

göstermektedir. Gümüşhânevî, el-Hâdimî gibi isimlerin görüşlerine başvurarak tasavvufî anlayışını fıkhî ve kelâmî çerçevede gelişen bu anlayışla desteklemiştir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî çizgisini takip ederek vahdet-i şuhûdu müspet biçimde ele almıştır. Ancak tasavvufî uygulamalar bakımından Müceddidî tavrı tercih ettiğini gösteren başka işaretler de mevcuttur.[388] Müceddidiyye'nin sülûk yöntemine dair iki temel ilke öne çıkar: Murâkabe ve letâif.

1) Murâkabe: Müceddidiyye'de bir yöntem olarak değerlendirilen murâkabe Gümüşhânevî tarafından da belirleyici bir uygulama olarak kabul edilir. Murâkabeyi Allah'a yaklaşmanın en yakın yolu olarak gören Gümüşhânevî bu kavramı şu şekilde tanımlar: "Murâkabe iki boyuttan müteşekkildir: Öncelikle zahirî fiillerin düzeltilmesi gerekir. Sonrasında ise murâkabe ile iç ahvâle yönelerek bâtını temizlemektir."[389] Gümüşhânevî murâkabenin tasavvufî yolda en önemli unsurlardan biri olduğunu kabul eder. Ona göre murâkabe sonucunda meydana gelen hâl, kişinin kendine bir pay çıkararak kurbet (yakınlık) zannetmemesi gereken bir durumdur. Eğer kişi bu hâli kendisine bir pay çıkararak kabul ederse yola başladığı yere geri döner.[390] Murâkabede dört edep bulunur: Tahkik, ta'rîs (hayranlık), tevekkül ve dua.[391]

Murâkabenin ulaştırıcı vasfını cezbe ehli açısından makbul gören Gümüşhânevî, burada muhtemelen cezbe ehli ile Nakşibendiyye'yi kastetmektedir. Ona göre ehl-i cezbe olan Nakşibendiyye'de bu durum sülûk anlamına gelirken, diğer yollar için murâkabe en uzak yol olarak kabul edilir. Bu durumda esmâ zikri ve mücâhedeye dayalı bir sülûk gerektiğini ifade eder.[392] Nefy ve isbat zikrinin murâkabenin kendisi olduğunu vurgulayarak, bu yöntemin Nakşibendiyye'de uygulanmakta olduğunu belirtir. Ancak

[388] Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Demtrio Abuanas Giordani, "Gümüşhânevî'nin En Önemli Eserinde İmam Rabbanî'nin Tesirleri", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014), 216-221.
[389] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 100. Ancak bir istisna ile ki bu da cezbe ehli olanlarda geçerlidir. Cezbe ehli olmayanlar için murâkabe hakkındaki bu özellik geçerli değildir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 430.
[390] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 102.
[391] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 101.
[392] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 431.

burada bir ayrım söz konusu olacaksa murâkabe ve teveccüh, nefy ve isbattan daha yüce ve daha faziletli olup cezbeye de en yakın yoldur. Bu metotla mülk ve melekût âleminde tasarrufun kolaylaştığını, havâtırın denetlenebildiğini ve hidâyet nûruyla bâtının nûrlanmasının sağlandığını ifade eder.[393]

2) Letâif: İmâm-ı Rabbânî tarafından öne çıkarılan bir diğer temel husus letâif anlayışıdır.[394] Gümüşhânevî letâif yaklaşımını doğrudan İmâm-ı Rabbânî ve onun halifelerine dayandırarak açıklamaktadır.[395] Seyr ü sülûk menzilleri ve öğretimi bakımından Müceddidî geleneği takip ettiğini gösteren bu yöntem genel anlamda beş, tafsilatıyla on beş basamaktan oluşmaktadır. Ziyâiyye usûlüyle halvete giren sâliklerin yazılarında bu bilgiler aktarılmaktadır.[396]

Gümüşhânevî Müceddidiyye'de icra edilen usûlü özel olarak anlatmıştır. Yanı sıra seyr ü sülûkün aşamaları olarak velâyet konusunu da bütünüyle Mücedidî anlatı çerçevesinde takip etmiştir.[397] Daha farklı etkilenimler de söz konusudur ki yeri geldikçe gösterilecektir. Sonuç olarak Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışında başta vahdet-i şuhûd üst başlığı olmak üzere murâkabe ve letâif öğeleri Müceddidiyye'nin temel yansımaları olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu anlayışı diğer tarikat geleneklerinden tamamen soyutlamadığı ve farklı ekollerden faydalandığı görülmektedir. Nakşibendiyye içerisinden olmak üzere Hâlidiyye'nin burada etkisi büyüktür.

2.1.1.2. Hâlidiyye

Nakşibendiyye İmâm-ı Rabbânî ve Hâlid-i Bağdâdî sonrası medrese ile daha uyumlu bir yapıya kavuşmuş, bu durum ilmî kimliğiyle öne çıkan Gümüşhânevî'nin bu tarikate yönelmesini doğal bir süreç hâline getirmiştir. Sonraları Ervâdî yoluyla Nakşibendiyye'nin bir temsilcisi olarak görevlendirilen Gümüşhânevî'nin, özellikle bu silsilenin önde gelen halifelerinden Abdülfettâh el-Akrî'ye yakın olmasına ve ondan

[393] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 434.
[394] Tosun, "Seyr u Sülûk Mertebeleri", 262-270.
[395] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 124.
[396] Yıldız, "Giriş", 39.
[397] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 260; Tosun, "Seyr u Sülûk Mertebeleri", 262-270.

seyr ü sülûk talimi talep etmesine karşın olumlu bir yanıt alamaması sonucunda İstanbul'da mevcut Hâlidî silsilesinden gelmemesi kayda değer bir hususdur.[398] Bu durum onun Ervâdî tarafından telkin edilen diğer tarikat erkânını da bünyesine katarak Hâlidiyye'den belirli yönleriyle ayrışan farklı bir yol takip ettiğine işaret etmektedir.

Muhammed b. Abdullah el-Hânî'nin (ö. 1279/1862) *el-Behcetü's-seniyye* isimli eseri, Hâlid-i Bağdâdî'nin sağlığında derlenen *el-Hadîkatü'n-nediyye* adlı kitabın özetlenmesi ve bazı eklemeler yapılmasıyla oluşturulmuştur.[399] Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-usûl* adlı eseri de *el-Behcetü's-seniyye* ve *el-Hadâiku'l-verdiyye* gibi eserlerle birlikte Hâlidî tasavvuf anlayışını ortaya koyan başat metinlerden biri olarak değerlendirilmektedir.[400] Ancak bu değerlendirme Gümüşhânevî'nin yalnızca belli başlı konularda Hâlid-i Bağdâdî'den faydalandığı düşünüldüğünde, fazla genelleyici bir yorum olarak kabul edilmelidir. Yine de Gümüşhânevî Hâlid-i Bağdâdî'ye yüksek bir konum atfederek şu ifadeleri kullanmıştır: "Mevlânâ Ziyâeddîn Hâlid el-Müceddidî, hâli ve bakışıyla sâliki destekleyen, konuşması ve üslûbuyla ona fayda veren bir zâttı."[401]

Gümüşhânevî'nin çağdaşları tarafından genellikle Nakşî-Hâlidî nisbesiyle anıldığı görülmektedir.[402] Mektuplarında da Nakşî-Hâlidî zikir telkin ettiğine dair ifadeler yer almaktadır.[403] Ancak burada bir ayrım yapmak gerekir. Bir tarikate ait nispetin başkalarınca verilmiş olması her zaman o kişinin mutlak surette o tarikate bağlı olduğu anlamına gelmez. Nitekim Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî de eserlerinde farklı tarikat nisbelerini tercih etmiştir. Kimi yerlerde sadece

[398] Şeyhlik icâzetini Ervâdî'den almış olmasına ve Hâlid-i Bağdâdî ile herhangi bir görüşmesi mümkün olmamasına rağmen Gümüşhânevî'nin sehven Bağdâdî'nin halifelerinden olduğunu yazan eserler bulunmaktadır: *Yâd-ı Merdân*. Bkz. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 149.
[399] el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, 8; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Nakşibendî Âdabı Behcetü's Seniyye*, çev. Siraceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 29-30.
[400] Özkan Öztürk, "Arayışlar Döneminde Tasavvuf", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 24 Ekim 2023).
[401] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 309.
[402] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1294/1877, 5/328.
[403] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 279/3.

Nakşibendî, kimi yerlerde Şâzelî, kimi yerlerde ise Ekberî nisbelerini kullanmıştır.[404] Bir başka eserinde ise şu şekilde çoklu nisbetler yer almaktadır: "Ahmed b. Süleymân er-Rifâî, el-Kâdirî, el-Ahmedî, el-İbrâhimî, el-Ekberî, eş-Şâzelî, el-Halvetî, el-Kübrevî, el-Melâmî, el-Beyyûmî, el-Müceddidî, en-Nakşibendî, el-Hâlidî."[405]

Bu yaklaşım bir kimsenin sadece bir tarikate nispet edilmesinin onun diğer tarikat usûllerinden faydalanmadığı anlamına gelmeyeceğini göstermektedir. Aynı şekilde Gümüşhânevî'nin de yolunu yalnızca zikir, râbıta gibi doğrudan tasavvufî pratiklerle sınırlandırmayıp, ilmî eserler ve sosyal meselelere dair yaklaşımlar geliştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Ziyâiyye'yi yalnızca zikir telkini ekseninde ele almak eksik bir değerlendirme olacaktır. Daha doğru bir ifade ile, Gümüşhânevî zikir telkininde Hâlidî yöntemi benimsemiştir ancak diğer hususlarda farklı perspektiflerden de istifade etmiştir.

Gümüşhânevî Nakşî usûlünü Hâlid-i Bağdâdî'nin *Râbıta Risâlesi* çerçevesinde şu şekilde tanımlamaktadır:[406]

> 1) Ehl-i Sünnet akidesine sıkı sıkıya yapışmak. 2) Ruhsatı terk etmek ve azîmeti tercih etmek. 3) Devamlı murâkabeye önem vermek. 4) Mevlâya yönelmek, dünya süslerinden ve bütünüyle mâsivâdan yüz çevirmek. 5) Huzurda olma melekesini kazanmak, celvette halvet. 6) Dînî ilimlere göre konuşabilme vasfına sahip olmak. 7) Özel bir kıyafet giymemek, müminlerin geneli gibi giyinmek. 8) Hafî zikir yapmak. 9) Allah'tan gafil olmadan nefesleri muhafaza etmek. 10) Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmak.

Hâlid-i Bağdâdî'nin düşüncesinde öne çıkan bir diğer husus, özel bir nübüvvet vurgusudur. Foley, onun bu konuda çağdaşlarından olan İdrisiyye tarikatinin kurucusu Ahmed b. İdris (ö. 1253/1837) ile ortak yönleri bulunduğunu ifade etmiştir.[407] Teorik

---

[404] Yalnızca Ekberî nisbesi için bkz. Ahmed b. Süleymân el-Ekberî, *el-Hükmü'l-müfâd fî mesâili't-taklîd ve'l-ictihâd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-003), 32a.
[405] Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî, *İbtilâü'l-evliyâ ve tasarrufi'l-kibriyâ*, Merkezü‟l-Melik Faysal, 412/5, 1b.
[406] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 30.
[407] Sean Ezra Foley, *Shaykh Khalid and The Nakshbandyya-Khalidiyya, 1776-2005* (Washington D.C.: Georgetown University, Doktora Tezi, 2005), 44.

olarak bu tür bir irtibat kurulabilir ancak özellikle nübüvvet ve Ekberî vurgular göz önüne alındığında Ziyâiyye-İdrisiyye yakınlığı daha dikkat çekicidir. Nitekim Gümüşhânevî'nin kendisinden hilâfet aldığı Ervâdî'de bulunan tarikat icazetlerinden biri de İdrisiyye'dir. Gümüşhânevî hadis konusundaki açık yöntemiyle Hâlid-i Bağdâdî'ye göre daha belirgin bir yol takip etmiştir.

Hâlidiyye-Ziyâiyye usûlünün mukayesesini *Behcetü's-seniyye*'de mücmel biçimde bulunan Hâlidî usûlü üzerinden değerlendirebiliriz. Zira Hâlidî hulefâsından bir temsilcinin bu erkân üzere yöntemini belirlemesi beklenir. Hâlidî usûlün esaslarının sıralandığı bu eserde yöntem dört ana ilke üzerine inşa edilmiştir:[408]

1) Kâmil bir şeyhe bağlanmak ve onun sohbetlerine katılmak,

2) Râbıtaya devam etmek,

3) Şeyhin telkin ettiği zikre düzenli olarak devam etmek,

4) Teveccüh ve murâkabeyi sürdürmek.

Bu dört unsur Hâlid-i Bağdâdî'nin onayıyla telif edilen bir eserden alındığından, Hâlidiyye usûlünün genel çerçevesini oluşturmaktadır. Ancak bu ilkelerin tarikat mensupları tarafından ne ölçüde uygulandığı, özellikle râbıta konusunun nasıl ele alındığı gibi meseleler tarikatte gerçekleşen farklılaşmalar noktasında belirleyici olacaktır.

1) Kâmil Bir Şeyhe Bağlanmak ve Onun Sohbetlerine Katılmak: Hâlidiyye'de bu bağlılık üç türdür. a) Mürid şeyhe intisab edecek, teveccüh gösterecek ve bizzat hizmet edecek. b) Mürid şeyhine karşı her türlü itirazı terk edecek. c) Mürid şeyhinin elinde gassalın önündeki ölü gibi olacak.[409] Gümüşhânevî'de mürid tasavvuru ise bu anlayışı aşarak dört kısma ayrılmıştır. Bu konu ileride müstakil olarak ele alınacaktır.

2) Râbıtaya Devam Etmek: Hâlidiyye ile Nakşî-Müceddidiyye arasındaki en temel fark, râbıta kavramında ortaya çıkar. Hâlidiyye'de tarikatten umulan feyz

[408] el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, 64-80; el-Hânî, *Nakşibendî Âdabı Behcetü's Seniyye*, 178-218.
[409] el-Hânî, *Nakşibendî Âdabı Behcetü's Seniyye*, 178-179.

doğrudan râbıta ile ilişkilidir.[410] Her ne kadar râbıta ilk kez Hâlidiyye'de görülmese de yöntemin en belirgin unsuru hâline gelmesi Hâlidiyye'nin özgün yorumunu teşkil etmektedir. Gümüşhânevî'nin râbıtayı yer yer zikretmesine karşın bu konuda hiçbir özel açıklamada bulunmaması ise dikkat çekicidir. Bu konuda Kâtip Fevzi'nin yaklaşımı belirleyici bir örnek olarak ele alınabilir.[411] Kâtip Fevzi, Gümüşhânevî'nin râbıtayı Hâlid-i Bağdâdî'ye yapmayı tavsiye ettiğini ve "Şekil, şemâil olarak da bana benzer." dediğini aktarmıştır. Ancak kendi durumunu şu şekilde ifade etmektedir:[412]

> Fakat bendenizi sorarsanız, kırk senedir şeyhimiz pîr-i destgîrim velî-ni'met-i bî minnetim Gümüşhâneli hazretlerine râbıta ederim. Hazret-i Hasan Hilmi'ye de ayrıca murâbıt olurum. Ba'zen her ikisine birlikde ve ba'zen de onlar vasıtasıyla Hazret-i Mevlânâ Hâlid'e râbıtada bulunurum. Bana sorarsanız Gümüşhâneli hazretlerinde bütün ihvânın kalbi birleşmektedir. Onun için oraya râbıta pek muvâfıkdır.

Algar'a göre Hâlid-i Bağdâdî'nin yalnızca kendisine râbıta yapılmasını istemesi, Hâlidiyye'nin kollara ayrılmasının önüne geçmek için alınmış bir önlemdir.[413] Kâtip Fevzi'nin ifadeleri dikkate alındığında Gümüşhânevî'nin yolu olan Ziyâiyye'yi müstakil olarak tanımlamanın bu noktada mümkün olduğu görülmektedir. Zira Gümüşhânevî kendisine râbıta yapılmasına izin vermiştir. Râbıtayı kabul ve tavsiye etmekle beraber bu hususla ilgili özel bir değerlendirme kaleme almamış ve bu kavramı Hâlidiyye'deki kadar merkezî bir konumda değerlendirmemiştir.

Gümüşhânevî'nin şeyhi Ervâdî'nin *Silsilenâme-i Hâlidiyye* adlı eserinde de râbıtaya dair hiçbir savunma ifadesi bulunmamaktadır.[414] Bu nedenle Ervâdî'nin

---

[410] Nedim Tan, "Hâlid el-Bağdâdî", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 12 Haziran 2023).
[411] Ziyâiyye'de râbıta anlayışına dair bir inceleme için bkz. Fatih Yıldız, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sonrası Hâlidîlik'te Bir Mesele: Râbıtayı Kime Yapmalı?", *Nazarî ve Amelî Esaslarıyla Ziyâiyye Yolu* (Erişim 09 Ekim 2024).
[412] Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 178/2.
[413] Hamid Algar, "Hâlidiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/295.
[414] Bkz. Ahmed b. Süleyman el-Hâlidî, *Silsilenâme-i Hâlidiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 00292).

yaklaşımı râbıtayı savunan diğer Hâlidî risâlelerinden ayrışmaktadır.[415] Ayrıca Gümüşhânevî'nin çağdaşı sayılabilecek Esad Erbîlî (ö. 1931) ve Muhammed Emîn el-Kürdî (ö. 1332/1914) gibi Hâlidîler râbıta risaleleri yazmışlardır.[416] Gümüşhânevî'nin râbıtaya dair özel bir telifinin olmaması onun Ervâdî çizgisini takip ettiğini ve Hâlidiyye'deki yaygın râbıta vurgusunu öne çıkarmayan bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Nakşibendiyye'yi anlattığı bölümde de râbıtadan bahsetmemiştir.[417] Râbıtanın kime yapılacağı ile ilgili bir soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Sâlik bal arısı gibi olur. Hangi çiçekte bal bulursa ondan alır."[418] Hâlidî çizgide Hâlid-i Bağdâdî'ye râbıta yapılması vurgusuna karşın bu değerlendirme Ziyâiyye'de farklılaşan bir anlayış olduğunu göstermektedir.

3) Zikre Devamlılık: Zikre devamlılık sadece Hâlidiyye'de görülen bir durum değildir. Eserinde zikir ile ilgili tarifleri de Müceddidî olan Hâdimî'den alıntılar yaparak açıklamış olmasına karşın bu konuda Hâlidiyye'ye açık bir uyum söz konusudur. Yanı sıra hatm-i hâcegâna dair tasarrufları ve kendi tertibi olan evrâdı bulunmaktadır. Tüm bu hususlar ileride ele alınacaktır.

4) Murâkabe: Murâkabe, Hâlidiyye'nin de Müceddidiyye'den devraldığı bir uygulamadır. Gümüşhânevî bu uygulamayı Müceddidî etkilenimden hareketle benimsemiştir.[419] Nitekim Gümüşhânevî'nin Hâlidiyye'deki bu dört usûlün üçünü farklı sıralamalarla "murâkabe, zikir ve râbıta" şeklinde ifade ettiği bölüm İmâm-ı Rabbânî'ye referansla "letâif" bahsine dair açıklamalar yaptığı yerdir.[420] Farklı yerlerde de murâkabeden söz ettiğinde bir tarikat veya pîr söz konusu olacaksa Müceddidiyye ve İmâm-ı Râbbânî'ye referans vermiştir.[421] Yine ona referansla izah ettiği seyr ü sülûk

---

[415] Turan Koçtürk, *Râbıta Risaleleri Literatürü: XIX. Yüzyıl ve Sonrası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 39.
[416] Bkz. Koçtürk, *Râbıta Risaleleri Literatürü: XIX. Yüzyıl ve Sonrası*, 18-80.
[417] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 208-209.
[418] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 12a.
[419] Bunların yanı sıra olan zikir ile ilgili tarifleri de Müceddidî olduğu bilinen Hâdimî'ye atıfla açıklamıştır. Bu konu ileride gelecektir.
[420] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 124-125.
[421] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 253, 260, 379, 384 vd.

mertebelerinde yoğun bir murâkabe vurgusu gözlenmektedir.[422] Bu değerlendirme murâkabenin Müceddidiyye'ye atıfla ele alındığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Gümüşhânevî'nin tasavvufî yaklaşımı Hâlidî silsileye bağlılığını açıkça yansıtmakla birlikte Hâlidiyye usûlünden bazı yönleriyle farklılaşmaktadır. Özellikle râbıta uygulaması onun yalnızca Hâlidiyye içinde konumlandırılmasını zorlaştırmakta, daha geniş bir Nakşibendî yorumuna kapı aralamaktadır. Bu yönüyle Gümüşhânevî'yi yalnızca Hâlidiyye içerisinde değerlendirmek daraltıcı bir mahiyet teşkil edecektir. Dolayısıyla onu Hâlidiyye bağlamında ele almak ancak bu geleneği aşan yönleri de hesaba katıldığında anlamlı hale gelir. Bu bağlamda, Gümüşhânevî'nin tasavvufî yaklaşımını Hâlidiyye'den farklı boyutlarıyla ele almak hem onun çok yönlü yaklaşımını anlamak hem de mensubu olduğu gelenekle kurduğu özgün ilişkiyi doğru konumlandırmak açısından önem arz etmektedir. Böylece Hâlidiyye etrafındaki değerlendirmeler yalnızca Hâlidî perspektifi ne denli takip ettiği yönüyle değil, bu yaklaşıma diğer geleneklerden hangi ölçüde etkilerle genişlik kazandırdığıyla da ilgilidir. Bu çerçevede Ziyâiyye'de etkili olan bir diğer tarikat Şâzeliyye'dir.

2.1.2. Meşreb: Şâzeliyye

Şâzeliyye'nin Anadolu'daki görünürlüğü 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlamıştır.[423] İstanbul'daki ilk Şâzelî tekkesi de bu dönemle eş zamanlı olarak tesis edilmiştir. Şeyh Muhammed Zâfir (ö. 1321/1903), İbrahim Berâde ve Ebu'ş-Şâmât (ö. 1341/1922) gibi isimler de sonraki yüzyılda etkili olmuştur.[424] 19. yüzyıl İstanbul tekkelerine dair kaynaklarda Şâzeliyye'ye ait tekke sayısı genellikle iki olarak zikredilir.[425] Bu isimlerden Şeyh Zâfir ile Gümüşhânevî birbirlerinin çağdaşı iki isim olsa da görüştüklerine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca Gümüşhânevî

[422] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 128, 130, 132, 134.
[423] Bir inceleme için bkz. Fatih Köse, "Arşiv Belgelerinin Işığında İstanbul Şâzelî Tekkelerinin Tarihi", *Vakıflar Dergisi* 40 (2013), 99-119.
[424] Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 608.
[425] Zeynep Erçetin Yavuz, *İstanbul'da Halidîlik (1811-1876)* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 19.

üzerindeki Şâzelî etkinin söz konusu şahıslarla doğrudan bir ilgisi olduğu söylenemez.[426] Bununla birlikte Sultan II. Abdülhamid döneminde gerek Şeyh Zâfir gerekse Gümüşhânevî'nin sultanla yakın ilişkileri olması sebebiyle her iki isim de dönemin dinî-politik atmosferi bağlamında değerlendirilmiştir. Buna rağmen bu ilişkinin sadece politik bağlantılara indirgenmesi Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışını tam olarak açıklamak için yeterli değildir.[427]

Hâlidî şeyhi ve Hâlidiyye'ye dair en mühim teliflerinden birinin sahibi Muhammed b. Abdullah el-Hânî, şeyhi Hâlid-i Bağdâdî'nin "tarikaten ve meşreben Nakşî-Müceddidî" olduğunu ifade etmiştir.[428] Gümüşhânevî ise kendisini açıkça "tarikaten Nakşî, meşreben Şâzelî" olarak tanımlamaktadır.[429] Gümüşhânevî'nin tasavvufî eserlerinde özellikle *Câmiu'l-usûl*'de, Şâzeliyye'nin kurucusu Hasan eş-Şâzelî'den yapılan alıntılar öylesine yoğundur ki eser zaman zaman bir Şâzelî yorumuna dönüşmektedir.[430]

---

[426] Buna karşın Gümüşhânevî'nin vefatından yaklaşık yedi sene sonra Ziyâiyye tekkesinden bir Şâzelî tekkesine hediye olarak 25 adet *Delâilü'l-hayrât* gönderilmiştir. Bkz. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Meşihat Dairesi Maruzatı [Y..PRK.MŞ]*, Dosya No. 7, Gömlek 116.

[427] Dönemin diğer Şâzelî şeyhi Zâfir Efendi ve ailesine sağlanan maddî destek ve imtiyazların bir örneğine Gümüşhânevî'de rastlanmaz. Konu hk. bkz. Ayda Bektaş, *Sultan II. Abdülhamid'in Kuzey Afrika Siyasetinde Tarikatların Rolü* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 50-57.

[428] Bu eserin Hâlid-i Bağdâdî'nin onayından geçen *Hadîkatü'n-nediyye* isimli eserden derlendiğini yukarıda ifade etmiştik. Bu durumda el-Hânî'nin bu değerlendirmesinin Hâlid-i Bağdâdî tarafından kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bkz. el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, 121.

[429] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/187, 1/30. Şeyhi Ervâdî bir defasında kendisini şöyle tanımlamıştır: أحمدُ بن سليمانَ الخالديّ النقشبنديّ المجدديّ ثم الشاذلي. Burada "sümme" kelimesiyle Şâzeliyye'ye işaret edilmesi onun konumunu göstermesi bakımından fikir vermektedir. Bkz. Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî, *Celbü'l-'ibâd ilâ tarîki'r-raşâdi ve's-selâm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-001), 1b.

[430] Gümüşhânevî'nin bu eserinin başında Şâzeliyye'ye dair önerdiği kaynaklar *El-Mefâhirü'l-aliyye*, *Kevâkibü'z-zâhire*, *el-Menâkıb*, *el-Vâridât* isimli eserlerdir. Bunlardan son iki eserin hangileri olduğunu tespit edemedik. Yanı sıra *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ebrâr*, *Letâifü'l-minen, Risâletü Usûli't-tarîk, Hikem-i Âtâiyye* ve onun sair şerhlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak özellikle *El-Mefâhirü'l-aliyye* bunlar arasında en sık başvurulan eser olmuştur. Bir inceleme için bkz. Özel, "'Tarikaten Nakşî, Meşreben Şazelî' Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı", 161-165.

Yalnızca kavramların geçiş sıklığına bakıldığında bile önemli bir fark göze çarpar: Bu eserde Hâlidiyye sadece 1 kez,[431] Hâlid-i Bağdâdî ise 2 kez geçerken,[432] Şâzeliyye 15 kez, Hasan eş-Şâzelî'ye nispetle eş-Şâzelî ise en az 69 kez zikredilmiştir. Bu veriler ışığında, Hâlidiyye'nin bütün bir Nakşibendiyye'yi temsil etmediği söylenebilir. Bu durumda Nakşibendiyye ile ilgili lafızların kullanım sıklığına bakmak gerekir. Eğer bu çıkarım doğru kabul edilirse, Gümüşhânevî'nin Nakşî yöneliminin Hâlidiyye'yi aşan daha geniş bir yapıya işaret ettiğini söylemek gerekir ki bize göre bu yorum daha isabetlidir. Ayrıca Nakşibendiyye'ye dair yapılan tavsiflerin, tarikatin o yönüne ilişkin de kendine has değerlendirmeler içerdiği görülmektedir.

Metinde Bahâeddîn-i Nakşbend ifadesi 10 kez geçmekte olup, bunların 6'sı yalnızca hayatına dair bilgilerin yer aldığı tek bir bölümde yoğunlaşmıştır.[433] Nakşibendiyye kavramı ise toplam 34 kez, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye birlikte ise açık biçimde 7 kez zikredilmiştir.[434]

Kaldı ki bunlar sadece açık atıflardır. Örtük alıntılara ya da Şâzeliyye'ye ait diğer kaynakların kullanımına bakıldığında bu fark çok daha belirgindir. Özellikle Nakşibendiyye'ye isim verilmeden yapılan göndermeler oldukça nadirken, Şâzeliyye için durum tam tersidir. Şâzeliyye bağlamında doğrudan isim verilmeksizin yapılan atıflar, isimli olanlardan bile daha fazladır. Örneğin, "kāle Şâzelî" şeklinde onlarca atıf bulunurken, "kāle Nakşbend" şeklindeki atıf yalnızca bir kez geçmektedir. "Kāle Şâzelî" ibarelerinden sonra yalnızca "kāle" diyerek Hasan eş-Şâzelî'ye yaptığı atıfları yüzleri aşan ciddi bir yekûn tutmaktadır. Hasan eş-Şâzelî'nin dayanak alınma yoğunluğu bakımından onu merkeze alarak telif edilen bazı başlıklar şöyledir: Husûsî velâyet, zikir ve zikrin adabı, düşmanla cihad, nefsle cihad, şer, ukubât, şefaat, iktidâ, meclis ve huzur edebi, sual ve talep, niyet, istihare, ameller ve evrâd, taat, izzet, halvet, tevâzu, verâ,

[431] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 41.
[432] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 281-309.
[433] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 199-200.
[434] Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'nin birlikte zikredildiği yerler için bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 36, 48, 260, 312, 320.

ihlas, yakîn vd.[435] Bu durumda "meşreben Şâzelî" kavramı açıklığa kavuşturulmalıdır. Meşreb, Arapça'da su içilen yer veya içme tarzı anlamlarına gelen ve tasavvufta manevî yönelişin bireysel farklılıklarını ifade eden bir kavramdır. Aynı ilahî kaynaktan beslenen insanların farklı mânevi yollar izlemesine dair anlamın Kur'ânî dayanağını Hz. Mûsâ kıssasında yer alan on iki farklı pınar (meşreb) anlatımında bulur.[436]

Meşreb kavramıyla ifade edilen alanı tanımlamak birtakım zorluklar ihtivâ eder. Zira hangi yaklaşımın ne şekilde alındığı zaman meşreb kavramıyla tanımlanacağı hususu muğlaktır. Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin Şâzeliyye'ye yaklaştığı ve bu tarikatten faydalandığı kısımları tespit edildiğinde Gümüşhânevî'nin meşreb ile ne kastettiği de doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla bu başlıkta ele alınan hususlar bir yönüyle Gümüşhânevî'de meşreb kavramının ne ifade ettiğini göstermiş olacaktır. Tasavvufta meşreb bireyin karakteri, fıtratı ve mizacıyla şekillenen temâyülünü temsil eder. Bunlara göre bireylerin manevî seyri de farklılaşır. Bu durum tarikatte takip edilen yol manasında "meslek" olarak bilinen metodolojiden farklılık arz etmektedir. Tarikatler sistemli yöntemleri (meslek) belirlerken, meşreb bireyin bu yöntem içerisinde kişisel yönelimini yansıtır. Buna karşın başlangıçta bireysel meyil olarak ortaya çıkan meşreb, zaman içinde kurumsal kimlikler kazanarak tarikat yapılarına etki edebilmektedir. Bu, Gümüşhânevî'nin kendisini "meşreben Şâzelî" olarak tanımlayışının en açık ve en geniş boyutudur. Bu çerçevede tasavvufî mesâilin izah ve değerlendirmelerinde büyük oranda Şâzelî yaklaşımı tercih etmiştir. Dolayısıyla onun meşreb ile ifade ettiği böylesi bir irtibattır.

Bu durum onun eserlerini yalnızca teorik açıdan değerlendiren bir okuyucu için Gümüşhânevî'nin Nakşibendiyye'den çok Şâzeliyye'den beslendiği kanaati oluşmasını mümkün kılabilir. Fakat eserlerini kronolojik olarak incelediğimizde "tarikaten Nakşî, meşreben Şâzelî" ifadesini kullandığı *Levâmiu'l-ukûl* isimli eser, Şâzelî eğilimini tespit edebildiğimiz *Câmiu'l-usûl*'ün yazımından yaklaşık on sekiz yıl sonra yayımlanmıştır.

[435] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 17, 37-38, 65-67, 74-76, 79-81, 82-84, 86-91.
[436] Bkz. Bakara 2/60.

Bu da onun Şâzelî yaklaşımı daha erken dönemden itibaren benimsediği ve sürdürdüğünü göstermektedir.

Hasan eş-Şâzelî'nin doğrudan yazdığı eserler bulunmamakla birlikte onun tertip ettiği *Hizbü'l-Bahr*, *Hizbü'l-Kebîr*, *Hizbü's-Sağîr*, *Hizbü'n-Nasr* ve *Hizbü'l-Ber* gibi virdler oldukça yaygındır. Murad Molla Osmanlı'da Nakşî-Mevlevî yakınlaşmasıyla tanınan bir sûfî olarak Şâzeliyye'ye nispet edilen *Hizbü'l-Bahr*'ı okutmuştur.[437] Benzer şekilde Hüsrev Paşa Dergâhı'nda şeyhlik yapan Ali Seyfullah Efendi Gümüşhânevî'nin vefatından yaklaşık dört yıl sonra *Hizbü'l-Bahr*'ın basılmasını sağlamıştır.[438] Bu durum Şâzelî virdlerinin Osmanlı'daki diğer tarikatler çevrelerinde de benimsendiğini göstermektedir. Ancak bilhassa Gümüşhânevî *Mecmûatü'l-ahzâb* isimli eseriyle bu virdlerin Osmanlı tasavvufî çevrelerinde daha yaygın hale gelmesine büyük katkıda bulunmuştur.[439] Böylece Şâzeliyye'nin Osmanlı sahasında yaygınlaşmasında onun etkili bir rol oynadığı vurgulanmalıdır. İstanbul'daki Şâzelî tekkelerinin telif ettiği eserler ve geliştirdiği devran zikirleri yanında Gümüşhânevî'nin Nakşî kökenli bir şeyh olarak bütün bir tarikat vird mirasını derleyip aktarması, onun Osmanlı ve özellikle İstanbul Şâzeliyyesi açısından dikkate değer bir isim olduğunu göstermektedir.

Özellikle Şâzelî geleneğe ait evrâd okutma pratiği, Cezûlî'nin *Delâilü'l-hayrât* isimli eseri bağlamında Osmanlı'da birçok tarikatte görülmüştür. Gümüşhânevî de bu geleneğe dahil olmuş ancak yalnızca Şâzelî evrâdı aktarmakla kalmamış, geniş bir Şâzelî müktesebâtını nakletmiş ve bu tarikati meşrebî bir temel olarak benimsemiştir.[440] Nakşî usûlün belirgin olduğu bir sûfî profiline sahip olsa da bu ölçüde belirgin bir Şâzelî etkiyi içselleştiren başka bir Nakşî örneğine rastlamak zordur.

---

[437] Mustafa Kara, "Mesnevîhan Ahmet Cevdet Paşa (d. Lofça, 26 Mart 1823 / ö. İstanbul, 26 Mayıs 1895)", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2023), 106.
[438] Filiz Dığıroğlu, *Osmanlı'da Dinî Matbuat Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 199.
[439] Ercan Alkan, "Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 31 Ekim 2023).
[440] Gümüşhânevî'nin telif etmiş olduğu vird eseri için Yılmaz'ın tavsifiyle bkz. Gümüşhânevî, *Evrâd-ı Gümüşhânevî*.

Gümüşhânevî Şâzeliyye'ye dair birçok konuyu aktarırken büyük ölçüde el-*Mefâhiru'l-aliyye* isimli eserden iktibaslar yapmıştır. Dolayısıyla Hasan eş-Şâzelî hakkındaki görüşlerini büyük oranda bu eserdeki anlatımlara dayandırır. Onun Hasan eş-Şâzelî'ye ilişkin yaptığı uzun ve övgü dolu tasvirler dikkat çekicidir.[441] Nitekim, Bahâeddîn Nakşbend'den bile daha detaylı ve tebcil edici ifadeler kullanarak Şâzelî'yi anlatması, onun Şâzeliyye'ye verdiği kıymetin yansımasıdır.[442] Gümüşhânevî, Şâzeliyye'nin "Nakşibendiyye tarikatinin aynı" olduğunu ve bu iki geleneğin de "tarikatlerin sultanı" olduğunu ifade ederek iki geleneği birbiriyle bütünleştiren bir yaklaşım geliştirmiştir.[443] Söz gelimi Nakşibendiyye ile özdeşleştirilmiş sohbeti de hem Nakşî hem Şâzelî usûlün özellikle üzerinde durduğu bir uygulama olarak ele alır.[444] Bu çerçevede Gümüşhânevî Nakşibendî geleneği Şâzelî yorumlarla zenginleştirmiş, farklı tarikat unsurlarını bir arada harmanlayarak genişleten bir bütünlük ortaya koymuştur. Bu, onun kurduğu Ziyâiyye'nin temel karakterini oluşturmuştur.

Gümüşhânevî'nin Şâzeliyye tarikatine dair tanımlamaları ve değerlendirmeleri onun bu tarikate verdiği özel önemi göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir. Ona göre Şâzeliyye Allah yolunda şaşırtıcı bir yönteme ve hayret verici bir üslûba sahip, kolaylığıyla birlikte son derece yüce bir tarikattir. Bu yol ilim ile amel, hâl ile makam, himmet ile söylemi birleştirir. Ayrıca cezbe, mücâhede ve inayeti; edep, kurb, teslimiyet ve riayeti içeren bir terkibe sahiptir. Şâzeliyye'nin zâhir ve bâtın ilimleriyle birlikte hidayet, sırlar, keramet ve kurb ile oluştuğunu belirten Gümüşhânevî'ye göre bu tarikatin temellerinde ilim talebi, yoğun zikir ve huzur hâli yer alır.[445] Gümüşhânevî'nin özellikle dikkat çektiği nokta Şâzeliyye'de yoğun mücâhede olmamasıdır. Bu husus onun Nakşibendiyye'ye dair ifadeleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira Nakşibendiyye'yi anlatırken "Çok aç kalmak veya az uyumak yoktur, itidal vardır."

[441] İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'âliyye*, 13-15, 21; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 217-218, 220.
[442] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 221.
[443] İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'âliyye*, 20; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 219.
[444] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 48.
[445] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 218.

diyerek benzer bir yaklaşımı ifade eder.[446] Bu yönüyle Gümüşhânevî'nin kurduğu Nakşî-Şâzelî uyumun temel sebeplerinden biri bu tarikatlerin dengeli ve insan tabiatıyla uyumlu olduğunu değerlendirmesidir.

Onun Şâzeliyye ile kurduğu bağın dolaylı boyutu mârifet kavramı ekseninde gözlemlenebilir. Çünkü mârifet Şâzeliyye tarikatinin belirleyici unsurlarından biri olarak kabul edilir ve mensuplarının temel gayesidir.[447] Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin mârifet anlayışı belirgin biçimde Şâzelî çizgide şekillenmiştir. Ona göre mârifet fakr, muhabbet ve tevhid hâli gibi diğer bütün mertebelerden üstündür.[448] Çünkü fakrda ihtiyaç hâli, muhabbette müşâhedenin lezzeti ve tevhid ehlinin hisleri bulunurken mârifet ehli bütün hislerden ve hâllerden soyutlanarak yalnızca Allah'a ihtiyaç duyar.

Gümüşhânevî mârifeti tarif ederken bunu ihtiyaçsızlık hâliyle ilişkilendirir.[449] Bu ihtiyaçsızlık Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmamak anlamına gelir.[450] Ona göre âyetler üzerinde yapılan tefekkür mârifeti doğurur, nimetler üzerine yapılan tefekkür ise muhabbeti meydana getirir.[451] Bu ifadeleriyle mârifet kavramını dinî düşüncenin bir parçası olarak insan-Allah irtibatının merkezine yerleştirir.[452]

Gümüşhânevî'nin mârifete dair değerlendirmeleri onun "meşreben Şâzelî" ifadesiyle kastettiği yorumun bir yönünü ortaya koymaktadır. Ancak bu noktada müstakil olarak muhabbeti ele aldığı eseri *Rûhu'l-ârifîn*'in mârifet merkezli tasavvuf anlayışıyla nasıl ilişkilendirileceği sorusu gündeme gelmektedir.[453] Zira Gümüşhânevî burada muhabbeti makamların en üstünü olarak tanımlar ve muhabbetin mârifete tâbi

---

[446] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 249-250.
[447] Ahmet Murat Özel, "Şâzeliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/387.
[448] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 440.
[449] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 103-104.
[450] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 117.
[451] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 497.
[452] Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'ı başta olmak üzere şeriat, tarikat, mârifet, hakîkat şeklinde bilinen dörtlü tasnif tasavvuf tarihinde sıklıkla atıfta bulunulan bir değerlendirmedir. Gümüşhânevî ise bu son iki mertebeyi takdim tehirle şeriat, tarikat, hakîkat, mârifet şeklinde kabul etmiştir. Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 4.
[453] *Rûhu'l-ârifîn*, sadece muhabbet kavramının doktrin içindeki yerini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda Gümüşhânevî'nin takip ettiği tasavvufî geleneği tespit etmek açısından da kıymetli bilgiler sunar.

olduğunu vurgular. Muhabbet ona göre bir duygusal durum değil, sürekli itaati de içeren bir eylem biçimidir. Gümüşhânevî muhabbete "taatin devamlılığı" anlamını yükleyerek onu pratik ve amelî bir alana yerleştirir. Ancak eser detaylı incelendiğinde onun muhabbete yüklediği anlamın mârifet ekseninde şekillendiği görülür. Yani Gümüşhânevî için muhabbet ancak mârifetle anlam kazanan ve mârifetin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir kavramdır.[454] Nihayetinde Gümüşhânevî'de muhabbet ve mârifet kavramları bilgi-eylem düalitesi içinde ele alınmakta, böylece tasavvufî pratiğin temel iki unsurunu oluşturmaktadır.

Gümüşhânevî'ye göre Şâzeliyye'nin esasları şunlardır:[455]

1) Gizli ve açıkta Allah'a takvâ

2) Her söz ve fiilde sünnete ittibâ

3) İyi veya kötü durumda halktan yüz çevirmek

4) Bollukta ve darlıkta Allah'tan râzı olmak

5) Rahatlık ve sıkıntıda yalnızca Allah'a dönmek

Bahsedilen bu esaslara ilave olarak dile getirdiği diğer bazı hususlar daha vardır ki bunlar aslında Ahmed Zerrûk'a aittir.[456] *Risâletü Usûli't-tarîk*'den yaptığı alıntılar da onun Şâzeliyye ile doğrudan ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Zira Gümüşhânevî Zerrûk'un ortaya koyduğu üçlü yapıyı (usûl, fürû, tahkik) benimseyerek tasavvufî anlayışına dâhil etmiştir. Bu tasnife göre usûl; gizli ve âşikârda Allah korkusu (haşyetullah), memnuniyet veya kızgınlık durumunda adalet, zenginlik ve fakirlik hâllerinde tutumluluktur. Fürû ise bu temel prensiplerden doğan hürmeti muhafaza etmek, hizmette devamlılık ve helâl lokma şeklinde sıralanmıştır. Bunların tahkiki ise

[454] Gümüşhânevî, *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, 19.
[455] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 30-31; İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'âliyye*, 110.
[456] Gümüşhânevî'nin Kâdiriyye'nin beş esası şeklindeki ifadeleri de bu eserden alınmıştır. Ahmed b. Ahmed Zerrûk - Muhammed b. Ali Harrûbî, *Usûlü't-tarîk ve yelîhi en-Nebzetü'ş-şerîfe fi'l-kelâm an usûli't-tarîk*, thk. Muhammed Tayyib (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2010), 68-70.

her vakti Allah'a tahsis etmek, nefisten hiçbir durumda memnun kalmamak ve daima ilme tâbi olmakla mümkün olacaktır.[457]

Ayrıca Gümüşhânevî'nin Hasan eş-Şâzelî'ye ilişkin anlattığı hususlar dönemin tasavvufî çevrelerinin karşı karşıya kaldığı meseleleri anlamlandırma ve çözüm önerileri sunma noktasında önem taşımaktadır. Özellikle Şâzelî'nin tasavvuf erbâbının sorunlarını sebepleri ve çözümleriyle ortaya koyması Gümüşhânevî'nin kendi dönemindeki tasavvufî problemleri yorumlamasında büyük ölçüde yol gösterici olmuştur.[458]

Sonraki dönem Şâzelî meşâyihinden Ataullah el-İskenderî, yazdığı eserlerle kendisinden önceki Şâzelî büyüklerinin görüşlerini sistemleştiren yetkin bir sûfî olarak kabul edilir. Onun eserlerinde vahdet-i vücûd teorisinin merkezî kavramları olan *a'yân-ı sâbite* ve *ilâh-ı mu'tekad* gibi unsurlara rastlanmaz. Bu yönüyle İskenderî'nin henüz kendi döneminde teorik olarak ortaya çıkmamış olan vahdet-i şuhûda, vahdet-i vücûda nispetle daha yakın durduğu ifade edilmektedir. Ancak İskenderî'yi doğrudan vahdet-i şuhûdun çerçevesinde ele almak anakronik ve indirgemeci olacaktır. Yine de genel bir tespit olarak İskenderî'nin vahdet teorisi içerisindeki konumu vahdet-i vücûddan ziyade vahdet-i şuhûda daha yakın bir izlenim bırakmaktadır.[459] Chodkiewicz ise Hasan eş-Şâzelî ve ilk halifeleri üzerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin açık bir tesiri bulunduğunu belirtmektedir.[460] Her ne kadar Ekberî bir içerik açıkça görülmese de İskenderî'nin eserleri -özellikle *Letâifü'l-minen*-, İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğe yönelik şiddetli eleştirilerde bulunan kimseler tarafından İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yakın kabul edilmiştir.[461] Bu yaklaşım İskenderî'deki örtülü Ekberî etki hakkında fikir vermektedir.

Öte yandan Gümüşhânevî'nin İbn Ataullah'tan yaptığı alıntıların önemini ortaya koyan bir diğer husus, İskenderî'nin tasavvuf anlayışında sünnî tasavvuf geleneğinin

---

[457] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 45; Zerrûk - Harrûbî, *Usûlü't-tarîk ve yelîhi en-Nebzetü'ş-şerîfe*, 109.
[458] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 32.
[459] Ahmet Murat Özel, "İbn Atâullah el-İskenderî: Mısır'ın 'Tasavvuf Çağı'nda Sünnî Tasavvufun Bir Prototipi", *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 379-380.
[460] Chodkiewicz, "İbnü'l-'Arabi'nin Vefatından Sonraki Muhakeme", 89.
[461] Chodkiewicz, "İbnü'l-'Arabi'nin Vefatından Sonraki Muhakeme", 82.

önde gelenlerinden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Gazzâlî'den etkilenmiş olmasıdır.[462] Nitekim Hasan eş-Şâzelî ve Ataullah el-İskenderî'nin yaşadığı dönemlerde dahi Şâzeliyye'nin İbnü'l-Arabî etkisinden çok, Gazzâlî'nin çizgisinde bir tasavvufî anlayış benimsediği aktarılmaktadır.[463] Gümüşhânevî tasavvufî düşüncesinde yoğun biçimde, Şâzelî geleneğin öne çıkan isimlerinden olan el-İskenderî'den istifade etmiştir. el-İskenderî, Şâzeliyye'nin kuruluş döneminde yaşanan tartışmalarda dengeleyici bir tavır sergilemiş, vahdet teorisi etrafındaki polemiklerden uzak durarak sosyal anlamda etkin bir konum kazanmıştır.[464] Gümüşhânevî'nin eserlerinde ve yaklaşımlarında görülen bu tavrın İskenderî'nin metoduyla büyük ölçüde benzeştiğini söylemek mümkündür.

Gümüşhânevî'nin hem Nakşî hem de Şâzelî unsurları harmanlayan tavrının arka planında sosyo-kültürel faktörler de yatmaktadır. Nakşî-Hâlidî geleneğin daha kırsal veya muhafazakâr sosyolojilerde güçlü bir kabul gördüğü; buna karşılık daha şehirli ve kozmopolit çevrelerde Şâzelî yaklaşımda mündemiç "çok renkliliğinin" daha etkili olabileceği düşünülmüş olabilir. Gümüşhânevî'nin İstanbul'un entelektüel çevresine olan yakınlığı onu Şâzeliyye'nin zengin birikimini de kendi tasavvuf anlayışına dâhil etmeye yönlendirmiştir. Bu çerçevede onun tasavvufî yaklaşımı Nakşibendî erkânının merkezî unsurlarına sadakat gösterirken, teorik ve kültürel bakımdan büyük ölçüde Şâzelî etkilenime açıktır. Dolayısıyla Gümüşhânevî'nin Şâzelî meşrebi benimsemesi tasavvufî pratikler düzeyinde değil, daha çok düşünsel ve metodolojik bir zemin olarak Şâzeliyye'yi Ziyâiyye üzerinde etkili bir unsur olarak görmesiyle ilgilidir. Tasavvuf anlayışında özellikle Şâzelî yorumun ön plana çıkmasında onun şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Şâzelî tarikatinden icâzetli olması başlı

[462] Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/337.
[463] Taftazâni, "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar", 475.
[464] Özel, "İbn Atâullah el-İskenderî: Mısır'ın 'Tasavvuf Çağı'nda Sünnî Tasavvufun Bir Prototipi", 390.

başına belirleyici bir etkendir. Nitekim Gümüşhânevî'ye verilen icâzetnâmelerde bu durum açıkça ifade edilmektedir.[465]

Gümüşhânevî pratik olarak Hâlidî-Nakşî usûlü takip etmiş, teorik ve kavramsal düzeyde Şâzelî yaklaşımı "meşreb" kavramıyla ifade ettiği bir çerçeve olarak benimsemiştir. Bu tercih İstanbul'da yeni görünür hâle gelen Şâzelî birikimden faydalanma isteğine ve dönemin kültürel, sosyal ihtiyaçlarına cevap verme düşüncesine dayandırılabilir.[466] Eserlerinde zikir ve sohbet gibi tarikat uygulamalarını anlatırken Nakşibendiyye'nin yanı sıra özellikle Şâzeliyye'yi de katarak uygulamalarını detaylandırması,[467] bu iki geleneğin birlikte değerlendirilmesinin boyutlarına işaret etmektedir.[468]

Ttasavvufî meselelerin hemen tümünde Şâzeliyye kitâbî ve teorik dayanak kabul edilmiştir. Daha da özelleştirecek olursak Şâzeliyye'nin müride bakışı çerçevesinde tarikatte kolay ve mutedil uygulama biçimi, ilim-amel birlikteliği, tasavvuf ehlinin sorunlarına sunulan çözümler, mârifet vurgusu ve kültürel miras tecrübesi, Gümüşhânevî'nin tasavvufî düşüncesinin temel özellikleri olmuştur. Gümüşhânevî'nin Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'yi bütünleşik bir bakış açısıyla ele alındığı görülmüştür. Hasan eş-Şâzelî ve Ataullah el-İskenderî'ye yaptığı yoğun atıflar bu bütünlüğün bilinçli ve sistematik biçimde geliştirildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Ziyâiyye'yi anlamak için Nakşibendiyye ve Şâzeliyye unsurlarının birlikte değerlendirilmesi zaruridir. Ziyâiyye'de geliştirilen anlayışın bir diğer ayağı da Ekberiyye yaklaşımıdır.

2.1.3. Zevk: Ekberiyye

[465] Bu konu ileride ele alınacaktır.

[466] Bu durumun farklı bir örneği Ahmed-i Siyâhî'nin Kastamonu'da Hâlidiyye usûlü ile tarikat faaliyeti icrâsında görülmektedir. Yöre halkının Hâlidiyye'den önce farklı tarikatlere dair âşinâlığı, Hâlidî usûlün icrâsına mukavemet göstermelerine sebep olmuştur. Nitekim bu gibi durumlar için Hâlid-i Bağdâdî usûlde çeşitli farklılıklar uygulanmasına izin vermiştir. Siyâhî de bu doğrultuda cehrî zikir yaptırmış, hatm-i hâcegândan sonra da naat ve kasideler okumuştur. Onun sosyolojik durum karşısında geliştirdiği bu tavır, bölgede bir kaideye dönüşmesine yol açmıştır. Bkz. Necdet Yılmaz, "Hâlid-i Bağdâdî'nin Son Halifesi Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî", *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 47.

[467] Diğer tarikatler için genel ifadeler kullanırken bu iki tarikate özel yer verir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 38.

[468] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 242-254.

İbnü'l-Arabî eserlerinde kendi görüşlerini temellendirirken erken dönem sûfîlerin sözlerine ve kendi müşâhedelerine atıfta bulunur. Birçok eserinin herhangi bir müdahalesi olmaksızın ilâhî lütufla yazdırıldığını ifade ettiğinden, vahdet-i vücûd görüşlerini şahsi fikirleri olarak görmez. Buna mukabil modern araştırmalar vahdet-i vücûdun teorik olarak İbnü'l-Arabî ile birlikte teşekkül ettiği konusunda hemfikirdir.[469] Kendinden önceki tasavvufî geleneği yorumlayan ve sistematize eden biri olarak kabul edilir.[470] Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu önce teorik olarak kurup sonra pratiğe döken bir yöntemi savunmadığıdır. Tarihsel süreç tasavvufun başlangıcından itibaren pratik bir alan olduğunu ve teorik çerçevenin sonradan oluştuğunu göstermektedir. Dolayısıyla tasavvufu teori-pratik ikiliği içerisinde değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin takip ettiği mücâhede ve riyâzet anlayışı onun pratiğe verdiği önemin açık kanıtıdır. Tasavvuf özü itibariyle etkinliğe dayalıdır ve bir oluş hâlidir. Bu etkinliğin sonunda ortaya çıkan mânevî bilgi ancak nübüvvetle aktarılan bilgiye uyduğu oranda geçerli olur. Bu durum vahdet-i vücûdun İslâm din ilimleri geleneği içinde yer almasını sağlar.[471]

Nakşî silsilesinde başta gelen isimlerden olan Ubeydullah-ı Ahrâr'ın (ö. 895/1490) İbnü'l-Arabî'ye yönelik ilgisi bilinmektedir. Ahrâr müridlerine Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserini okutmuştur. Ancak bir defasında tasavvufla irtibatı olmayan bazı kimselerin meclise girmesi üzerine eseri okumayı yarıda bırakmıştır. Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) bile anlayamadığı kısımları açıklayarak *Fusûsu'l-hikem* üzerine derin bir yetkinlik gösteren Ubeydullah-ı Ahrâr'ın bu davranışı, söz konusu eserin her seviyedeki kimseye hitap etmediğini ve belli bir hazırlık gerektirdiğini ortaya koymaktadır.[472] Son dönem Hâlidî şeyhlerinden Abdülmecîd el-

[469] Chittick, William, "Ibn 'Arabî", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2014), 13.
[470] "Vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'nin öncülüğündeki metafizikçiler tarafından Müslüman düşünceye kazandırılmıştır." Bkz. Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", 1/447.
[471] Bkz. Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", 1/449.
[472] Konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Abdurrahman Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*, haz. Melek Gündüz Karacan, çev. Şemseddin Sivâsî (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 31-120;

Hânî'nin (ö. 1318/1900) İbnü'l-Arabî'yi Ubeydullah-ı Ahrâr'ın Muhammedî yoldaki velîlerinden biri olarak tanımlaması da bu ilginin devam eden boyutunu gösterir.[473]

On dokuzuncu asırda özellikle Müceddidî ve Hâlidî kollarda tasavvufun metafizik boyutunun zayıfladığı, İbnü'l-Arabî ve Ekberî doktrinin çeşitli reformist etkiler nedeniyle dışlandığı iddia edilmiştir.[474] Buna rağmen *es-Sa'âdetü'l-ebediyye* ve *Hadîkatü'n-nediyye* gibi eserlere bakıldığında bu iddianın en azından Hâlidîlik açısından tam olarak doğru olmadığı görülmektedir.[475] Algar da Müceddidî tesirle Nakşibendiyye'de zayıflamış olan İbnü'l-Arabî etkisinin Hâlid-i Bağdâdî ile birlikte yeniden canlandığını ileri sürer.[476] Yine de Gümüşhânevî'nin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu ilgi dikkate değer bir husustur.[477] Dahası Gümüşhânevî'nin Ekberiyye'yi müstakil bir tarikat olarak değerlendirmesi ayrıca incelenmeye değerdir.[478]

Özellikle modern dönemde Ekberiyye'nin bir tarikat olmaktan ziyade nazarî bir sistem olduğu kabul edilmiştir. Ekberî geleneğin kendine has metafizik yapısı onun klasik anlamda bir tarikatten farklı değerlendirilmesinin temel nedenidir.[479] Ancak bu durum Ekberî silsilelerin var olmadığı anlamına gelmez. Aksine Ekberî silsilelerin varlığı sabittir ve Gümüşhânevî bu silsilede bulunan isimlerden biridir.

Abdurrahmân Câmî - Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Rubâiyyât Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Rubâîler ve Şerhleri*, haz. Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 49-170; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 19.

[473] Abdülmecîd Hânî, *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşi Şeyhleri]*, çev. Mehmet Emin Fidan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020), 36.

[474] Le Gall, *Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, 29.

[475] Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 20.

[476] Algar, *Nakşibendîlik*, 183.

[477] Öztürk, "Arayışlar Döneminde Tasavvuf".

[478] Benzer kanaatler taşıyan bir değerlendirme için bkz. Farımaz, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin en-Nûru'l-Mazhar Adlı Risalesi: Ekberiyye'nin Mahiyeti Hakkında Bir Değerlendirme*, 20-24.

[479] İbnü'l-Arabî düşüncesinin pek çok yerde tarikat formundan ziyade üst bir düşünce biçimi olarak kabul edildiği görülmektedir. Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Ekberiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 352; Ekrem Demirli, *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî Hayatı, Eserleri, Düşünceleri* (İstanbul: TDV Yayınları, 2023), 127-141.

Gümüşhânevî'nin bazı müridleri İbnü'l-Arabî'ye atfedilen "şeyh-i ekber" unvanına dayanarak onu bu şekilde nitelendirmişlerdir.[480]

İbnü'l-Arabî'nin metafizik yaklaşımı sonraki yorumlar için bir kaynak hüviyetindedir.[481] Başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere birçok şârih, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yorumlayarak günümüze aktarmıştır. Fakat Sadreddin-i Konevî'nin bazı kapalı anlamlar üzerinde durmayıp müridlerine zikir tavsiye etmesi Ekberî çizginin tarikat usûlüne benzeyen pratik yönlerinin varlığına da işaret eder.[482] Ekberî düşüncenin pratik boyutu ahlâklanmayı ve mücâhedeyi merkeze almasıyla ortaya çıkar.[483] Bu nedenle İbnü'l-Arabî'den gelen silsilenin başka tarikatlerle birleşerek devam ettiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Sâdık Vicdânî'nin Kâdiriyye kollarını sayarken "Ekberiyye" isimli bir koldan bahsetmesi bu yaklaşımın farklı yollarla devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.[484]

Vicdânî, İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Ekberiyye'ye "bütün hak tarikatleri bünyesinde toplayan tarikat" pâyesiyle bu yola Muhyiviyye isminin de verildiğini aktarır. İbnü'l-Arabî'nin farklı bağlantılarla Kâdiriyye'nin yayılmasına imkân tanıdığı ve bu vesileyle iki farklı kolun oluştuğu da belirtilir. Bu kollardan biri İmam Yâfiî'ye (ö. 768/1367) diğeri ise Abdülganî en-Nablusî'ye nispet edilmiştir. Vicdânî, Abdülganî en-Nablusî'ye nispet edilen Ekberiyye'nin doğrudan İbnü'l-Arabî'ye isnat edilen Ekberiyye'den farklı olduğunu, burada yanlış bir adlandırma yaşandığını ileri sürmüştür.[485] Ancak Nablusî'nin İbnü'l-Arabî'nin eserlerine gösterdiği özel ilgi ve vahdet-i vücûda getirdiği yorumlar dikkate alındığında bu nisbenin sadece karışıklıktan

---

[480] Davut Çakır, *Yenişehirli Mustafa Efendi ve Dîvân-ı Abdâl (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 114.
[481] Sajjad H. Rizvi, "İbnü'l Arabî", çev. Melike Neva Şellaki, *İslam Dünyası*, ed. Andrew Rippin (İstanbul: Alfa, 2022), 485.
[482] Mahmud Erol Kılıç, "Ekberiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/544.
[483] Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", 1/430-431.
[484] Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarîkatlar ve Silsileleri Kadiriyye Silsilenâmesi*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 68.
[485] Vicdânî, *Kadiriyye Silsilenâmesi*, 74-78.

ibaret olmadığını düşündürtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Abdülkâdir-i Geylânî'ye silsilesi ulaşan bazı şeyhlerle irtibatı nedeniyle Kâdiriyye'nin bir kolunu tesis ettiği şeklindeki yorumlar olsa da yaygın kanaat, Ekberiyye'nin müstakil bir anlayış olduğu yönündedir.[486]

Ekberiyye'nin geleneksel anlamıyla bir tarikat olarak devam edip etmediğini ortaya koymak için nesnel ölçütlere dayanmak gerekmektedir. Buradaki nesnellik elbette pozitif veya sayısal ölçütlerle sınanacak bir nitelikte değildir. Fakat en azından yolun sürdürülmesi için gerekli olan üç kriterden biri veya birkaçı bulunmalıdır: 1) Bu yolu sürdüren şahısların varlığı, 2) Bu yolun devamlılığını sağlayan belirli bir usûlün varlığı, 3) Yolun sürdürüldüğünü gösteren yazılı belgeler veya tarikat icazetleri gibi evrakın varlığı. Gümüşhânevî'nin bu konuda verdiği bilgiler Ekberiyye'nin müstakil bir tarikat olabileceği yönündeki kanaati güçlendirmektedir. Nitekim Gümüşhânevî'nin kendi şeyhi Ervâdî'den yaptığı aktarımlar bu yöntemin varlığı konusunda açık deliller sunmaktadır.[487] Ayrıca onun hırka-i Ekberiyye silsilesinde bulunması ve bu silsileye atıflarda bulunması Ekberiyye'nin bir usûlü olduğuna dair kanıtlar arasında sayılabilir.

Gümüşhânevî'nin Ekberiyye'nin tarifini yaparak onun usûlüne işaret etmesi, Ekberiyye'nin usûl ve erkânının olmadığı yönündeki iddiaların geçerliliğini tartışmaya açmaktadır. Çağdaş araştırmacılar da bu konuda bazı kanaatlerini dile getirmişlerdir. Ebü'l-vefâ et-Teftâzânî Ekberiyye'nin bizzat İbnü'l-Arabî tarafından müesseseleştirilmiş bir tarikat olduğunu söylerken, Ekberiyye'nin yaygınlaşmasını engelleyen faktörler

[486] Gümüşhânevî tarikat kurucularına dair değerlendirmelerinde yalnızca üç isme geniş şekilde yer verir: Bahâeddin-i Nakşibend, Hasan eş-Şâzelî ve Abdülkâdir-i Geylânî. Tarikatler ve pîrler bağlamında bu isimleri birlikte değerlendirdiğimizde; Bahâeddin Nakşibend'in Nakşibendiyye'yi, Hasan eş-Şâzelî'nin ise Şâzeliyye'yi temsil ettiği açıkça görülmektedir. Geriye kalan isimler Abdülkâdir-i Geylânî ve Ekberiyye olmaktadır. Ne var ki Gümüşhânevî, Ekberiyye'yi doğrudan İbnü'l-Arabî'ye isnat eder. Bununla birlikte onun Kâdiriyye'yi yaydığına dair güçlü kanaatleri destekler mahiyette Geylânî ile Ekberiyye arasında bir irtibat kurmuş olabileceği de değerlendirilebilir.

[487] Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî, "Risâle-i Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber", *Risâle-i Ahadiyye Şerhi Ahmed Süleyman el-Ervâdî'nin Mir'âtü'l-İrfân ve Lübbüh İsimli Şerhi ve Ahmed Avni Konuk Tarafından Yapılan Tercümesi*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 335-354.

arasında İbnü'l-Arabî hakkındaki tartışmalar ve eleştiriler bulunduğunu belirtir.[488] Mustafa Tahralı ise İbnü'l-Arabî'ye mânen bağlı birçok kimsenin var olduğunu fakat bunların çoğunun başka tarikatlere mensup olduğundan müstakil olarak Ekberî nisbesini kullanmadıklarını ifade eder.[489] Michel Chodkiewicz de bu kanaate sahip olmakla beraber konuya ilave bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre Ekberiyye'ye intisap şekli müesses bir tarikatten ziyade "İbnü'l-Arabî'den mülhem seyr ü sülûk kaideleri" şeklinde özel bir vurgu olarak ortaya çıkmaktadır. Chodkiewicz'e göre Ekberî mirasın gerçek vârisleri genellikle "hırka-i Ekberiyye" silsilelerinde isimleri geçen kimselerdir.[490]

Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin Ekberî geleneğe mensubiyeti daha açık bir biçimde ortaya konulabilir. Zira onun durumu üç noktada netlik kazanmaktadır: 1) Nakşibendiyye gibi başka bir tarikate mensubiyeti Ekberî bağlantısını örten bir unsur olmuştur. 2) Eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye ait seyr ü sülûk kaidelerini özellikle vurgulamıştır. 3) İsmine Ekberî silsilelerde doğrudan yer verilmiştir. Bu bilgiler doğrultusunda Gümüşhânevî'nin Ekberî geleneğin sürdürücüleri arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Kılıç'a göre İbnü'l-Arabî'nin klasik anlamda bir şeyhin rehberliğinde sülûk etmemesi onun doğuştan gelen istidadıyla ve özellikle "hatmü'l-velâye" makamıyla ilgilidir.[491] Bu durum Ekberiyye'nin bir tarikat olarak devam etmesini aslında bu istidat ve velâyet makamının mânevî mirasından nasiplenmek şeklinde yorumlamayı mümkün kılar. Hırka-i Ekberiyye'den bahsedildiğinde İbnü'l-Arabî'den müselsel bir yolla gelen bir aktarım anlaşılmaktadır. Bu aktarım biçimine dair örneklerden biri, Somuncu Baba olarak tanınan Şeyh Hamîdüddin-i Aksarâyî'nin (ö. 815/1412) büyük dedesi olan Şemsüddîn Mûsâ et-Tebrîzî'ye İbnü'l-Arabî tarafından hırka giydirildiğine dair

[488] Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "et-Tarîkatü'l-Ekberiyye", *el-Kitâbü't-Tezkârî Muhyiddîn bin Arabî fi'z-zikrâ el-mieviyye es-sâmine li mîlâdihî*, ed. İbrahim Medkur (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1389/1969), 296; Abu'l-Wefâ al-Taftazânî, "İslam Tasavvufuna Giriş", çev. Mehmet Demirci, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 231.
[489] Mustafa Tahralı, "İbnül'l-Arabî ve Eserleri Üzerine", *Tevhit Bilgisi -İbnü'l-Arabî ve Fikirleri Üzerine Makaleler-* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2023), 36.
[490] Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 37-38.
[491] Kılıç, "Ekberiyye", 1994, 10/544.

rivayettir. Ancak burada ilginç bir ayrıntı Mûsâ et-Tebrîzî'nin Ekberiyye'yi değil, Ebheriyye'yi devam ettirdiğinin belirtilmesidir.[492] Bu durum Ekberiyye'nin aktarım biçimleriyle ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Benzer şekilde eserlerinde İbnü'l-Arabî etkisinin açıkça görüldüğü Safiyüddîn Ahmed el-Kûşâşî ve Gümüşhânevî'nin çağdaşı olan Emir Abdülkâdir el-Cezâirî gibi isimlerin de hırka-i Ekberiyye silsilelerinde zikredilmesi söz konusu silsilenin geniş bir coğrafyada ve farklı dönemlerde canlılığını sürdürdüğünü göstermektedir.[493]

Bu çerçevede Gümüşhânevî'nin hırka-i Ekberiyye silsilesinde doğrudan zikredilmesi onun Ekberî geleneğe ilgisinin yalnızca dolaylı etkilerle sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Chodkiewicz Gümüşhânevî'nin Ekberî silsilelerdeki yerini net biçimde ortaya koyan nadir isimlerdendir.[494] Özellikle Addas'ın hırka-i Ekberiyye silsilelerini çeşitli kaynaklardan derleyip yayımlaması da bu yolun görünürlüğüne büyük katkı sağlamıştır.[495] Addas'a göre bu silsilelerin Hz. Ömer ve Hz. Ali aracılığıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaşması Ekberiyye'nin klasik tarikat silsile mantığıyla uyumlu olduğunu gösteren bir delilidir.[496]

Hırka-i Ekberiyye'nin etkileri sadece klasik dönemle sınırlı kalmamış, yakın dönemde kurulan tarikatlerde de görülmüştür. Örneğin Senûsiyye tarikatinin kurucusu Muhammed es-Senûsî'nin silsile bağlantılarında İbn İdris, İbn Kîrân, İbn Sûde, Mahmûd el-Kürdî ve Murtazâ ez-Zebîdî gibi hırka-i Ekberiyye silsilesinde yer alan isimlerin etkili

---

[492] Ahmet Kuşsan, "Somuncu Baba Şeyh Hamîd-i Aksarâyî'nin Kabri ve Büyük Dedesi; Şemseddîn-i Tebrîzî", *V. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (03-04 Kasım 2020) Tam Metin Kitabı* (Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2020), 183-184.

[493] Ömer Akdoğan, "Safiyyüddîn Ahmed Kuşâşî'nin Vera' ile İlgili Görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/49 (2022), 130; Michel Chodkiewicz, "İbn Arabi'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar - Doktrin - Ayin ve Erkan - Tarikatlar - Edebiyat - Mimari - İkonografi - Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 112,116.

[494] Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 38.

[495] Bkz. Ibn 'Arabi, *Le livre de la filiation spirituelle*, çev. Claude Addas (Marrakech: Al Quobba Zarqua, 2000); Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 407-413.

[496] Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 408-409.

olduğu bilinmektedir. Bu durum Ekberiyye'nin farklı kollardan devam ettiğini göstermektedir. Addas ayrıca bu isimlerin özellikle hadis ilmiyle yakın bağlarının bulunduğunu ifade ederek Ekberî geleneğin hadis ilmine verdiği önemi vurgular.[497] Bu bağlamda hadis ilmine büyük önem veren Gümüşhânevî'nin de bu silsilede bulunması son derece anlamlıdır. İbnü'l-Arabî'nin hadis ilmine diğer ilimlerden üstün bir konum vermesi Ekberî yaklaşımın bu noktadaki sürekliliğini açıklamaya yardımcı olur.

Tüm bu örneklerden hareketle hırka-i Ekberiyye silsileleri olarak bilinen Ekberiyye'nin klasik anlamda bir tarikat hüviyetinde canlılığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu silsilelerin doğrudan İbnü'l-Arabî'ye ulaşması konusu tartışmalı olsa da Gümüşhânevî'ye göre Ekberiyye diğer tarikatler gibi usûl ve erkâna sahip müstakil bir tarikattir. Gümüşhânevî'nin Ekberiyye'nin usûlü ve erkânına dair verdiği detaylı tarifler bu hususu desteklemektedir. Ona göre Ekberiyye tarikatine giriş merasimi şöyledir:[498]

> Müride önce bütün günahlarından tevbe etmesi emredilir. Ardından şeyh müridin elinin üzerine elini koyar ve gözlerini kapatmasını ister. Bu esnada üç defa "Lâ İlâhe İllallah" zikrini şeyh söyler, mürid dinler. Sonra mürid üç kez tekrar eder, şeyh dinler. Bu intisap merâsimi Fetih Sûresi'nin 10. âyetinin okunmasıyla tamamlanır. Bundan sonra mürid her gün yüz kez istiğfar eder, yüz kez anlamına odaklanarak kelime-i tevhidi zikreder ve kalbiyle birlikte "Allah" lafzını yüz kez tekrar eder. Son olarak Hz. Peygamber'e özel bir salavatla yüz kez salât eder. Bu günlük virdler, kalbin daimî zikre alıştırılmasıyla kuvvetlenmesi amacını taşır.

Gümüşhânevî ayrıca İbnü'l-Arabî'nin müstakil bir tarikat kurduğunu ancak yaygınlaşmama sebebinin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin yeterince bilinmemesi ve yalnızca seçkin sûfîlerin bu yolu benimsemesi olduğunu belirtir. Ona göre Ekberiyye, "samt (suskunluk), uzlet (yalnızlık), açlık ve uykusuzluk" gibi dört temel prensip üzerine kuruludur. Gümüşhânevî bu prensipleri farklı bağlamlarda da zikrederek Ekberiyye'ye

---

[497] Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî*, 118-119.
[498] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 213-214; el-Ervâdî, "Risâle-i Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber", 338-341.

atfettiği önemi ortaya koyar.[499] Söz gelimi Allah'a vuslatın önündeki dört temel engel olan perdeleri aşmanın yolu olarak önerdiği yöntemler Ekberiyye'nin dört temel prensibiyle aynıdır.[500] Gümüşhânevî'nin burada Ekberiyye'nin esaslarını zikretmeksizin bağımsız bir konu bağlamında bu prensiplere yer vermesi, onun Ekberiyye'den aldığı güçlü etkiyi açıkça göstermektedir. Ayrıca "ebdâl olmanın şartları" olarak ifade ettiği dört esasın da Ekberiyye'nin temel prensipleriyle birebir örtüşmesi Ekberî yaklaşımın onun tasavvuf anlayışındaki merkezî önemini pekiştirmektedir.[501] Yine Ekberiyye'nin üç sünneti, üç ameli, üç sıfatı ve bâtınî-zâhirî temizlik anlayışı vardır. Bu esasların tamamı, Ekberiyye'nin diğer tarikatler gibi müstakil bir yapı olduğu fikrini teyit eder. Buna göre:[502] Tarikatte huzur hâli her durumda Allah ile beraber olma bilinciyle yaşamak ve zikrin gayesini yalnızca kulluk bilinciyle sınırlı tutmaktır. Bu zikirden hedeflenen şey, mânevî bir makam kazanmak değil, Allah'a karşı kulluk görevini yerine getirmektir. Gümüşhânevî'ye göre halvet ve riyâzet ise yaratılmış her şeyden sıyrılarak yalnızca Allah'a yönelmektir. Ona göre sâdık mürid ameli başka bir amaca ulaşmak için değil, doğrudan doğruya amelin kendisini amaç edinen kişidir. Ekberiyye'de mürid olmanın şartlarından biri de töhmet mahallerinden kaçınmaktır. Çünkü bozuk yemeğin bedeni hasta etmesi gibi töhmet mahallerinde bulunmak da kalbin mânen hastalanmasına yol açar. Özellikle mânevî rehberlerin az olduğu dönemlerde töhmetten kaçınmanın önemi daha da artmaktadır. Böylece Ziyâiyye'de Ekberiyye tesiri yalnızca silsile bağlamında değil, teori ve pratikte de etkili bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim

[499] Gümüşhânevî, "sülûk dışında yahut farklı yollarda şeyhin müride duyduğu muhabbetle de vuslatın mümkün olduğunu" belirtmektedir. Bu ifade oldukça dikkat çekicidir; zira Ekberiyye'nin yöntemlerinin yalnızca klasik sülûk ile sınırlı olmadığını, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuyarak veya şeyh sevgisiyle vuslatın mümkün olduğunu ima etmektedir. Nitekim Gümüşhânevî'nin kendi mürid tipolojisinde "telifâtını okuyanları" ayrı bir kategori olarak zikretmesi, burada ifade ettiği yönteme paralellik arz eder. Zaten Gümüşhânevî, Ekberiyye'nin yeterince yaygınlaşmamasını İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin bilinmemesine bağlamış ve böylece literatür üzerinden gerçekleşen bir sülûk anlayışına kapı aralamıştır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 214.

[500] Açlık, uykusuzluk, samt ve halvet. İbare halvet olarak geçse de tanımı yaparken uzlet hakkında konuştuğu görülmektedir. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 358-359.

[501] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/319.

[502] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 214; el-Ervâdî, "Risâle-i Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber", 349-350.

Gümüşhânevî'nin tanımlamasıyla İbnü'l-Arabî'nin sâlik olarak değerlendirdiği kimse için iki farklı yol bulunmaktadır: Zikr-i hâs ve irâde-i âmm.[503]

Gümüşhânevî'nin Ekberiyye'ye dair bu detaylı tarif ve açıklamaları onun diğer tarikatlerle ilgili verdiği bilgilerle paralellik arz etmektedir. Bu durum onun Ekberiyye'yi Nakşibendiyye ve Şâzeliyye gibi müstakil bir tarikat olarak kabul ettiğini ve onu açıklamaya kendisini yetkili gördüğünü göstermektedir. Bu yetkide Şeyhi Ervâdî'den Ekberiyye'ye dair aldığı icâzet büyük rol oynamıştır. Gümüşhânevî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi husûsî velâyetin hâtemi kabul etmiştir.[504]

Gümüşhânevî'nin Ekberiyye'yi açıklarken Nakşibendiyye'de yaptığı gibi önce Hâdimî'den izahlar aktarması, ardından da Ekberî başlık altında Tâceddîn b. Zekeriyyâ'dan (ö. 1050/1640 veya 1052/1642) Nakşî büyüklerine dair alıntılar yapması, Nakşî-Ekberî yakınlığını bilinçli olarak vurguladığını göstermektedir.[505] *Câmiu'l-usûl*'de sadece Nakşibendiyye, Şâzeliyye ve Ekberiyye'ye özel bölümler ayırması bu üç tarikati temele almak suretiyle Ziyâiyye'yi oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Şimdiye kadar yapılan araştırmalar genellikle Gümüşhânevî'nin Ekberî kimliğini şeyhi Ervâdî'den aldığı hilâfete ve icâzet belgesinde zikredilen yirmi üç tarikat veya şube arasında Ekberiyye'nin ilk sırada yer almasına dayandırmaktadır.[506] Ancak onun eserlerinin hangi bölümlerinde Ekberî anlayışı kullandığı henüz yeterince ayrıntılı

---

[503] Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 18b.
[504] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 203.
[505] Bu değerlendirmelerin yer aldığı bölüm başlığı şöyledir: Beyânu Keyfiyyeti Tarîkati'ş-Şeyhi'l-ekber. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 215-216.
[506] Chodkiewicz'in Gümüşhânevî'yi hangi belgeden hareketle bu silsilede ismini zikrettiği eserinde görülmez. Bu sebeple Claude Addas'a ulaşarak Chodkiewicz'de bununla ilgili bir belge olup olmadığı konusunu sorma fırsatı bulduk. Bu konuda kendisinin de bir bilgisi olmadığını ancak babasının kütüphanesinde çalışma imkânı bulduğunda bir bilgiye ulaşırsa bizle paylaşacağını ilettiler. Ancak hırka-i Ekberiyye bahsiyle ilgili bir kaynak olarak bize Ervâdî'nin eserini tavsiye ettiler. Biz bu eseri zaten incelemiştik fakat buradan başka bir durum da anlaşılmış oldu. Muhtemelen Chodkiewicz, Ervâdî'nin bu eserinden haberdardı ve halifesi olan Gümüşhânevî irtibatını buradan kurmuştu. Bu vesile ile ilgi ve yönlendirmeleri konusunda Claude Addas'a müteşekkiriz. Ayrıca bkz. Arafat Aydın, "İcâzetnâme (Sebet): Ahmed B. Süleyman El-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler Ve Tarikatlar", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014), 277.

incelenmemiştir.[507] Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin Ekberî yönünü destekleyen somut veriler bulunmakla birlikte *Câmiu'l-usûl*'de bu yönünü açık biçimde dile getirmediği görülür. Şâzelî meşrebli olduğunu da bu eserinde açıkça belirtmemesine rağmen Hasan eş-Şâzelî'ye sıkça atıfta bulunması buna benzer bir örnektir. Aynı şekilde Ekberî düşünceyi yansıtan pek çok pasajı isim vermeden kullanmıştır. Örneğin velîlerin peygamberlere varis oluşu, Hz. Peygamber'in ism-i Zât'a mazhar oluşu ve mâdumun şey olmadığı gibi konularda açıkça İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarına yakın bir dil kullanmıştır.[508]

Gümüşhânevî'nin Ekberî esasları aktardığı kaynağın temelinde şeyhi el-Ervâdî'nin etkisi açıkça görülmektedir.[509] Özellikle samt, uzlet, açlık ve uykusuzluk gibi Ekberî esaslar Ervâdî'nin *Nûru'l-mazhar fî Tarîkati Seyyidî Şeyhi'l-Ekber* isimli eserinde zikrettiği prensiplere dayanmaktadır. Ervâdî de bunları İbnü'l-Arabî'nin *Hilyetü'l-ebdâl* risâlesine dayandırmaktadır. Buna rağmen usûle dair zikredilen diğer ayrıntıların kaynakları henüz tespit edilememiştir.

Rûhu'l-ârifîn adlı eserini şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet bağlamında İbnü'l-Arabî'ye ait bir risâle ile bitirmesi Ekberî anlayışla olan yakınlığı destekler niteliktedir.[510] Ayrıca mürîdânına yönelik vasiyetname niteliğinde yazdığı mektupların da içinde yer aldığı defterde şeyhin konumunu açıklamak üzere *Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'den bir bölümü tenkihan tercüme etmiş, yer yer farklı bölümlerden alıntılar da yapmıştır.[511] Gümüşhânevî'nin nadiren Türkçe telife yönelmesine rağmen özellikle

[507] Gümüşhânevî'nin Ekberiyye ile irtibatına dair bir inceleme için bkz. Rüya Kılıç, "Nakşibendi Geleneğinde İbnü'l-Arabî: Destek mi muhalefet mi?", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 6 (2007), 54-56.
[508] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 113, 253 vd.
[509] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 213-214.
[510] Gümüşhânevî, *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, 82-84.
[511] Telif yöntemini şu cümlelerle ifade etmiştir: "Cenâb-ı Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arâbî müellefât-ı celîlelerinden Fütûhât-ı Mekkiyye nâm kitâb-ı me'ârif-nisâbın yüz seksen birinci bâbında zikr u beyân buyurulmuş olmalarıyla bâb-ı mezkûr bi-ibâret-i tercüme olarak fıkra be-fıkra tahrîr ve terkîm ve ba'zı izâhâtı başka bâblarından ahz u tanzîm ve erbâb-ı isti'dâdın pîşgâh-ı nazar-ı mütâlaa ve istifadelerine arz ve takdîm kılındı." Bkz. Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 18a-25a; İbn Arabî, *el-*

mürşid/şeyh bahsini İbnü'l-Arabî'ye dayanarak bu dilde ele alması manidardır. Nitekim "varlık" konusunda diğer meşâyihin eserlerinde rastlanması güç bazı yaklaşımları İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi ekseninde aktarması olağan karşılanabilirdi. Ancak Nakşibendiyye'ye mensubiyeti sabit olan Gümüşhânevî'nin günümüzde tarikat olarak mevcudiyeti dahi tartışmalı hâle gelen Ekberiyye'ye müracaatla şeyhin konumunu açıklamış olması ayrıca önem arz etmektedir. Tarikat bakımından şeyhlik makamının önemi ve değeri düşünüldüğünde Ekberî yorumun Ziyâiyye'de etkin bir yönü olduğu görülmektedir.

Gümüşhânevî'nin Şâzelî-Nakşî tavrının yanına Ekberiyye'yi eklemenin gerekçelerinden bir diğeri de *Mecmûatü'l-ahzâb* adlı eserinde özel olarak bir cildi Ekberiyye'ye tahsis etmesidir.[512] Bu eserdeki üç cilde sırasıyla Şâzelî, Nakşibendî ve İbnü'l-Arabî isimlerini vermesi üç tarikatin bilinçli seçildiğini göstermektedir. Bu ilişkiyi başta *Câmiu'l-usûl* üzerinden tespit etmemizi teyit eden bir husus olarak *Mecmûatü'l-ahzâb* onun son teliflerindendir, oldukça geç dönemde yayınlamıştır. Bu durum onun yaklaşımının temel bileşenleri konusunda bilinç ve tutarlılığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Ekberiyye'nin tarikat olarak varlığını pekiştirmek üzere bu yola ait hizb ve evrâdı bir araya getirmiş olması Ekberiyye'yi klasik anlamda bir tarikat olarak değerlendirdiğini doğrular niteliktedir.

Gümüşhânevî'nin temâyülü sadece eser telifiyle sınırlı kalmamış, çevresindeki müridlerini de Ekberî literatüre teşvik etmiştir. Müridlerinden Muhammed Şükrî el-Ûfî'nin Ekberiyye'ye mensup Saîdüddin-i Fergânî'ye (ö. 699/1300) ait *Müntehe'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kâmilin ve ʿârifin ve sâlik* adlı eseri tashih ederek yayımlaması buna örnektir.[513] Yine muhtemelen Ekberî yakınlığı sebebiyle esasen Ebu'l-Feth Muhammed b. Muzafferuddîn'e ait İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini müdafaa

---

Fütûhâtu'l-Mekkiyye (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/364-366; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 8/296-300.

[512] Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, thk. Yakup Çiçek (İstanbul: Dâru'l-Kalem, 2018).

[513] Mahmud Erol Kılıç, "Saîdüddin Ferganî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/382.

etmek üzere yazılmış *Tercüme-i Cânibü'l-garbî fî Halli Müşkilâti İbn Arabî* adlı eser[514] Gümüşhânevî'ye isnat edilmiştir.[515] Bu gibi örnekler Gümüşhânevî'nin çevresinde Ekberî etkinin sürdürüldüğünü göstermesi bakımından açıklayıcıdır.

Gümüşhânevî'nin Ekberî yaklaşımının bir başka yönü kendi dönemindeki diğer sûfîlerle irtibatı üzerinden değerlendirilebilir. Bu noktada özellikle Muhammed Nûru'l-Arabî ismi önem kazanır. Nûru'l-Arabî'nin Nakşî-Ekberî bütünlüğünü şahsında toplamış bir sûfî olduğu bilinmektedir.[516] Her ne kadar Gümüşhânevî ile doğrudan fizikî teması bilinmese de iki ismi birbirine bağlayan Ahmed Amiş Efendi gibi bir şahsiyet vardır. Ahmed Amiş Efendi Nûru'l-Arabî'den hilâfet almış, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî de ona Nakşibendî icâzetnamesi gönderdiği söylenmektedir.[517] Bu durum Nakşî-Ekberî irtibatının bilinçli ve geniş bir bağlamda kurulduğuna bir işaret kabul edilebilir.[518]

Gümüşhânevî İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okutmuş fakat bunu dar bir çevreyle sınırlı tutmuştur.[519] Halifelerinden Ankaralı Ahmed Hilmi'ye göre Şeyh Efendi karmaşık tasavvufî meseleleri gündeme getirmekten ziyade, daha çok dini ahlâk ve ibadet

[514] Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 75-77.
[515] Gerçekte bu eser isminin baş tarafında *el-Fazlu'l-Vehbî fî* şeklinde bir ziyadeyle Ahmed Neylî Efendiye isnad edilmektedir. Bkz. Halil Baltacı, *Ahmed Neylî Efendi ve Fazlu'l-Vehbî Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 7.
[516] Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015), 22-23.
[517] Nihat Azamat, "Ahmed Amiş Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/43-44. Bu doğrulanmaya muhtaç bir bilgi olmasına karşın Melâmiyye-i Nûriyye ile Ziyâiyye arasında Ekberî eğilimlerinin öne çıkması açısından benzer yönler vardır. Ayrıca Gümüşhânevî'nin halifelerinden olan Hasan Tahsin Efendi Nûru'l-Arabî'ye yakın bir tarihte onun gibi Ustrumca'da bir Ziyâiyye dergâhı tesis etmiştir. Derinlemesine bir inceleme bu açıdan da iki yol arasında kurulmuş muhtemel irtibatları ortaya koyabilir.
[518] Gümüşhânevî'nin icâzet verdiği kişiler için mutlak irşad salahiyeti tanımadığını söylemek mümkündür. Bunu irşad salahiyetini de haiz Halifesi Hasan Hilmi Efendi de sürdürmüştür. Nitekim Gümüşhânevî'nin hayatında ona intisap etmesine karşın vefatından sonra Hasan Hilmi Efendiye intisap eden Kâtip Fevzi 1327/1909 yılı yahut biraz öncesinde seyr ü sülûkünü tamamlayarak hilâfet almıştır. Ancak yine Hasan Hilmi Efendi'nin vefatından sonra sırasıyla postnişin olan İsmail Necati Efendi, Dağıstanlı Ömer Ziyaüddin Efendi ve Mustafa Feyzi Efendiye bağlılığını sürdürmüştür. Bu verilerden hareketle onun hilafetinin irşad mahiyeti taşımadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Yıldız, "Giriş", 26.
[519] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 5b.

boyutunu vurgulamıştır.[520] Bu yaklaşım tasavvufu dinî ahlâk ekseninde ele alan Şa'rânî'nin genel tavrıyla da uyum göstermektedir.[521] Tarih boyunca İbn Teymiyye ve Celâleddin es-Suyûtî gibi bazı âlimler de tartışmalı tasavvuf konularını belirli sınırlar içinde değerlendirmiştir.[522] Öğrencisi Şa'rânî ise hocasının yöntemini takip ederek İbnü'l-Arabî yorumunu ehl-i sünnet sınırları içinde değerlendirme eğiliminde olmuştur.[523]

Gümüşhânevî'nin bu noktada Ekberî yaklaşımının bir yönü Şa'rânî çizgisinde şekillenmiştir. Ehl-i sünnet ve dinî ahlâkı merkeze alan bir Ekberî yaklaşım benimsemiştir. Bu tutumu genel olarak bağlı bulunduğu Hâlidî-Müceddidî çizgi ile İbnü'l-Arabî'yi nasıl uyumlu hâle getirdiğini de açıklamaktadır. Böylece Gümüşhânevî farklı yorum geleneklerini bir araya getirerek Ekberî yaklaşımı Nakşî ve Şâzelî usûllerle buluşturan bir perspektif oluşturmuştur.

Gümüşhânevî'nin Ekberî düşünceye ilişkin yaklaşımını daha iyi anlamak için onun İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden yaptığı tercümeler, alıntılar ve bunlara getirdiği

---

[520] Konuyla ilgili bir diğer değerlendirmesi ise şöyle aktarılmıştır: "Nakşibendîler indinde vahdet-i şuhûd var vahdet-i vücûd yokdur. Her ne kadar risâlelerde vahdet-i vücûda dâir kelâm çok ise de ânı sol cebine koy. Zîrâ sen ki gözünle gördüğün eteş ki meselâ bir mumdan yüz mum yakın ve mumun hiç ziyâsı ve ateşi eksilmez. Acaba sonra yanan mumların kendilerinde ateş var idi öbür mumun ateşine dokunmak ile ânda ateş ve ziyâ zuhûr etti. Veyahud ol yanan mumun ateşinden biraz biraz ateş soyulup onlarda da ateş zuhûr etti. Buna aklın ermez iken vücûd-ı Bârî ve mevcûdâtın ondan sudûruna nice aklın ere. Ondan bahse cesâret edersin insâf et." Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 11b; Yıldız, "Giriş", 40.

[521] Ercan Alkan, "Şa'rânî", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 12 Haziran 2023).

[522] Feyzullah Bayrak, *Süyûtî'nin Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 247; Chodkiewicz, "İbnü'l-'Arabi'nin Vefatından Sonraki Muhakeme", 83; İmam Suyûtî, "İmâm Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dair Bir Risalesi: Tenbihü'l-Ğabî bi Tebrieti İbn Arabî", çev. Ferzende İdiz, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 329-356; Alkan, "Şa'rânî".

[523] Bu durumda, Gümüşhânevî'nin İbnü'l-Arabî'yi bir yönüyle Şa'rânî üzerinden okuduğu ve dolayısıyla vahdet-i vücûd yaklaşımının bir vechesini bu bakış açısının oluşturduğu kanaatini taşıyoruz. Yanı sıra Gümüşhânevî'nin *Levâmiu'l-ukûl* telifinde yararlandığı eser *Feyzü'l-kadîr*'in müellifi Münâvî'nin tasavvufî terbiyesini Şa'rânî'den almış bir isim olduğunu hatırlatmalıyız. Bkz. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmii's-sağîr min ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1422/2001). Bu iki eserin karşılaştırıldığı bir çalışma için bkz. Gözün, "Gümüşhânevî'nin Levâmi'u'l-'Ukûl'u ile Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr'inin Mukayesesi".

izahatlara bakmak gerekmektedir. Bu yaklaşımının tipik bir örneği olarak *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin girişindeki şiir kısa şiir yorumuna bakılabilir:[524]

Kul Hak, Rab Haktır.

Nasıl böyle olabilir, sorumlu tutulan kimdir?

'Kuldur' dersen, işte o ölümlüdür!

'Rabdir' dersen, O nasıl sorumlu olabilir ki?

Burada Gümüşhânevî, kulun "hak" olarak nitelendirilmesini onun her iki âlemde (dünya ve ahiret) de varlığı sebebiyle olduğuna dayandırır. Kulun varlığı ancak ilâhî varlığa nispetle mümkün olmaktadır. Rabbin hak oluşunu ise zâtî varlığıyla ilişkilendirir. Buna göre Hak, yokluktan münezzeh olan mutlak varlık; yaratılan ise ancak Ona nispetle var olandır. Böylece Hakk'ın varlığından başka gerçek bir varlık olmadığı açığa çıkar. Bu sebeple Zâtına nispetle eşya yoktur, ancak Zâtî sıfatının tecellisiyle var sayılırlar.[525] Görülmektedir ki Gümüşhânevî varlık anlayışı bakımından vahdet-i vücûdu esas almış, İbnü'l-Arabî'nin tevhid anlayışına uygun biçimde Hak'tan başka gerçek bir varlığın olmadığını vurgulamıştır.

Gümüşhânevî'nin bütün bir vahdet-i vücûd yorumuna bakıldığında teorik boyutundan çok bir mânevî mertebe olarak değerlendirdiğini de gösterir. Ona göre vahdet-i vücûd zikir ve diğer tasavvufî pratiklerle idrak edilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî düşüncesini pratik yönünü önceleyen bir çerçevede yorumlar. Nitekim Ekberî düşünceyi vahdet-i vücûd çerçevesinde ele alışı, zikir pratiğiyle ilişkisi açısından da kayda değerdir. O, vahdet-i vücûdun "nefy ve isbat" zikrine devamla manalarını idrak ederek keşf olunacağını belirtir.[526] Böylece vahdet-i vücûd teorik bir nazariyeden ziyade sülûk çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yorum vahdet-i vücûdu tasavvufî pratik ve mânevî tecrübe ile doğrudan ilişkili ele aldığının göstergesidir.

---

[524] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 445-446; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/42; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1/16.
[525] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 445-446.
[526] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 431.

Vahdet-i vücûda yaklaşımının diğer bir yönü Abdürrezzâk el-Kâşânî etkisidir. Gümüşhânevî eserlerinde ondan yoğun biçimde istifade etmiştir. Kâşânî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini İran tasavvuf çevresine yaymakla kalmamış, vahdet-i vücûdu açıkça ifade eden yetkin bir sûfî olarak tanınmıştır.[527] Kâşânî'nin tasavvufî görüşlerinde İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Gazzâlî'nin etkisinin de bulunması Gümüşhânevî'nin onu tercih etmesini açıklayan dolaylı faktörlerden biri olabilir. Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-usûl*'de esmâ-i ilâhiyye ve mazharlarıyla ilgili bölümü Kâşânî'nin *Istılâhâtu's-sûfiyye*'sinden aktarmış olması, onun Ekberî bağlamda esmâ teorisini kabul ettiğini ve vahdet-i vücûdu insanın ilâhî isimlere mazhar oluşu üzerinden anladığını göstermektedir.[528] İlâhî isimlere mazhar olmak tasavvufta kevn-i câmi veya insân-ı kâmil gibi yüksek mânevî mertebelerle ifade edilir.[529] Dolayısıyla esmâ teorisini bu yaklaşım çerçevesinde ele alması Gümüşhânevî'nin Ekberî geleneğe olan yakınlığını pekiştirir.[530] Ekberî ilâhî isimler teorisi anlayışı sonraki dönemde *letâif*e göre sülûk anlayışını önceleyen tarikatlerin yaklaşımına da etki etmesine karşın Gümüşhânevî'nin bu yönüyle İmâm-ı Rabbânî'den bütünüyle ayrıldığı anlaşılmaktadır.[531] Zira İmâm-ı Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin aksine âlemin hakikatlerinin isim ve sıfatlar değil onların zıddı olan "adem" olduğunu ileri sürmektedir.[532]

---

[527] Abdurrezzak Tek, "Önsöz", *Sûfîlerin Kavramları Istılâhâtu's-Sûfiyye*, mlf. Abdürrezzak Kâşânî (Bursa: Bursa Akademi, 2014), xi; Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", 1/431.

[528] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 18-30; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, 45-57. Halifelerinden Ahmed Hilmi'ye göre *Câmiu'l-usûl*'ün dört hususiyetinden biri esmâ-i ilâhiyyenin mazharı özelliğidir. Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 4a-4b. Yanı sıra teori ile ilgili bir çalışma için bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayykitap, 2009).

[529] İlâhî isimler teorisi tasavvufun anahtar konusudur. Zira insanın bilgisine konu olacağına göre Tanrı ancak isimleriyle bilinebilir. Bu noktada en mühim meselelerden isim-müsemmâ irtibatıdır. Bkz. Ekrem Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ Allah'ı İsimleriyle Tanımak* (İstanbul: Fikriyat, 2024), 306.

[530] Dahası mârifet esasında bu mazhariyet üzerinden elde edilebilecek bir bilgi olmaktadır. Bkz. Durdane Zeynep Tekmen, *Erken Dönem Tasavvufta Zühd Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 238-247.

[531] Orkhan Musakhanov, "İlahî İsimler Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1120-1135.

[532] Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 120.

Gümüşhânevî'nin kendi yolunu tarif ederken kullandığı "Tarikaten Nakşî, meşreben Şâzelî" ifadesi, eserleri üzerinden yapılan bu bakışla yeniden yorumlanmalıdır.[533] Çünkü onun tasavvuf anlayışında "Nakşî, Şâzelî ve Ekberî" unsurlar bir araya gelmiştir. Bilhassa *Câmiu'l-usûl*'de ele alınan bu üç tarikat özel olarak "câmi" yaklaşımınca Ziyâiyye'nin üç dayanağını oluşturmaktadır. Bu eserde Nakşî usûl pratik ve metodolojik boyutta, Şâzelî yaklaşım kitâbî ve kavramsal dayanak olması bakımından, Ekberî anlayış ise vahdet-i vücûd ve esmâ teorisi açısından işlenmiştir. Bu üç geleneğin ele alınması tesadüf olmadığı gibi *Mecmûatü'l-ahzâb*'ın üç cildine bu tarikat üst başlıklarının verilmesi de bilinçli bir tercihin sonucudur. Diğer pek çok tarikat pîrine ait hizb ve virdi de bu başlıklar altında sunmuştur. Böylece Gümüşhânevî, kendi tasavvuf anlayışının bir açıklaması sadedinde bütün bir tasavvuf geleneğini bu üç başlık altında toplamayı hedeflemiştir. Bu çerçevede Ziyâiyye'nin genel tanımı şu şekilde formüle edilebilir: "Tarikaten Nakşî, meşreben Şâzelî, zevken Ekberî."

Burada "zevk" kavramı, bilgiye ulaşmada tecrübî boyutu ifade etmektedir.[534] İbnü'l-Arabî'de bu tecrübe, nübüvveti esas alan bir mahiyet arz eder ve bu yönüyle nübüvvetin derinliklerine vukûfiyeti ve bilgide kesinliğe ulaşmayı ifade eder.[535] Ekberî gelenekte bu yaklaşım benimsenmiş ve Konevî tarafından da zevk, kesinlik anlamında tahkik olarak nitelendirilmiştir.[536] Gümüşhânevî de gerek varlık konusunda gerekse vahdet-i vücûdun tasavvufî pratik yoluyla idrak edileceğine dair açıklamalarıyla tasavvufî bilginin tecrübî ve kesinlik boyutuna dikkat çekmiştir.[537] Vahdet-i vücûdun en temel kavramlarından biri olan ayan-ı sâbite ili ilintili olarak bunun aklen bilinebilecek bir mesele olmayıp zevk ile bilinebileceğini ifade ederken, bilgilenme ve bilgide

---

[533] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/30; Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Levâmi-ul ukûl Râmûz-ül Ehâdîs Şerhi*, çev. Hüsamettin Fadıloğlu Ayıntabî (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2021), 1/43.

[534] Zora Hesova, "The Notion Of Illımination in The Perspective of Ghazali's Mishkāt al-Anwār", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 2/2 (2012), 74-79.

[535] Zevk kavramının bu çerçevede değerlendirilmesi hk. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 8/43.

[536] Bkz. Hülya Küçük - Stephen Hirtenstein, "Sadr al-Dīn al-Qūnawī's al-NusūsConsiderations of al-Haqq and tahqīq", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 49 (2011), 107-116.

[537] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 341, 496, 549.

kesinliğe ulaşmaya işaret etmektedir.[538] Bu anlamda zevk, aklın idrakten aciz kaldığı mahaldir.[539] Bilgideki bu kesinlik -tahakkuk- ancak zevk yoluyla erişilebilir bir mahiyettedir.[540] Zirâ sâlik, tevhidi zevk edendir: Sırasıyla âlemde, fiilde ve vücûdda.[541] Bu noktada seyr ü sülûk neticesinde elde edilen, anlamını zevk kavramında bulur. "Zevken Ekberî" ifadesi bu konuda Ekberiyye'nin benimsendiğine işaret etmektedir. Söz konusu Ekberî etkilenimin temel yapısına paralel olarak ilk boyut varlığa dair, diğer yönü de insan merkezli değerlendirmelerde, insanın hakikatinde Hz. Peygamber'in yani insân-ı kâmilin esas alınmasıdır. Bu ikinci boyut ileride ele alınacaktır.

Özet olarak:

a) Gümüşhânevî'nin tasavvufî anlayışında Ekberî unsurların belirleyici bir etkisi bulunmaktadır: İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına esmâ ve insan yaklaşımı bakımından dahil olmuş, eserlerinde ayrıntılı biçimde işlemiş ve vahdet-i vücûdu zevk yönüyle Ziyâiyye'ye dâhil etmiştir.

b) Ekberiyye klasik tarikat biçimindedir: Her ne kadar metafizik bir anlayış olarak görülse de Gümüşhânevî Ekberiyye'yi klasik tarikatlerle benzer biçimde ele almış, bu tarikatin usûl ve erkânına dair bilgiler vererek somutlaştırmıştır.

c) Nakşî-Şâzelî-Ekberî bütünlüğü Ziyâiyye'nin özgün kimliğini oluşturur: Böylelikle kuşatıcı yaklaşımının ana belirleyicileri olarak Ziyâiyye'nin temelini teşkil etmiştir.

Gümüşhânevî'nin eserlerinde sıkça vurguladığı bu üç tarikat, Ziyâiyye'yi müstakil biçimde oluşturabilmesine imkân veren temel dinamiklerdir. Burada özellikle Şeyhi Ervâdî'nin etkisi, onun Ekberî ve Şâzelî unsurları Nakşî temel üzerinde birleştirmesinde belirleyici olmuştur. Kuşatıcı yaklaşımı bu yönleriyle ele almak,

[538] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 185.
[539] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 137.
[540] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 181.
[541] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 331.

Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışını ve oluşturduğu Ziyâiyye'yi anlamak açısından geniş bir bakış açısı sağlamaktadır.

2.1.4. Ervâdiyye

Ziyâiyye'yi çağdaşı diğer Hâlidîler'den ayıran unsurların başında, Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleymân el-Ervâdî'nin etkisi gelmektedir. Nitekim Nakşibendiyye'ye ek olarak Şâzelî ve Ekberî etkilerin büyük ölçüde Ervâdî'den tevârüs edildiği anlaşılmaktadır.[542] Abu-Manneh, Gümüşhânevî'nin hocalarından Şehrî Hafız'ın Nakşî-Hâlidî mensubu olmasına rağmen Gümüşhânevî'nin ondan tarikat icâzeti almamasını, Hafız'ın halife değil sadece bir mürid olmasıyla açıklar.[543] Ancak bu noktada dikkati çeken asıl isim Abdülfettah el-Akrî olmalıdır. Çünkü Akrî'nin Hâlidî hilâfet sahibi olduğu bilinmektedir. Bu durumda doğru soru, "Neden Akrî değil de Ervâdî?" şeklinde olmalıdır.

Bu bağlamda Mevlânâ ile Şems arasındaki ilişki, Gümüşhânevî ile Ervâdî arasındaki irtibatla benzerlikler taşır.[544] Mevlânâ uzun süre dinî ilimlerle meşgul olduktan sonra Şems'le karşılaşmış ve kısa sürede derin bir dönüşüm yaşamıştır. Benzer şekilde Gümüşhânevî de uzun süre dinî ilimlerle ilgilenmiş ancak aradığı tasavvufî intisap Ervâdî'nin İstanbul'a gelişiyle mümkün olmuştur. Üstelik bu intisap Akrî'nin tavsiyesiyle gerçekleşmiş ve fiziki irtibatları yalnızca iki yıl kadar sürmüştür. Bu süre içerisinde bir süreliğine İstanbul'dan ayrılıp daha sonra tekrar gelmiştir. Şems'in Mevlânâ ile ilgilenmek üzere geldiği gibi Ervâdî de neredeyse sadece Gümüşhânevî için İstanbul'a gelmiş gibidir.[545]

Ervâdî'nin toplamda 12 halifesi olsa da[546] İstanbul'daki faaliyetleri ve Gümüşhânevî ile kurduğu yakınlık bu halifeler arasında özel bir yere sahiptir. Dönemin

---

[542] Yıldız, "Giriş", 36-37.
[543] Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)", 37.
[544] Kâtip Fevzi şu cümlelerle bu benzetmeyi yapmıştır: "Şems idi güyâ, o dem etti zuhûr/ Verdi Mevlânâ-yı Rûm'a feyz ü nûr." Bkz. Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 222.
[545] Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.)*, 50-51.
[546] Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 66-74.

şartlarında umûmî dersleri dışında irtibatı ve irşad faaliyetlerini neredeyse yalnızca Gümüşhânevî ile sınırlı tutmuştur. Ervâdî'nin Hâlidî halifesi olduğu bilgisi ise yalnızca Esad Sahib'in *Hadâiku'n-Nediyye* adlı eserinde yer alır. Önceki kaynaklarda buna dair bir bilgi bulunmaz.[547]

Ervâdî sahip olduğu tüm tarikat icâzetlerini, kaleme aldığı ve tedrisini yaptığı tüm eserleri okutma yetkisini Gümüşhânevî'ye miras bırakarak İstanbul'dan ayrılmıştır. Gümüşhânevî bu kısa süreli irtibat sonucunda Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi olan ve yanı sıra birçok diğer tarikat usûlünü barındıran Ervâdî'den hilâfet almıştır. Böylece Gümüşhânevî İstanbul'da bulunan doğrudan Hâlid-i Bağdâdî silsilesinin bir alternatifi konumunda yalnızca Nakşî-Hâlidî bir çizgiyi değil, farklı usûlleri de içkin bir tasavvufî yaklaşımı temsil eder hale gelmiştir. Bu durum Hâlidiyye'nin yeni ve özgün bir yorumu olan Ziyâiyye'nin ortaya çıkışını hazırlamıştır.

Bu noktada "Akrî (k.s.) neden Gümüşhânevî'yi tarikate kabul etmedi?" sorusunu sormak yerinde olacaktır. Bu soru tasavvuf tarihinde sıklıkla rastlanan bir biçimde mânevî bilgi türünden "Gümüşhânevî'nin nasibi başkasındadır."[548] şeklindeki ifadeyle cevaplanabilir. Bu tür cevaplar tasavvufun iç mantığı bakımından tutarlı olsa da sürecin teknik ve tarihî boyutu ihmal edilmemelidir. Bu bağlamda "reddediş" süreci Akrî ile, "kabul" süreci ise Ervâdî ile temsil edilmekte ve böylece Gümüşhânevî'nin tasavvufî metodunu anlamak için üçlü bir zemin oluşmaktadır. Bu üçlü yapı (Akrî-Gümüşhânevî-Ervâdî) üzerinden elde edilecek veriler, Ziyâiyye'nin tespiti için kritik bir öneme sahiptir.

Deweese'in ifade ettiği üzere, bir sûfînin bir tarikate aidiyetini yalnızca kısa süreli irtibatlara dayanarak belirlemek yanıltıcıdır. Bu noktada Sa'deddîn-i Hammûye'nin Necmeddîn-i Kübrâ ile ilişkisi açıklayıcı bir örnektir. Hammûye'nin Kübrâ ile ilişkisi hayatının sınırlı bir dönemine tekabül ettiğinden, tüm tasavvufî terbiyesinin Kübrâ kaynaklı olduğunu söylemek eksik kalır. Çünkü Hammûye,

[547] Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)", 38.
[548] Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 227.

Kübreviyye'nin ötesinde Horasan menşeli köklü bir tasavvufî aileye mensuptur.[549] Bu örnekten hareketle özellikle icâzet ve hilâfetle aktarılan mirasın pek çok belirleyiciliği ile birlikte bir sûfîyi sadece irtibat kurduğu bir şahıs ya da ekol üzerinden tanımlamak çoğu zaman yetersiz ve yanıltıcı olur. Bu durum Ziyâiyye için de geçerlidir. Ziyâiyye'yi yalnızca Hâlidiyye'ye indirgemek onun içerdiği çok yönlü yapıyı gözden kaçırmak anlamına gelir. Çünkü dikkatli bir analiz, Gümüşhânevî'de zaman zaman Hâlidiyye'yi ikinci planda bırakacak yoğunlukta başka etkilerin bulunduğunu gösterir. Bunun tam tersi de çeşitli yönlerden mümkündür. Ervâdî'nin gerek icâzet gerek kişisel eğilimleri ile Hâlidiyye'den farklılaşan çeşitli yönler taşıması yanında Gümüşhânevî'nin kişisel tecrübesi, perspektifi, ilmî tâlimi, müderris ve münzevî kimi isimlerle irtibatının ona has özellikler oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Gümüşhânevî telifatında klasik eserlerden büyük ölçüde yararlandığını ifade etmişse de onun yaklaşımı açısından Ervâdî'nin eserlerinden edindiği müktesebat özel bir yere sahiptir. Zira Ervâdî'nin yüz yirmiden fazla eseri mevcuttur ve Gümüşhânevî'ye bu eserlerin tamamını okutma yetkisini vermiştir.[550] Bu noktada Ervâdî'nin kitapları arasında nelerin bulunduğu ve muhtevâsının tespiti Gümüşhânevî'de ortaya çıkan yaklaşımın anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Dolayısıyla hem Gümüşhânevî'nin kendi eserleri hem de Ervâdî'ye ait metinlerin içeriği bu bağlamda kayda değer bir yer tutar.

Çınar'ın tespitine göre, Ervâdî'nin diğer dinî ilimlere dair telifleri dışında bugün ulaşılabilen "tasavvuf" konulu eser sayısı 24'tür.[551] Bu eserlerde öne çıkan yönelimler Gümüşhânevî'yi etkilemiş olmalıdır. Söz gelimi Gümüşhânevî'nin *Mecmûatü'l-ahzâb*'ına örnek teşkil edecek şekilde, eserlerinde eskilere ait dualar ve kasideleri içeren bölümler mevcuttur. Bunun yanında Esmâ-i Hüsnâ ve tecellileri bağlamında velâyetin

[549] Deweese, "Tarikatlarda Örgütlenme Biçimleri ve Bunların Gelişimi", 370-371.
[550] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 199; Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 75; Ahmed b. Süleymân el-Hâlidî el-Ervâdî, *el-'Ikdü'l-ferîd fî 'uluvvi'l-esânîd*, Ezheriyye Kütüphanesi, 43810(653).
[551] Diğer alanlar da dahil edildiğinde daha fazla eseri bugüne ulaşmıştır. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 73-74.

çeşitli boyutlarına özel bir vurgu yapmıştır.[552] Ervâdî'nin tasavvufî eserlerinin tümü gün yüzüne çıkmasa bile eldeki veriler Gümüşhânevî üzerindeki etkisini göstermek açısından yeterli görünmektedir.[553]

Ervâdî icâzetnâmesinde; Ekberiyye, Nakşibendiyye, Hâlidiyye, Ahmediyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, İbrahimiyye, Şâzeliyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Gaybiyye, Hıdıriyye, Aleviyye, Şettâriyye, Beyyûmiyye, Sa'diyye, Gazzâliyye, Melâmetiyye, Çeştiyye, Sühreverdiyye, Ayderûsiyye, Metbûliyye ve Kübreviyye gibi yirmi üç tarikat ve kolunu zikretmiştir. Ancak gerçekte bunlardan daha fazla tarikatle bağının bulunduğunu ve o tarikatlerden de icâzet ve sülûkünün olduğunu belirtmiştir.[554] Gümüşhânevî 1264/1848 yılında otuz yaşında iken şeyhi Ervâdî tarafından hilâfetle yetkilendirilmiştir.[555]

Gümüşhânevî'de özellikle belirginleşen Şâzelî ve Ekberî etkiler, Hâlidî ve Nakşî eğilimlerden ayrışır. Bu fark büyük ölçüde Ervâdî'nin ona verdiği icâzetlerin çeşitliliği ve zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece Hâlidiyye'nin İstanbul silsilesi içinde doğrudan Hâlid-i Bağdâdî'den gelen anlayıştan kimi noktalarda farklılaşmıştır. Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzetler arasında Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye, Nakşibendiyye, Müceddidiyye, Mazhariyye ve Hâlidiyye gibi yollar yer alır. Bu icâzetler Ervâdî'nin Hâlid-i Bağdâdî'den aldığı "icâzet-i tâmme" sayesinde aktarılmıştır. Nitekim Muhammed el-Hânî, Hâlid-i Bağdâdî'yi şu sıfatlarla tanıtır:[556]

---

[552] Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 76-105.

[553] Zikir telkini, makamların tasnifi, ahlâk-ı hamîde, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, tevazu gibi konularda Ervâdî'den yaptığı doğrudan alıntılar için bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 41-43, 88, 250, 290-291; el-Ervâdî, *Celbü'l-'ibâd ilâ tarîki'r-raşâdi ve's-selâm* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-001), 4b-6a, 12a-12b, 2a-3a, 10a-12a. Söz gelimi Ervâdî'nin e*l-Kasîdetü'r-râiyye* isimli eseri *Câmiu'l-usûl*'ün 1276 tarihli baskısında 266-267. sayfa kenarlarında neşredilmiştir.

[554] Çınar'ın burada Meşkiyye ve İdrisiyye olarak yazdığı tarikatler Çeştiyye ve Ayderûsiyye'dir. Krş için bkz. Nazım Çınar, "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 6 (2020), 89; el-Hâlidî el-Ervâdî, *el-'Ikdü'l-ferîd fî 'uluvvi'l-esânîd*, 20.

[555] Nazım Çınar, "Nakşbendî Hâlidî Şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Râbıta İle İlgili 'Hakku's-Sülûk Ve'r-Râbıta Ve Şemâil-i Cemî'i Silsile' Risalesi", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 5 (2019), 40.

[556] el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, 121.

> Ebu'l-behâ, zü'l-cenâheyn, Ziyâeddin, Hazret-i Mevlânâ Şeyh Hâlid-i Şehrezorî. O, itikadda Eş'arî, amelde Şâfiî, tarikaten ve meşreben Nakşî-Müceddidî olup, ayrıca Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Çeştiyye tarikatlerinden de icâzet sahibidir.[557]

Ancak dikkat edilmelidir ki Ervâdî'nin Hâlid-i Bağdâdî'de bulunmayan ve ona intisab etmeden önce aldığı Ekberiyye, Rifâiyye, Desûkiyye, Ahmediyye (Bedeviyye), Halvetiyye ve Şâzeliyye icâzetleri de bulunmaktadır.[558] Bu durum Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışında Hâlidî etkiden farklı bir karakterin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buna ek olarak Ervâdî *'Ikdu'l-Ferîd*'de zikrettiği 23 tarikat icâzetinden yalnızca beşinin silsilesini vermiştir:[559] Nakşibendiyye, Halvetiyye, Ahmediyye, Şâzeliyye ve Ekberiyye. Bu beş tarikat içerisinde Ziyâiyye'ye rengini veren ana yapı bulunmaktadır.

Ervâdî hakkında yapılmış en kapsamlı akademik çalışma Nazım Çınar'a aittir. Çınar, bu çalışmada Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye yalnızca Nakşî-Hâlidî usûlüyle irşad izni verdiğini ifade etmekte ve Ervâdî'nin Hâlid-i Bağdâdî ile buluşmasını tasavvufî sahadaki esas kırılma noktası olarak değerlendirmektedir. Öte yandan Ervâdî'nin sahip olduğu diğer icâzetler dolayısıyla zaman zaman Ekberiyye, Bedeviyye ve Rıfâiyye usûllerine göre de müridlerine telkinde bulunduğunu belirtir.[560] Bu görüşünün delili olarak Ervâdî'nin *Mirʾâtü'l-ʿirfân ve lübbüh* adlı eserini gösterir.[561] Ne var ki bu eserde doğrudan ilgili usûlün uygulandığına dair açık bir ifade bulunmaz. Yalnızca bu tarikatlerin temel yöntemlerine işaret eden pasajlar yer alır:

a) Ekberiyye: Şeyhin teveccühü

---

[557] Hâlid-i Bağdâdî'nin İsmâil Şirvânî'ye vediği hilâfetnâmede bulunan mühürde de bu görülmektedir. Bkz. Kadir Özköse, "İsmail Şirvânî'nin Tasavvufî Şahsiyeti", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: KIBATEK, 2017), 1/594.
[558] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 72; Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 51.
[559] el-Hâlidî el-Ervâdî, *el-'Ikdü'l-ferîd fî 'uluvvi'l-esânîd*, 21.
[560] Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 55.
[561] Süleyman el-Ervâdî, "Risâle-i Ahadiyye Şerhi (Mir'âtü'l-İrfân ve Lübbüh) Tercümesi", çev. Ahmed Avni Konuk, *Risâle-i Ahadiyye Şerhi Ahmed Süleyman el-Ervâdî'nin Mir'âtü'l-İrfân ve Lübbüh İsimli Şerhi ve Ahmed Avni Konuk Tarafından Yapılan Tercümesi*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 143.

b) Bedeviyye: Şeyhin müride muhabbet nazarı

c) Ahmediyye ve Hâlidiyye: Şeyhin karşısında bulunan kişiye ilmî feyezan

Buradan hareketle şu soru sorulmalıdır: Bu yöntemlere yapılan atıf onların bizzat uygulandığına işaret eder mi? Eğer öyleyse Gümüşhânevî'ye dair yorumlarda neden sadece Nakşî-Hâlidî metoduyla sınırlı kalınmaktadır?

Kanaatimizce kendisinin bu tarikatlerden icâzet sahibi olduğu bilgisiyle birlikte düşünüldüğünde bu yöntemlere dair yorumlar teorik bir betimlemeden ziyade uygulama salahiyetine sahip olduğuna işaret eder. Aynı durumun Gümüşhânevî'nin eserlerinde de görülmesi onun tarikat yaklaşımının yalnızca Nakşî-Hâlidî çerçeveyle sınırlı olmadığını, yanı sıra Şâzeliyye ve Ekberiyye'nin de temel teşkil eden bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Çınar, metninde şu ifadeyi kullanmaktadır:[562] "Ervâdî, yukarıda da belirttiğimiz gibi beş tarikate dair silsilesini icâzetnâmesinde zikretmiş ancak Gümüşhânevî'ye verdiği tek varaklık icazetnâmede Nakşî-Hâlidî tarikati üzerine mürid ve talebe yetiştirmesini özellikle belirtmiştir."[563] Bu, Gümüşhânevî'nin sadece Nakşî-Hâlidî yöntemle irşad edebileceği çıkarımını ima eder. Böylesi bir durum imkan dahilinde olsa bile bu noktada bir çelişki dikkat çekmektedir. Nitekim Çınar, *'Ikdu'l-Ferîd* adlı icâzet risâlesinin doğrudan Gümüşhânevî'nin talebiyle hazırlandığını bilmektedir.[564] Böyleyken yalnızca tek varaklık metindeki ifadeye dayanarak bu denli sınırlayıcı bir sonuca varılması eleştiriye açıktır. Çünkü yine Çınar'ın ifadesiyle *'Ikdu'l-Ferîd* sadece

[562] Çınar, "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'", 90.
[563] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 1.
[564] "İlk hâli derleme şeklinde olan bu sebeti kitap hâlinde yazmamı ve zikri geçen ilim ve eserlerden icâzet vermemi Ahmed Efendi istedi." Bkz. Aydın, "İcâzetnâme (Sebet): Ahmed B. Süleyman El-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler Ve Tarikatlar", 270.

bir biyografi değil, başlı başına bir icazetnâmedir[565] ve Gümüşhânevî'nin çok yönlü irşad metoduna dair daha geniş bilgiler sunmaktadır.[566]

Ervâdî'nin tasavvuf anlayışındaki çoklu irtibatın bir örneği de dört mezhep imamı ile dört halife arasında kurduğu temsildir. Ona göre her bir mezhep imamı, bir halifenin mânevî takipçisidir.[567] Ebû Hanîfe Hz. Ebû Bekir'e, İmam Mâlik Hz. Ömer'e, İmam Şâfiî Hz. Osman'a ve Ahmed b. Hanbel Hz. Ali'ye bağlıdır. Benzer bir yaklaşımı aktâb-ı erbaa (dört kutup) için de benimseyerek, Ahmed er-Rıfâî'nin Hz. Ebû Bekir ve Ebû Hanîfe'ye, İbrahim ed-Desûkî'nin Hz. Ömer ve İmam Mâlik'e, Ahmed el-Bedevî'nin Hz. Osman ve İmam Şâfiî'ye, Abdülkâdir-i Geylânî'nin ise Hz. Ali ve Ahmed b. Hanbel'e tâbi olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşım, fıkıh ve tasavvuf arasındaki güçlü ilişkiye dikkat çeker.

Fıkıh ve tasavvuf arasında kurulan bu değerlendirmelerin Gümüşhânevî'nin düşünce dünyasında da izdüşümlerini bulmak mümkündür. Ayrıca eserlerin ancak ilim ehli olanlara icazetle okutulması da Gümüşhânevî'nin doğrudan Ervâdî'den devraldığı uygulamalardandır.[568] Mürşid-mürid ilişkisine dair değerlendirmelerinin bir kısmını da isim vermeden Ervâdî'den aktarmıştır.[569] Tarikatin özüyle ilgili olan bu tür vurguların kaynağında Ervâdî'nin bulunması, onun Gümüşhânevî üzerindeki belirleyici etkisine işaret eder. Gümüşhânevî'nin eserlerinden birine ricâlü'l-gayb konusuyla başlaması doğrudan Ervâdî'nin bu konuya verdiği önemin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ervâdî ricâlü'l-gaybın nasıl tanınabileceğine dair bilgiler verir, bu konuda sayılar,

---

[565] Bkz. Çınar, "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'", 74-75.

[566] Ervâdî halifelere hitaben, "Mürşidlerinden aldıkları izinle tarikati taliplere aktarmaya başladıklarında, kendilerinin ancak şeyhlerinin vekili olduklarını unutmamaları gerektiğini vurgular. Mürşitlerinden aldıkları izin ve mânevî irtibatla hareket etmelerini öğütler. Kendisini mürşidinden bağımsız gören ve mânevî makamı kendine aitmiş gibi davrananların tarikat yolundan saptıklarını ve mânevî hallerinin altüst olduğunu hatırlatır." Tüm bunlar Hâlidiyye'ye bağlılığın gerekçesi gibidir. Bkz. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Risâletü'n-Nakşbendiyye, (hâtime'nin hemen öncesi)

[567] el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-002), 23a-23b.

[568] Çınar, "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'", 91.

[569] Örnekleriyle görebilmek için bkz. Üçüncü bölüm.

kamerî aylar, dua ve namazla ilgili uygulamalardan söz eder.[570] Yine aktâb, evtâd ve gavs gibi ricâlin sıfatlarını zikrederek dualarına dahil eder.[571] Aynı yaklaşım Gümüşhânevî'nin eserlerinde de açıkça görülmektedir.

Ervâdî'nin Gümüşhânevî üzerindeki en etkili yönlerinden biri kuşkusuz, Ekberiyye ile olan bağlantısıdır. Ervâdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Ekberiyye'yi Hz. Peygamber ve Hızır'dan aldığına inanır ve kendisini bu tarikati aktaran bir kimse olarak tanımlar. Ekberiyye silsilesini ise hocası Ömer el-Bağdâdî'den aldığını ifade eder.[572] Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e ulaşan bu silsile,[573] Gümüşhânevî'nin de Ekberî bağlantısını sağlayan hattır.

Tasavvufta şeyh-mürid irtibatı baba-oğul ilişkisine benzetilmiştir. Ervâdî de müridi ve halifesi olarak tayin ettiği Gümüşhânevî'ye duyduğu muhabbet ve verdiği kıymetin bir nişanesi olarak onu kendisine mahsus biçimde "Ahmed Efendi el-Ünsî" olarak isimlendirmiştir. Halifesinin dinî ve alet ilimlerindeki üstün meziyetini ayrıca vurgulamıştır.[574]

Gümüşhânevî'nin Nakşî-Hâlidî anlayışı yanında Şâzelî ve Ekberî yönelimlerin benimsemesinde Ervâdî büyük bir rol oynamıştır. Bu nedenle Ziyâiyye'yi yalnızca Nakşî-Hâlidî çizgiyle açıklamak eksik bir okumaya yol açacaktır. Ervâdî'nin mürşid-mürid ilişkisine yaklaşımı, ilim anlayışı, halvet pratiği, tarikatler arası bütünleyici vurgusu ve Ekberiyye'ye verdiği önem Gümüşhânevî'nin anlayışının çok yönlü ve kuşatıcı bir yapıya bürünmesini sağlamıştır.

---

[570] Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *Âdâbü'z-zikr li'n-Nakşbendiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-004), 62a.
[571] Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *Münâcât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-005), 43a.
[572] el-Ervâdî, "Risâle-i Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber", 336-337; el-Hâlidî el-Ervâdî, *el-'Ikdü'l-ferîd fî 'uluvvi'l-esânîd*, 24.
[573] Çınar, "Tasavvufta İcâzet Geleneği: 'Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği'", 88.
[574] Bu isim Ervâdî tarafından icâzet metnine yazılmıştır. Bkz. Aydın, "İcâzetnâme (Sebet): Ahmed B. Süleyman El-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler Ve Tarikatlar", 279.

Tüm bu değerlendirmeler ışığında Ziyâiyye'yi tanımlarken neden Nakşibendiyye, Şâzeliyye ve Ekberiyye tarikatlerine odaklanıldığı ve burada Ervâdiyye'ye doğrudan atıfta bulunulmadığı sorulabilir. Zira incelemelerimiz bu ana yapının tercihinde belirgin bir Ervâdî etkisi bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu durum Ervâdî'nin şahsında somutlaşmışsa, Gümüşhânevî Ervâdiyye'nin bir devamı görülmelidir. Ancak bizim değerlendirmelerimize göre durumun bundan ibaret olmamasının gerekçelerinden biri Gümüşhânevî'nin eserlerinde Ervâdî'ye açıktan hiçbir atıfta bulunmamasıdır. Nitekim Gümüşhânevî Ervâdî'nin ismini *Câmiu'l-usûl*'de yalnızca kendi silsilesini zikrederken bir kez zikretmiştir.[575] Bunun dışında diğer tüm alıntı ve etkiler isim vermeksizin aktarılmıştır. Pek çok eserine atıfta bulunmasına karşın ismini zikrettiği tek eseri *Dürrü'l-mesbûk fî intihâi gâyeti's-sülûk* olmuştur.[576] Bu durum çalışmanın ana iddiası ile mutabık biçimde Gümüşhânevî'nin müstakil bir yol inşa etme yönündeki bilinçli tutumunu yansıtır. Yani Gümüşhânevî kendine mahsus bir yolu farkında olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Ervâdî isminin müellefatında özellikle setredilmesi, Ziyâiyye'yi müstakil bir yaklaşım olarak değerlendirme anlayışının bir sonucudur. Yanı sıra bizim temas ettiğimiz ölçüde câmi anlayışı ve temeline yerleştirilen ana paradigma genel etkileri itibariyle her ne kadar Ervâdî etkisinde olsa da Gümüşhânevî'ye mahsus bir yorum ve yaklaşım biçimi olması bakımından bütünüyle ona özgüdür.

2.1.4.1. Ervâdî'den Gelen Diğer Bağlantılı Tarikatler

Kendilerine tarikat nispet edilen Bahâeddin-i Nakşibend, Ömer el-Halvetî ve Ahmed el-Bedevî gibi pîrler geride yazılı eser bırakmamıştır. Buna karşılık, Abdülkâdir-i Geylânî ve Ömer es-Sühreverdî gibi bazı tarikat kurucuları hem bir irşad geleneği başlatmış hem de eserler kaleme almışlardır. Bu yönleriyle sadece sözlü aktarımlarla değil, doğrudan kendi kalemlerinden çıkan metinlerle de tasavvuf tarihinde belirleyici olmuşlardır. Diğer birçok tarikat pîrine yalnızca kendilerine nispet edilen sözler ve

[575] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 281.
[576] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 316.

menkıbeler aracılığıyla ulaşılabilmektedir. Dolayısıyla bu isimlerin tümünden faydalanmak mümkün olsa da doğrudan eser bırakmış olan sûfîlerin sunduğu müktesebat, Gümüşhânevî için teorik bakımdan daha sistemli bir kaynak teşkil etmiştir.

Ervâdî'nin Hâlid-i Bağdâdî'ye intisabından önce Ekberiyye, Bedeviyye, Desûkiyye, Halvetiyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlerden aldığı hilâfetnâmeler,[577] onun yalnızca Hâlidî kimliğiyle sınırlı kalmadığını gösterir. Nitekim Gümüşhânevî de Nakşibendiyye silsilesini Hz. Peygamber'e ulaştıran silsile olarak uzun uzun anlattıktan sonra Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Çeştiyye tarikatlerini de bu bağlamda zikreder.[578] Bu dört tarikatin ismen anılması, yalnızca tasavvuf tarihine dair genel bir bilgi aktarımı olmayıp, kanaatimizce Hâlid-i Bağdâdî'nin hilâfeti bulunan diğer tarikatler olmasıyla ilgilidir. Bu durumda diğer dört tarikatin Nakşibendiyye ile Hâlid-i Bağdâdî'de birleşmesi Gümüşhânevî'nin aralarında kurduğu benzerliğin asıl gerekçesi olmalıdır. Yanı sıra zaman zaman bu bağlantıyı da aşarak bu dört tarikatin başka tarikatlerle ortak yönlerine vurgu yaptığı görülmektedir.

Gümüşhânevî şeyhi Ervâdî'deki hilâfetlerin kırka ulaştığını, kendisinin bunların tamamına vâkıf olduğunu fakat meselenin uzamasından çekindiği için hepsini kaleme almadığını belirtmiştir. Bu bağlamda Ervâdî'nin etkisiyle sadece zikrettiklerinden değil, başka bazı tarikatlerden de yöntemsel düzeyde faydalandığı anlaşılmaktadır. Örneğin, saydığı dört büyük tarikat arasında Halvetiyye yer almasa da Ziyâiyye'de "halvet" uygulamasının sistematik biçimde icra edilmesi bu etkinin açık göstergesidir. Ayrıca Halvetiyye'nin esmâ tarîki olarak bilinen yönü, Gümüşhânevî'nin özellikle esmâ tecellileriyle ilgili bazı yaklaşım ve yorumlarında etkili olmuştur.[579]

Sühreverdiyye'nin teşekkül sürecine baktığımızda Ebu'n-Necib es-Sühreverdî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Cüneyd-i Bağdâdî ile başlayan sünnî tasavvuf çizgisini Bağdat merkezli olarak sürdürdükleri görülmektedir. Bu merkezî rol bir yandan Ebu'n-

[577] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 72; Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 51.
[578] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 284.
[579] Bu hususa ileride değinilecektir.

Necib'in *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eserini kaleme alması, diğer yandan Şehâbeddin'in Halife Nâsır Lidînillah'ın girişimiyle fütüvvet teşkilatlarıyla ilgili düzenlemeleri üstlenmesi sayesinde kurumsal bir boyut kazanmıştır. Şehâbeddin'in *Avârifü'l-meârif* adlı eseri ise amcasının eserini daha sistematik ve kapsayıcı bir forma dönüştürmüş, bu yönüyle tasavvuf tarihinde ilk sistematik tarikat yapılarından birine temel teşkil etmiştir.[580] Gümüşhânevî'nin Sühreverdiyye ile birlikte Çeştiyye'yi de zikretmiş olması bu iki tarikat arasında tarihsel ve kuramsal düzeyde bir bağ kurduğuna işaret eder. Zira Çeştiyye tarikatinin kurumsallaşmasında *Avârifü'l-meârif*'in bir kaynak işlevi gördüğü bilinmektedir.[581] Bu durum görece erken dönemde teşekkül eden tarikatlerin sonraki yapılar üzerindeki etkisini de ortaya koyar.

Aynı şekilde Nakşibendiyye, Sühreverdiyye ve Kübreviyye arasında da bazı ortak noktalar bulunmaktadır.[582] Sühreverdî etkisi taşıyan Necmeddîn-i Kübrâ ile Nakşibendiyye'nin Hâcegân yolunun pîri kabul edilen Abdülhâlık Gucdüvânî'nin doğrudan veya dolaylı yollarla birbirlerini tanıdıkları aktarılmaktadır. Rivayetlere göre Kübrâ, Moğol istilâsı tehdidine karşı Gucdüvânî'yi en ehil kişi olarak değerlendirmiştir.[583] Bu tür rivayetler Gümüşhânevî'nin benzeştirdiği tarikatlerin tarihsel olarak da birbirleriyle kesiştiğini gösteren dikkat çekici örneklerdir.

Gümüşhânevî seyr ü sülûk sürecini iki ana kategoride değerlendirir. Birincisi hakkı ilk aşamada gören ve bu idrake göre amel eden yoldur. Bu Nakşibendiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlerin yöntemidir. İkincisi ise nefsi görerek hakkı idrak etmeyi esas alan yoldur ki bu da Gazzâliyye ve Sühreverdiyye gibi tarikatlerde görülür.[584] Bu ayrım

---

[580] Deweese, "Tarikatlarda Örgütlenme Biçimleri ve Bunların Gelişimi", 357-360.
[581] Ayşenur Aydınlı, *Bâbürlüler Öncesi Hind Alt Kıtası'nda Sühreverdiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 196.
[582] Bu irtibatı biz dolaylı yoldan kurduk. Nitekim Gümüşhânevî bir yerde Nakşî, Şâzelî, Sühreverdî; bir diğer yerde de Nakşî, Şâzelî, Kübrevî irtibatı kurmuştur. Nakşî-Şâzelî irtibatı açık biçimde görüldüğünden burada Kübreviyye ile Sühreverdiyye arasında dolaylı bir irtibattan söz edilebilir görünmektedir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 319, 390-391.
[583] Kamilcan Rahimov, "Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî ve Vasiyetname İsimli Eseri", çev. İkbalcan Usmanov, *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî ve Vesâyâ*, mlf. Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî, haz. Kamilcan Rahimov (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 20.
[584] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 312.

Özel'in de işaret ettiği gibi geleneksel ruhânî-nefsânî tarikat ayrımına benzer.[585] Ancak Gümüşhânevî bu iki tarikati Cibrîl hadisi bağlamında ihsan mertebesinin iki farklı yüzü olarak değerlendirir. "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek" birinci yolu; "Sen O'nu görmesen de O seni görüyor" ise ikinci yolu temsil eder. Dolayısıyla her iki tarikat de Gümüşhânevî'ye göre tasavvufun meşru ve asli yöntemlerindendir.

İkinci olarak, Gümüşhânevî bu tasnifi yaparken genellikle nefsânî tarikatler arasında zikredilen Kâdiriyye ve Halvetiyye yerine Gazzâliyye ve Sühreverdiyye'yi tercih etmiştir. Bunun arkasında bazı tarihî ve düşünsel gerekçeler olabilir:

a) Geylânî'nin her ne kadar Nizâmiye medreseleri döneminde Gazzâlî ile doğrudan bir ilişkisi bulunmasa da[586] medresenin ilmî atmosferi dolayısıyla dolaylı bir Gazzâlî etkisi taşıdığı söylenebilir.

b) Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî Sühreverdiyye'nin kurucu isimlerinden Ömer es-Sühreverdî'nin silsilesinden geldiği Ebu'n-Necib es-Sühreverdî çizgisine dayanmaktadır.[587] Bu durum Halvetiyye'nin Sühreverdiyye'nin bir devamı olarak değerlendirilebileceğini düşündürür.[588]

Dolayısıyla Gümüşhânevî'nin burada yaptığı sınıflama tarikatlerin tarihsel kökenlerine işaret etmekte ve onları asıl kaynakları bakımından tasnif etmektedir. Ayrıca Gümüşhânevî'nin Gazzâliyye ve Sühreverdiyye'ye özel bir ihtimam göstermesi de bu seçimi açıklayan bir başka etkendir. Öte yandan, Gümüşhânevî'nin birinci yolda Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'yi aynı çizgide değerlendirmesi onun Şâzeliyye yorumunu yansıtan bir tutumdur. Usûl bakımından açıkça Nakşî çizgide olan Gümüşhânevî, Şâzeliyye'yi bu çizgiye yakınlaştırmakta ve birleştirici bir perspektif geliştirmektedir.

---

[585] Özel, "'Tarikaten Nakşî, Meşreben Şazelî' Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı", 169.
[586] Adalet Çakır, "Kadiriyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 160.
[587] Ceyhan, "Halvetiyye", 698.
[588] Semih Ceyhan, "Halvetîye", *Tübitak* (Erişim 06 Aralık 2023).

Sühreverdiyye ile olan irtibatın bir diğer yönü, hadis tedrisatına verilen önemdir. Sühreverdiyye özellikle Hint alt kıtasında hadis öğretiminin yayılmasında, kurumsal medreseler kadar etkili olmuş bir tarikattir.[589] Gümüşhânevî'nin silsilesinde yer alan Sühreverdî'nin hadis ilmi sahasındaki özel konumu, Ziyâiyye'deki hadis vurgusunun arka planını anlamada dikkate değer bir unsurdur. Nitekim Sühreverdî'nin sünnete bağlılığı şu veciz ifadeyle özetlenmiştir: "Nebî'ye bağlılık nûru alnında parlamaktadır."[590]

Sühreverdiyye ile Ziyâiyye arasında bir başka bağ ise Gazzâlî üzerinden kurulabilir. Gümüşhânevî'nin tasavvufun mahiyetiyle ilgili yaklaşımı, Gazzâlî'nin farz ilim anlayışıyla paralellik göstermektedir.[591] Tasavvufun bir ilim olup olmadığı veya hangi alanlarda farz-ı ayn sayılabileceği tartışmaları Gümüşhânevî tarafından özlü ve temele dayalı biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin "farz olan ilmin herkesçe bilinmesinin mümkün olması" gerekçesiyle bazı bâtınî ilimleri farz saymaması dikkat çekicidir. O, hâl ilminin farziyeti vurgusuna mesafeli yaklaşır ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tanımlarına bağlı kalır. Gazzâlî de benzer bir tavır sergiler. Dolayısıyla Sühreverdî'nin düşüncesi Gazzâlî sonrası dönemde onun sünnî tasavvuf anlayışının sistematik bir özeti gibidir.

Keramet konusundaki görüşlerinde de bu tesir açıkça görülür. Gümüşhânevî kerametlerin asıl ölçü olmadığını, kalpteki perdelerin kalkmasının daha önemli olduğunu söylerken Sühreverdî'nin bu konudaki şu sözünü aktarır: "Kalbin gerçek imanı, ondaki perdelerin kalkmasıyla ortaya çıkar. Kalp bu idrake ulaştığında keramet artık önemli bir gündem oluşturmaz."[592]

Sonuç olarak Gümüşhânevî Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'nin sahip olduğu kimi niteliklerin Sühreverdiyye'de de bulunduğunu ifade etmiş, bu üç tarikat arasında

[589] Başer, "Yenilenme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü".
[590] Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, 618.
[591] Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 2022, 1/113-115.
[592] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 461.

benzerlikler kurmuştur.[593] Yolun son dönem temsilcilerinden M. Zahid Kotku (ö. 1980) ve M. Esad Coşan'ın (ö. 2001) Sühreverdiyye tarikatini silsilenin dayanakları arasında anması da bu yakınlığın çağdaş devamını göstermektedir.[594] Bu, Ziyâiyye'nin Gümüşhânevî üzerinden gelen tarikat geleneğini bir bütün olarak yaşatma gayretinin açık bir göstergesidir.

Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-usûl* adlı eserinde ayrıntılı biçimde ele aldığı üç sûfîden biri de Abdülkâdir-i Geylânî'dir.[595] Nitekim özellikle Nakşibendiyye geleneğinde öne çıkan bir tavır olan "ilim ehlinin kıyafetini giymek", Abdülkâdir-i Geylânî tarafından da benimsenmiştir.[596] Gümüşhânevî, ona methiyeler düzerek büyük bir sûfî şahsiyet olarak takdim eder ve bu yüce makamından istifade etmeyi ümit ettiğini belirtir:[597]

> Kutbu'l-âzam, gavsü'l-ekrem, kıdvetü'l-ârifîn, reîsü'l-vâsılîn, mürşidü'l-âşıkîn (serdar-ı vâsılîn, rehnümâ-i aşıkîn). O, âlim, fâzıl, ekmel, muhakkik, müctehid müdekkik, canlılığı ve sırrı nüfuz eden, doğuda ve batıda yardımı câri, evliyânın ve sâliklerin de melceidir.

Gümüşhânevî, Abdülkâdir-i Geylânî'nin hayatına kısaca değindikten sonra "evliyâ ve tasarruf sahiplerinin çeşitleri"ne dair bir açıklamaya geçer.[598] Bu geçiş, Geylânî'nin özellikle velîlerin tasarruf gücü konusundaki yüksek mertebesini

---

[593] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 319.

[594] "*Velînîmet-i bî-minnetimiz, aziz şeyhimiz Kutbu'l-ârifîn ve Gavsü'l-vâsılîn Bursalı Seyyid Mehmed Zâhid Kotku kaddesallahü sırrahu ve nevvere darîhahû ve rahimehû rahmeten vâsiaten ve a'tahu dereceten âliyeten sâmiyeten hazretlerinden bize vâsıl ve müntakil ve müntehi bulunan turuk-ı Aliyye'mizden biri de Sühreverdî tarikat-i şerefesidir ki müntesibi olmakla iftihâr ve mübâhât eyler, yüce Rabbımıza hadsiz hamd ü senâlar, sonsuz şükürler ederiz.*" Mahmud Esad Coşan, "Takdim", *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*, mlf. Şehâbeddin Sühreverdî, haz. H. Hâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 1/13. Mahmud Esad Coşan zamanında dahil edilen bir diğer icâzet için bkz. Erkaya, Mahmud Esad, "Câmiu't-turuk Mutasavvıflar ve Mânevî İcâzet Meselesi: Mahmud Esad Coşan'ın Bayrâmiyye İcâzeti Örnekliğinde Bir İnceleme", *VI. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2022), 321-336.

[595] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 200-201.

[596] Taftazâni, "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar", 472.

[597] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 200.

[598] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 201-208.

vurgulamak içindir. Bu yönüyle Gümüşhânevî'nin onu söz konusu konuya giriş için bir dayanak olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Nakşibendiyye, Şâzeliyye ve Kâdiriyye usûllerini belirttikten sonra diğer tarikatlerin esaslarına dair beş temel ilkeden söz eder. Bu ilkelerin kaynağı ise Ahmed Zerrûk'tur. Ancak Gümüşhânevî ile Zerrûk'un bu beş ilkeye yükledikleri anlamlar farklılık göstermektedir. Zerrûk bu esasları "muâmelâtın temel ilkeleri" olarak sunarken, Gümüşhânevî onları "diğer tarikatlerin müşterek usûlleri" olarak takdim eder. Bu beş esas şunlardır:[599]

1) İlâhî emirleri yerine getirebilmek için ilim öğrenmek,

2) Basiret kazanmak amacıyla şeyhlerin ve ihvanın sohbetlerine katılmak,

3) Nefsi muhafaza için ruhsat ve tevillerden uzak durmak,

4) İlâhî huzuru idrak için vird vakitlerini düzene koymak,

5) Hevâdan kurtulmak için daima nefsinden şüphe ederek selâmete ulaşmak.

Gümüşhânevî'nin şeyhi el-Ervâdî'nin icazetlerinden biri de Bedeviyye'dendir. Bu bağlamda Ervâdî'nin, Ahmed el-Bedevî'den mülhem olarak kaleme aldığı bir salât ü selâm risalesi bulunmaktadır.[600] Yine benzer biçimde Rifâîyye tarikatinin kurucusu Ahmed er-Rifâî'ye duyduğu saygı çerçevesinde zikir konusunda risaleler kaleme aldığı görülür.[601] Bu tür çalışmalar Ervâdî'nin tasavvufî gelenekten ne ölçüde beslendiğini ortaya koymakla beraber, Gümüşhânevî'nin virdleri derlemesinde bu mirastan beslendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun Mısır'a yaptığı ziyaret sırasında Tanta şehrine uğrayıp Ahmed el-Bedevî'yi ziyaret etmesi ve orada bir süre kalması da bu ilişkiyi güçlendiren bir başka örnektir.[602] Böylece Gümüşhânevî, bir yandan Hâlidiyye gibi

[599] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 31; Zerrûk - Harrûbî, *Usûlü't-tarîk ve yelîhi en-Nebzetü'ş-şerîfe*, 36.
[600] Bkz. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *Müferricetü'l-kürûb bi's-salâti ale'n-nebiyyi'l-muhibbi'l-mahbûb ve aleyhâ manzûme biesmâillâhi teâla'l-Hüsnâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 04068).
[601] el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-002).
[602] Kevserî, Gümüşhânevî'nin civar bölgede bazı büyükleri ziyaret ettiğini söylemesine karşın Ahmed el-Bedevî'nin ismini özellikle zikretmiştir. Bkz. el-Kevserî, *İrgâmu'l-merîd*, 73.

dönemin en etkili tasavvufî hareketiyle bağ kurarken, diğer tarikat pîrleriyle de irtibatını ihmal etmemiştir.

Neticede tarikaten ve meşreben Nakşî-Müceddidiyye'ye Kâdiriyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Çeştiyye icâzetlerinin eklenmesiyle Hâlid-i Bağdâdî'de Hâlidiyye; Hâlid-i Bağdâdî'den gelen silsile ve Ervâdî etkisiyle Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'de tarikaten Nakşî meşreben Şâzeliyye'ye Ekberiyye, Halvetiyye ve diğer tarikatlere dair icâzetlerin dâhil edilmesiyle Ziyâiyye meydana gelmiştir.

Buradan da anlaşılacağı üzere Gümüşhânevî'nin kendi tarikat anlayışını şekillendirme sürecinde bir yönüyle Nakşibendiyye'nin usûl ve erkânını benimsemekle birlikte[603] sadece onunla sınırlı kalmadığı, Şâzeliyye ve Ekberiyye başta olmak üzere diğer tarikatlerden de etkin biçimde yararlanarak yeni bir sistem oluşturduğu görülmektedir. Bu durum Gümüşhânevî'nin kendi döneminden itibaren yeni bir yaklaşım metodu önerdiğini desteklemektedir. Bu metot, onun tarikatler arası kuşatıcılık arayışının bir yansımasıdır. Gümüşhânevî'nin eserlerinde tasavvufun farklı tarikatler yoluyla bütün bir çerçevesini gösterme gayreti Ziyâiyye'nin esaslarını da oluşturmaktadır. Bu yönteme "Ziyâiyye" denildiğini kaynaklar açıkça göstermektedir.

Bu noktada Gümüşhânevî'nin faaliyetlerini yoğunlaştırdığı 19. yüzyıl İstanbul'u da bu sentezi mümkün kılan tarihî ve coğrafi bir faktördür. Bu dönem ve ortam, ona birçok gelenek ve tarikatten yararlanarak yeni bir yöntem ve anlayış geliştirme imkânı sunmuştur. Gümüşhânevî'nin farklı gelenek ve tarikatlerden yararlanarak oluşturduğu bu yöntem, câmi/kuşatıcı bir yaklaşım niteliği taşır. Böylelikle onun hedeflediği insan ve toplum modeli bu bütüncül arayışın merkezinde yer alır.

[603] Nakşî silsilesi için bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 181-182.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİYÂİYYE'NİN KURUCU UNSURLARI

Tarikat, kelime manası itibarıyla "yol" anlamına gelir. Batı dillerinde karşılık olarak kullanılan "order" ifadesi, meselenin mânevî tekâmül boyutuna ilaveten belirli bir düzen ve yöntem içeren usûl boyutunu da öne çıkarır. Bu noktada "kural" yerine "yöntem" kavramının kullanılması daha yerindedir. Zira "kural" matematiksel ve katı bir anlayışı çağrıştırırken, "yöntem" ilkeleri öne çıkaran bir tavra işaret eder. Tarikatlerin çeşitlenmesi, farklı yollar ve uygulamaların ortaya çıkışı da mürşidlerin zaman içinde yaptıkları içtihat ve tercihlerle oluşan yöntem farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışı bireysel farklılıklara duyarlı, katmanlı bir yöntem sistematiği sunar. Ona göre terbiye ve tezkiye yolları sayılamayacak kadar çoktur fakat bu yollar özünde üç temel ilkeye dayanır: Zikir, murakabe ve vukûf-ı kalbî. Bunların yanında namaz, oruç, hac ve cihat gibi bedenî ibadetler; zekat ve sadaka gibi mâlî ibadetler; yemek, uyku gibi bedenî meşguliyetleri azaltarak uzlet ve benzeri uygulamaları kapsayan riyâzet de bu yolların parçasıdır. Fakat tüm bu yöntemlerin kabul edilebilmesi için vazgeçilmez bir şart vardır: Şeriate uygunluk ve sünnete bağlılık.[604] Aksi takdirde ne riyâzetten bir fayda elde edilebileceğini ne de kulun bu yolla Allah'a yakınlaşabileceğini dile getirir. Ona göre şeriate muhalif olan tarikat küfür, Kur'an ve sünnette bulunmayan hakikat ise ilhad ve zındıklıktır.[605]

Bu temel ilkeleri sabit tutan Gümüşhânevî, yöntemi ise mürid profiline göre çeşitlendirerek üç farklı yol belirlemiştir: Birinci yol idrak kabiliyeti zayıf olan ve sadece ibadetlerle yönlendirilen kişilere uygundur. İkinci yol idrak gücü yüksek fakat benlikleri güçlü ve dünyevî makam sahibi kişilere yönelik olup mücâhede ve riyâzet esaslıdır. Üçüncü yol ise zaten sağlam bir fıtrat ve yüksek bir idrak seviyesine sahip

[604] Gümüşhânevî'de bu iki kavramın burada geçtiği şekliyle kullandığı daha pek çok örnek vardır. Doğması muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek adına şeriat kavramıyla Kur'an'ın kastedildiğini söyleyelim. Yoksa yalnızca şeriat denildiğinde Kur'an-sünnet bütünlüğünün gerçekleşmesi gerekmektedir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 437.
[605] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 118.

kimselere hitap eder. Bu yol en kolay ve hızlı vuslatı sağlar.[606] Gümüşhânevî bu tasnifiyle müridin durumuna göre yöntem seçmenin önemini vurgular ve tek tip bir uygulama yerine farklı ihtiyaçlara cevap verecek çeşitli yolların mümkün olduğunu gösterir.

Öte yandan tasavvuf anlayışı yalnızca özel tarikat yöntemleriyle sınırlı değildir. Ona göre nefsi temizlemek ve ahlâkı güzelleştirmek gibi hususlar aslında bütün Müslümanların yapması gereken şeylerdir.[607] Tarikat ise bu hususları çok daha sistematik ve derinlemesine ele alan, özel bir eğitim biçimi içerir. Bu bağlamda Gümüşhânevî tasavvufu tüm Müslümanlara gerekli olan temel esasları işleyen, onları genişleten ve uygulamada kolaylaştıran bir alan olarak tanımlamaktadır.

Bu genişletici bakış Gümüşhânevî'nin mürşid-mürid ilişkisinde de kendisini gösterir. Bir yandan "sâlikin bir şeyhe muhtaç olduğunu ve şeyhsiz hedefe ulaşamayacağını" vurgularken,[608] diğer yandan nefsin artık tam anlamıyla ıslah edilemeyeceğini, yalnızca birtakım parlatmaların mümkün olduğunu söyler.[609] İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu iki ifade aslında onun tasavvufu gelenekle irtibatlandırarak ele alma gayretini gösterir. Buradaki mesele, tasavvufun temel esaslarına bağlı kalınmakla birlikte bazı uygulamaların dönem şartları dolayısıyla mümkün olmadığını tespit ederek yeni bir yöntem geliştirme ihtiyacından doğmaktadır.[610]

İşte bu bağlamda Gümüşhânevî'nin geliştirdiği tasavvuf anlayışının ne derece özgün ve müstakil bir yorum teşkil ettiği sorusu önem kazanır. Nitekim Kâtip Fevzi her

---

[606] Gümüşhânevî bu değerlendirmesinde üçüncü yolu tercih edenlerin ilim veya mücâhede yoluyla sülûk edenleri de geçeceğini belirterek ilim ya da mücâhede ile sülûk imkanını da zımnen ifade etmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 59-60.

[607] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 335.

[608] Burada sâlik ibaresini bilinçli olarak tercih ettik. Aşağıda bu hususu detaylandıracağız. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 308-309.

[609] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 311. Nitekim ona göre sırât-ı müstakim her işte orta yol ve itidal üzere olmaktır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 265.

[610] Vicdânî, *Halvetiyye Silsilenâmesi*, 47; Ebû Rıdvân M. Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Halvetiyye Silsilenamesi*, haz. İsmail Güleç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 133.

tarikatin kendine özgü bir usûlü olduğu gibi, Ziyâiyye'nin de kendine has bir usûle sahip olduğunu ifade etmektedir.[611] Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-usûl* eserindeki yaklaşımına göre usûl hem "asıl" hem de bu asla ulaşmayı sağlayan yöntemdir. Dolayısıyla onun tasavvufî yaklaşımını iki temel noktada incelemek gerekir: Birincisi tasavvufun esası, diğeri ise bu esasa ulaşmak için kullandığı yöntemlerdir.

Bu usûl fikrinin merkezinde reform değil, yenileme (tecdid) vardır. Geleneksel yapıya sadık kalarak fakat onu donuk biçimde tekrarlamadan, bireylerin ihtiyaçlarına cevap veren, çağın imkanlarını dikkate alan bir uygulama alanı oluşturmuştur. Tasavvufun yüzlerce tanımı varsa bunun başat sebeplerinden biri zaman ve zemine göre değişebilen bu esnek yapısıdır. Gümüşhânevî de bu çokluk içinde kendi çağının dilini konuşabilen ama özden sapmayan bir anlayışı temsil eder.

Bu açıklamalardan hareketle Gümüşhânevî'nin tasavvufî yöntemi klasik anlayışa bağlı kalırken, dönemin ihtiyaçlarına cevap veren ve farklı mürid tiplerine yönelik çok katmanlı ve dinamik bir yapıya sahiptir. Böylece Ziyâiyye'nin özgünlüğü yalnızca farklı uygulamalarda değil, tasavvufa getirdiği yorum ve yaklaşım biçiminde de kendisini göstermektedir. Ahlâk boyutuyla, samimiyet ve çıkarsızlık karinesinin bir göstergesi olarak şu değerlendirmesi hatırlatılmalıdır: "Tasavvuf yoluna girmeyi, mânevî terbiyeyi ve ilim tahsilini; şeyhler ve ulemâ arasına katılmak, akranlarına üstün gelmek, emirlerin meclislerinde makam elde etmek ya da bu sayede maaş, geçim kaynakları, vakıf idareleri gibi menfaatlere ulaşmak amacıyla yapan kimsenin niyeti, insan ruhu açısından bozuk ve aşağılık bir niyettir."[612]

Ziyâiyye'nin teorik anlatımı dergâha intikal ile görünürlük kazanmış, bu merkezin faaliyete geçmesiyle birlikte yönteme ilişkin usûl uygulamaya dönüşmüştür. Böylece Ziyâiyye'nin yöntemini ele almak dergâh içerisinde geliştirilen erkânın incelenmesiyle ortaya konulabilecektir.

[611] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385.
[612] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 258.

3.1. Fatma Sultan Dergâhında Usûl ve Erkân

Dinin bir mensubu olmak geniş anlamda mümin cemaatin bir parçası olmak demektir. Aile, şehir ve diğer sosyal yapılar içinde anlam ve yaşam birliğinin kurulması büyük ölçüde bu cemaate aidiyetin doğal bir sonucudur. İtikâdî ya da amelî mezhepler ise bu geniş cemaat çatısında yer alan alt oluşumlardır. Mezhepler teorik olarak üst cemaat yapısını bozmaz, aksine onun altında birliktelikler oluşturur. Tarikatler ise bu büyük birlikteliklerin içinde daha özel bir alan inşa eder. Daha sınırlı bir topluluğu daha yoğun bir ahlâkî ve kültürel ortaklık etrafında bir araya getirir. Bu yönüyle tarikatler hem bireyin mânevî yolculuğuna zemin hazırlar hem de dinin estetik, ahlâkî ve sosyal boyutunu derinleştirerek yaşanabilir kılar.[613] Tarikatlerin bu rolü mekânsal ve yöntemsel olarak belirli yapılarda somutlaşır. Tekke, bu yapılar arasında en belirgin olanıdır. Mekânla düşünceyi bir araya getiren tarikatler esnek kurumsallaşma biçimlerine dayalı kitle hareketleri olmuşlardır.[614]

Ziyâiyye'de bu çok boyutlu yapı hem teorik hem pratik düzeyde özgün bir şekilde teşekkül etmiştir.[615] Gümüşhânevî'nin bu yapı içerisindeki rolü yalnızca bir şeyh ya da mürşid olmanın ötesindedir. Onun merkezde şekillendirdiği camii-tekke-medrese üçlüsü hem geleneksel tarikat kurumlarıyla hem de modern ihtiyaçlarla kurduğu ilişki

[613] Ceyhan, "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", 36.

[614] Babak Rahimi - Armando Salvatore, "İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi", çev. İsmail Hakkı Yılmaz, *Wiley Blackwell İslam Tarihi*, ed. Armando Salvatore vd. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 275.

[615] Burası zaman içinde "Şeyh Ahmed Ziyâeddin Efendi Dergâhı" bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 4. "Gümüşhânevî Zâviyesi" bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 29. "Gümüşhâneli Dergâhı" bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 244. "Dergâh-ı Ziyâiyye" bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 147/2. "Gümüşhânevî Tekkesi, Ahmed Ziyâeddin Efendi Tekkesi, Fatma Sultan Dergâhı, Hâlidî Dergâhı, Zâviye-i Ahmed Ziyâ isimleriyle anılmış" bir mekândır. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 83. Tekkenin üçüncü şeyhi olan İsmail Necati Efendi'nin de kendi vasfını ifade ederken "Postnişîn-i Zâviye-i Ziyâeddîn" dediği görülür. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 140/2.

bakımından dikkat çekicidir.[616] Başlangıçta kendi inisiyatifiyle bir tekke kurma arzusu taşımayan Gümüşhânevî oluşan ihtiyaçları görmüş ve kendisine yapılan teklifleri değerlendirerek bu yapıyı oluşturmuştur.[617] Bu aksiyonu yazdığı eserlerde ve sosyal organizasyonlarda da görülür. *Câmiu'l-usûl* tarikat usûllerindeki bozulmalara cevap vermek amacıyla kaleme alınırken, *Câmiu'l-mutûn* öğrencilerin ilmî eksikliklerini gidermek üzere yazılmıştır. Aynı tutum kütüphane, yardım sandığı ve vakıf gibi kurumların tesisinde de mevcuttur.[618]

Fatma Sultan Camii'nin zamanla tekkeye dönüşmesi süreci mekânın fonksiyonel olarak genişlemesiyle birlikte ilerlemiştir. 1276/1859'dan itibaren tekke olarak faaliyete geçirilen bu mekân,[619] Gümüşhânevî'nin 1280/1863'ten itibaren burada sürekli ikamet etmeye başlamasıyla Ziyâiyye'nin merkezi hüviyetini kazanmıştır.[620] 1283/1866 yılında

---

[616] Gümüşhânevî'nin halifelerinde de benzer örnekler görülür. İleride diğer örnekler de gösterilecektir. Burada bir örnek için bkz. İsmail Kara, *Gümüşhânevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize'deki Tekkesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 31-36.

[617] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 85. Kavak, bu yaklaşımın Hâlidîler'in ortak tavrı olduğunu ileri sürmüştür: "... Hâlidîler tekke yapımı için ayrı bir uğraş içine girmemişlerdir. Görev yaptıkları bölgelerde var olan mescid, cami, tekke veya kullanılabilir durumdaki binaları irşad ve İslâmî ilimlerin tedrisi için kullanmışlardır." Bkz. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, 201.

[618] Bu durumu teyit eden bir unsur olarak meclis-i meşâyiha ait evraklar incelendiğinde Gümüşhânevî'nin vefatına kadar geçen sürede Ziyâiyye Dergâhı yahut Gümüşhânevî ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Anlaşılan o ki Gümüşhânevî sağlığında böylesi bir resmî irtibat kurulması yönünde bir yaklaşıma sahip değildir. Bununla birlikte Gümüşhânevî'nin vefatını müteakip diğer tüm halifelerinin kendi dönemlerindeki tayinleri ve çeşitli işlerle ilgili bu evraklarda kayıtlar görmek mümkündür. Bazı örnekler için bkz. Mesut Ayar, "1268/1852 ve 1306/1889 Tarihlerindeki Müfredat Defterinde Geçen İstanbul'daki Tekke ve Türbelere Dair İki Mühim Liste", *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 4 (2010), 141-161; Selami Şimşek, "Son Dönem Celvetî Şeyhlerinden Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-yı Tekâyâ'sı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 21 (2007), 153-168; Mustafa Aşkar, "Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyâ'sı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2000), 138-159.

[619] Gümüşhânevî'nin hilâfetinden on iki yıl sonra Ziyâiyye'nin teorik zemini *Câmiu'l-usûl* de büyük oranda teşekkül etmiştir. Yanı sıra bu eserin neşri ile tekkenin faaliyeti de aynı yıl gerçekleşmiştir. Bu itibarla Ziyâiyye'nin görünür etkisi göz önüne alındığında unsurlarının bu başlık altında incelenmesi uygundur. Yılmaz, "Gümüşhanevî Dergâhı", 5/267.

[620] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 387; Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 292; Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 87. Gümüşhânevî tekke'de ikâmet ettiği bölümü vefatından sonra kendisinden sonra şeyh olacak kişiye tahsis etmiştir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 27.

konaklamaya da imkân tanıyan bir yapıya bürünerek genişletilmiştir.[621] Bu merkezileşme cami, tekke ve medrese işlevlerini birleştiren bir anlayışla şekillenmiş, toplumsallık anlayışı da içselleştirmiştir.[622] Öyle ki burada yürütülen faaliyetler yalnızca mânevî değil, aynı zamanda eğitsel ve sosyal yönüyle de dikkate değerdir.[623]

Ziyâiyye'nin tekke faaliyetleri sülûk eğitimi, ilim tedrisatı ve vakıf hizmetleri etrafında şekillenmiştir.[624] Bu üç eksen, tarikatin hem bireysel gelişimi hem de toplumsal işlevini gerçekleştirmesini sağlar.[625] Tekke erkânı belli gün ve vakitlerde icrâ edilen toplu zikirler, hatm-i hâcegân ve mukabele programlarıyla yapılandırılmıştır. İlim faaliyetleri ise özellikle hadis dersleri üzerinden kurgulanmış, Gümüşhânevî'nin kendi telifleri olan *Râmûzü'l-ehâdîs* ve *Garâibü'l-ehâdîs*[626] gibi eserlerle yürütülmüştür.[627] Bu derslere katılım kayıt ve rehin sistemiyle disipline edilmiş, dersleri tamamlayanlara

---

[621] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 87.

[622] "Toplanma yeri olan her yer zâviyedir." Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 250.

[623] Umumla uzlet hayatını telkin ettiği düşünülen tekke hayatına mukabil Gazzâlî'de görülen anlamıyla uzlet, büyük oranda idarecilerin finansmanıyla hayat sürmemek kaydıyla telif ve tedrisatın devamlılığına işaret etmektedir. Bkz. Ali Çoban, "Gazzâlî Biyografisine Bir Katkı: Mektupları Işığında Gazzâlî'nin Uzlet Hayatı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2024), 473-499.

[624] Yıldız, "Rehber-i Zâkir Giriş", 258-272.

[625] Tekkenin vakıf belgelerindeki görünümü hakkında bir değerlendirme için bkz. Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.)*, 83.

[626] Şerhi ile birlikte yayınlanan bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Letâifu'l-Hikem ve'l-Mevâız Şerhu Garâibi'l-ehâdîs - Hadis Deryasında Saklı İnciler-*, çev. Hüsameddin Fadıloğlu (İstanbul: Kalem Yayınları, 2017).

[627] Önceden belirlenen katılımcılardan oluşan bu meclislere iştirak edenler ellerinde *Râmûzü'l-ehâdîs* bulunmak suretiyle Şeyh Efendi'nin bu eserden okuttuğu dersleri takip ederlerdi. Bu çerçevede haftanın iki günü sabahın erken saatlerinde tekkede düzenli olarak hadis dersi yapılması bir gelenek hâline gelmişti. Derslere katılanlara kitaplar vakfedilmek suretiyle dağıtılmakta ve her yıl Muharrem ayında başlayan bu dersler Receb ayında sona erdirilmekteydi. Dersi bu şekilde tamamlayanlara kitapla birlikte bir icazetnâme de takdim edilirdi. Hadis tedrisatını başarıyla tamamlayan ilim ehline *Râmûz*'un yanı sıra *Levâmiu'l-ukûl* de hediye edilirdi. Aynı meclislerde Gümüşhânevî'nin telif ettiği bir diğer eser olan *Garâibü'l-ehâdîs* de okunmakta ve katılımcılara hediye edilmekteydi. Ancak bu eser *Râmûz*'un aksine sabah değil, öğleden sonra okutulurdu. Ancak mezkur iki eserin de dersi takip edenlere vakfedilmesi için bir şart oluşturulmuştur. Bu da derse başlayan kimselerin dersleri ikmal edinceye kadar takip edeceği kitap karşılığında rehin vermeleridir. Bu yolla derslere yalnızca gerçekten ilgi duyan kimselerin katılması ve düzenli olarak dersleri takip ederek tamamlanması sağlanmak istenmiştir. Çünkü dersi tamamlayan kişiye bu kitaplar vakfedilerek rehinleri geri verilmektedir. Bkz. Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385-387. Bu derslere katılan kişi sayısı bazı dönemlerde *Râmûz* için yüz, *Garâib* için iki yüzdür. Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 3b; Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 84.

icazet verilmiştir.[628] Müteakip dönemlerde bu sistematik yapı halifeler tarafından da sürdürülmüş ve tekkenin misyonu korunmuştur.[629] Bu yönüyle tekkede medrese gibi işleyen ilmî bir ortam oluşturulduğu açıkça görülür.

Ziyâiyye'nin temel disiplinleri Gümüşhânevî tarafından belirlenen ve halifelerine tevdi edilen şartnamelerle kurumsallaşmıştır. *Şurût-ı Saîd* olarak bilinen bu şartnameler halifeler için genel çerçeveyi ortaya koymuştur.[630] Bid'at hassasiyeti bu noktada kayda değer bir yer tutmuş, Abdülhakîm Arvâsî'nin (ö. 1943) ifadesiyle dönemin İstanbul'unda bid'atten uzak tekke olarak Ziyâiyye Tekkesi öne çıkmıştır.[631] Bu anlayış halifeler tarafından da sürdürülmüş, vasiyetle tahkim edilmiştir.[632]

Merkezde yürütülen faaliyetler zamanla bir takvime bağlanarak sistemli bir yapıya dönüşmüştür. Yıllık, haftalık ve günlük toplantılar, kandil ve bayram gecelerinde yatsı namazında başlayıp teheccüdle sona ermiş,[633] pazartesi akşamları (salı geceleri) yatsı namazının edâ edilmesinden sonra Kur'an kıraati, dualar ve kelime-i tevhidlerle hatm-i hâcegân icrâ edilmiştir.[634] Ayrıca salı ve cuma sabahları işrak vaktinden sonra toplanılmıştır. Hadis dersleri, Kur'an hatimleri ve zikir programları belirli aralıklarla

---

[628] Bu uygulamaya benzer bir örnek de Bolvadinli'ye aittir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 265/2.

[629] Gümüşhânevî'nin iki kez de müstakil olarak sair ilimlerden icâzet verdiği de görülmektedir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 128; M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 187.

[630] *Şurût-ı sa'îd* için bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 257. Sonraları Ziyâiyye ile irtibatlı olduğu anlaşılan Akşehrî, Hâlidî esaslarına bağlı kalarak, tekkede itibar gören bir âdab ve erkân risâlesi telif etmiştir. Bkz. Muhammed Emîn Akşehrî, *Tarîku's-sevâb ve menfeati haseniyye Âdâb ve Erkân-ı Tarîkate Dâir Gümüşhâneli Dergâh-ı Şerîfî* (İstanbul: Hâşim Matbaası, 1343); el-Akşehri, *Tasavvuf Âdab ve Erkânı [Tarîku's-Sevâb ve Menfaat-i Hasene]*.

[631] Ekrem Buğra Ekinci, *Hayatı ve Hâtıralarıyla Seyyid Abdülhakîm Arvâsî* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016), 109, 124.

[632] Gümüşhânevî'den sonra posta geçen Hasan Hilmi Efendi'nin irtihalini müteakip halife olarak tayin edilen isim İsmail Necati Efendi bir mektubunda şeyhinden kendisine bir uyarı ve emir mahiyetinde bırakılan şeylerin başında tekkede icra edilen ayinlerin bid'atlerden muhafaza edilmesi hususunu zikreder. Bir diğer konu da ömrü vefa ettiğince şeyhlik görevini idame ettireceğidir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 139/2.

[633] Gümüşhânevî tehlil ile elde edilecek faydaları neredeyse bütünüyle Şâzelî'nin sözlerine atıfla açıklamıştır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 286-290.

[634] Tekkenin masârifât defterleri incelendiğinde sonraki dönemlerde de bu gibi geceler için özel harcamalar yapıldığı görülmektedir. Ör. bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 6.

tekrarlanmıştır.[635] Cuma namazı sonrasında ise Kur'an hatmi, ardından hatm-i hâcegân icrâ edilmiştir. Bu toplantılar birer teveccüh meclisi hüviyetinde olup, dervişler burada hazır bulunmuşlardır.[636] Gümüşhânevî'nin özellikle cuma günleri tekkedeki buluşmalar esnasında cemaat arasında dolaşarak bazı şiirler okuduğu, bu yolla müridlerini şevk ve cezbeye sevk ettiği aktarılmaktadır.[637] Ayrıca her sabah Kur'an hatmi yapılmış, işrak vaktine kadar hatm-i hâcegân devam ederek işrak namazının edâ edilmesiyle sona ermiştir. Ancak bu sabah programlarına bütün dervişlerin katılması zorunlu tutulmamıştır.[638] Bu tekke erkânı eğitim, irşad ve toplumsal birlikteliğin bir arada yürütüldüğü meclisler hâline gelmiştir.[639]

Ziyâiyye'nin dikkat çeken yönlerinden bir diğeri kadınlara yönelik özel uygulamalardır.[640] Kandil ve bayram gecelerinde tekkede sabaha kadar süren programları müteakip işrak vaktinden sonra mekân kadınlara tahsis edilmiştir. Yanı sıra kadınlar evlerde toplanarak hatimler yapmıştır. Ziyâiyye'nin sosyal yönü bu tür uygulamalarda somutlaşmış, kadınların aktif olarak tarikate katılması sağlanmıştır.[641] Bunun yanında tekkenin tüm ihtiyaçları gönüllü bağışlarla karşılanmış,[642] herhangi bir vakıf geliri olmadan sürdürülen bu yapı, gönüllülük esasına dayalı bir örgütlenme örneği sunmuştur.[643] Doğrudan ya da dolaylı olarak bağlı ve bağımlı bulunduğu bir kurum

[635] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385-386.
[636] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385.
[637] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 260.
[638] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 385.
[639] Silverstein Ziyâiyye'de bilhassa fenâ gibi klasik tasavvufî kavramlar üzerinde durmak yerine etik disiplin, cemaat yaşamı ve sosyal politik angajmanın bu sûfîlerin ortak noktası olduğu fikrini savunmaktadır. Bkz. Silverstein, "Sufism and Modernity in Turkey: From the authenticity of experience to the practice of discipline", 53.
[640] Bu durum Gümüşhânevî'nin kadınlara hitaben yazdığı risâlede de görülmektedir. Bkz. Gümüşhânevî, *Vasiyyet-i Nisâ-yı Azîme* (Osman Nuri Ergin, 1550), 5b-6b.
[641] Tarikat faaliyetlerinin kadınlar arasında sürdürülmesini sağlayan çok sayıda kadın görevli belirlenmiştir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 97.
[642] Bu tür gelirler tamamen şeffaf biçimde kayıt altına alınmıştır. Bkz. Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 387.
[643] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 388-389.

olmamıştır.[644] Yanı sıra belirli dönemler için tekkeye gönüllüler tarafından bağışlandığı düşünülen dükkanların gelirleri yoluyla bir akar oluşturulduğu tahmin edilmektedir.[645]

Gümüşhânevî'nin yolunu sürdüren halifeler, Ziyâiyye'nin bu yapısını devam ettirmiştir. Kastamonulu Hasan Hilmi (ö. 1329/1911), Safranbolulu İsmail Necati (ö. 1338/1919), Dağıstanlı Ömer Ziyâeddin (ö. 1329/1920), Tekirdağlı Mustafa Feyzi (ö. 1926) tarafından sürdürülen bu gelenek, tekke ve zâviyelerin kapatılmasına kadar kesintisiz biçimde yaşamış,[646] sonrasında ise farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Nihayetinde Ziyâiyye usûlünün görünür bir yapıya kavuştuğu faaliyetleri bu başlık altında incelenebilir.

3.1.1. Seyr ü sülûk

Tasavvufun meşruiyetini Kur'an ve sünnet temeline dayandırma çabası erken dönemlerden itibaren hem teorik hem pratik düzeyde kendisini göstermiştir. Kurumsallaşma sürecinde tarikatler bu meşruiyeti silsile aracılığıyla aktararak mânevî tecrübeyi Hz. Peygamber'e kadar dayandırmışlardır. Bununla birlikte bazı sûfîler bu biçimsel aktarımın yeterliliğine itiraz etmiş, asıl kıymetin şeriat emirleri ve tarikat ilkelerine uygun bir hayatla kazanılabileceğini belirtmişlerdir.[647] Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışı da bu çizgiyi takip eder, tasavvufu hem bireysel hem toplumsal ölçekte disiplinli bir mânevî eğitim alanı olarak tanımlar ve bu alanı şeriat merkezli bir yapı içinde konumlandırır.[648]

Ona göre ibadetlerin en faziletlisi Allah'a ulaştırandır, o da sülûktür.[649] Dahası sülûk, belirli sürelerde yürütülecek bir yöntemin de adıdır. Sülûk süreci şeyh-mürid

[644] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 88.
[645] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 147.
[646] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 90.
[647] Yazar, Ali Râmîtenî'ye ait bu sözü, onun oğlu tarafından derlenen eserin Taşkent nüshasına (no: 8743) dayandırmaktadır. Bkz. Deweese, "Hâcegân'a Ait Kaynaklar ve Tasavvufun Eleştirisi", 384.
[648] MEC, *[AZG]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 276; MEC, *[AHE]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 256.
[649] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 308.

ilişkisi temelinde yürür ve mürşid-i kâmilin rehberliğini zaruri kılar.[650] Ancak bu eğitim her mürid için öngörülmemiştir. Sülûk yalnızca özel olarak seçilen, mânevî ilerleme potansiyeline sahip kimseler için tatbik edilir. Diğer müridler ise hadis okumaları ve sosyal faaliyetler üzerinden terbiye edilir.[651] Böylece Gümüşhânevî geniş halk kitlelerini dışlamaksızın ama sistemli mânevî eğitimi yalnızca liyakat sahibi bireylerle sınırlı tutarak tasavvufun disipliner niteliğini korur.

Gümüşhânevî'nin sülûk anlayışı yalnızca şeyhin rehberliğine değil,[652] aynı zamanda metodun içeriğine de özel bir dikkat gösterir. Sülûkün amacı keramet gibi harici hallere ulaşmak değil, mâsivâ sevgisinden kurtularak Allah'a saf bir muhabbetle yönelmektir.[653] Bu hedefe mücâhede ve riyâzetle desteklenen şeriat ve sünnete uygun bir hayatın neticesinde ulaşılabilir.[654] Fakat Gümüşhânevî bu uygulamalarda daima itidali esas alır. Aşırı suskunluk hikmeti, aşırı uykusuzluk ise duyuları zedeleyebilir.[655] Bu nedenle bireysel istidat ve denge prensibi onun eğitim anlayışının merkezindedir.

Tasavvuf yolunun çeşitliliğini kabul eden Gümüşhânevî seyr ü sülûk yöntemlerini üç temel usûlde toplar.[656] Şeyh de müridinin nefsî yapısını tanıyarak ona uygun usûlü belirler.[657] Bu yaklaşım tasavvufun bireysel farklılıkları gözeten yönüne işaret eder. Ziyâiyye'de özellikle halvetlerle letâife yönelik uygulamalar takip edilmiştir.[658] Bu sistemin içerisinde "ism-i Zât" ve "nefy ve isbat" zikirleri, farklı seyr ü

[650] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307.
[651] Gümüşhânevî'nin sülûk anlayışına dair bir değerlendirme için bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 224-238.
[652] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 308-309.
[653] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 318. Gümüşhânevî, *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, 78.
[654] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 337-338, 436-437.
[655] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 46.
[656] Bunun ikili yahut dörtlü örnekleri farklı sûfîler tarafında dile getirilmiştir. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs [Nefisleri Temizleyen]*, haz. Ahmet Kasım Fidan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 481; Akşemseddîn, *Erenlerin Makâmları (Makâmât-ı Evliyâ)*, haz. Mustafa Tatcı, Ayten Şenyurt (İstanbul: H Yayınları, 2022), 123-124.
[657] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 319.
[658] Necdet Yılmaz, "Câmiü't-Turuk Bir Yol Olan Ziyâiyye'de Seyr ü Sülûk", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 361.

sülûk yollarını temsil eder.[659] Cezbe ve aşk ehli için doğrudan "ism-i Zât" gerekirken, sülûke muhtaç olanlar için "Lâ ilâhe illallah" zikri esas alınır.[660] Gümüşhânevî'nin bu zikre dair yaptığı detaylı açıklamalar eserleri üzerinden müridlerine yol gösterme amacını taşır.[661]

Sülûk sürecinin zor ve hassas bir yol olduğunu vurgulayan Gümüşhânevî, bu yolda ancak mânevî olgunluk düzeyine erişmiş kimselerin ilerleyebileceğini belirtir. Ona göre bu süreçte mürid dünyaya ve içindekilere karşı tüm bağlılıklarını terk eder, kalbini Allah'a yöneltir, dünyevî arzu ve meşguliyetlerden uzaklaşır. Bu eğitim yalnızca davranışları değil, kalp ve zihin yapısını da dönüştürmeyi amaçlar. Sülûkün ahlâkî ve ruhânî boyutları nefsi mücâhede ile terbiye etmenin yanı sıra davranışların bâtınî niyet ve anlam boyutlarını da içerir.[662]

Fenâ ve bekâ kavramları Gümüşhânevî'de bu sürecin iki kutup noktasını oluşturur. Fenâ geçici bir yokluk hâli olup bekâ ile tamamlanır. Asıl gaye mânevî idrakin sürekli hâle geldiği bekâdır.[663] Bu yönüyle fenâ bir merhale, bekâ ise varılmak istenen kalıcı durumdur. Gümüşhânevî sülûk süreci ile alakalı telvin ve temkin kavramlarını da bu çerçevede açıklar.[664] Telvin hâl ehlinin değişkenliğini, temkin ise hakikat ehlinin

---

[659] Kâtip Fevzi Efendi Ziyâiyye'de esas alınan seyr ü sülûk esnasındaki terbiye metodunu ruhânî yol ile nefsânî yol biçiminde tefrik edilen tasavvufî tercihlerin mündemiç biçimde esas alınarak uygulandığını söylemektedir. Bkz. Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân", 409.

[660] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 278-279. Sonraları dergâhın edep ve erkânını tahkim eden tekkeye dair risâlede "Nakşbendiyye-i Hâlidiyye-i Ziyâiyye'nin zikri ism-i zât ile nefy ve isbattan ibarettir." denilmiştir. Bkz. Akşehrî, *Tarîku's-sevâb ve menfeati haseniyye Âdâb ve Erkân-ı Tarîkate Dâir Gümüşhâneli Dergâh-ı Şerîfi*, 10.

[661] Gümüşhânevî yer yer sülûk, riyâzet ve mücâhedenin kimler için gerekli olduğunu söylerken "cezbe-i ilâhî ile selîm bir kalp sahibi olmayan kimseye" şeklinde bir istisna durumdan söz eder. Bunun nasıl ve ne şekilde belirlenebileceği bir muamma olarak kabul edilebileceği gibi tasavvufu ya da sülûk eğitimini belirli bir zümrenin yahut belirli yetkinlikleri edinmiş kimselerin ilgi sahası kılınabilmesi adına genele teşmil edilmeden uygulanabilmesini sağlayan ve yanı sıra tasavvufun müspet manadaki etkilerinden de geneli uzak tutmanın önüne geçmeyi hedefleyen bir bakış açısı olarak kabul edilebilir. Zira kendisi de sülûk ya da irşad için belirli şartlar koşmuştur. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 340.

[662] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 318-319.

[663] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 47.

[664] Telvinin İbnü'l-Arabî'de temkinden üst bir mahalde konumlandırılmasına istinaden Gümüşhânevî bu hususta İbnü'l-Arabî'yi takip etmektedir. Bkz. Esma Sezer, *Balaban tekkesi Şeyhi Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvufî Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69.

istikrarını temsil eder. Kimi yorumlarında telvinin sonsuz bir mânevî seyri ima ettiğini, kimi yerlerde ise temkinin ulaşılabilecek en yüksek istikrar hâli olduğunu ifade eder.[665]

Toplumsal düzeyde ise Gümüşhânevî bireysel terbiyeden yola çıkarak topluma ulaşan bir ahlâk inşası hedefler. Ona göre insanlar günahkâr olduklarını bilseler de çeşitli bahanelerle bu gerçeği öteleyip kendilerini kandırırlar.[666] Bu durum sadece bilgiyle değil, bilginin eyleme dönüşmesiyle aşılabilir. Bu noktada zikir ve ilim meclislerinin bağışlanma vesilesi olarak anılması[667] tasavvufun halkla buluşmasında etkili olmuş ancak Gümüşhânevî bu yaygınlığı kontrollü bir terbiyeyle sınırlı tutmuştur. Zira ona göre asıl olan mânevî dönüşümü içselleştirerek eylemle bütünleştirmiş insan hedefidir.

Gümüşhânevî'nin sülûk anlayışı bireyin nefs terbiyesinden başlayıp ilâhî hakikatlere doğru kat ettiği mânevî bir yolculuk olarak şekillenmektedir. Bu yolculuğun hedefi kişinin yaratılış gayesine uygun bir ahlâkî kemâle ulaşmasıdır. Ancak bu yolculuk her birey için zarurî ya da uygulanabilir değildir. Bilakis Gümüşhânevî bu eğitimin belirli istidatlara sahip kişiler için geçerli olduğunu, dolayısıyla herkesin bu yola zorlanmaması gerektiğini açıkça ortaya koyar. Şeyh, bu bağlamda müridin yetkinliğini belirlemede sorumludur. Sulûk onun nezdinde özel bir terbiye alanıdır.[668]

Bu terbiye hem teorik hem de pratik açıdan dengeli bir yapı üzerine kuruludur. Nefsin mertebeleriyle başlayan yolculukta Gümüşhânevî klasik yedi mertebeyi kabul etmekle beraber sekizli bir tasnif sunar.[669] Fakat nefs terbiyesinin gerektirdiği riyâzet ve mücâhede uygulamalarının ölçüsüz bir biçimde sürdürülmesi gerektiğini reddederek aşırılıklardan kaçınılması gerektiğini vurgular. Zira tasavvufî yolculuk itidalden sapmaksızın sürdürüldüğünde gerçek meyvelerini verir.[670]

---

[665] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 150-151, 409; Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfîyye*, 18.
[666] Ahmed Ziyâddîn-i Gümüşhânevî, *Dua Âdabı*, çev. Fetullah Yılmaz (İstanbul: Hâcegân, 2018), 21-22.
[667] Mevlânâ Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, çev. Halid Zaferullah Daudî - Ahmet Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 142.
[668] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 336.
[669] "Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mutmeinne, nefs-i nebâtî, nefs-i hayvânî, nefs-i nâtıka, nefs-i kudsiyye, nefs-i rahmânî." Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 336-337.
[670] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 319.

Ziyâiyye'de usûl anlayışı tarikatleri bireylerin fıtratına göre şekillenen yöntemsel yollar olarak ele alınır.[671] Dahası fıkıh ve hadis ilimleri, Allah'a giden yollardan en yakını kabul edilmiştir.[672] Sülûk anlayışı ise zikir temelli bir hazırlık sürecinden başlayarak rûha ulaşan sistemli bir mânevî eğitimi ifade eder. Müridlerin mânevî terbiyelerinde zikir ve ibadetle kalplerinin saflaştırılması esastır. Bu süreçte zikir yalnızca bir ibadet değil, sülûke geçişi mümkün kılan bir uygulamadır. Kalbin iki yönlü yapısı yani hem şehâdet hem de melekût âlemine açık olması bu eğitimin başlıca özelliklerindendir. Gümüşhânevî'ye göre zikir, kalbin melekût âlemine yönelmesini sağlar. Günahlara karşı ibadetlerin üstün gelmesiyle birlikte kalp mânevî nurlarla dolup sülûk için hazır hâle gelir.[673] Ancak bu hazırlık herkeste aynı şekilde tezahür etmez.[674] Başlangıç ise nefsin aşılmasıdır. Nefisle mücadele kalbe açılan kapıdır. Bu kapıdan geçebilen sâlik, mârifetle meşgul olmaya başlar. Mârifetin doygunluğuyla birlikte kalp makamını da aşarak ruh makamına yükselir ve burada "aslî akıl" nûruyla donatılır. Bu akıl, Gümüşhânevî'ye göre Hz. Peygamber'e nispet edilen "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır." hadisinde işaret edilen varlıktır. Bu bağlamda idrakin üç temel aşaması olan nefs, kalp ve ruh makamları Gümüşhânevî'nin sülûk tarifinin temelini oluşturur.[675]

Bu yaklaşımla tarikatler arasında Şâzeliyye ve Nakşibendiyye'ye mutedil ve doğru usûller olarak özel bir yer verir.[676] Her iki tarikatin metodunu Kur'an ve Hz.

---

[671] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 320; İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'âliyye*, 51. Bu yaklaşım Ekberiyye'nin sülûk anlayışı ile de uyumludur. Nitekim Demirli, İbnü'l-Arabî'nin seyr ü sülûk anlayışında insanın bütün kabiliyetlerinin geliştirilmesinin ilke edinildiğini ifade etmektedir. Bkz. Demirli, *Esmâ-i Hüsnâ Allah'ı İsimleriyle Tanımak*, 324-325.

[672] Gümüşhânevî'nin alıntıladığı eserde "اركان الطريق المحررة" şeklinde dile getirilen ibare Gümüşhânevî tarafından yalnızca "اركان الطريق" şeklinde ifade edilmiştir. Muhtemelen bu bir kelimeyi oradan çıkartarak "kurtuluş yolunun gerekleri" anlamına gelecek hususu doğrudan bir "tarikat rüknü" anlamında ifade etmek istemiştir. Bu da onun Ziyâiyye ile önerdiği çerçevenin ilimle doğrudan bitişik yönüne dikkat çekmektedir.

[673] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 296.

[674] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 471.

[675] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 113.

[676] Alıntı yaptığı Şâzelî kaynakta isabetli olan yol yalnızca Şâzeliyye şeklinde ifade edilmesine karşın Gümüşhânevî Nakşibendiyye'yi de buraya eklemiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 320; İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'âliyye*, 51-52.

Peygamber'in sünnetine uygun bir seyirle temellendirerek öne çıkarır.[677] Buna karşın diğer yolları bâtıl ilan etmez. Fakat Nakşî ve Şâzelî çizginin daha kâmil bir yapı sunduğunu ifade eder. Bu değerlendirmeyi Yemen hadisi ile temellendirmesi tarikatlere coğrafi değil, mânevî zeminde bir yer tayin ettiğini göstermektedir.[678]

Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd meselelerini de sülûk bağlamında ele alan Gümüşhânevî, kalbin tevhid makamına ulaşmasından önce bu tür kavramlarla meşgul olmanın tehlikelerine dikkat çeker.[679] Ona göre bu derinlikteki mânevî konular yalnızca belirli bir seviye ve hazırlığa sahip kişiler için uygundur. Aksi hâlde özellikle avâm arasında yanlış anlamalara ve mânevî kayıplara yol açabilir.[680] Bu gibi sebeplerle Gümüşhânevî sülûk uygulamalarını seçkin bir mürid kitlesiyle sınırlı tutmuştur.

Bu temel üzerine inşa edilen sülûk anlayışı daha ileri mertebeler olan fenâ ve bekâ ile tamamlanır.[681] Bu noktada Gümüşhânevî özellikle Nakşibendî-Müceddidiyye'nin pîri İmâm-ı Rabbânî'den etkilenmiştir. Sülûkün yapısal çerçevesi ondan aktardığı üçlü velâyet sistemiyle belirlenmiştir: Velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ ve velâyet-i ulyâ. Bu sistemin ilk halkası olan velâyet-i suğrâ, yaratılmışların hakikatini ifade eden âyân-ı sâbiteye dayandırılır. Her varlığın ilahî ilimdeki yansıması olan bu "gölge" suretler, seyr ü sülûkün başlangıç noktasıdır.[682] Bu perspektiften bakıldığında Gümüşhânevî'nin sülûk tarifinin yalnızca bir mânevî tecrübe aktarımı değil, aynı zamanda bir ontoloji ve bilgi teorisi içerdiği anlaşılır. Bu husus Müceddidî anlayışla letâif sistemi üzerinden değerlendirilmektedir.[683] Keşf sahibi olmayan bir sâlik için, şeyhin rehberliği belirleyici olur.[684] Her iki tarafın da bu donanımdan yoksun olması

[677] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 102.
[678] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 320; İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, *el-Mefâhiru'l-'âliyye*, 51-52.
[679] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 126.
[680] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 127.
[681] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 125.
[682] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 127, 442.
[683] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 128.
[684] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 128.

hâlinde ise Gümüşhânevî ölçü ve kıstaslar sunarak müride yol gösterici bir işlevi üstlenir.[685]

Sülûk sürecinin merkezinde şeyhin teveccühü önemli bir yer tutar.[686] Gümüşhânevî sülûkün bir merhalesinden sonra belirli zikir lafızlarından ayrılarak hadislerde geçen ifadeleri tercih eder.[687] Zikrullahın etkili olabilmesi için yalnızca tevhid lafzı değil, ona Resûlullah'ın isminin de eklenmesi gerektiğini belirtir. Böylece Hz. Peygamber'e bağlılık, Gümüşhânevî'nin sülûk sisteminde vazgeçilmez bir ilke hâline gelir. Bu bağlılık en yüksek mânevî makamlara ulaşmakta da belirleyicidir. Onun nazarında yalnızca Hz. Peygamber'e ittiba ile kemâl-i risâlet ve kemâlât-ı ulu'l-azm denilen daimî tecellilere erişilebilir.[688] Bu yapı Kur'an ve sünnetin teorik zemin olmaktan öte bizzat pratiğin temeli olduğuna dair güçlü bir vurgudur.[689]

Gümüşhânevî'nin söz konusu Kur'an-sünnet merkeziyetçiliği tasavvuf tarihinin safhaları ile de örtüşür. Pratikle başlayan süreç teorik bir çerçeveye bürünmüş, ardından yeniden amele dönüşecek biçimde ele alınmıştır. Bu nedenle tasavvuf tarihinde üçlü bir seyirden bahsetmek mümkündür: Pratik, teorik ve tekrar pratik. Bu süreç dolaylı bir cevap sadedinde teorinin kaynağı olarak pratiği önceleyen bir bakış açısı sunar. Bu çerçevede tarikatler teoriye dayalı olmaktan çok, pratiğin içinden doğmuş yapılar olarak değerlendirilebilir.

Gümüşhânevî sülûk sisteminde nebevî hakîkatlerin doruk noktası olarak "Muhammedî Makâm"ına işaret eder. Bu makam bütün diğer merhaleleri aşan ve Hz. Peygamber'in örnekliğine tam bir bağlılıkla mümkün olan yegâne kemâl hâlidir. Bu anlayışta aşk, ilâhî hakikatin özü ve Ahmedî hakikatin temeli olarak kabul edilir. Bu

[685] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 130-131.
[686] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 131.
[687] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 133-134.
[688] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 134-135.
[689] Bu üst mertebelerde geçerli olacak edeplerin fıkha göre tanzim edilmesi de dikkat çekmektedir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 138.

aynı zamanda ilk taayyün olan Hakikat-i Muhammediyye'dir.[690] Onun sülûk sisteminde zirveye ulaşan bu makam Ziyâiyye'nin "sünnet esasında" merkezini teşkil eder.

Bu idealin ardından gelen "Kayyumiyet Mertebesi" ise ancak Allah'ın özel lütfuna mazhar olmuş şahsiyetlere mahsustur. Gümüşhânevî bu makama ulaşanlar arasında İmâm-ı Rabbânî, onun halifeleri ve Abdullah-ı Dehlevî'yi zikrederek Müceddidî geleneğe olan bağlılığını ifade eder.[691] Dehlevî'nin bu bağlamda kutbiyetle anılması onun Hâlid-i Bağdâdî üzerinden gelen hilâfet zincirine de dikkat çekmektedir.

Gümüşhânevî'nin sülûk anlayışındaki en özgün yön, bu süreci kırk gün gibi belirli bir zaman dilimiyle sınırlı bir yöntem olarak kabul etmesidir. Bu sınırlı zaman tasavvufî terbiyenin tümünü kapsamaz fakat temel ilkelerin yoğunlaştırılmış bir şekilde aktarılmasını mümkün kılar. Halvet uygulamasıyla gerçekleşen bu eğitim, özellikle ve büyük oranda hilâfet vereceği müridler için öngörülmüş bir yöntemdir. Ya da bu sürece dahil olanlar arasından halifeler seçilmiştir. Bu yönüyle Gümüşhânevî klasik metotlardan geniş ölçüde yararlanmış, kendi yorumlarıyla şekillendirilen bir usûl ortaya koymuştur. Bu uygulama tarzı onun hangi geleneğe ait olduğundan çok, bu gelenekleri ne şekilde dönüştürüp harmanlayan bir karaktere sahip olmasında tebellür etmektedir. Halveti Ziyâiyye'nin kritik bir eşiği kabul etmesine karşın bu anlamda sistematik bir yöntem olarak uygulanmadığı Nakşibendiyye'nin "başlangıç noktasını diğer tarikatlerin ulaşmak istediği nihai mertebe"[692] olarak değerlendirmesi, takip ettiği gelenekler arasında ne tür bir geçirgenliğe sahip olduğunu gösterir.

Nakşî gelenek içerisinde Müceddidiyye ve Hâlidiyye sair farklılıklarına rağmen aynı sülûk yöntemini benimsemiştir.[693] Böylece bu iki yolu farklılaştırmada seyr ü sülûkün bütünüyle belirleyici olmadığı anlaşılmaktadır. Cezbenin sülûkten önce gelmesi

[690] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 141.
[691] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 142.
[692] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 208.
[693] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 224.

durumunda sâlikin vuslata daha kolay erişeceğini söylemesi de bu yönteme dair ipuçları sunar.[694]

Teorik açıklamalardan sonra Gümüşhânevî sülûkün pratik boyutunu kendi yöntemine göre somutlaştırır. Sâlikin Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber ve Hz. Cebrâil'e teveccüh ederek Zât-ı İlâhî'ye ulaşmasını sağlayan üç makamı tanımlar: İlm-i Rabbânî, Feth-i Samedânî ve Tecellî-i İhsânî.[695] Bu makamlar yaratılmışların müşâhedesinden sıfatlara ve nihayet hiçbir mahlûku görmeme hâline geçişi ifade eder. Diğer metinlerde bu aşamalara maiyyet, ehadiyyet ve akrabiyyet adları da verilmiştir. Bütün bu tanımların üzerinde ise "Kâmil Muhammedî Makâmı" yer alır ve Gümüşhânevî'ye göre bu makam, Hz. Peygamber'e bağlılığın ulaştırdığı en üstün mertebedir.[696] Ziyâiyye düşüncesinin zirvesi ve özü işte bu anlayışla şekillenmiştir.

Sonuç olarak sülûk Gümüşhânevî'nin sisteminde teorik ve pratik bütünlüğe sahip bir terbiye aracıdır. Ancak bu yöntem herkes için değil, sadece kabiliyeti uygun olanlar için geçerlidir.[697] Onun pratiğinde sülûke getirdiği bakış açısının anlaşılması, kırk günlük yoğun bir talim süreciyle sınırlı tutularak uygulanan halvet ile doğrudan alakalıdır.

3.1.1.1. Halvet

Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışında halvet ve uzlet birbirini tamamlayan, ancak hem amacı hem uygulama biçimi açısından farklılaşan iki ayrı mânevî disiplin olarak şekillenmiştir.[698] Bu ayrım onun Ziyâiyye'de inşa ettiği yöntemsel yapının merkezî unsurlarından birini oluşturur. Özellikle halvet anlayışında ortaya koyduğu özgünlük, Gümüşhânevî'nin Hâlidiyye geleneğinden farklılaştığı en açık noktalardan

[694] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 208.
[695] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 292-293.
[696] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 294.
[697] Nitekim avâmın mücâhedesi, ibadetlerini gereği üzere yapmaktır. Havâssın mücâhedesi ise hâlin tasfiyesidir. Çünkü bu iş daha zordur. Açlık, uykusuzluk gibi işler kötü huyları değiştirmenin yanında kolaydır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 326.
[698] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 321; er-Râzî, *Hadâiku'l-hakâik*, 39-41.

biridir.[699] Her ne kadar Hâlidiyye içerisinde halvetin bir yöntem olarak benimsendiği ifade edilse de[700] seyr ü sülûkün temel aşamalarından biri olarak sistemli biçimde tatbik edilmediği bilinmektedir.[701] Gümüşhânevî ise halvete hem teorik hem pratik düzeyde merkezi bir yer verir. Bu yöntemi doğrudan şeyhi Ervâdî'den devralmıştır ve kendisinin de iki defa halvete alınması bu irsiyetin belirgin bir kanıtıdır.[702] Bu konuda her ne kadar Sühreverdî ve Halvetî gelenekten Semennûdî gibi müelliflerin görüşlerine atıf yapsa da[703] halveti Ervâdî üzerinden gelen bir miras olarak sahiplenmiştir.[704]

Halveti seyr ü sülûk sürecinde yüksek bir mertebe olarak konumlandıran Gümüşhânevî bu uygulamayı başlangıç seviyesindeki müridlerden çok, belirli bir olgunluk düzeyine ulaşmış kişilere tahsis etmiştir. Ona göre halvet "safvet ehlinin vasfı" olarak mürid için bir derinleşme biçimidir ve ancak müridin Hakk'la ünsiyet kurmaya hazır hale gelmesiyle mümkündür. Dolayısıyla halvet belirgin niteliklere sahip olmayı gerektiren özel bir metottur.[705] Bu bağlamda halvet herkesin katılamayacağı belirli esaslara dayalı bir eğitim süreci iken, uzlet daha geniş kitlelere hitap eden, başlangıç düzeyinde de uygulanabilir bir yöntem olarak öne çıkar.

Uzlet Gümüşhânevî tarafından kapsamlı bir ahlâkî ve rûhî tezkiye aracı olarak ele alınır.[706] O uzleti sadece fiziksel bir yalnızlık olarak değil, bâtınî bir ayrılma süreci olarak görür ve bu süreci iki ana biçimde tanımlar: Avâmın uzleti ve havâssın uzleti. Avâm için uzlet kendini başkalarına zarar vermekten uzak tutmak amacıyla bedensel bir

---

[699] Bir çalışma için bkz. Erkaya, Mahmud Esad, "Tasavvufî Eğitim Metodu Olarak Halvet Gümüşhânevî Örneği", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 2/4 (2016), 1505-1515.
[700] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 280.
[701] Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, 473.
[702] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 287.
[703] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 323-324; es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2006/1427), 3/233-235; Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*, haz. H. Hâmil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 2/433-435.
[704] Nitekim *Câmiu'l-usûl*'de bilhassa sülûkün kırk günle mahdut oluşu gibi bu konuya dair ifadeler Ervâdî'nin eserinden alınmıştır. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307-308; el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-002), 23b-25b.
[705] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 321.
[706] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 290.

çekilme iken; havâs için uzlet kalabalıklar içinde bile dünyevî bağlardan ve beşerî zaaflardan sıyrılma çabasıdır. Bu ikinci tür uzlet kişinin iç dünyasını melekî hasletlerle donatmaya yöneliktir. Gümüşhânevî'ye göre uzletin temel faydaları dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşarak kalbi ilme, hikmete ve Hakk'a yönlendirmek, ilişkilerden kaynaklanan zararlardan korunmak ve daha nitelikli bir ahlâkî inşa imkânı sunmaktır.[707] Bu yönüyle uzlet, Gümüşhânevî'nin azimeti seçme telkinlerinin de zeminini oluşturur. Zira ona göre uzlet kolay olana değil, daha çok çaba gerektiren ve daha büyük tezkiye imkânı sunan azimet yolunun bir gereğidir.[708]

Öte yandan uzletin potansiyel tehlikelerine de dikkat çeken Gümüşhânevî özellikle şöhretin bu pratiği gölgeleyeceğini vurgular.[709] Bu nedenle halktan tamamıyla kopmadan fakat onlara görünmeden gerçekleştirilen bir uzlet modelini savunur.[710] Şehir hayatı içinde ama bilinmeden sürdürülen bir yalnızlık, uzletin özüyle bağdaşan ideal biçimidir. Çünkü şöhret, kalp tasfiyesini engelleyen ve mânevî yoğunluğu zedeleyen bir unsurdur.[711]

Uzletin doğru uygulanmasıyla elde edilen dört temel netice vardır: Kalbin perdelerinin kalkması, rahmetin inmesi, Hakk'a muhabbetin oluşması ve dilin doğruluğa yönelmesi.[712] Bu faydalar uzletin yalnızca bireysel bir çekilme değil aynı zamanda insanın tasfiyesini sağlayabilen kapsamlı bir dönüşüm olduğunu gösterir. Ancak bu dönüşüm sürecinin verimli olması için bazı ön hazırlıkların yapılması gerekir. Özellikle ilimle meşgul olan kişilerin uzlet sırasında karşılaşabileceği zihnî ve nefsî engeller vardır. Nefsin sebeplere bağlanması, aklî bilgiyle yetinme eğilimi ve vehimlere kapılma

[707] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 321-322.
[708] Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl Zekâ Parıltıları*, 1/272.
[709] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 324.
[710] Halvet ve uzlet yerleşik hayatın getirdiği olumsuzlukların giderilmesi adına bir metot olarak tercih edilmiştir. Bkz. Hacı Bayram Başer, *Sûfîler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 52.
[711] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 280.
[712] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 62.

gibi durumlar, uzletin mânevî verimini azaltabilir. Gümüşhânevî bu tür sorunlara karşı çözüm yolları sunmayı da ihmal etmez.[713]

Uzlete girenlerin belli konulara dikkat etmesi gerektiğini de vurgular. Bunlar arasında tevhid akidesini sağlam temellere oturtmak, farz ibadetleri eksiksiz yerine getirmek, sürekli zikirle meşgul olmak ve kötü ahlâk ile mücadele etmek başı çeker. Uzletin bu ilkelerle uygulanması onun zâhirî ve bâtınî bir bütün olarak tasfiye ve terbiye süreci olduğunu ortaya koyar.[714]

Netice itibariyle Gümüşhânevî uzleti geniş bir mürid kitlesine açık bir zühd ve tezkiye pratiği olarak kurgularken, halvet sadece seçilmiş ve belirli bir kemal düzeyine ulaşmış olanların katıldığı özel ve ileri düzey bir pratiktir. Böylece uzlet ve halvet arasındaki sınırları netleştirerek her iki uygulamaya kendi içinde bütünlüklü ve işlevsel bir yer tayin etmiştir. Halvet onun nazarında sıradan bir inzivadan ibaret değildir. Bilinçli, düzenli ve sistemli bir sülûk yöntemidir.

Gümüşhânevî'nin halvet anlayışı seyr ü sülûk sistemini özgün bir yapıya kavuşturarak onun tasavvufî düşüncesinde merkezî bir yer edinmiştir. Letâif, murakabe ve velâyet gibi klasik Nakşibendî kavramlarında da bazı farklılıklar taşısa da[715] Gümüşhânevî'nin en dikkat çekici yönü seyr ü sülûk sürecini doğrudan halvet temelli bir yapıya dönüştürmesidir.[716] Bu tercih, halveti hem teorik hem pratik düzeyde tarikatin ayrılmaz bir unsuru hâline getirmiştir. Onun halvet kavramsallaştırması yalnızca metinlerde değil tarikatin gündelik diline de yansımış;[717] halvete "sülûk", halvete

[713] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 62-63.
[714] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 322.
[715] Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 76.
[716] Gümüşhânevî'nin yılın belirli dönemlerinde Yuşa Tepesi'nde konakladığı aktarılmaktadır. Tekke evrakı arasında bu dönemlerden birine dair tutulan belgede "Yuşa tepesinde tâlim-i tarîk olanlar" ibaresiyle bazı isimler kaydedilmiştir. Bu konunun ayrıca üzerinde durulması gerekir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 184.
[717] Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 115.

girmeye ise "sülûke girmek" denmiştir.[718] Nitekim halvet listelerinde "Sülûk için hâzır bulunan sâlikân dâ'îleri." yazıldığı görülmektedir.[719] Gümüşhânevî'nin halvet uygulamasındaki bu teorik titizliği onun halifeleri aracılığıyla da pratikte sürdürülebilir hale getirilmiştir. Özellikle üçüncü postnişin İsmail Necati Efendi'nin *Seyr ü Sülûk Dersleri Mecmûası* adlı eseri halvetin gündelik uygulamalarını ve mertebelerle ilişkisini belgeleyen bir kaynak olarak dikkat çeker.[720] Bu dilsel dönüşüm, halvetin sülûkün kendisi olmak bakımından bir yöntem olarak görüldüğünü açıkça ortaya koyar. Buna karşın nihâi anlamda sülûk tek bir halvetle başlayıp biten bir yöntem önerisi değildir.[721]

Bu anlayışın kurumsal düzlemdeki yansıması halifelerin kendi çevrelerinde halvet eğitimi açmaktan imtina edip, müridlerini doğrudan Gümüşhânevî'ye göndermelerinde belirginleşmiştir.[722] Seyr ü sülûk böylece Ziyâiyye'de yöntemin bir yönüne karşılık gelen alan olmuştur. Gümüşhânevî halveti yalnızca bir inziva olmaktan öte hakikatin bilgisine ve mânevî mutluluğa erişmenin zaruri bir yolu olarak görmüş, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi halvetini buna örnek göstermiştir.[723] Ancak bu yalnızlığı mutlak bir çekilme değil zamanla sınırlı bir hazırlık olarak anlamlandırmış, peygamberlerin sürekli halvette kalmadıklarını da vurgulamıştır.[724]

Onun halvet anlayışında dikkat çeken bir diğer ayrım, zâhirî ve bâtınî tebettül kavramlarıdır. Zâhirî tebettül fiziksel olarak dünyadan uzaklaşmayı ifade ederken, bâtınî

[718] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 194; Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 83.
[719] Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 155.
[720] Bkz. Yılmaz, "Gümüşhâneli Dergâhı Şeyhlerinden Safranbolulu İsmail Necati: Hayatı, Halifeleri ve Eseri", 471-472.
[721] Nitekim çok kez halvete giren isimler mevcuttur. Söz gelimi Boşnak Hacı İbrahim Efendi on iki kez halvete dâhil olmuştur. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 188.
[722] Birkaç halife merkezden izin alarak mahallerinde halvet açmışlar ve hilafete layık buldukları kişiler için hilâfetnâme tanzim edip mühürleyerek merkez postnişinin onayına sunmuşlardır. Bunun örneklerinden biri halifelerinden Hasan Tahsin Efendi'nin Ustrumca'da açtığı halvetlerdir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 137.
[723] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 313.
[724] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 96.

tebettül kişinin kalben sürekli Allah ile beraberlik hâlinde bulunmasını hedefler.[725] Bu durumda halvet geçici bir yöntem, hedef ise kalıcı bir mânevî yakîn halidir. Bu bakımdan halvet ve riyâzet nefsin arınması için etkin araçlar olmalarına karşın asıl amaç bâtınî olarak Allah ile olmayı sağlamaya çalışmaktır [726]

Gümüşhânevî kırk günlük halvet süresini muteber saydığı bir hadisle temellendirir: "Kim kırk gün ihlâs ile Allah'a ibadet ederse, hikmet pınarları kalbinden diline akar." Hz. Âdem'in yaratılışının kırk günde tamamlandığına dair rivayetler de bu sürenin mânevî anlamını pekiştirir. Bu sürenin tercihinde yalnızca bu tür rivâyetler değil, itibar edilecek kimselerin tecrübeleri de belirleyicidir.[727] Gümüşhânevî'ye göre bu süre zarfında ihlâs ve süreklilikle yapılan ibadetler kalıcı mânevî dönüşümler sağlar.[728]

Halvetin bir başka dikkat çeken yönü ise ilmî hazırlıktır. Halvet doğrudan ibadet sayılmasa da Gümüşhânevî ibadetlerin eksiksiz icrası için gerekli olan fıkhî donanımı halvete gireceklere şart koşar. Bu sebeple halvete girmeden önce ilmihal bilgileri pekiştirilmeli, kişisel hazırlıklar eksiksiz tamamlanmalıdır.[729] Mürid bedenini, giysilerini ve mekânını temizlemeli, gusül almalı, geçmiş günahlarına tevbe etmeli, hak sahiplerine haklarını ödemeli ve üzerindeki kul haklarını helal ettirmelidir.[730] Gümüşhânevî bu hususları hem teoride dile getirmiş hem de kırk günlük halvetlere yalnızca ilmî donanımı yeterli kişileri kabul ederek pratikte uygulamıştır. Böylece onun halvet anlayışı ilmî seviye ve mânevî olgunluğu esas alan seçici bir yapıya kavuşmuştur.[731]

Bu yaklaşım iki yönlü bir sonuç doğurur: Bir yandan tasavvufu sadece bilgi ve ahlâk açısından belli bir olgunluk düzeyine sahip kişilere açarak sıradanlaşmasını engeller, öte yandan ilim erbabının tasavvufa mesafeli yaklaşımını aşmak için bir zemin

[725] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 212-213.
[726] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 299.
[727] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/261-262.
[728] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/452.
[729] Bu sıklıkla tekrar ettiği bir tavsiyedir. Ör. bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 2b.
[730] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307.
[731] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 387-388.

oluşturur. Bu uyum Gümüşhânevî'nin tasavvufu bir "kemâl yolu" olarak görmesinin neticesidir.

Halvet pratiğini sistemli hâle getirmesinde Gümüşhânevî için etkili olan kaynaklardan biri Halvetiyye tarikatine mensup Semennûdî'nin *Tuhfetü's-sâlikîn ve delîlü's-sâirin li menheci'l-mukarrabîn* adlı eseridir.[732] Bu eserde yer alan yirmi dört halvet kuralını yirmi beşe çıkaran Gümüşhânevî hem geçmiş mirası sahiplenmiş hem de onu geliştirmiştir.[733] Bu aynı zamanda onun yalnızca Nakşibendî, Şâzelî veya Ekberî çizgilerle sınırlı kalmayıp farklı tarikatlerden de istifade ettiğini gösterir. Kuralları ise yer yer kendi ilkeleriyle uyumlu biçimde yeniden yorumlamıştır. Örneğin müridin kapısını sadece şeyhine açması kuralını, halvet tebrikleri sebebiyle gelenleri kabul etmemek şeklinde belirlemiş ve bu görüşünü Hz. Peygamber'in örnekliğiyle desteklemiştir.[734]

Gümüşhânevî'nin belirlediği yirmi beş esasta halvetin zâhir-bâtın bütünlüğü söz konusudur.[735] Sessizlik, karanlık, yalnızlık gibi fiziksel şartların yanında; ihlâs, samimiyet ve sürekli râbıta gibi mânevî hususlar öne çıkar.[736] Halvette kişi şeyhinden başkasıyla konuşmamalı, mümkünse karanlık bir ortamda kalmalı,[737] halvet süresi bitse de orada kalacakmış gibi bir teslimiyet içinde olmalı, râbıtayı sürdürmeli ve tüm eylemlerini ihlâs temelinde gerçekleştirmelidir.[738]

---

[732] Mısır'da doğmuş ve yine Mısır'da vefat etmiş bir sûfî olan Semennûdî bir Halvetî şeyhidir. Bu eserini "tarikat ehlinin yoluna sülûk etmek isteyenler ile tahkik ehlinin mertebelerine rağbeti olanların ihtiyaç duyduğu bazı bilgilerle ilgili" olarak kaleme almıştır. Bu eserin nüshalarından pek çoğu Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Gazzâlî, Dâvûd-ı Kayserî, Şa'rânî ve Nablusî daha pek çok sûfînin eserlerinden yararlanılarak telif edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Şirin Ayiş, "Muhammed b. Hasan es-Semennudî ve Tuhfetu's-Sâlikîn Adlı Eseri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 45-70. Ervâdî de halvet ile ilgili benzer hususları özet biçimde ifade etmiştir. Ör. bkz. el-Ervâdî, *Celbü'l-'ibâd ilâ Tarîki'r-raşâdi ve's-selâm* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-001), 6a-6ab.

[733] Muhammed el-Münîr es-Semennûdî, *Tuhfetü's-sâlikîn ve Delîlü's-sâirin li menheci'l-mukarrabîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 1430–2009), 69-78.

[734] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 315; es-Semennûdî, *Tuhfetü's-sâlikîn ve Delîlü's-sâirin li menheci'l-mukarrabîn*, 76.

[735] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 313-317.

[736] Halvet esnasında şeyhin suretini tahayyül ile rabıta elzemdir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 316.

[737] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 313-314.

[738] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 316.

Gümüşhânevî günlük hayatta teşvik ettiği birçok ahlâkî ve dinî davranışı halvetin yoğunlaştırılmış zemini olarak yeniden organize eder. Yeme içmede ölçülülük, hayvansal gıdaların azaltılması, cemaatle namaza devam edilmesi gibi tavsiyelerle sürecin dengeli biçimde uygulanmasını hedefler.[739] Cemaatle namaza katılamama durumunda ise ya halvetteki bir başka müridle cemaat yapılmasını ya da sadece farz namaza katılıp hızlıca halvete dönülmesini önermiştir.[740] Tüm bu kurallar halvetin günlük yaşamdan bütünüyle kopuk bir tecrübe değil, aksine o yaşamın disipline edilmiş ve yoğunlaştırılmış bir devamı olduğunu gösterir. Bu bakımdan halvet; ilim, edep ve ihlâs temelinde inşa edilen sistemli bir olgunlaşma sürecidir.

Ziyâiyye'nin en ayırt edici ve bütünleyici unsurlarından biri olarak Gümüşhânevî'nin halvet anlayışı, teorik düzlemle birlikte uygulama sahasında da dikkatle inşa edilmiş bir yapıya sahiptir. Ona göre ilimle cehaleti terk eden mürid için bir sonraki adım halvet ve zikirdir. Bu iki uygulama kemâl yolunda vazgeçilmez araçlardır. Ancak burada altı çizilmesi gereken husus halvetin asla bir amaç değil yalnızca istikametli bir kulluk için araç olarak görülmesidir.[741] Gümüşhânevî'nin dört tasavvufî mertebe içinde en son ve en üst düzeye yerleştirdiği takrîb mertebesinde müridin şartları gereğince halvete girmesi ve sürekli zikir hâlini sürdürmesi beklenir.[742] Böylece Ziyâiyye'de halvetin nihayete işaret eden bir yöntem olarak uygulandığı anlaşılmaktadır.

Halvetin merkezî bir eğitim disiplini haline gelmesi yalnızca kavramsal çerçeveyle sınırlı kalmamış, Gümüşhânevî tarafından yıllara yayılan sistematik uygulamalarla pekiştirilmiştir. Tekkede her yıl kırk günlük halvet gerçekleştirilmiştir.[743] 1286/1869'dan 1308/1891'e kadar süren yaklaşık yirmi üç yıllık süreç boyunca halvete

[739] Halvetin bittiği gün katılımcılara özel yemekler hazırlatmıştır. O güne dair tekkede yapılan harcamalar bu yemek ikrâmının bir göstergesidir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 126.
[740] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 315.
[741] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 47, 94.
[742] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 47.
[743] Gümüşhânevî halvet için en güzel zamanın Şaban ayının ortasından başlayıp Ramazan Bayramı'nın son gecesinde bitirilmesi olduğunu ifade etmiştir. Buna karşın pratikte Recep ayının başından Şaban ayının ortalarına kadar süren bir uygulama görülmektedir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307.

giren müridlerin isimleri düzenli biçimde kayıt altına alınmış,[744] kimi zaman yılda iki defa halvet tertip edilmiştir.[745] Bu kayıtlar bazen başta bazen ortada ya da sonda tutulmuş, ancak kimi yıllara dair kayıtlara rastlanmamıştır. Kayıtların yapılmadığı dönemler, Gümüşhânevî'nin Mısır seyahati ya da cephe görevleri nedeniyle halvet uygulamalarına ara verdiği yıllara rastlamaktadır.[746] Bu durum onun halvete son derece bağlı olduğunu ve yokluğunda bu uygulamanın yürütülmesi için herhangi bir vekil tayin etmediğini ortaya koyar.[747] Halvetin ekseriyetle sadece Gümüşhânevî'nin gözetiminde yahut izni dahilinde geçerli olabileceği anlayışı bu yönteme verdiği önemin açık bir göstergesidir. Yazarı belli olmayan bir tekke evrâkında şeyh efendinin izni ve tasdiki

[744] Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 86.

[745] 1298 senesi muharrem ayında ve 1298 recep ayında olmak üzere aynı yıl iki defa halvet açmıştır. Bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 184. Gümüşhânevî'nin vefatından sonra Hasan Hilmi döneminde 1317/1900 tarihinde Mehmed Niyâzi bi Karahisârî ismiyle temhir olunan evrakta zilhicce ayında halvet açıldığı görülmektedir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 186. Yine 1329/1911 senesi zilhicce ayının on günü için halvet tertip edilmiştir. Bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 188.

[746] Yirmi üç yıllık süreçte 1287, 1288, 1292, 1294, 1295, 1296 ve 1299 (miladî karşılıklarıyla 1870, 1871, 1875, 1877, 1878, 1879 ve 1882) yıllarına ait tarihlenmiş halvet listeleri bulunmamaktadır. Ancak buna karşılık dört adet tarihsiz liste mevcuttur. Bkz. Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 146-157. Eğer bu tarihsiz listelerin her biri bağımsız olarak belirli bir yıla aitse, bu durumda yalnızca üç yılın halvet listelerinin tutulmadığı sonucuna ulaşabiliriz. İlk etapta bu listelerin kaybolmuş olabileceği düşünülebilir. Ancak bize göre bu eksiklik Gümüşhânevî'nin cihada katılması ve ardından gerçekleşen Mısır seyahatiyle ilişkilidir. Zira kendisi 1294 yılı Ramazan ayında Of'ta bulunmuş, bu dönemde cephede aktif rol almıştır. Bkz. Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 296. Öte yandan, Mısır'da yaklaşık üç yıl ikamet ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bkz. MEC, *[AHE]*, No.1, Gömlek No. 136, 5a. Halvet listelerinde 1294 yılına dair herhangi bir kayıt bulunmadığı gibi takip eden 1295 ve 1296 yıllarına ait listeler de mevcut değildir. Bu tarihsel boşluk Gümüşhânevî'nin hacla başlayan uzun yolculuğu ve Mısır'daki ikametiyle açıklanabilir. Nitekim bu yolculuğun başlangıcı 1294 Zilhicce/Aralık 1877 ayında Mekke'ye ulaşmasıyla örtüşmektedir. Dönüş tarihine dair Ahmed Hilmi'nin menâkıbında geçen 1298/1880-81 tarihi, en geç Receb 1297/Haziran 1880 olarak düzeltilmeye müsaittir. Nitekim Yusuf Şevki Efendi de Gümüşhânevî'nin dönüş tarihini 27 Receb olarak belirtmiş, Mısır'da kaldığı süreyi de iki yıl üç ay olarak kaydetmiştir. Bkz. Şevki Efendi, "Risâletün fî menâkıbı eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî kuddise sirruh", 224. Çeşitli kaynaklardan 1297/1880 yılında yeniden halvet açtığı anlaşıldığına göre bu yıl İstanbul'a dönüş yılı olmalıdır. Bu bağlamda, elimizdeki tarihsiz listelerin şu yıllara ait olduğu değerlendirilebilir: 1287, 1288, 1292 ve 1299 (1870, 1871, 1875 ve 1882). Sonuç olarak, Gümüşhânevî'nin Mısır döneminde halvet açmadığı, bu değerlendirmeler ışığında halvet uygulamasına dair icrâ edilen her yılın kayıt altına alındığı, ancak bazı yıllara ait belgelerin tarihsiz şekilde günümüze ulaştığı anlaşılmaktadır.

[747] Buna karşın *Menâkıb*'a göre Hasan Hilmi Efendi Geyve'de bulunduğu dönemde dahî halvet tertip etmiştir. Dolayısıyla burada verilmeyen izin, merkez tekkenin işleyişi ile alakalı olmalıdır. Bkz. Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 368.

olmaksızın halvet açmak, açılan halvetler neticesinde hilâfet vermek gibi durumlar açık biçimde tenkit edilmiş ve geçersiz kabul edilmiştir.[748]

Halvete katılan mürid sayısına bakıldığında sürecin ilk yıllarında daha sınırlı bir katılım söz konusuyken ilerleyen yıllarda bu sayı görece artmıştır. Bu artışın Gümüşhânevî'nin tanınırlığıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Yine de halvetlerin genellikle yirmi ila yirmi beş kişilik gruplarla sınırlandığı, elli-altmış kişilik geniş katılımların ise nadiren ve genellikle tarihsiz belgelerde yer aldığı anlaşılmaktadır.[749] Bu seçicilik halvetin sıradan bir inziva biçiminden öte belirli nitelikleri haiz kimselere özgü bir mânevî yolculuk olarak kurgulandığının bir başka göstergesidir. Halvetin sonunda yapılması gereken ilk şeyin hadis okutmak olarak belirlenmiş olması ise bu sürecin yöntemin bir diğer parçası hadis tedrisatı ile kurulan irtibatına işaret etmektedir.[750]

Halvet sürecinde müride telkin edilen esmâ ile ihlâs içinde meşgul olunması esastır.[751] Bu yönüyle halvette ezkâr ile meşguliyet önemli bir yer tutar. Gümüşhânevî özellikle "nefy ü isbat" zikrini ve "Allah" lafzını vurgulayarak bu süreci Nakşibendiyye ve Şâzeliyye tarikatlerinin ortak mirası içinde konumlandırır.[752] Halvet bu zikrin ardından gelen tamamlayıcı aşama olarak görülür. Bu süreçte ortaya çıkabilecek nûrânî tecelliler ya da mânevî halleri yücelten bir tavırdan ise özellikle kaçınılması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre asıl olan bu tür hallere ulaşmak değil, istikameti muhafaza etmektir.[753]

Bu bağlamda Gümüşhânevî halvetin istismara açık yönlerine de dikkat çeker. Nefsin tam anlamıyla terbiyesinden geçmeyen kişilerin halvete girmesi kibir ve gurura kapılmalarına neden olabilir. Bu durum kişinin kendisini kemâle ermiş sanmasına ve

---

[748] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 241.
[749] Karatay, *Ziyâiyye'de Halvet Uygulaması*, 151-154.
[750] *Şurût-ı saîd* bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 257; MEC, *[AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 128.
[751] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307.
[752] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 260.
[753] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 323.

şeytanın aldatmasına açık hale gelmesine yol açar. Halvetin mânevî yararlarının ancak samimiyetle, şeriate bağlılıkla ve istikamet üzere sürdürülen bir yaşamla ortaya çıkabileceğini vurgular. Bu noktada Sühreverdî'nin şu görüşüne atıf yapar: "Halvetin şartlarına riayet edilmeksizin yapılan inziva, kişiyi fitneye sürükler. Şeriat ve peygamber örnekliğinden kopuk bir riyâzet kişiyi hakikate değil, nefsânî yanılsamalara taşır."[754]

Sonuç olarak Gümüşhânevî halveti mânevî tekâmülün biricik yolu olarak görmemiş, her halvetin makbul veya gerekli olduğunu da kabul etmemiştir. Onun halvet sistemi ilmî hazırlık, ahlâken tezkiye, zikrin yoğunlaştırıldığı ve şer'î istikameti aynı potada eriten, ölçülü ve dikkatli bir tasavvufî disiplindir. Ziyâiyye bu sistemin somutlaştığı kurumsal yapı hâline gelmiş, Gümüşhânevî'nin titiz yaklaşımı bunu yolun aslî unsurlarından biri olarak tanzim etmiştir. Bu yöntemle de ilişkili olan zikir ve dua yaklaşımı da aslî unsurlardan bir diğeridir.

3.1.2. Zikir ve Dua

Ziyâiyye'de zikir yönteme işaret eden temel unsurlardandır. Gümüşhânevî'nin, "Tarikatin mahiyeti, en şerefli taat olan zikrullah ile her hâlükârda kulluğa devam etmektir." şeklindeki ifadesi hem kendi yaklaşımını hem de tasavvuf çevrelerinde genel bir kabul gören ortak anlayışı yansıtır.[755] Zikir bireysel bir hatırlama eylemi olmakla beraber, belli kurallar etrafında ve sistemli biçimde icra edilen bir uygulama olarak tasavvufun yöntem boyutunu açıklamaya imkân sağlayan enstrümanlardandır. Bu disiplin müridin süflî yönünü bastırmasını ve ulvî yönünü açmasını sağlayan dönüştürücü bir işleve sahiptir. Zira Gümüşhânevî'ye göre zikir bu yolun temelidir.[756] Öyle ki tarikat mensubu olmak kişiyi kendiliğinden kötülüklerden korumaz. Burada

[754] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 323-324.
[755] Ehl-i tarik, ehl-i hakikat, sülûk erbabı ve ehl-i tasavvuf arasında bu konuda ittifak bulunduğunu söyleyen Gümüşhânevî, dört vasfı tefrik ederek her biri için farklı bir yaklaşımın temsilcileri yakıştırması yapması ayrıca dikkat çeken bir husustur. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 212.
[756] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 237.

zikir, kalbi meşgul eden havâtırı ve Allah'tan gayrısını bertaraf etmede en etkili araçtır.[757]

Zikir tarikat ölçeğinde yöntemi açıklamaya imkan tanıması yanında bir tarikat içerisinde sûfînin o yol bakımından "kurucu" rolüne yaklaşan bir niteliğe sahip olması noktasını da aydınlatmaktadır. Bu bakımdan ehl-i tarîkin "tarikat pîri", "kol kurucusu" veya "ikinci pîr" gibi unvanlarla anılmasının gerekçelerinden biri evrâd, âdâb ve ezkâr gibi uygulamalara getirdikleri özgün yaklaşımlardır.[758] Gümüşhânevî özelinde düşünüldüğünde bu bakımdan yaptığı etki ve canlandırma faaliyeti dikkat çekmektedir. Bu durumu ispatlayan örnek ise *Mecmûatü'l-ahzâb* adlı eseridir.[759]

Mezkur anlayışın somut bir tezâhürü niteliğindeki bu hacimli derlemesi hem tasavvufî gelenekteki farklı yolların dua, hizb ve zikir pratiklerini koruma amacı taşır hem de Ziyâiyye'de yerleşen kuşatıcılık arayışının farklı bir görünümüdür. Gümüşhânevî'nin bu eserindeki derleyiciliği sıradan bir dua mecmuası oluşturmanın ötesinde, tarikatler arası gözettiği kuşatıcı yaklaşımın somut ifadesi olarak özel bir teliftir. Bu yönüyle derleyici olmasının yanında vird ve hizbleri câmi anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Eserde yer alan veya dışarıda bırakılan zikir ve dua türleri onun dinî ve tasavvufî hassasiyetleri hakkında dikkat çekici ipuçları sunar. Ayrıca eserin yakın dönem neşirlerinden birinin girişinde bulunan *Tenbîhât* bölümü duaların kaynağı, dili ve okunma usûlleri hakkında açıklamalar içererek uygulama boyutuna verilen önemi ortaya koyar.[760]

Zikir pratiklerinin tarikatler içindeki yapısal rolü Gümüşhânevî'nin sisteminde açık biçimde gözlemlenir. Evrâd ve ezkâr her tarikatin kendine özgü tertipleriyle

---

[757] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 299-300.
[758] Vicdânî, *Melâmîlik*, 128.
[759] Gümüşhânevî'nin bu eseri ilk kez İsmâil Sadık Kemal (ö. 1310/1892) tarafından *Müflihîn-i Hazîne* ismiyle manzum biçimde Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. İsmail Sadık Kemâl Paşa, *Müflihîn-i Hazîne* (Süleymaniye Yazma Eserler, Düğümlü Baba, 628); Nergiz Önce, *Kemâl-nâme-i Düğümlü Babada Cild-i Sânî (İnceleme-Metin)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.
[760] Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Efendi, *Bütün Duaların Mecmuası: Mecmûatü'l-Ahzâb: Şâzelî (k.s.) Kitabı*, çev. Osman Çakır (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 1/26-29.

oluşmuş, vird ve hizb kavramları bu yapının farklı işlevsel yönlerini temsil etmiştir. Vird düzenli ve süreklilik arz eden bir zikir pratiğini, hizb ise belirli niyet ve maksatlara yönelerek icrâ edilen biçimi ifade eder.[761] Bu ayrım tarikatlerde içerikle birlikte biçim ve yöntemler bakımından farklılaşmaların mevcut olduğunu göstermektedir. Gümüşhânevî'nin bu yapıya sağladığı katkılar onu tarikatte müçtehit konumuna taşır. *Mecmûatü'l-ahzâb* bir dua kitabı olmanın ötesinde tasavvuf tarihinde evrâd ve hizbleri sistematik biçimde derleyip sunan en kapsamlı eserlerden biridir.

Evrâd ve hizblerin bir araya getirildiği bu eser geleneksel tasavvuf mirasına ve Gümüşhânevî'nin dönemin dinî çözülmelere karşı geliştirdiği reflekslere işaret eder. Eserin farklı tarikatlere ve çeşitli bölgelere ait metinleri içermesi Gümüşhânevî'nin Mekke, Mısır gibi ilim ve tasavvuf merkezlerinde yaptığı araştırmalarla irtibatlı olmalıdır.[762] Özellikle Mısır dönüşünden bir yıl sonra eserin yayınlanmış olması onun bölgedeki kütüphane ve meşâyih temaslarından beslenmiş olabileceğini düşündürmektedir.[763] Duaların yalnızca Arapça değil, bazı durumlarda Süryânîce veya melek lisanı olarak nitelendirilen ifadelerle de kaydedilmiş olması eserin dikkat çeken yönlerinden birini yansıtır.[764] Yanı sıra burada yer alan bazı duaların okunma usûllerine dair niyetlerin temizliği, şer'î ölçülere bağlılık gibi hususlarda yapılan uyarılar, eserin uygulama boyutuna ne denli dikkat edildiğini ortaya koyar.

Bu metinsel derinlik Gümüşhânevî'nin dua anlayışının kapsamını da belirler. Ona göre dua, insanın ilâhî irade karşısındaki konumunu yeniden kuran bir eylemdir. Dua bireyin sadece ihtiyaç anında başvurduğu bir vasıta değil, kulluğun kendisi hatta

---

[761] Mustafa Kara, "Evrâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995); Süleyman Uludağ, "Hizb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

[762] Mekke ve Mısır'dan bazı kitaplar satın aldığı bilinmektedir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yusuf Şevki Efendi Koleksiyonu [YŞE]*, Dosya No. 61. Ayrıca Yılmaz'ın tespitlerine göre bu eser geniş bir zaman aralığında kaleme alınmıştır. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 181.

[763] Eser ilk defa 1298/1881 tarihinde yayımlanmıştır. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 183.

[764] Gümüşhânevî Efendi, *Bütün Duaların Mecmuası: Mecmûatü'l-Ahzâb: Şâzelî (k.s.) Kitabı*, 1/26-29.

hakikî failin Allah olduğunun bilincine varma biçimidir.[765] Bu yönüyle dua edilgen bir tevekkül tavrının değil, aktif bir teslimiyetin ifadesidir.[766] Nitekim dua ile tevekkül ve rıza arasında bir çelişki olmadığını, bilakis dua pratiğinin tevekkülün dinamik bir biçimi olduğunu savunur.[767] Gümüşhânevî'nin birçok eserinde görülen yaklaşımı bu eser yoluyla somut ve kapsamlı bir forma kavuşmuş doğumdan ölüme, hastalıktan geçim derdine kadar hayatın her aşamasını kuşatan bir yaklaşım oluşturulmuştur.[768]

Gümüşhânevî'nin dua anlayışı ile Peygamber tasavvuru da iç içe geçmiştir. Onun salât u selâma verdiği önem, *Evrâd-ı Gümüşhânevî* adlı eserinde açıkça görülür. *Delâilü'l-hayrât*'tan seçilmiş salât ü selâmlar, Hz. Peygamber'in müminler için dua eden, onların gönlünü açan yönüne dikkat çekmektedir.[769] Salât u selâm içerikli evrâdlar hürmet ifadesi olmanın da ötesinde ilâhî rahmetin ümmete aktarılma kanalıdır.[770] Yanı sıra müstakil bir evrâd tertip etmenin Ziyâiyye'nin kendine has bir yapı kazanmasına katkısı unutulmamalıdır.

Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışında dua aynı zamanda dinî düşüncenin merkezini oluşturan bir tutum ve konumlanma biçimidir. Ona göre dua sâlikin hem yolculuğun başında hem de nihayetinde en temel ihtiyacıdır. Bu vurgu ilâhî iradeye mutlak bağlılığı ifade eder ve nedenselliği esas alan düşünce sistemlerine karşı açık bir duruş içerir. Dua bu bağlamda Mutezile gibi rasyonalist geleneklerin ilâhî kudreti sınırlayan yaklaşımlarına karşı sünnî geleneğin teolojik temelini yansıtan bir araç hâline gelir.[771]

---

[765] Dua hususunda zikrettiği öne çıkan bazı noktalar için bkz. Gümüşhânevî, *Risâletü Netâici'l-İhlâs*, 35-37.
[766] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 462.
[767] Gümüşhânevî, *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*, 72.
[768] "Dua, sâlik için başta da sonda da en önemli ve en çok gerekli olan şeydir." Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 462.
[769] Bkz. Gümüşhânevî, *Evrâd-ı Gümüşhânevî*.
[770] Gümüşhânevî, *Risâletü Netâici'l-İhlâs*, 34.
[771] Saygın, "Gümüşhânevî'nin Mecmû'atü'l-Ahzâb'ının 'Nedensellik Fikrine Karşı Dua Eylemi' Bağlamında İncelenmesi", 359.

Benzer biçimde zikir de tasavvufun yöntemi olması bakımından sünnî gelenekle kurulan irtibatın bir yönüne de işaret eder. Nitekim bu minvalde tasavvufun doğrudan Hz. Peygamber'e ve Hulefâ-i Râşidîn'e dayanan bir çizgide tanımlanması gerektiğini ortaya koyan açık değerlendirmeler mevcuttur.[772] Mutezile gibi eğilimler bu çizgiden sapmaların erken örnekleri olarak değerlendirilir.[773] Bu çerçevede zikir ve dua, ferdî yönü yanında kurumsal ve mezhebî sınırların belirlenmesinde de işlevselleşen bir ilke hâline gelir. Bu boyutuyla nedenselliği bir ilke olarak benimseyen yaklaşımlar karşısında konumlanmayı zorunlu kılan fiillerdir. Nitekim Gümüşhânevî de bir hizb eseri olarak düzenlediği *Mecmûatü'l-ahzâb*'ın ilk cildinin sonuna Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber*'inden faydalanılarak yazılan manzum metni ilave etmiştir. Dualardan müteşekkil bu eser içerisinde akâide ait bir bölümü tercihi sünnî gelenekle irtibat kurulabilecek böylesi bir bilinçten kaynaklanıyor olmalıdır.[774]

Duayı da bir yönüyle içeren zikir, Gümüşhânevî'nin yönteminde belirgin bir yer tutar. Ona göre zikir kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi ve mânevî kemâle ulaşmak için en yüksek ibadet biçimidir. Zikirle meşgul olan kişi müşâhede ve keşif mertebelerine doğrudan yaklaşabilir, kalbin halleriyle yakîn arasındaki kurbet sırrını yakalayabilir. Bu nedenle Gümüşhânevî zikir ehlinin gece gündüz diğer ibadetlerle meşgul olan kimselerden daha doğrudan bir sonuca ulaşabileceğini ifade eder. Zikir onun gözünde Allah'ın en büyük kalesidir ve buraya sığınan kişi hem zâhirî hem bâtınî afetlerden korunur.[775] Bu anlayış yalnızca lafzî tekrarlarla sınırlı olmayıp kalbî bir eylemdir.[776] Dil ile yapılan zikir, kalp zikrine hazırlık içindir. Kalpte yapılan zikir ise tefekkürle derinleşir ve murâkabeye dönüşür. Gümüşhânevî'ye göre tefekkür aklî değil, kalbî bir

[772] Vicdânî, *Melâmîlik*, 45.
[773] Vicdânî, *Melâmîlik*, 32-33.
[774] Gümüşhânevî, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, 2018, I/616-621.
[775] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 245.
[776] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 438.

eylemdir. Kalp, işlerin hakikatini kavrama yetisine sahip asli makamdır. Onun ifadesiyle "Tefekkür kalbin zikri, aşk ruhun zikri, mârifet ise sırrın zikridir."[777]

Gümüşhânevî zikir yöntemlerini hem teorik düzlemde açıklamış hem de pratikte ayrıntılandırmıştır. Zikre başlamadan evvel abdest ve temizlikten sonra ilk rekatında "Kâfirûn" ikinci rekatında "İhlas" veya "Nas ile Felak" sûreleri okunan iki rekatlık bir namaz kılınmasını tavsiye etmektedir. Akabinde Nakşibendiyye tâlimi üzere teverrük oturuşuyla, diğer yollarda teşehhüd biçiminde kıbleye dönük bir şekilde oturulmalıdır. Burada 25, 15 veya 5 kez istiğfar edilir.[778] Ardından zikrin kabulü ve sair meseleler için dua ile üç "İhlas" ve bir "Fatiha" okunur, tüm silsile büyüklerine hediye edilir. Sonra gözlerini kapatır ve ölmüş olduğunu, Allah'tan başka hiçbir sığınağı olmadığını düşünür. Akabinde şeyhine tevessül eder ve şefaatçi olmasını ister. Mürşidinin iki gözünün arasına bakıyormuşçasına düşünür. Burada üç kez "İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" sözünü tekrarlar. Sonrasında her tür mâsivâdan sıyrılarak bütünüyle Zât-ı İlâhî'ye teveccüh eder. Bu hâl en azından 15 dakika kadar sürmelidir. Vukûf-ı kalbî hâsıl olduğunda kalbî zikre başlanır. İcrâ edilecek lafzatullah zikrinin sayısı asgari beş bindir, üst sınırı yoktur. Gümüşhânevî'nin sâliklere bir gün için belirlediği asgari sınır ise yirmi beş bindir. Bu tek bir oturuşta yahut sair zamanlarda aynı gün içerisinde üç oturuşta veya imkana göre tamamlanabilir. Bu zikirden sonra müride nefy ve isbat zikri telkin edilir. Gümüşhânevî bunun tarifini de Hâlidî usûle göre detaylıca aktarmıştır.[779] Ziyâiyye'de uygulanan günlük zikir tarifleri üç temel yönteme dayanır: Hafî ve kalbî yapılan ism-i Zât zikri, yine hafî ve kalbî yapılan nefy ü isbât zikri ve habs-i nefes olmadan yapılan nefy ü isbât zikri. Bu yöntemler yedi mertebede gerçekleştirilir: Kalp zikri, letâifin zikri, nefy ü isbât, ism-i Zât, murâkabe, ilâhî hakikatlerin talimi ve Peygamberî hakikatler. İlk dört mertebenin Müceddidî gelenekten geldiğini belirtmiştir. Ancak mertebeler bunlarla

[777] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 438.
[778] Bunların sayıları Şâzeliyye'de 70, diğer tarikatlerde 100'dür.
[779] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 38-43.

sınırlı değildir. Bu aşamaların ötesi ise onun ifadesiyle "ancak yaşanarak idrak edilebilir."[780]

Gümüşhânevî, zâhirî zikrin bâtınî zikre dönüşüm süreciyle bu esnada ortaya çıkabilecek havâtırın bertaraf edilmesine dair son derece ayrıntılı bir yöntem sunar. Bu yöntemi Sadreddîn-i Konevî ve Hâdimî'nin görüşlerine dayanarak şekillendirir. Buna göre, kişi havâtırın etkisini savuşturarak zâhirî zikre devam edebilirse, kalp bir süre sonra Allah'ın o kişiye mahsus olarak seçtiği özel bir lafızla zikretmeye başlar. Bu hal, bâtınî zikre geçişin işaretidir ve bâtınî zikrin kesintiye uğrama ihtimali ortaya çıkana kadar sürer. Kişi kesintiye uğrayacağını fark ettiğinde hem zâhirî hem bâtınî zikri terk etmeye yönelmelidir. Bu şekilde bir veya iki saat süreyle kalmaya muktedir olabilir. Ancak havâtır tekrar yoğunlaştığında kişi bunları azim ve yüz çevirme yöntemiyle savuşturabiliyorsa direnmeli, aksi takdirde kalbî zikre geri dönmelidir. Bu aşamada zikir, lafızların hayal edilmesiyle değil, harflerin idrakiyle gerçekleştirilmelidir. Eğer hatıralar baskısını artırırsa, zâhirî ve kalbî zikir birlikte ve kesintisiz şekilde icra edilmelidir. Yine bunlarla ilgili çeşitli dualar tavsiye etmiştir. Gümüşhânevî ayrıca zikir esnasında meydana gelebilecek dağınıklık, vesvese ve mânevî kasvet gibi durumlara karşı da çeşitli tavsiyelerde bulunur. Bu gibi hallerde soğuk veya ılık suyla gusül yapılmasını; bu mümkün değilse abdest alarak, her rekâtında Fâtiha ve bir zamm-ı sûreden sonra Ettehiyyâtü duasının okunduğu iki rekâtlık bir namaz kılınmasını önerir. Namazın ardından secdeye varılarak "Yâ Hayy" ve "Yâ Kayyûm" esmâları yetmiş defa zikredilmelidir.

Zikir sırasında ortaya çıkan dağınıklığın sebeplerine göre de farklı esmâların zikrini önermiştir: Şehvetten kaynaklanan dağınıklıkta "Yâ Hâdî", bozuk düşüncelerde "Yâ Latîf", nefsin mücâhede ve riyazetten daralması hâlinde "Yâ Fettâh", yemek arzusunda "Yâ Kavî", şeytânî vesveselerde "Yâ Kadîr", vehim veya aşırı hayal

[780] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 381-384.

gücünden kaynaklı dağınıklıkta ise "Yâ Ze'l-Kuvveti'l-Metîn". Bu esmâlar, derin bir nefes alınıp göğüste tutulduktan sonra nefes verilerek yedi defa tekrar edilmelidir.[781]

Zikir uygulamasının şekillenmesinde şeyhin rolü belirleyicidir. Gümüşhânevî, müride uygun zikir yöntemini ancak basiret sahibi bir şeyhin belirleyebileceğini söyler.[782] Bu noktada şeyhe teslimiyet, râbıta ve sadâkat zikrin fayda vermesi için gerekli şartlar arasında yer alır.[783] Hafî zikir Gümüşhânevî'nin temel tercihi olarak dikkat çeker ve onun ifadesiyle bu yöntem selef ve ulemâ nezdinde en faziletli zikir biçimidir.[784] Yanı sıra özellikle cuma günleri tekkede mürîdânın arasında dolaşarak okuduğu şiirlerle onları şevk ve cezbeye getirdiği anlatılarından ve hatm-i hâcegânı müteakip uygulamalardan hareketle cehrî zikir yaptırdığı kanaatine ulaşılabilir.[785]

Zikirle ilgili olarak hatm-i hâcegân tarifi yapmış ve İmâm-ı Rabbânî'nin hatmesinin özelliğini belirtmiştir.[786] Gümüşhânevî'nin tekkede icrâ ettiği hatm-i hâcegân akabinde yetmiş bin kelime-i tevhid okunması ise ona hâs bir uygulamadır.[787] Şâzeliyye zikir usûllerine de açıkça yer vermiş,[788] Zât ve nefy ü isbât zikirlerini Hâdimî'nin er-*Risâletü'n-Nakşibendiyye* adlı eserinden alıntılarla açıklamıştır.[789] Bu açıklamalarda Kösec Ahmed-i Trabzonî'nin (ö. 1191/1777) şerhinden de istifade ettiği

[781] Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 363-364.
[782] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 320.
[783] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 280.
[784] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 455-456.
[785] Bkz. Yıldız, "Giriş", 42; Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 260; Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 308.
[786] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 384-385. Yılmaz'ın Gümüşhânevî'ye ait bir eser olarak değerlendirdiği *Esrâr-ı Tarîk* isimli çalışmada hatm-i hâcegân tarifi bulunmaktadır. Bu evrak "Tarîkat-i Aliyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidiyye zikrin yirmi âdâbları" şeklindeki bir ibareyle başlamakta, devamında ise yalnızca Ziyâiyye'de bulunan âdâb denilerek Ziyâiyye yolu başlığıyla özelleştirildiği anlaşılmaktadır. Yine sonunda şu ifadeler görülür: "Tertîb-i Hatm-i Hâce-i Hâlidiyye-i Ziyâiyye." Bu itibarla Ziyâiyye başlığıyla yola özel bir tahsis olduğu açıktır. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 212; M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 602/3.
[787] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 308.
[788] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 247-248.
[789] Krş. için bkz. Kocabey, *Ebû Saîd Muhammed-i Hâdimî'nin Nakşibendî Risâlesi ve Şerhleri Tahkik ve Tahlili*, 77; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 215.

görülmektedir.[790] Ayrıca müridleri aracılığıyla oldukça geniş bir ağ kurmuş, başta Anadolu olmak üzere Irak, Suriye, Hicaz, Türkistan diyarı ve Rumeli'de yüzleri aşan noktada hatm-i hâcegân icrâ edilmesini sağlamıştır.[791]

Ziyâiyye'de zikir ve sülûk bir bütün içinde değerlendirilir. Yine de Gümüşhânevî bazı durumlarda sülûk sürecinden geçemeyen kişiler için "teberrüken zikir telkini" yöntemine başvurulabileceğini kabul eder. Bu tür telkin özellikle eşraf, zanaatkâr veya makam sahibi kimselere yöneliktir.[792] Bu kişiler dünyevî sorumluluklarını terk etmeksizin zikirle meşgul olabilirler. Bu uygulama sülûkün yerine geçmez fakat onun dışında kalanlara mânevî bir irtibat zemini sunar.[793]

Zikirle ilişkilendirilen esmâ tertipleri de Gümüşhânevî'nin yaklaşımında dikkate değer bir yer tutar.[794] Yedili nefs mertebelerine göre düzenlenen lafızlar arasında klasik sıralamalardan sapmalar dikkat çeker. Yaygın kabule göre yapılan tasnifte "Lâ ilâhe illallah", "Allah" ve "Hû" zikirlerinden sonra "Hakk" yerine "Hayy", "Hayy" yerine "Kayyûm", "Kayyûm" yerine "Rahmân", yedinci sıradaki "Kahhâr" yerine "Rahîm" esmâlarını sayar.[795] Bu sıra bazı Kâdirî kollarıyla benzerlik taşısa da Gümüşhânevî'nin sistemi bu geleneklerden de ayrılır.[796] Ayrıca o bazı tarikatlerin merâtib ezkâr sistemine dâhil olmadığını, bunlarda "Lâ ilâhe illallah" ve "Allah" lafızlarının kalp ve letâif

[790] Bu eserin ismi *Şerhu Risâleti'n-Nakşibendiyye li'l-Hâdimî*'dir. Krş. için bkz. Kocabey, *Ebû Saîd Muhammed-i Hâdimî'nin Nakşibendî Risâlesi ve Şerhleri Tahkik ve Tahlili*, 102-103; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 215.
[791] Yalnızca bu listede verilen isimlerin izleri takip edildiğinde bile Ziyâiyye'nin geniş bir coğrafyada ne denli yoğun bir etki oluşturduğu gözlemlenebilir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 134.
[792] Bu zümreden de mürîdânı olmuştur. Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 2b.
[793] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 389.
[794] Gümüşhânevî, *Risâletü Netâici'l-İhlâs*, 35.
[795] Krş. için bkz. Ceyhan, "Halvetiyye", 703; Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 259. Gümüşhânevî bu tarifi Ervâdî'den almış olmalıdır. Bkz. el-Ervâdî, "Risâle-i Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber", 352-353.
[796] Nihat Azamat, "Kadiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 24/133-134.

merkezli uygulandığını belirtir. Murâkabe, halvet ve riyâzet de bu sistemlerin ayrılmaz parçalarıdır. Bunları uygulayan iki tarikat ona göre Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'dir.[797]

Sonuç olarak Gümüşhânevî'nin dua ve zikir etrafındaki anlayışı bireysel tasfiye ile birlikte sünnî gelenekle uyumlu bütüncül bir irşad yapısı olarak ortaya çıkmaktadır. Duaları derleme biçimi, zikir yöntemlerine yaklaşımı, tarikatler arası açık duruşu ve sülûk ile zikir arasında kurduğu denge, Ziyâiyye'nin ana yapısına işaret etmektedir. Bu yaklaşım hem teorik derinlik hem de uygulama disiplini bakımından dua ve zikrin merkezî konumunu göstermektedir.

3.1.3. İlim

Ziyâiyye'de irşad ve hilâfet prensipleri arasında ilmî faaliyetler ve ilmî donanım belirleyici bir yer tutar. Bu hem yetkinliği hâiz olma hem de bilginin amele dönüşmesi bağlamında yöntemin unsurlarından biri olarak belirlenmiştir. Bu itibarla Gümüşhânevî'nin ifadesiyle ilmin aslı Allah'ı bilmektir. Buna "ilm-i billah" da denir. Bu ilim, diğer bütün farzlardan önce farzdır.[798] Bu sebeple Gümüşhânevî'nin bilgiye ve ilme yaklaşımı entelektüel bir uğraşın ötesinde insanın varoluşsal durumuna yön veren bir disiplin olarak şekillenir. Onun nazarında ilim bireyin iç dünyasında Allah korkusunu derinleştiren, nefsin ayıplarını fark ettiren ve kişiyi dünyaya karşı zahid kılan bir araçtır.[799] Bu işleviyle ilim sadece teorik bir birikim değil[800] amaca yönelmiş bir istikamet, ahlâkî bir kemâl yoludur. Gümüşhânevî öğrenmeyi ibadetlerin başı, öğretmeyi ise en faziletli kulluk biçimi sayar. Yazılan her kitap bu öğretiyi yayma çabasının bir tezahürü olarak aynı dereceye ulaşır.[801] Fakat bütün bu gayretin anlam kazanabilmesi için yönünün dünya değil, Allah rızası olması gerekir.

---

[797] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 260.
[798] Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 18a.
[799] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/144.
[800] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/556.
[801] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 292.

Şöhret arzusu ya da dünyevî menfaat için yapılan ilim tahsili Gümüşhânevî'nin nazarında ciddi bir sapmadır.[802] İlmin hakikî kıymeti kişinin kendini nefsiyle yüzleşmeye ve faydasız meşgalelerden uzaklaşmaya zorlamasıyla ortaya çıkar.[803] Bu sebeple ilmin tahsili aklî çaba yanında ahlâkî bir disiplinle hatta mücâhede ile bütünleşmiş bir irâde tâlimi olarak görülmelidir.[804] Tasavvufî keşifler dahi bu sürecin hizmetinde olduğu sürece anlam taşır.[805] Aksi takdirde ilim kisvesi altında gafleti çoğaltan bir yük hâline gelir.[806] Bu anlayış onun ilmî yöntemiyle tasavvufî yaklaşımı arasında kurulmuş dengeyi yansıtır.[807]

Gümüşhânevî'nin tasavvufu bilgiyle yürüyen bir ahlâk yolu olarak görmesi Ziyâiyye'nin yapısal çerçevesini de şekillendirmiştir. Tasavvuf burada fıkhın bireyi disiplin altına alan yönünü tamamlayan, kalbi merkeze alan bir terbiye sistemi olarak işler. Ahlâkî bozulmalar yalnızca hukukî kurallarla değil, kalp eğitimiyle düzeltilebilir.[808] Bu sebeple Gümüşhânevî'nin hilafet verdiği kimseler arasında ilmî donanıma sahip kişiler bulunur. Tekkesinde oluşturulan halkalar da bu çerçevede ilmî bir faaliyet alanı olarak işler.[809] Kendisi de yıllarca müderrislik yapmış,[810] medrese geleneğiyle iç içe bir sûfî olarak tasavvufî yapıyı ilimle ayrılmaz bir bütün olarak kurmuştur. Müridleriyle irtibatında eserlerini merkeze alan yaklaşımı da bu bütünlüğün kurumsal karşılığıdır.[811]

---

[802] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 211.
[803] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 305.
[804] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/661-662; Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/558.
[805] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 54.
[806] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 104.
[807] "İlmi mânevî menzilini aşan kimse için sülûk sahibi denilmez, ilim sahibi denir." Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 230.
[808] Naoki Yamomoto, "Sufi and Reform: İmâm Birgivî's Case", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 1/286.
[809] Fatih Çiftebaş Kurşunlu Medresesi bu zevâtın pek çoğunun uğrak yeri olmuş bu itibarla mezkur medreseden Gümüşhânevî'ye intikal eden pek çok ilim erbâbı görülmüştür. Bkz. Yılmaz - Demirci, *Bolvadinli Bir Alim ve Ârif Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi*, 35.
[810] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 51.
[811] Yazdığı ve okuttuğu eserlere dair verdiği bir icâzet için bkz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî, *İcâzetnâme-i Nefîs li Râmûzi'l-ehâdîs*, ts.

İlmin yalnızca teorik bilgiyle sınırlı olmadığını düşünen Gümüşhânevî, ahlâkla yoğrulmamış bilgiyi faydasız kabul eder. "İlimle iştigal edenler, en güzel ahlâk ile süslenenlerdir." sözü, onun ilim tanımına ahlâkı dâhil ettiğini açıkça ortaya koyar.[812] Bu söz sadece bir tavsiye değil, bir ilke beyanı niteliğindedir. Böylelikle ilmin doğrudan davranışa dönüşmesini esas alır. Amelsiz ilmi meyvesiz bir ağaca benzeterek ancak amel ile birleşen bilginin insanı kurtuluşa götüreceğini belirtir. Hz. Peygamber'in ilimle amel edenleri övgüye değer kimseler olarak nitelemesi de bu düşüncenin dayanaklarındandır.[813]

Bu bütüncül yaklaşım içinde şer'î ilimler sarsılmaz bir konuma sahiptir. Fıkıh, tefsir, hadis, usûl, kelâm ve ahlâk gibi disiplinler[814] bireyin hem dünya hem âhiret işlerini düzenlemesi için gereklidir. Gümüşhânevî ilmihâl bilgisi gibi temel şer'î bilgileri birey için farz-ı ayn, diğerlerini ise farz-ı kifâye sorumluluğu olarak değerlendirir.[815] Ancak bazı alanlara ölçüsüz şekilde yönelmenin ilmi amacından saptırabileceğini de belirtir. Mantık, felsefe, münazara gibi alanlara bu nedenle mesafeli yaklaşırken, tasavvuf ehli için cifr, tabir ve ilham gibi destekleyici ilimlerin önemine dikkat çeker.[816]

Bu yaklaşımla uyumlu biçimde bâtın ilmini ikiye ayırır: Muâmele ve mükâşefe. Muamele ilmi her bireyin farz olan ibadet ve ahlâkî yükümlülüklerini kuşatır. Kalbin temizlenmesi, nefsin terbiyesi ve güzel ahlâkla donanmak bu ilmin kapsamındadır. Mükâşefe ise kalp saflaştıkça ortaya çıkan bir nurdur. Bu nur sayesinde kişi Allah'ı, isimlerini, sıfatlarını, kitaplarını ve peygamberlerini derinlemesine tanımaya başlar.[817] Gümüşhânevî'ye göre bu hakikat bilgisine ulaşmanın yolu hem emek hem de ihlâs gerektiren bir süreci zorunlu kılar.[818] İlmi bir nur olarak gören bu bakış açısı kitâbî

[812] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/24.
[813] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292–1875, 3/79-80.
[814] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292–1875, 3/79-80.
[815] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292–1875, 3/313.
[816] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 17.
[817] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/569-570.
[818] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/786.

bilgiyle birlikte kalpte açığa çıkan derûnî idrake de değer verir.[819] Bu anlayış onun "fıkıh" tanımını da farklılaştırır. Geleneksel fıkıh, şer'î hükümlerin bilinmesiyle sınırlı görülürken Gümüşhânevî'ye göre gerçek fıkıh, iç yüzü görme yeteneği olan anlayışla mümkündür. Âriflik de bu derûnî kavrayışın bir diğer adıdır.[820] Böylece daha çok tasavvufî bilgiyle tanımlanan mârifet ve fıkıh arasında esas bakımından bir irtibat kurmaktadır.

Öte yandan mânevî tecrübenin ilimle sınırlandırılması gerektiği konusunda da oldukça nettir. Tasavvuf yoluyla elde edilen keşif hâllerine karşı duyulan hayranlığın, nefsin veya benliğin müdahalesine açık olduğunu belirten Gümüşhânevî, bu süreçte ilmin bir otokontrol aracı olarak işlev görmesi gerektiğini savunur.[821] Bilgiyi yücelten bu yaklaşım aynı zamanda tasavvufu keyfî tecrübelerden ayırarak ilmî bir zemin üzerinde yürütme gayreti taşır.[822] Böylelikle bilgi anlayışı zâhir ve bâtın dengesine dayalı bir yapıya oturmaktadır.[823]

Gümüşhânevî'nin ilme bu kadar geniş ve derinlikli yaklaşmasının en belirgin yansımalarından biri hadis ilminde gösterdiği titizliktir. Hadis ilmini rivayet yöntemlerinden öte irşâdın ve mânevî ilerleyişin temel referans kaynağı olarak görür.[824] Bazı sûfîlerin uydurma hadislerle ilişkilendirilmesine karşı çıkarak bu tür suçlamaların bilgisizliğin ve önyargının ürünü olduğunu ifade eder.[825] Ona göre bir kimse hadislerde geçen kavramlara vâkıf değilse kendi dar bakışıyla hüküm vermemelidir. Bu bağlamda muhaddislerin hadis anlayışının kapsamlılığını savunur ve yalnızca söz ve fiilleri değil, Peygamber'in ahvâlini de hadis mefhumu içinde değerlendirir. Bu sebeple ilimle

[819] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/17.
[820] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/114.
[821] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 99-100.
[822] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 316-317.
[823] "Zâhir ehli ilmi, bâtın ehli ameli tercih etmiştir. Aslında ilimlerin hepsi başlangıç olup, ameller ise sonuç ve meyvedir. Nitekim ilim olmasaydı amel olmazdı." Bkz. Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/504.
[824] Yanı sıra hadisi rivâyet etmenin şartının fıkıh bilmek değil, duyduğunu eksiksiz korumak olduğunu belirtmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/661.
[825] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/17.

donanmamış kişilerin hadislerle amel etmeye kalkışmaları doğru değildir. Mezheb imamlarının ve selefin görüşlerine bağlılık bu türden hataların önüne geçer.[826]

İlim ve edebi birlikte düşünmek gerektiğini savunan Gümüşhânevî, "hidayete erdiren ulemâ" kavramını öne çıkarır.[827] Ona göre gerçek âlim bilgiyi taşıyan ve yaşayan kimsedir.[828] Bu yüzden basîret, hikmet ve edeb onun ilim tanımının vazgeçilmez unsurlarıdır.[829] Aksi takdirde ilmin kalpte kibir üretmesi kişinin doğrudan ilme güvenmesi ve Hakk'a tevekkülden uzaklaşması riski doğar.[830]

Gümüşhânevî hakikat ve şeriati birbirinden bağımsız değerlendirmez. Ona göre bu ikisi bir bütünün iç içe geçmiş iki yüzüdür. Şeriat sütün kendisi, hakikat ise içindeki tereyağı gibidir. Şeriatsız bir hakikat bâtıl, hakikatsiz bir şeriat ise kuru bir şekil olarak kalır.[831] Bu bütünlüğü kurmanın yolu ise önce faydalı ilim, sonra ihlâslı amel ile mümkündür.[832] Ancak bu iki unsur dahi hakikate ulaşmak için yeterli değildir. Gümüşhânevî hakikate ulaşmak için yedi engelin aşılması gerektiğini belirtir ve bu süreci hem cilalama hem de ilimle araştırma olarak iki temel yola bağlar.[833] Böylece tasavvufu yegâne değil, tercih edilebilir bir yol olarak sunar.

Bu çerçevede Gümüşhânevî'nin ilim anlayışı ne sadece zahirî ilme indirgenebilecek kadar dar ne de yalnızca bâtınî sezgilere yaslanabilecek kadar ölçüsüzdür. O, bilgiye yaklaşımında zâhirin disiplinini ve bâtının idrâkini birleştiren, şeriat ve hakikati aynı menzilde buluşturan, ilmi ise ancak amel ve ahlâkla bütünleştiğinde anlamlı kılan bir çizgi ortaya koymuştur. Bu çizgi, nebevî aktarıma tam bağlılıkla tahkim edilmiş; zühd, verâ, ihlâs ve edeple örülmüştür.[834]

---

[826] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 312.
[827] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 99.
[828] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 317; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 2022, 1/128.
[829] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 104, 112.
[830] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/581.
[831] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 116-117.
[832] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 475.
[833] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 58.
[834] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/328; Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1294/1877, 5/296.

Sonuçta onun hilafet yetkisi verdiği isimlerde ilmî donanımı zorunlu görmesi, tekkede daha çok geniş kapsamlı irşad faaliyetlerini hadis tedrisatı üzerinden sürdürmesi ve eserlerini takip etmenin yolun usûlüne dahil olabilme imkânını içermesiyle ilim, Ziyâiyye'nin unsurlarından biri olarak belirlenmiştir.

3.1.3.1. Hadis Tedrisatıyla İrşad

Hadis ilmiyle meşgul olanlar İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren son derece titiz ve detaylı bir yöntem geliştirmişlerdir. Hadislerin sıhhat derecelerinden rivâyet biçimlerine, râvîlerin ahlâkî yeterliliklerinden isnad zincirlerine kadar çeşitli açılardan kapsamlı tasnifler yapılmıştır. Bu bağlamda bazı hadis eserleri diğerlerinden daha muteber kabul edilmiş ve hadis ilmi kendine has kurallarıyla bağımsız bir disiplin olarak şekillenmiştir.[835]

Gümüşhânevî de bu sahada 19. yüzyılın önde gelen isimlerinden biridir.[836] "Muhaddis-i Rûm",[837] "Asrın muhaddisi"[838] ve "Hâtimetü'l-muhaddisîn"[839] gibi nitelendirmeler, onun bu alandaki otoritesini yansıtan unvanlardır. Gümüşhânevî'nin hadis ve muhaddislere dair yaptığı değerlendirmeler onun hadis ilmine olan

[835] Gümüşhânevî, hadis eseri yazma sebebi ve içeriğine dair şunları söylemiştir: "Bu eseri dostlarımın talebi üzerine muhtasar ve özlü hadislerden seçerek oluşturdum. Bunlar muteber hadislerden seçilmiştir. Senedleri hazf edilmiş ancak muhteva itibarıyla dini hüküm ve ahkâmı açıkça ortaya koyan, aynı zamanda İslam dininin temel esaslarını yansıtan rivayetlerden oluşan bir derleme sunulmuştur. Hadislerin kolayca ezberlenebilir, geniş kitlelere fayda sağlayabilir ve manevî bereketi yaygınlaştırabilir nitelikte olmasına özellikle dikkat edilmiştir. Allah Teâlâ'nın lütfuyla bu hedeflere muvafık dengeli ve istifadeye açık bir metin meydana gelmiştir. Her bir hadisin sonunda sahih hadis kaynaklarındaki menşei, rivayet zincirinde yer alan sahâbî râvîlerin sayısı (birden dokuza kadar değişmek üzere) belirtilmiştir. Ayrıca, ilgili hadisin sıhhat derecesi, hasen veya zayıf oluşu, rivayet yönünden kuvvet seviyesi gibi kriterlere de ayrıca işaret edilmiştir. Metin, hadislerin ilk kelimesine göre alfabetik olarak sıralanmış ayrıca bazı hadislerin yanında ihtiyaca binaen rumuz ve işaretler kullanılmıştır." Bkz. Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/30-33; Gümüşhânevî, *Levâmi-ul ukûl Râmûz-ül Ehâdîs Şerhi*, 2021, 1/43.

[836] Gümüşhânevî'nin hadis telifatı ve çalışmalarına yönelik bazı değerlendirmeler için bkz. Raziye Betül Dağdeviren, *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19-21, 85, 91-93, 101, 148.

[837] el-Kevserî, *İrgâmu'l-merîd*, 75.

[838] Cûde Muhammed Ebû Yezîd el-Mehdî en-Nakşîbendî, *en-Nefehâtü'l-Cûdiyye* (Kahire: ed-Dâru'l-Cûdiyye, 2005), 89.

[839] Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 2b.

hâkimiyetinin bir göstergesi olarak okunabilir.[840] Yalnızca hadis ilminin kendi ölçütleriyle değerlendirildiğinde bile onun yetkin bir muhaddis olduğu rahatlıkla söylenebilir.[841] Ancak burada odak doğrudan hadis ilminin meseleleri değil, Gümüşhânevî'nin hadisle kurduğu ilişkinin nübüvvet anlayışıyla ve tasavvufî eğitim yöntemiyle nasıl kesiştiğini göstermektir. Nitekim Gümüşhânevî'nin *Câmiu'l-usûl* gibi tasavvufî bir eserini sülûk eğitiminin doğrudan parçası olarak okuttuğuna dair bir kayıt yoktur.[842] Buna karşılık hadis okuma ve okutma uygulamaları onun irşad pratiğinde oldukça yaygındır. Bu durum, Gümüşhânevî'nin hadis eğitimini ilmî bir faaliyetle birlikte irşad yönteminin bir parçası olarak gördüğünü düşündürmektedir.[843]

Tasavvuf tarihinde muhaddislere yönelik kimi eleştiriler dikkat çeker.[844] Bu eleştiriler genellikle muhaddislerin yalnızca lafızlarla ilgilenmeleri, fıkıh ve kelâm ulemasının ise meselelerin özünden ziyade şekli yönlerine yoğunlaşmaları üzerinedir. Ancak bu tenkitlerin arka planında bilginin eyleme dönüşmesi gerekliliği yatar. Bu bağlamda hadis ilminin kendisi de rivâyetlerin güvenilirliğini değerlendirirken bir yönüyle râvînin ahlâkını merkeze alır. Cerh ve ta'dîl ilkeleri doğrultusunda yalan söyleyen veya fısk ile itham edilen bir râvîden alınan rivayet genellikle muteber sayılmaz. Bu durum, hadis ve tasavvuf disiplinlerinin amel ve ahlâk temelli bir ortak paydaya sahip olduğunu gösterir.

Bu ahlâk eksenli yaklaşım, İslâm düşüncesinin merkezî meselelerinden biri olan iman-amel ilişkisiyle de örtüşür. Dolayısıyla tasavvuf ile hadis ilmi arasında kurulan bu

---

[840] Ayrıca bkz. Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl Zekâ Parıltıları*, 1/5-80.

[841] Bir değerlendirme için bkz. Yılmaz, "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Açtığı Çığır: Hadis Kontrolünde Tasavvuf ve Ziyâiyye'de Örgün ve Yaygın Eğitim Açısından Hadisin Kullanımı", 2022.

[842] Buna karşın *Câmiu'l-usûl* zaman zaman vakıf olarak tesis edilen yerlere ait vakfiyelerinde mutlaka okunmaya devam edilmesi gereken bir eser olarak zikredilmiştir. Makedonya Ustrumca'da Hasan Tahsin Efendi'nin vakfiyesinde geçmektedir. Ayrıca *Necâtü'l-gafilîn* de bu eserlerdendir. Mumin Omerov, *Tanzimat'tan Osmanlı Hâkimiyetinin Sonuna Kadar Vakıflar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 250-251-282.

[843] Zâhid-i Kevserî de benzer bir kanaatle hadis taliminin Ziyâiyye'nin rükünlerinden olduğunu ifade etmiştir. Bkz. el-Kevserî, *İrgâmu'l-merîd*, 75.

[844] Katılmadığımız kimi değerlendirmelere karşın çeşitli eleştirileri aktaran bir içerik için bkz. Cristopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 317-323.

bağ, tarihî yakınlıkla beraber ilkesel bir birlikteliğe işaret eder. İbnü'l-Arabî'nin hadis ilmini dinî ilimlerin en üst mertebesi olarak tanımlaması bu durumu doğrular niteliktedir.[845] Ona göre isnad ile hadis nakletmekle meşgul olanlar risâlet kaynağından nasiplenenlerdir. Bu yönüyle gerçek anlamda "âlim" unvanını hak edenler hadis ehli olanlardır. Bu vurgu hadisin nübüvvetin tevarüsüne zemin teşkil ettiğini ve sadece metin aktarımı değil, bir mânevî mirasın taşıyıcılığı olduğunu gösterir. Serî es-Sakatî'nin Cüneyd'e yönelttiği "Allah seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılsın." duası da bu bağlamda anlam kazanır. Hadisle meşguliyetin bir zamanlar sûfîler için nasıl merkezî bir ilgi alanı olduğunu, Gümüşhânevî'nin de bu çizgide bir yaklaşımı sürdürdüğünü göstermektedir. Nitekim tasavvufun henüz sistematikleşmediği erken dönemde Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi sûfîler aynı zamanda muhaddis kimliğiyle de tanınmaktaydılar. Hatta daha erken bir örnek olarak, zühd hadislerini derleyen Abdullah b. Mübârek bu çizginin öncülerindendir. O dönem sûfîlerinin kendilerini ehl-i hadîse yakın hissetmelerinin temelinde yöntemden ziyade ahlâkî idealin kaynağını hadiste bulmaları yatmaktadır.[846]

Gümüşhânevî'nin Hakîm et-Tirmizî'ye ait *Nevâdirü'l-usûl* adlı eserden bir hadisi aktarması da bu anlayışla paraleldir. O, bu hadisi "ahlâkın madeni" olarak yorumlayarak sünnetin sadece bir haberler bütünü değil, ahlâkın menşei de olduğunu vurgular.[847] Bu anlayış, sünneti ilâhî hitabın pratiğe dönüşmüş hâli ve Hz. Peygamber'in şahsında Allah-insan ilişkisinin ideal temsili olarak görür.[848] Bu durumda Gümüşhânevî'nin hadisle ilişkisi metin aktarımından öte nübüvvet-velâyet arasındaki geçişi kuran bir yöntem

[845] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11/73.
[846] Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 224-225.
[847] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 209.
[848] Gümüşhânevî müridin şeyhe intisabını anlatırken onun şeyhine dua etmesine özellikle vurgu yapar. Bu bağlamda dikkat çeken hususlardan biri, ortaya koyduğu üçlü tasniftir. Gümüşhânevî yaygın kullanımlardan farklı olarak şeriat, tarikat ve sünnet şeklinde bir yapıdan söz eder. Burada mesele müridin şeyhi aracılığıyla şeriat, tarikat ve sünneti hayatında yerleştirmesi için dua etmesidir. Bu üçlü yapı, klasik şeriat-tarikat-hakikat veya diğer bilinen dörtlü tasniflerle karşılaştırıldığında "sünnet" kavramının hakikat ve mârifet alanlarına karşılık gelecek şekilde konumlandırıldığı görülür. Dolayısıyla Gümüşhânevî'nin "sünnet"i Hz. Peygamber'in söz ve fiiller bütünü olmasının yanı sıra hakikat ve mârifet mertebelerini de içeren bir mânevî aşama olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 38.

olarak değerlendirilmelidir. Hadis onun nezdinde hem ilmî bir dayanak hem de mânevî bir rehberlik vasıtasıdır. Böylece hadis ve tasavvufun birbirini dışlayan değil, tamamlayan iki yön olduğunu göstermektedir.

İnsan yaratılışı gereği kemâl vasıflarını potansiyel olarak taşıyan bir varlıktır. Ancak aynı zamanda bu potansiyeli zedeleyebilecek süflî eğilimlere de sahiptir. Bu genel insanî çerçevenin dışında günah işlemekten korunmuş (masum) bir sınıf olarak yalnızca peygamberler yer almaktadır. Ehl-i sünnet ulemâsının icmaıyla peygamberler ismet sıfatına sahip olup, kendilerinden günah sâdır olması düşünülemez.[849] Hz. Peygamber'in "hâtem" olması sebebiyle de onunla birlikte nübüvvet sona ermiştir. Ancak onun getirdiği hakikatin ve mânevî yolun kıyamete kadar devam edeceği kabul edilmektedir.[850] Bu devamlılık, "mânevî verâset" kavramı ile açıklanır.

Bu verâsetin taşıyıcısı olarak genellikle "ulemâ" görülmekle birlikte, farklı dinî gelenekler bu veraseti farklı kimlikler üzerinden tanımlar. Şiî gelenek, bu misyonu imamlar üzerinden sürdürür ve onlara peygamberler gibi masumiyet atfeder. Bu anlayış ehl-i sünnet akâidi tarafından itikadî sınırların ihlâli olarak değerlendirilir. Ancak tasavvufî gelenekte velîlerin nübüvvet yolunun mirasçıları olduğu kabul edilir. Bu anlayışı açık biçimde ortaya koyan isimlerden biri olan Kuşeyrî, velîleri "masum" değil "mahfuz" yani Allah tarafından korunmuş kimseler olarak niteler.[851] Bu korunmuşluk hatadan bütünüyle uzaklık değil bilakis kullukta yüksek bir farkındalığın ifadesidir.[852]

Velîleri diğer Müslümanlardan ayıran temel özellik, Allah'a ulaştırıcı rehberlik vasıflarına sahip olmalarıdır.[853] Günaha düştüklerinde hemen tevbe etmeleri ve şeytandan gelen vesveseye karşı hızlı farkındalık geliştirmeleri bunun

[849] Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 145-146.
[850] el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Kitâbü'l-'ilm", 10.
[851] el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 436.
[852] Gümüşhânevî velilik verilmiş kimseden bu vasfın alınabileceğini de ifade etmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 422.
[853] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 293.

tezahürlerindendir.[854] Ancak bu onların dünya hayatında mutlak bir güvenceye sahip olduğu anlamına gelmez. Mürşidlik makamındaki biri yalnızca Allah'ın lütfuyla sâlih amellere muvaffak olabilir.[855] Bu sebeple mutlak anlamda "masum" tek örnek peygamberdir. Bu anlayışın bir yansıması olarak sûfîler, mânevî eğitimde mirası da doğrudan Hz. Peygamber'e nispet ederler. Hadislerle yürütülen terbiye süreci bu irtibatın en berrak ve şüpheye yer bırakmayan zeminidir.

Hz. Peygamber'in "vesîletü'n-necât" yani kurtuluşun en açık vesilesi olarak anılması, nübüvvetin irfan hayatındaki merkezî konumunu da temsil eder.[856] Peygamber'in bilgisi teorik ya da nazarî bir bilginin ötesinde toplumun her kesimine hitap eden bir hikmettir. Onu bir bilginden veya filozoftan ayıran özelliklerden biri, ilâhî mesajı toplumun en alt katmanındaki bireye bile ulaştırabilecek bir beyan gücüne sahip oluşudur. Bu yönüyle nübüvvet, bütün toplumu Allah'a yönlendirebilme kudretini haiz bir kurumdur.[857] Hadislerin çok katmanlı anlam yapısı ve "cevâmiu'l-kelim"[858] oluşu da bu özelliğin yansımasıdır. Hz. Peygamber'in az sözle çok anlam ifade edebilme kabiliyeti sayesinde bir çiftçi de bir aristokrat da aynı metinden farklı derinliklerde istifade edebilir.[859] Mârifet bilgisinin derinleştirilmesi yönündeki gayretler, bu çok yönlü anlam inşasına olan katkıyı arttırır.[860]

---

[854] Onlar çirkin bir şey yaptıkları veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah'ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki? Onlar, yaptıklarında bile bile ısrar etmezler. Bkz. Âl-i İmrân 3/135; Takvâ sahipleri içlerine şeytandan gelen bir saptırıcı fikir doğduğunda O'nu düşünüp hemen gerçeği görürler. A'raf 7/201. Ayrıca bkz. Abdulkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât: İlahî Kelâm'ın Sırları Abdülkerim Kuşeyri Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2020), 5-6/1743.

[855] Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 361.

[856] Nübüvvet âleme ışık saçan bir nurdur. Ondan ne kadar uzaklaşılırsa karanlık o cihetle artar. Bkz. Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1294/1877, 5/154.

[857] Oliver Leaman, "Bilimsel ve Felsefî Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler", çev. Muhammet Şeviker, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. Farhad Daftary (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 53.

[858] el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, "Kitâbü't-ta'bîr", 22.

[859] Gümüşhânevî, *Levâmi'u'l-'ukûl Zekâ Parıltıları*, 1/3.

[860] Sûfîlerin hadis ve sünnete yaklaşımı hk. bkz. Ferhat Gökçe, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 293-347.

Sûfî gelenekte Hz. Peygamber'le kurulan bu irtibat yalnızca içerik düzeyinde değil, yöntemsel bir devamlılık olarak da vurgulanmıştır. Tarikatlerde evrâd ve ezkâr gibi düzenlemelerin kayda değer bir kısmı tasliyelere dayanan yapılarla teşekkül eder. Özellikle Şâzelî-Cezûliyye'de Cezûlî'nin (ö. 870/1465) *Delâilü'l-Hayrât* adlı eseri salavât temelli bir irşad yöntemi olarak belirlenmiştir.[861] Bu yolla kurulan nebevî irtibat, bunun mânevî terbiye ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Gümüşhânevî'nin oluşturduğu Ziyâiyye'de de bu anlayış belirgindir. Dergâhta kurulan meclislerin çoğunlukla hadis eğitimi temelli olması, irşadın hadis merkezli bir zemin üzerine bina edildiğini ortaya koymaktadır. Bu derslerin katılımcılarının önceden belirlenmesi ise eğitim sürecinin titizlikle yürütüldüğünü ve mürşidin muhataplarını yakından tanıma imkânına sahip olduğunu göstermektedir. Böylece sünnet eksenli tedrisât, tasavvufî terbiyenin hem içeriğini hem yöntemini oluşturmuştur.[862]

Gümüşhânevî'nin hadisleri öne çıkardığı bu yöntemi hazır hadis külliyatları üzerinden değil, bizzat kendi telif ettiği eserler aracılığıyla sürdürmesi ayrıca dikkat çekicidir.[863] Bu tercih, onun hadis eğitimini rastgele metinler yerine önceden belirlenmiş bir içerik doğrultusunda planladığını ve belirli kavramlar üzerinde yoğunlaştığını gösterir. Bu yönüyle Gümüşhânevî'nin yaklaşımı hem içeriği hem yöntemi belirleyen bilinçli bir tercihe işaret eder. Bu da onun irşad sisteminin özgünlüğünü ve sistematikliğini ortaya koyan temel göstergelerden biridir.

---

[861] Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî*, 115. Burada Gümüşhânevî'nin *Delâilü'l-Hayrât* icâzeti bulunduğunu da hatırlatmalıyız. Daha sonra pek çok kimseye de bu icâzeti vermiştir. Ör. Şeyh Devlet. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 76; Ramazan Muslu, "Muhammed Zahid el-Kevseri ve Tasavvuf", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri* (Düzce, 2007), 691.

[862] Rahimi - Salvatore, "İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi", 277.

[863] *Râmûz* Osmanlı'da şerhi olmaksızın basılan ilk hadis eseridir. Yanı sıra İstanbullu bir müellif tarafından bu genişlikte daha önce başka bir hadis eserine de rastlanmaz. Bkz. Mustafa Celil Altuntaş, "Bir İrşad Metodu Olarak Tekke'de Hadis Okutma Geleneği: Gümüşhânevî Tekkesi Örneği", *Mehmed Zahid Kotku Kitabı*, ed. Necdet Yılmaz (İstanbul: Server Yayınları, 2022), 123-125.

el-Ervâdî'nin Gümüşhânevî üzerindeki etkisi, özellikle hadis icazetlerinde açık biçimde görülür.[864] Gümüşhânevî hadis meclislerinin sürekliliğini sağlamak amacıyla dinleyicilerin farklı bölgelerde bu yöntemi sürdürebileceği bir sistem geliştirmiştir. Böylece klasik icazet geleneği ile tasavvufta esas alınan talim ve tedris yöntemini birleştiren özgün bir irşad metodu ortaya koymuştur. Gümüşhânevî'nin defalarca baştan sona okuttuğu *Râmûz* adlı hadis mecmuası bu yöntem sayesinde geniş bir mürid kitlesine ulaştırılmış ve birçok kimseye icazet verilmiştir.[865] Bu icâzet evrakı, Ervâdî'nin Gümüşhânevî için yazdığı sebetin bazı kısımlarının çıkarılmasıyla oluşturulmuştur.[866] Böylece ilmî gelenekle tasavvufî irşad arasındaki bağ somut bir metin üzerinden kurulmuştur. Bu durum sadece eserin kısa sürede yayılmasını sağlamakla kalmamış, Ziyâiyye'nin neşrine de ciddi katkıda bulunmuştur.

Gümüşhânevî'nin hadis merkezli irşad anlayışı iki yönlü bir hedefe işaret eder. Bunlardan ilki dini öğrenimin sağlam temeller üzerinde yükselmesini sağlamak ve şeriatin bütün boyutlarını göstermek, ikincisi ise mânevî yolculukta sâliki yönlendirmektir. Zira sâlikin seyrinde belirli bir mertebeye ulaştığında artık yalnızca zikirle yetinmesi yeterli değildir. Bu aşamada hadis ilmiyle meşgul olmak ve sünnete tam anlamıyla ittibâ etmek zorunluluk kazanır.[867] Böylece Gümüşhânevî farklı mânevî seviyelere sahip müridlerini tek bir yöntemle irşad edebilmenin yolunu hadis merkezli bir eğitimde bulmuştur.

Râmûz okumaları tekkede genellikle diyalektik bir yöntemle gerçekleştirilmiş, derslere iştirak edenlerin aklındaki sorulara cevap verecek biçimde yorumlarla

---

[864] Gümüşhânevî'nin hadis merkeziyetçiliği Hâlidiyye'den ayrışan en belirleyici özellik olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Itschak Weismann, *The Naqshbandiyya Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (London: Routledge, 2007), 93.

[865] Bu konuda yapılan bazı çalışmalar için bkz. Necdet Yılmaz, "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Açtığı Çığır: Hadis Kontrolünde Tasavvuf ve Ziyâiyye'de Örgün ve Yaygın Eğitim Açısından Hadisin Kullanımı", *Türk Kültürü Sanatı ve Edebiyatında Hadisler* (İstanbul, 2021), 35-52; Yılmaz, "Gümüşhânevî Dergâhı'nda Râmûzü'l-ehâdîs İcâzeti Geleneği ve Mehmed Zahid (Kotku) Efendi'nin Râmûz İcâzeti".

[866] Burada Ervâdî'nin hem tarikat hem de ilme dair iki icâzet/hilâfet belgesi verdiğini hatırlatmalıyız. Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 74, 225-226; Yıldız, "Giriş", 42.

[867] Gümüşhanevi, *Velîler ve Tarîkatlarda Usûl*, 296.

desteklenmiştir.[868] Bu yönüyle hadisler geçmişin aktarımı olmaktan çok yeni yöntemlerin geliştirilmesine imkân tanıyan bir kaynak olarak değerlendirilmiştir.[869]

Hadislerin doğrudan ve sade bir anlatımla sunulması, tasavvufun derin meselelerini ön plana çıkarmak isteyen bazı çevreler tarafından yetersiz bulunabilir. Bu nedenle Gümüşhânevî'nin yöntemi zaman zaman "tasavvufî" bir yaklaşım olarak görülmeyebilir. Ancak bu tercih tesadüfî değil, bilinçli bir yöntemdir. Gümüşhânevî daha derin meseleleri dar halkalarda değerlendirmiş, bu yönü sülûk yoluyla tecrübe alanına mahsus tutmuştur. Böylelikle ilmî çevrelerle daha rahat etkileşim kurabilmiş, aynı zamanda geniş halk kesimlerine de hitap etme imkânı elde etmiştir.

Günümüzde Müslümanların karşılaştığı temel sorunlardan biri sünnetin yeniden nasıl ihyâ edileceğidir.[870] Gümüşhânevî'nin sünnetle kurduğu doğrudan ilişki hem âvâm hem de entelektüel zemin için bir model sunar.[871] Tarikatler aracılığıyla harmanlanan ahlâkî ilkeler,[872] Gümüşhânevî'de özellikle hadisler üzerinden aktarılmıştır. Böylece hem toplumsal ahlâk hem de ferdî kemâl düzeyinde bir yapı inşa edilmeye çalışılmıştır. *Râmûz*'un ahlâka dair hadislere önemli ölçüde yer veren muhtevası bu tercihi açık biçimde gösterir.

Bu yöntemin yaşanan çağın ihtiyaçlarına uygun bir cevap olduğu da söylenebilir.[873] Zira Gümüşhânevî yaşadığı dönemin ilmî eksikliklerini tespit etmiş ve

---

[868] Gümüşhânevî'nin tasavvuf-hadis irtibatını *Râmûzü'l-ehâdîs*'i merkeze alarak değerlendiren bir çalışma için bkz. Yenibaş, "Tasavvuf-Hadis İlişkisi Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmûzü'l-ehâdîs Adlı Eseri".

[869] Mehmet Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey: Movements, Agents, and Processes* (University of Wisconsin-Madison, Doktora Tezi, 1998), 432.

[870] Tahsin Görgün, "Kur'ân ve Fıkıh", *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2020), 171.

[871] Bu anlamda Ahmed Zerrûk'un (ö. 899/ 1493-94) Kur'an ve Sünnet'e dönüş şeklinde isimlendirdiği bir geleneksel terbiye metodu düşündüğü ifade edilir. Bkz. Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 468.

[872] Rahimi – Salvatore, "İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi", 273; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a WorId Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 1/393.

[873] Gümüşhânevî'nin yaşadığı dönemde dinî düşüncede ıslah ihtiyacını öne çıkaran ve temeline hadisleri yerleştiren iki farklı yaklaşım dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki bugün Vahhabilik olarak bilinen ve Muhammed b. Abdülvehhâb öncülüğünde şekillenen harekettir. İkincisi ise ona kıyasla daha mutedil bir

özellikle hadis ilmi bağlamında bu boşluğu doldurmaya yönelmiştir. Onun hadis çalışmaları tasavvufî bir irşad yöntemi olmakla beraber toplumsal bir ahlâk inşası olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımı onun eğitimci yönünü öne çıkarmıştır. Telif ettiği eserlere dair icâzet şartlarında müridin doğrudan kendisine bağlı olması şart koşulmamıştır. Bunun yerine metnin doğru anlaşılması ve Gümüşhânevî'den bizzat dinlenmiş olması yeterli görülmüştür. Bu yaklaşım hadislerin toplumun geniş kesimlerine ulaşmasını kolaylaştırmış, aynı zamanda ilmî disiplini koruyan bir sistem oluşturmuştur.

çizgide duran ve tasavvufî yönü güçlü olan Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin temsil ettiği damardır. Bu iki düşünce özellikle üzerinde durulması gereken iki ortak noktada birleşmektedir: Hadis merkezli bir yaklaşım benimsemeleri ve geleneksel mezhep yapısına eleştirel bir mesafe koymaları. (Bkz. Mürteza Bedir, "Kur'ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme -Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması-*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), 51.) Her ne kadar Şah Veliyyullah için "mezhep karşıtı" ifadesi tam anlamıyla geçerli olmasa da fıkıh alanında Hanefîlik ve Şafiîliği birleştirmeyi hedeflemesi bu yönelime işaret eder. (Bkz. Ahmet Aydın, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme -Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması-*, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), 226.) Gümüşhânevî'yi bu fikrî ortamın bir parçası olarak değerlendirdiğimizde onun hadis merkezli tavrının bir ıslah ya da ihya hareketi çerçevesinde anlaşılması mümkündür. Zira Gümüşhânevî'nin hadisleri öne çıkarması yalnızca çağdaşı olan bazı Müslümanların hadis vurgusuyla açıklanamayacak kadar bilinçli ve ısrarlı bir yönelimi yansıtmaktadır. Ancak onun bu ortak paydaya sahip olmasına rağmen mezhep konusundaki tutumu söz konusu diğer hareketlerle aynı paralelde değildir. Gümüşhânevî Hanefî mezhebine güçlü bir şekilde bağlı kalarak hem kendi eserlerinde Hanefîliği esas almış hem de bu mezhebe ait klasik kaynakların neşrine özel önem göstermiştir. Mezhep meselesinde bu bağlılık onu hadis merkezli modernist akımlardan farklı bir konuma yerleştirmektedir. Nitekim aynı dönemin Mısır'ında etkili olan Muhammed Abduh ve Cemâleddin Afgânî gibi isimler hadisleri de dinî düşüncenin merkezinden çıkarmaya yönelik çabalar içinde olmuşlardır. Oysa Gümüşhânevî bu dönemde Mısır'a giderek çeşitli ilim halkalarında iki buçuk yıla yakın bir dönem boyunca hadis okutmuş ve icazetler vermiştir. Bu tecrübe onun hadis merkezli bir tecdid anlayışına eğilimli olduğunu düşündürmektedir. "Câmi" kavramı etrafında inşa ettiği anlayış da büyük ihtimalle bu temayülün bir yansımasıdır. Öte yandan Gümüşhânevî'nin mezhep konusundaki tavrı ne modernist akımlar gibi geleneksel yapıyı tümüyle dışlayıcıdır ne de herhangi bir içtihad alanına kapalıdır. Örneğin sonraları *Mecelle*'de de yer alacak bazı fıkhî maddelere eserlerinde yer vermesi onun fıkıh mezhepleri arasında tercihte bulunmayı kategorik olarak reddetmediğini ancak mezhep bağlılığını ana eksen olarak korumayı gerekli gördüğünü düşündürmektedir. Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin bu fikrî ortam içerisindeki konumunu üç temel ilke çerçevesinde özetlemek mümkündür: Birincisi dönemin dinî düşünce iklimi içinde bir ihya ya da tecdid çizgisine ihtiyaç olduğu düşüncesine katılmasıdır. İkincisi bu tecdid hareketinin en sağlam zemini olarak hadislerin merkeze alınmasını savunmasıdır. Üçüncüsü ise hukuki ya da usûlî düzeyde bazı yenilikler getirilse dahi bu sürecin mezhep yapısını dışlayıcı bir çizgiye dönüşmemesi gerektiğine inanmasıdır. Sonuç olarak Gümüşhânevî'nin yöntemi "câmi" nitelemesiyle ifade edilebilecek hem hadis merkezli bir ihya arayışını hem de mezhebe bağlılığı aynı anda taşıyan bütüncül bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Hadis merkezli bu yapı ortak bir ahlâk dili oluşturma amacını da taşımaktadır.[874] Gümüşhânevî dönemin mutasavvıf müderrisleri arasında hadis alanındaki hacimli külliyatı ve bu külliyat üzerine kaleme aldığı detaylı şerhleri ile öne çıkmıştır.[875] Her ne kadar kendi döneminde hadis üzerine yapılan yayınlar sınırlı olsa da *Râmûz* gibi eserler bu açığı kapatmayı hedeflemiştir.[876] Örneğin Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) Mahmud Es'ad Seydişehrî'ye (ö. 1335/1918) Türkçe telifi *Usûl-i Hadis* adlı eserinden dolayı yazdığı teşekkür mektubu, bu eksikliğe dair çağın farkındalığını yansıtır. Gümüşhânevî'nin bu alandaki katkıları da aynı ihtiyaçtan doğmuştur.[877]

Gümüşhânevî'nin hadis ve sünnete verdiği önem tasavvufî yöntemiyle sınırlı kalmaz. Bu yaklaşımı ehl-i sünnet dışındaki mezheplere yönelttiği eleştirilerde de belirgin şekilde görülür. Her ne kadar bu eleştiriler doğrudan inanç ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmesi gereken konular olsa da onun *Câmiu'l-mutûn* ve kısmen *Câmiu'l-usûl* adlı eserlerinde Mutezile'ye yönelik tenkitleri dikkat çeker.[878] Bu eleştiriler temelde Gümüşhânevî'nin kelâmî yaklaşımı ve sünnî akideye bağlılığından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte şu soruyu da gündeme getirmek mümkündür: "Mutezile'nin sünnet karşıtı bir mezhep olarak tanınması, Gümüşhânevî'nin onlara yönelik eleştirilerinde etkili olmuş olabilir mi?"[879] Çünkü Gümüşhânevî gerek bir sûfî olarak gerekse muhaddis kimliğiyle hadis ve sünnet konusundaki titizliğiyle öne çıkmaktadır. Dolayısıyla onun hadis vurgusunun bazı mezheplere karşı daha sert bir tavır geliştirmesinde etkili olduğu

[874] Emin Yaşar Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of The İskenderpaşa Community* (Manchester: University of Manchester, Doktora Tezi, 1996), 156-157.
[875] Bu yüzyılın hemen öncesinde dönemin hadis araştırmalarındaki gelişmelerde mutasavvıf müderrislerin anlamlı bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Bkz. John O. Voll, "Evliya ve Müceddidlerden Mehdîlere ve İlk Milliyetçilere", çev. İsmail Hakkı Yılmaz, *Wiley Blackwell İslam Tarihi*, ed. Armando Salvatore vd. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 571.
[876] Dönemin sûfîleri tarafından yapılan çalışmaların ekseriyetle tercüme ve seçkilerle yapılan kısa açıklamalar olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 806-809; Aydoğdu, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-*, 23-27.
[877] Mustafa Demir, *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 81.
[878] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 298.
[879] Erdinç Ahatlı, "'Mutezile ve Hadis' Üzerine", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 5 (2006), 184.

düşünülebilir. Bu durum Gümüşhânevî'nin muhaddis kimliğinin mezhebi duruşuna yansıyan bir boyutu olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçevede hadis tedrisatının Ziyâiyye'de irşad yöntemi olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu, Ziyâiyye'yi halefi olduğu diğer tarikat geleneklerinden ayıran başlıca özelliklerden biridir.[880] Hadis eğitiminin bu yapıya entegre bir biçimde yer almasının bir başka göstergesi ise Gümüşhânevî'nin halvete alıp hilafet verdiği halifelerine uymaları gereken kuralları içeren belgede birinci madde olarak "hadis okutma şartı"nı koymuş olmasıdır.[881]

Ziyâiyye'nin yayılmasında bu yöntemsel tercihin halk nezdinde dikkate değer bir karşılık bulduğunu da belirtmek gerekir. Zira kimi zaman ilmî çevrelerin çabaları sınırlı bir etki alanına sahip olabilirken halk tabanında yerleşmiş ve rağbet gören uygulamalar bu tür yapıların geniş bir coğrafyaya yayılmasında daha etkili olabilmektedir. Bu itibarla Gümüşhânevî'nin hadis merkezli yaklaşımı sadece entelektüel ya da tasavvufî bir yöneliş değil, aynı zamanda sosyal tabanlı bir yayılma işlevi de görmüştür.

3.1.4. Hareket Metodu: Cihad ve Gazâ

Ziyâiyye usûlü içerisinde değerlendirilebilecek hususlardan biri de cihad ve gazâ vurgusudur. Gümüşhânevî'nin 93 Osmanlı-Rus Harbi'ne fiilen katılması bu yönü somutlaştıran bir örnektir.[882] Savaşa ara verilen dönemde bir süre Of'ta ikamet etmiş, burada Ramazan ayında hadis dersleri vermiş ve icazetler dağıtmıştır. Bu kısa sürede öğrenci sayısının iki yüz sekseni aşması onun bu dönemde geniş bir çevre tarafından

[880] Benzer bir kanaat için bkz. Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)", 40.
[881] MEC, *[AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 128.
[882] Muhtemelen bu sebeple Rus karşıtı görüşlere sahip olduğu düşünülmüştür. Bkz. Shamil Shikhaliev - Michael Kemper, "Sayfallāh-Qāḍī Bashlarov: Sufi Networks between the North Caucasus and the Volga-Urals", *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth* 147 (2017), 180.

tanındığını göstermektedir. Ramazan Bayramı sonrasında, 1877 Ekim ayında yeniden Batum'a gitmiş ve burada bizzat silah kuşanarak cephede savaşmıştır.[883]

Gümüşhânevî yalnızca fiilî olarak cihada katılmakla kalmamış, aynı zamanda bu konuyla ilgili müstakil risaleler de kaleme almıştır.[884] Özellikle 93 Harbi'nden yaklaşık otuz beş yıl önce yazdığı cihad risalesi, bu meselenin onun düşünce sisteminde ve Ziyâiyye'nin kurumsal yapısında erken dönemlerden itibaren yer aldığını gösterir. Bu çerçevede kaleme aldığı eserlerden biri de *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâr ve'l-muhâcir ve'l-cihâd* başlıklı çalışmadır. Yılmaz'ın da belirttiği gibi bu eserin derkenarları ayrıca müstakil risaleler mahiyetindedir. Bunlar arasında *Şerhu Kitâbi'l-âbir*, *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn* ve *Risâletün Makbûletün fî hakkı'l-müceddid* yer almaktadır.[885] Bu eserler farklı aralıklarla mürîdâna dağıtılmıştır.[886]

Kitâbü'l-âbir hem Arapça hem Türkçe içerik barındırmakta hem de hicret, cihad, ensar-sahabe fazileti ve her asırda bir müceddid geleceğine dair hadisi ele alan bir yapı sunmaktadır. Eserin sıralaması konuya ilişkin âyetler, hadisler, icmâ ve kıyas şeklindedir. Özellikle cihada dair hadislerin çoğu *Kütüb-i Sitte* kaynaklıdır.[887]

Habergetiren bu eserin Osmanlı'nın savaş ve kitlesel göçlerle sarsıldığı bir dönemde yazıldığını hatırlatarak, Gümüşhânevî'nin toplumu harekete geçirme amacı güttüğünü belirtir.[888] Zira cihad toplumu dinamik tutan ve dinî teyakkuz hâlini canlı kılan bir kavramdır. Kavramların yeniden yorumlanarak gündeme taşınması da genellikle entelektüel çevrelerin sorumluluğundadır. Özellikle tasavvuf ehlinin ataletle

---

[883] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 296.
[884] Eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. Bilal Deliser, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kitâbu'l-Abir Adlı Eseri", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 139-146.
[885] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 208-210.
[886] Ör. bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 6; MEC, *[AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 27.
[887] Hadislerin tahriçleri için bkz. Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, "Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında…", çev. Ömer Faruk Habergetiren, *Tarih Kültür ve Sanat Arastırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 249-264; Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir*, 21-45.
[888] Gümüşhânevî, "Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında…", 232.

eleştirildiği bir dönemde Gümüşhânevî'nin müderris ve sûfî kimliğiyle bu misyonu üstlenmiş olması dikkate değerdir.

Tasavvufa yönelik eleştirilerden biri, sûfîlerin cihadı yalnızca nefs terbiyesi olarak algılayarak savaş bağlamından soyutlamalarıdır. Ancak tarih boyunca cihada fiilen katılmış pek çok sûfî örneği bu eleştiriye güçlü bir cevap oluşturur. Ayrıca sûfîler, Kur'an ve hadis kaynaklı delillere dayanarak cihadı yalnızca fiziksel savaşla sınırlı görmemiş, nefsle mücadeleyi ve dünyevî bağlardan kurtulmayı da bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda sıkça atıf yapılan rivayet, Tebük Gazvesi dönüşünde Hz. Peygamber'in "Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz." sözüne dayanmaktadır.[889] Büyük cihadın nefisle mücadele olduğuna dair bu yorum, sûfîlerin riyâzetle ilişkilendirdikleri bir metin olarak karşımıza çıkar. Ancak bu rivayet bağlamından koparılmamalıdır. Zira Tebük dönüşünde cihada mazeretsiz katılmayanlar ayete konu edilmiş ve onların dünyada daralmışlık içinde bırakıldıkları ifade edilmiştir.[890] Bu da fiilî cihadın küçümsenmediğini, bilakis eksiksiz bir sorumluluk olarak görüldüğünü göstermektedir.

Cihadın vuslata ermenin şartı olduğu anlayışı da Kur'ânî bir temele sahiptir.[891] Hücvîrî, bu çabayı tevhidin esası olarak görür ve aksinin muattılaya (Allah'ın sıfatlarını inkâr edenlere) kapı aralayacağını belirtir. Bu yüzden sûfîler teklifin (yükümlülüğün) mümkün olabilmesi için sebebin varlığını savunmuşlardır.[892] Gümüşhânevî de bu görüşü benimsemiş,[893] çabanın kuldan, neticenin ise Allah'tan olduğuna dikkat çekmiştir.[894] Kesb sebep, rızık ise Allah'ın takdiridir. Sıcak-soğuk için elbise giymek sebeptir, ancak asıl koruyan Allah'tır.[895]

---

[889] Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1426/2005), 2/1/315.
[890] Tevbe, 9/118-119; Mehmet Görmez, "Tanımlama Kudreti Elimizden Alınmak İstenen Kavram: Cihad", *Teklif* 14 (Mart 2024), 79.
[891] "Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz." Bkz. Ankebût, 29/69.
[892] el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 264.
[893] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 80.
[894] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 77.
[895] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 81.

Gümüşhânevî cihadın halifenin izniyle yapılması gerektiğini de ifade eder.[896] Kişisel müdahalelerin çatışma ve fitneye yol açmaması adına toplu ve disiplinli bir otoritenin iradesine bağlanması gerektiğini savunur.[897] Ancak böylesi bir idare ve otoritenin bulunmadığı durumlarda ne yapılacağı ile ilgili doğrudan bir yorum getirmez. Yine de bir otoritenin emriyle cihadın gerçekleşmesi düşüncesi kişisel bir sorumluluktan öte toplumun ortak şuurunu harekete geçiren bir sistem olduğu yaklaşımına işaret eder.

Gazâ, bazı fıkıh eserlerinde temel ibadetlerden biri olarak kabul edilmiştir.[898] Mehmed Zihni Efendi, cihadı beş farz ibadetten biri sayar.[899] Aynı şekilde *Makâlât* gibi tasavvuf klasiklerinde de şeriat kapısındaki makamlardan biri olarak gazâya yer verildiği görülür.[900] Gümüşhânevî de bu çizgide yer alarak cihadı ibadetlerin en büyüğü olarak değerlendirmiş ve bu nedenle katılanların niyetlerinin halis olması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.[901] Örneğin savaş alanına ticaret amacıyla girmenin küfür olacağını belirterek konunun ciddiyetine dikkat çekmiştir.[902]

Cihad konusuna dair kısa açıklamaları fıkhî eserlerinde yer yer bulunsa da bu konuyu daha kapsamlı olarak *Kitâbü'l-âbir* adlı eserinde ele almıştır. Burada cihadı, "ecri en yüksek, kurtuluşa erdirici yönü en güçlü, sevabı en fazla ve derece olarak en faziletli ibadet." şeklinde tanımlar. Ona göre cihad coğrafyaları ve insanları şirkten arındırmada, afetlerden kurtulmada ve zillet karşısında izzet kazanmada etkili bir ibadettir. Toplumsal fayda, zararı def etme, ahlâkı kemale erdirme ve Allah'ın rızasına

[896] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 367.
[897] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 264.
[898] Cemal Kafadar, "Gazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).
[899] Mehmed Zihni, *Ni'met-i İslâm İslâm Nimeti (İslâm'ın En Büyük Fıkıh ve İlmihal Kitabı* (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978), 40.
[900] Mahmud Esad Coşan, *Makâlât-ı Hacı Bektâş-ı Velî Transkripsiyonlu Tam Metin* (İstanbul: Server Yayınları, 2019), 55-56.
[901] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 291.
[902] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 257.

ulaşma bakımından da cihadı merkeze alır. Bu ibadetin farziyeti dört temel delille sabittir.[903]

Gümüşhânevî cihadı dinin teşrîi, tenşîri ve tatbikinin bir aracı olarak değerlendirir.[904] Ona göre bu ibadetin farziyeti üzerinde ümmetin ittifakı vardır. Mücahitler, şehitler ve onlara destek olanlar, diğerlerinden daha faziletlidir. Hatta geride kalanların işlerini üstlenenler bile bu zümreye dâhil kabul edilir.[905] Buna karşılık ordudan kaçanlara yaklaşılmaması gerektiğini ifade eder.[906]

Cihad Allah yolunda bütün gücünü sarf etmek, sıkıntılara katlanmak demektir. Şer'î anlamda düşmanla savaşmak, mallarına el koymak, putlarını kırmak ve mabedlerini tahrip etmektir.[907] Bu noktada istişareye özel bir yer ayıran Gümüşhânevî, savaş kararlarının meşveretle alınmasının bir ilke olduğunu vurgular. Savaş kararı sonrasında tevekkül ise Müslümanın en önemli silahıdır. Bu anlayışla zikir ve dua da savaş meydanının ayrılmaz bir parçası hâline gelir.[908] Çünkü bunlar işin Allah'a havale edildiğini beyan eder.[909]

Gümüşhânevî düşmanın yılda bir ya da iki kez saldırmaması durumunda cihadın farz-ı kifâye olduğunu, sorumluluğun öncelikle ulemâya ait bulunduğunu belirtir. Ancak saldırı vuku bulduğunda bu yükümlülük farz-ı ayn hükmüne dönüşür. Bununla birlikte savaş son seçenek olmalıdır. Savaş öncesi düşman ilk olarak İslâm'a davet edilir, kabul etmezlerse cizye önerilir, bu da reddedilirse silahlı çatışmaya başvurulur.[910] Bununla birlikte cihadı sadece fiziki savaş olarak görmez. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri de cihad kapsamında değerlendirir. Bu görev sonuçta zarar doğuracaksa

---

[903] Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir*, 17-18; Gümüşhânevî, "Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında…", 242.
[904] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 428.
[905] Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir*, 45-46.
[906] Bu mektubun 30. maddesinde yer almaktadır. Bkz. Gümüşhânevî, *Nasîhatü'l-ehibbâ ve'l-ihvân* (Osman Nuri Ergin, 1550), 3a.
[907] Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir*, 47.
[908] Gümüşhânevî, *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn*, 47.
[909] *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn* risâlesinde giriş ve eserin içeriği ile ilgili tanıtım bölümü Arapça kaleme alınmasına rağmen devamı Türkçe yazılmıştır. Gümüşhânevî, *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn*, 43.
[910] Gümüşhânevî, *Kitâbü'l-âbir*, 47.

yapılmamalı, ancak sabır ve tevekkül ile icra edilecekse peygamberî bir eylem olarak addedilmelidir.[911] Aynı şekilde zalim yöneticilere karşı adaleti savunmayı da cihad olarak nitelendirir.[912] Nefisle mücadele de Gümüşhânevî için cihadın bir boyutudur. [913] Bu tür cihadın ilk şartı ilimdir. Ona göre nefis her davranışında ilimle terbiye edilmeli, telkin ettiği düşünceler havf ile engellenmelidir. Gaflet anlarında ise kişi, nefsinden Allah'a sığınmalıdır. Bu bağlamda Kur'an ve sünnete ittibâın önemine işaret eden Gümüşhânevî, Şâzelî'den şu sözü aktarır: "Nefsin ölümü ilimle, mârifeti ise Kur'an ve sünnete uymakladır."[914] Dikkat çekici bir şekilde nefsle cihad kısmında tasavvuf çevrelerinde sıkça zikredilen "Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz." rivayetine atıfta bulunmaz. Şeytandan korunmak için tevekkül, fakr, ilticâ ve kulluğun gerekliliğini vurgulayan Gümüşhânevî, bu korumanın yalnızca nefisle cihadı başarıyla sürdüren kimseler için bir nimet olduğunu ifade eder.[915] Bu durumda kişinin yapması gereken, nimeti bahşedene şükürle karşılık vermektir.[916]

Neticede Gümüşhânevî cihadı sadece fikrî ve yazılı düzeyde ele almakla kalmamış, onu fiilî olarak yaşamış ve bu yönü Ziyâiyye'nin kurumsal kimliğine içkin hâle getirmiştir. Kendisinin de içinde bulunduğu ulemâ zümresini cihad konusunda ilk sorumluluğu taşıyan grup olarak gören Gümüşhânevî bu görevden kaçmamış ve bizzat cepheye gitmiştir. İstanbul'dan savaş bölgesine giderek cihada katılmış, savaşa ara verildiğinde derslerine devam etmiş, tekrar cepheye dönmüştür. Ardından İstanbul'a dönmüş ve kısa sürede hacca gitmiştir. Dönüşünde bir süre Mısır'da ikamet ederek burada da tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. Altmış yaşına yaklaşan bir kimsenin bu derece hareketli bir hayat sürmesi onun şahsî kararlılığının ve Ziyâiyye'ye yansıyan tasavvufî tavrın bir göstergesidir. Bu kişisel tavrı yanında önerdiği insan tasavvuru müstakil olarak incelenmelidir.

---

[911] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 264.
[912] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 268.
[913] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 206.
[914] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 66.
[915] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 64.
[916] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 66.

3.2. Ziyâiyye'de İnsan Tasavvuru

Tarikatler insan unsurunun merkezde olduğu coğrafî, toplumsal ve sosyal pek çok alanda etkin roller üstlenmiştir. Nitekim dinin idraki doğru yöntemle ıslah ediciliği beraberinde getirir. Topluma sırt dönerek siyasî ve toplumsal olgularla ilişkilenmekten kaçınmak dini anlayışın daralmasıyla sonuçlanır.[917] Tasavvuf tarihinde bazı yaklaşımların öne çıkması ve zamanla tanınmaya devam etmesi de bu yapıların meseleye dair sundukları çözüm biçimleriyle ilişkilidir. Bu bağlamda tarikat yapıları içinde bir sosyal vaka etrafında ortaya çıkan fiiliyat, ait olduğu dönemin çevre, konjonktür ve toplumsal ihtiyaçlarına göre tarihsel olarak değerlendirilmelidir.

Ziyâiyye'de mürid tasavvuru bu anlayışın bir tezahürü olarak yolun belirleyici unsurlarından biri sayılmalıdır. Dönemde ortaya çıkan yeni örgütlenme biçimlerine ve tarikatlerin bu yapı içerisine dâhil edilmeye başlanmasına karşılık Gümüşhânevî önerdiği mürid profiliyle proaktif bir sistem inşa etmiştir.

Bu yapının mahiyetini değerlendirmeden önce Gümüşhânevî'nin bireysel, toplumsal ve tarikat içi ilişkilere dair ortaya koyduğu görüşlerden bazılarını incelemek gereklidir. *Câmiu'l-mutûn* adlı eserinde özellikle fıkhî meseleler bağlamında insanların en çok karşı karşıya kalabileceği ibadet eksiklikleri, günahlar ve kul hakları gibi konulara dair tevbeyi ele alır.[918] Bu yönüyle bireyin kurtuluşuna yönelik dikkat çekici önerilerde bulunur. Ayrıca, "Nefsine rıza göstermeyen bir cahille arkadaşlık etmen, nefsinden razı ve ona tâbi olmuş bir âlimle arkadaşlık etmenden daha hayırlıdır."[919] sözüyle bireyin sosyal ilişkilerinde ölçü ve ilkelerine işaret eder.[920]

Gümüşhânevî'nin inşa etmeye çalıştığı tekke ortamında müridlerin birbirlerine karşı sergilemeleri gereken tutumlara ilişkin değerlendirmeleri son derece ayrıntılıdır. Mürid başkalarının özel hayatı ve kusurlarıyla ilgilenmemeli, ihtiyaç sahibine öncelik vererek infakta bulunmalı, imamlık gibi görevler konusunda rekabete girmemelidir.

[917] Emir Kaya, *Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 77.
[918] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 280-282.
[919] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 429.
[920] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 229.

Seher vakitlerinde arkadaşlarını ibadete teşvik etmeli, uykuda olan kardeşlerinin uykusunu dahi ibadet derecesinde görmelidir. Yine edebe riayet esastır. Zayıf müridleri ezici tutumlar sergilememeli, tembellikten kaçınmalı ve yoksullara yardım edebilmek için gayretli olmalıdır. Zor işlerde öne çıkmalı, yakını olmayan hasta kardeşlerine hizmet etmeli, ihtilaf durumunda ara buluculuk yapmalı ve mazlumu gözetmelidir. Kalbini ihvanına karşı murakabe etmeli, içindeki olumsuzlukları düzeltmeye çalışmalı ve hüsn-ü zan üzere olmalıdır. Bir ihvan vefat ettiğinde sabaha kadar başında beklemeli, dualarında tarikat kardeşlerini unutmamalı, özellikle öfkeli anlarında dahi onları hayırla yâd etmelidir. Şeyhin talimatı üzerine temizlik işlerine katılmalı, başkasına yük olmamak için temel ihtiyaç malzemelerini yanında bulundurmalıdır. Edep dışı davranışta bulunan mürid ayakkabılıkta başı açık, sağ eli sol eli üzerine koyarak ayakta beklemeli ve af dilemelidir. Affedilmediği takdirde ayakta durmaya devam ederek "ben zalimim" demelidir. İhvan, birbirini edebe davet etmelidir. Mazeret bulunmadıkça yemekler birlikte yenmelidir.[921]

Son olarak Gümüşhânevî insanları nitelendirme hususunda da ölçülü ve basiretli olunması gerektiğini vurgular. "Deliye velî, mecnuna âkil, nâkısa kâmil, meczuba mutasarrıf, sefihe râşid, ahmağa zekî, ölüye diri muamelesi yapmayın. Aynı şekilde bunların tam tersi yakıştırmalar da yapmayın. Uyanık olun!" uyarısıyla kişilerin oldukları gibi değerlendirilmesini, aşırı övgüden veya yersiz sıfatlandırmalardan kaçınılmasını ister.[922]

Bu ilkeler yalnızca tekke içinde birlikte yaşamayı düzenleyen kurallar olmayıp, aynı zamanda toplumun genel yapısına da uygulanabilecek değerler taşır. Bu yönüyle müridin topluma katılmadan önce ahlâkî ve sosyal açıdan eğitilmesi hedeflenmiştir. Ancak bazı kurallar tekkenin genel toplumdan farklı, daha disiplinli ve yoğun terbiye içeren bir yapıya sahip olduğuna da işaret eder. Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin ideal toplum tasavvurunu küçük ölçekte tekke bünyesinde hayata geçirme arzusu taşıdığı

[921] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 373-374.
[922] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 132.

söylenebilir. Böylece hem edepli bireyler yetiştirmek hem de bu küçük ölçekli yapının toplumsal düzeyde genişletilebilmesine dair bir örneklik sunmak istemektedir. Tekkenin bireysel tekâmülü sosyal irşada dönüştürmedeki rolünü anlamak açısından bu yaklaşım oldukça dikkat çekicidir. Tekke bu düzenin küçük ölçekli modeli, mürid ise bu düzenin temel yapı taşıdır.[923]

3.2.1. Mazhar-ı İlâhî Olan İnsan

İslâm düşüncesi içinde insan üzerine yapılan değerlendirmeler Yaratıcı-insan ilişkisini ele alan sistematik yaklaşımlar içermekte, bu yaklaşımlarda insanın idealize edilmesinden çok kendi sınırları içinde bir "kemâl" düzeyine ulaşması esas alınmaktadır. Bu doğrultuda insanın hangi fiiller ve yetkinliklerle anlamını bulacağı temel meselelerden biri hâline gelir. Tasavvuf tarihsel süreç boyunca bâtınî ve nazarî yorumlarında kâmil insan imgesini merkeze almış, bu kemâli daima nebevî kaynağa dayandırmıştır. Ancak nübüvvet nuru her zaman aynı yoğunlukta ve açıklıkta tezahür etmez. Bu sebeple sûfîler nebevî mirası kendi yöntemleri ve meşrepleri doğrultusunda yorumlamışlardır.

Bu yöntemler seyr ü sülûk adı verilen terbiyeyi şekillendirir ve doğrudan mürşidin talimatına uygun biçimde hayata geçirilmelidir. Aynı usûlü izleyen her müridin aynı neticeye ulaşması da beklenmez. Kemâlin görünümündeki farklılık aynı erdemlere sahip olunmasına rağmen yollara göre değişen tarz ve biçimler şeklinde ortaya çıkar. Vird, zikir, halvet, sohbet ve râbıta gibi uygulamalar bu sürecin yapıtaşlarıdır.

Ancak bazı tarikatlerde seyr ü sülûk süresince mutlak kabul edilen uygulamalar tüm bir hayat sürecine yayılır ki bu durum Müslüman'ın Yaratıcı ile ilişkisini belirlemede çeşitli sorunlara yol açabilir. Gümüşhânevî bu noktada seyr ü sülûkü sınırlı bir dönemle ilişkili bir yöntem olarak yapılandırmıştır. Ancak bu sınırlama onun kemâl sürecini zamansal çerçevelerle kısıtladığı anlamına gelmez. Zira ölümle başlayan yeni

[923] Sonraki dönemlerde de tekke mensupları için "ahavât" listeleri tutulduğu görülmektedir. Ör. bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 262; M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 6, Gömlek No. 263.

bir hayat, mânevî terakkî açısından fânî dünyanın sunduğundan daha fazla imkân barındırır. Dolayısıyla tarikatlerin insan tasavvuru bağlamında bu ayrım, eğitim ve irşad süreçlerini açıklayıcı bir çerçeve sunar. Gümüşhânevî'nin insan anlayışı da bu bağlamda özgün yönler taşır. Bu yönlerin tekil örnekler yerine ilkesel bir yaklaşımla aktarılması dikkat çekmektedir. Burada odaklanılması gereken husus Gümüşhânevî'nin irşad yöntemiyle ulaşmak istediği insan tasavvurunun ilkesel çerçevesidir.

İslâm düşüncesinde ideal insan profili Hz. Peygamber'in şahsında somutlaşır. Nitekim Gümüşhânevî hiçbir velî, ebdal veya kutbun kalbini Hz. Peygamber'in kalbine denk görmez.[924] Dahası, sahâbenin de velâyet açısından en üst mertebede olduğunu vurgular.[925] Bu bağlamda sahabe, velâyet hiyerarşisinin üstünde konumlanır.

Burada asıl mesele İslâm düşüncesinin ahiret-dünya dengesini gözeterek insanı inşa etme konusunda tasavvufun gerçek bir yöntem sunup sunmadığıdır. Ayrıca bu yöntemin yalnızca tasavvufa özgü bir insan tasvirini mümkün kılacağı varsayılırsa diğer dinî ilimlerin bu yapı içindeki yeri de tanımlanmalıdır. Tasavvuf bir "ilm-i havas" olarak herkes için zorunlu olmayan fakat seçenler için derinlikli bir terbiye alanıdır. Gümüşhânevî'nin bu noktadaki ayrımı nettir: Tasavvuf bütün insanlığı potansiyel olarak kuşatsa da kemâl yolculuğuna fiilen çıkabilecek olanlar sınırlıdır. Bu ayrım, örneğin Hz. Peygamber'e farz kılınan teheccüd gibi özel yükümlülüklerde de gözlemlenir. Bu durum dinin temel sorumluluklarında eşitlik ilkesini korurken, mânevî ilerleyişte ayrışmaları mümkün kılar. Öyleyse tasavvuf Kur'an ve sünnet kaynaklı olduğu için ahlâkî ilkeleri tüm Müslümanlara sunarken, özel öğretim tekniklerini yalnızca bu yola intisap edenlere tahsis eder. Gümüşhânevî'ye göre bu husûsî ilkeler sabır, takvâ, verâ, yakîn ve mârifet gibi niteliklerde yoğunlaşır.[926]

Gümüşhânevî'nin farklı tarikatlerden beslenmesi, Ziyâiyye'de usûl bakımından zengin fakat ilkeler açısından tutarlı bir yapı oluşmasını sağlamıştır. Ona göre insan,

[924] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1294/1877, 5/27.
[925] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1294/1877, 5/332.
[926] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 89.

beden ve ruhun bileşiminden oluşur ve kemâl, ruhun terbiyesiyle başlar. Bu sayede beden de mânevî olarak beslenir.[927] İnsan, Celâl ve Cemâl'in dengesiyle yaratılmıştır ve asıl değer bu ikilik arasında Rabbine yönelmesinde yatar. Bu yaklaşım insanın mânevî terbiyesi yanında kozmik bir düzene katılımına işaret eder.[928]

Câmiu'l-usûl'ün başında yer alan değerlendirmelerinde kutup, ebdal, evtâd gibi tasavvufî mertebeleri ele alır. Bu makamlar ilahî lütufla erişilebilecek yüksek mânevî dereceleri temsil eder. Gümüşhânevî'nin bu değerlendirmeleriyle insan merkezli bir tasavvuf anlayışını benimsediği görülür. Velîlerin ilahî isimlerin tecellîlerine mazhar oluşları, onları "Abdullah", "Abdulalîm"[929] gibi isimlerle tanımlamayı mümkün kılar.[930] Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin insân tasavvuru Ekberiyye etkisiyle şekillenmiştir.[931]

Dâvûd-ı Kayserî şerhine dayanan anlayışa göre kâmil insan tüm kevnî ve ilahî mertebeleri kendinde toplayan bir varlıktır.[932] Bu mertebeye "el-mertebetü'l-'amâiyye" (belirsizlik mertebesi) de denir. İlahî mertebeyle arasındaki fark, birinin rubûbiyyet (rablik), diğerinin merbûbiyyet (kulluk) mertebesi olmasıdır. Bu sebeple insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi kılınmıştır.[933] Gümüşhânevî'nin seyr ü sülûk anlayışı her ne kadar Müceddidî usûle dayansa da kemâl tanımını vahdet-i vücûd çerçevesinde tarif etmesi ve bu tanımı esmâ mazharı kavramıyla ilişkilendirmesi Ekberî düşünceye olan bağlılığını ortaya koyar.[934] En yüce mertebe olarak tanımladığı ruhu'l-a'zam; Akl-ı Evvel, Hakikat-

[927] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 453-454.
[928] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292–1875, 3/528.
[929] *Tâcü'r-resâil* isimli risâlelerinde İbnü'l-Arabî'nin bu esmâ mazharlarına yönelik açıklamaları bir örnektir. Türkçe çevirisi için bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Kâbe'ye Mektuplar*, çev. Doğan Kaplan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024).
[930] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 18-30.
[931] Bu bölümün bir bütün olarak Abdürrezzak el-Kâşânî'nin *Istılâhâtu's-sûfiyye* isimli eserinden alındığını ifade etmiştik. Ayrıca gerek ilahî isimler bahsini gerek eserin sonunda yer alan menziller bahsini Kâşânî'den hareketle değerlendirmesi bu düşüncenin geç dönem Osmanlı düşüncesine aktarılması bakımından da ayrı bir kıymeti haizdir. Bkz. Kâşânî, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, 45-57.
[932] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 236-237; Kayserî Rûmî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 22-24; Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 1/37.
[933] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 236; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 37.
[934] Bir farkla ki ehadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerinin isimlendirmesinde Kayserî'nin ehadiyyete "cemu'l-cem", vâhidiyyete de "cem" makamı dediği görülürken Gümüşhânevî'de her ikisi de "cem"

i Muhammediyye, Nefs-i Vâhide ve Hakikat-i Esmâiyye gibi kavramlarla birlikte düşünülmelidir.[935] Bu mertebeler Ekberiyye'nin Hazarât-ı Hamse doktriniyle örtüşür.

Velâyet anlayışında da aynı bütüncüllük gözetilir. Gümüşhânevî velâyeti Allah'ın kullarına olan muhabbeti olarak tanımlar.[936] Bu sevgiden nasiplenen velîler arasında Nebîlerin ebdali olan sâlihler ve Resullerin ebdali olan sıddîklar gibi iki temel zümre sayar.[937] Burada "velî" anlamında "ebdal" terimini kullanması, ikisi arasında kavramsal bir ayniyet kurduğunu gösterir. Ebdallik, ahlâkî dönüşümle mümkündür.[938] Mânevî kabiliyet yanında konuşma tarzı, toplumsal duruş ve tevazu da bu makamın göstergeleridir. Ebdal ne gösterişe ne de yapay derinliğe sahiptir.[939] Bu yönüyle Gümüşhânevî yalnızca metafizik bir ideal değil, gündelik yaşantıda örnek alınabilecek bir insan modeli sunar. Bu modeli destekleyen bir diğer temel ise ubûdiyyettir. Emir ve yasaklara riayet, şehvetten yüz çevirme ve şuhûda yönelme, insanın kemâl yolculuğundaki temel istikametini oluşturur. [940]

Burada tercih ettiği "şuhûd" ve "ıyan" kavramları bir yönüyle vahdet-i şuhûd, diğer yönüyle vahdet-i vücûd düşüncesine kapı aralar. Gümüşhânevî velâyet bağlamında dinin emirlerine eksiksiz riayet etmeyen kimsenin velî olamayacağını vurgular.[941] Bu noktada anlam açısından bir ayrım yapar: "Kişi emirleri yerine getirerek mi velî olur, yoksa velîde bu emirlerin yerine getirildiğini mi görürüz?" İlk görüş, nedensellik temelli ve Mutezilî bakışa yaklaşırken, Gümüşhânevî'nin genel yaklaşımı böyle bir nedenselliği kabul etmez. Ancak teklifin varlığı sebebiyle kulluk yükümlülüğünün bulunduğunu belirtir.[942] Buradan hareketle bir velînin tanınmasında onun ilahî emirlere riayetinin esas

---

makamı olarak ifade edilmiştir. Ancak bunun bilinçli bir tercih olup olmadığı açık değildir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 236; Kayserî Rûmî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 22.

[935] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 453.

[936] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 109.

[937] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 112.

[938] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1291/1874, 1/621.

[939] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/319.

[940] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 485.

[941] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 102.

[942] Gulat mutasavvıflar şeklinde tâbir ettiği zümrenin teklifi ortadan kaldıran kanaatlerini menfi yönde değerlendirmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 155-156.

alınması gerektiğini savunur. Böylelikle hem sosyal hayatta velâyet iddialarına dair ölçü sunar hem de bilgi-eylem bütünlüğünü velâyet tanımının merkezine yerleştirir.

Bu bağlamda muhabbetullah Gümüşhânevî'ye göre ancak dört hasletle tasdik edilebilir: Allah'ın üzerimizdeki haklarına karşı kusur işlememek, yasaklarına karşı dikkatli olmak, bütün hükümlerine razı olmak, mahlûkatına karşı merhametli davranmak.[943] Bu vasıflar muhabbetullahı elde etmenin gereklilikleri olmakla birlikte, onu taşıyan kimseleri tanımanın da ölçütleridir. Gümüşhânevî bu vasıflara sahip olabilecek kişi gruplarını âbidler, zâhidler, velîler ve sıddîklar şeklinde sıralar.[944] Bu tasnif, tasavvufî pratiğin insan mertebeleri üzerindeki etkisini göstermektedir. Ona göre kuru bir zühd ve suni riyazet tavırları bu yolu temsil etmez. Yol, sabır ve yakîn ile hidayet üzere olmaktır.[945] Ayrıca nihayeti işaret eden muhabbet ve sahv gibi kavramların bile terk edilmesi gerektiğini, vuslatın bu tür hâllerin ötesine geçmeyi zorunlu kıldığını belirtir.[946] Bu ifade tarzı onun tasavvufî pratiği kuru şekilcilikten ayırarak esaslı bir içerik önerdiğini gösterir. Gümüşhânevî kemâl tasavvurunun bir boyutu olarak bu konulara özel bir yer vermiştir.

Velâyetin ancak bilgiyle birleştiğinde gerçek anlamını bulacağını savunarak âlimlerin Allah'ın velîleri olduğunu ifade eder.[947] Bu tutum Ziyâiyye'de entelektüel derinliğin mânevî mertebelerin olmazsa olmazı olduğunu gösterir. Bu anlayış aynı zamanda mürşidlik makamına getirilen nitelikleri de belirler. Mürşid, fıkıh ve akîde konusunda aydınlatıcı, kalp ve nefis terbiyesinde ise maharetli, merhametli ve yol gösterici olmalıdır. Ayrıca müridin istidadına göre onu sülûke almalı ya da uygun değilse kendi mesleğine yönlendirmelidir.[948] Sülûk herkese açık bir teklif değil, liyakatle

[943] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-mutûn*, 102.
[944] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 85.
[945] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 89.
[946] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 97.
[947] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 461.
[948] "Mürşid evvelâ müridin ihtiyacı olan fıkıh ve tevhit akidesi meselelerinde ârız olan şüphelerini giderecek kadar âlim bir zât olmalıdır. Yine kalplerin kemâlatı, edepleri; nefsin afetleri ve hastalıkları ile onu nasıl sağlam ve itidal üzere koruyacağı hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Ayrıca bütün Müslümanlara bilhassa da mürîdâna karşı şefkatli ve merhametli olmalıdır. Onlara nasihat etmeli, kendisine gelenlerin

icra edilen bir tercihtir. Bu da Ziyâiyye'de sülûk eğitimi ile diğer faaliyetler arasında ayrım yapıldığını ortaya koyar.

Sonuç olarak mürşid-i kâmil olmak yalnızca kemâle ermek değil, başkalarını bu makama ulaştırmakla mükellef olmaktır. Bu noktada Allah'a hamd etmek, sünnete ittiba etmek[949] ve irşad görevini sürdürebilmekle yükümlüdür.[950] İnsana dair bu anlayışı yönteminin de ifadesidir. Onun irşad yöntemi hem teorik hem pratik olarak takip edilebilecek sistematik bir çerçeve sunar ve bu çerçeve, Ziyâiyye'de şekillenen insan tasavvurunun en belirgin yönlerini ortaya koyar.[951]

3.2.1.1. İntisab-İrşad Bağlamında Mürid ve Mürşid

Tasavvufî geleneğin gelişiminde tarikatler birer organizasyonel yapı olmakla birlikte güçlü bir irtibat ağı kurma kültürüyle öne çıkar. Bu ağı şekillendiren temel dinamik mürid ile mürşid arasındaki ilişkidir.[952] Özellikle 13.-15. yüzyıllar arasındaki geçiş dönemi tarikatlerin sosyal alanda genişleyerek daha önce sınırlı olan halkaların kapsayıcı bir yapıya dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönüşüm hem örgütsel bağların silsileler ve uygulamalar aracılığıyla pekişmesini sağlamış hem de daha geniş kitlelerin sürece dâhil olmasıyla birtakım âdâb kurallarının sistematik biçimde belirlenmesini zorunlu kılmıştır.[953] Bu bağlamda mürid-mürşid ilişkisinin biçimi de

---

hâlini gözetmelidir. Eğer sülûk için uygun ise ona sülûk ettirir ve tarikati sevdirir. Ona dünyevî alakâlarını terk etmesi noktasında yardım eder. Malı ya da diğer verilebilecek olan şeylerden mürîde verir. Bu sülûk için uygun olan müride karşı takınması gereken tutumdur. Eğer ki mürşide gelen mürid sülûka kâbil değilse onu kendi mesleğine ya da uğraşına yönlendirir. Zira Allah aylak kulu sevmez." Gümüşhânevî bu kriterleri şeyhi Ervâdî'den tevarüs etmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 240; el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-002), 25b-26a.

[949] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 112, 476.

[950] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 308.

[951] Nitekim irşad etme makamına gelen kişiye bundan sonra yapacakları ile ilgili de bilgiler vermiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 307-309.

[952] Rahimi - Salvatore, "İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi", 273.

[953] Deweese, "Tarikatlarda Örgütlenme Biçimleri ve Bunların Gelişimi", 355.

değişmiş; bireysel arayış, sosyal ve hatta siyasî bir kimlik kazanan bir mensubiyet zeminine taşınmıştır.[954]

Tasavvuf yoluna girmek isteyen kimsenin kendi başına bu yolda ilerlemeye çalışması hoş karşılanmazken,[955] şeyhin konumu her zaman aynı düzeyde tanımlanmamıştır. Bazen şeyh zaruri bir unsur olarak değerlendirilirken bazen tamamlayıcı veya pekiştirici bir figür olarak konumlandırmıştır.[956] Bu noktada mürid ile mürşid arasındaki bağın niteliği, tartışmalı ve farklı yorumlara açık bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Ziyâiyye içerisinde bu ilişkinin nasıl inşa edildiği, bu tartışmanın somutlaştığı özel bir örnek teşkil eder. Her ne kadar kâmil insan anlayışı ile Şiî imamet arasında benzerlikler kurulsa da tasavvuf geleneğinde masumiyetin sadece peygamberlere ait olduğuna dair genel kabule bağlılık, bu yaklaşımın teşeyyu ile ilişkilendirilmesini engellemiştir. Bu fark, "Velî masum değil, mahfuzdur." ifadesiyle özetlenmiş; Gümüşhânevî tarafından da bu ilke üzerinden mürid-mürşid ilişkisine dair sınırlar çizilmiştir.[957]

Gümüşhânevî'ye göre Allah'ın velî kulları namaz anı, dua ve iltica zamanları, sıkıntılı hâller ve ferahlık dönemlerinde ilahî koruma altındadır. Ancak bu özel zamanlar dışında velî dünya ve ahiret işleri, başkalarıyla ilgili değerlendirmeler, ibadet yorumları ve imanın hakikatine dair konularda hataya düşebilir. Bu yaklaşım velî kavramını mutlak yanılmazlıktan arındırarak "teklif"le birlikte değerlendiren bir çerçeve sunar. Nitekim velînin de yanılabilirliğini kabul etmek onun Allah nezdindeki dostluk vasfını ortadan kaldırmaz. Bu ancak velâyet anlayışını ahlâkî ve amelî temellere oturtmayı gerekli kılar. Bu çerçevede Gümüşhânevî velîye özellikle üç alanda takvayı tavsiye eder:

---

[954] Cemal Malik, "Tasavvufun Karşı Karşıya Olduğu Sosyopolitik Güçlükler", çev. İsmail Hakkı Yılmaz, *Wiley Blackwell İslam Tarihi*, ed. Armando Salvatore vd. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 671.

[955] Reynold A. Nicholson, *İslâm'ın Mistik Yüzü Sufiler*, çev. Recep Yılmaz (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 32.

[956] İbn Haldun, *Şifâ'ü's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâ'il Tasavvuf Yolu Mücâhede ve Mücâhedede Şeyhin Zaruretine Dair*, çev. Selim Güzel (İstanbul: İBER Yayınları, 2022), 142.

[957] Bir değerlendirme için bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Hâlidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid - Mürşid İlişkileri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/7 (Kasım 2019), 839-861.

Azimetlere dair meselelerde, zaruri işlerde ve hâl ile makam değişimlerinde.[958] Aynı tavsiyeler müridin şeyh seçiminde dikkate alması gereken ölçütler olarak da değerlendirilebilir.

Vuslat yolu Gümüşhânevî tarafından dört farklı yöntemle açıklanmıştır. Bunlardan en üstünü, kâmil bir şeyhin cezbe yoluyla müride duyduğu muhabbettir. Bu yolda müridden şeyhine hizmet, itirazsızlık ve tam teslimiyet beklenir. Diğer yollar ise kalben müşahedeye ermiş bir şeyhe bağlılık, telkin edilen zikre devam ve teveccüh ile murâkabeye dayalı uygulamalardır. Bu yollar bir mânevî terakki modeli sunmakla beraber intisap biçimlerinin de temellendirilmesini sağlar.[959] Nitekim tarikate dâhil olmanın dört yolunu tanımlamıştır: İlki doğrudan musafaha, zikir telkini, hırka giymek veya teberrük yoluyla gerçekleşen intisaptır. İkincisi rivayet yoludur, şeyhin eserlerini yüzeysel biçimde okuyarak sağlanan intisaptır. Üçüncüsü dirayet yoludur, şeyhin eserlerini derinlikli bir biçimde kavrayarak anlaşılır hâle getirmekle olur. Dördüncüsü ise mücâhede ve müşâhede üzere tatbik, terbiye ve hizmetle gerçekleşen intisap biçimidir. Bu dördüncü yol fenâ ve bekâ anlayışıyla bütünleşen en üst hedef olarak kabul edilmiş, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye başta olmak üzere çoğu tarikatin bu yöntemi benimsediğini ifade etmiştir.[960]

Ziyâiyye usûlü içinde bu intisap biçimlerinin sistemli biçimde yapılandırılmış olması onun en belirgin özelliklerinden biridir. Gümüşhânevî'nin yaptığı bu sınıflama bir yönüyle "esnek" bulunabilecekse de sonraki nesillere aktarımı bakımından istikrarlı bir model sunar. Gümüşhânevî'nin eserleri bu sistemin hem teorik hem de pratik düzeyde devamlılığını sağlayan temel kaynaklar arasında yer alır. Eserleri müridin ihtiyaç duyabileceği hemen her konuya temas ederken, kendisinin yetiştirdiği çok sayıda halife de bu verâset zincirinin taşınmasına büyük katkı sağlamıştır.[961] Bu yönüyle

[958] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 96.
[959] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 349-350.
[960] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 35-36.
[961] Çeşitli coğrafyalarda büyük bir kitap dağıtım ağı kurduğu görülen Gümüşhânevî'nin özellikle kendi telifi olan eserlerinin dağıtılmış olması bu değerlendirme kapsamında ele alınabilir. Dağıtımı yapılan

Ziyâiyye'de hem öğretici hem uygulayıcı bir sistem inşa edilmiştir. Gümüşhânevî bu yapı içerisinde sülûk eğitimi verme, eser okutma ve icâzet verme gibi faaliyetlerle dört intisap biçimini de fiilen yaşatmıştır. Gümüşhânevî'nin "metin"leri de kayda değer bir konumda değerlendiren tasavvuf anlayışı, şeyh-mürid ilişkisini kapsayıcı bir çerçeveyle yeniden tanımlama girişimi olarak değerlendirilmelidir. Yanı sıra Ziyâiyye Dergâhında şeyh efendiye vekâlet etmek üzere belirlenecek isimler ile ilgili en azından bir dönem için geliştirilen uygulama dikkat çekmektedir. Henüz Gümüşhânevî hayattayken (2 Recep 1291/15 Ağustos 1874), kendisinden sonra vekâlet edecek isimlerin otuz kişilik bir heyet tarafından istişareyle belirlenmesi, tespit edilebildiği kadarıyla Ziyâiyye'ye özgü bir uygulamadır. Bu isimlerden dördü "müebbed" sıfatıyla kalıcı olarak seçilmiş, diğer altı isim arasından aynı vasfa getirileceklerin tercihi ise şeyh Gümüşhânevî'nin tercihine bırakılmıştır.[962] Böylece Gümüşhânevî'nin bizzat istişareye katılmamasına rağmen bu uygulamayı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Ziyâiyye'de doğrudan şeyh ile buluşamayanların da yola dâhil olabilmesi mümkündür. Gümüşhânevî eserler üzerinden intisabı geçerli bir yöntem olarak görürken, teberrük seviyesini de doğrudan bağın bir göstergesi olarak kabul eder. Ancak bu noktada sülûk ve sülûk olmaksızın intisap arasındaki ayrımın göz ardı edilmemesi gerekir. Nitekim Gümüşhânevî en güçlü intisap biçimini mücâhedeye dayalı olarak tanımlamış ve bu yöntemin Nakşibendiyye ile Şâzeliyye tarikatlerinde de yer bulduğunu belirtmiştir. Öte yandan az bir muhabbetin dahi yeterli görülebileceği yönündeki yaklaşımı bu yola girme arzusunu teşvik edici bir işlev üstlenmiştir. Hasan eş-Şâzelî'ye ait bir söz aracılığıyla hizb okumak gibi pratiklerin yalnızca sembolik değil, sahih bir intisap biçimi olduğunu ifade etmiştir.[963]

---

eserler ve bölgeler için bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 26.

[962] Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 131.

[963] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 36.

Gümüşhânevî'nin doğrudan görüşme olmaksızın mürid-mürşid ilişkisini sürdürmeye yönelik bakışı Ekberî bakış açısıyla da örtüşür.[964] Ona göre müridin şeyhine bağlılığı cismanî varlığa değil, temsil ettiği ahlâk ve usule dayanır. "Resûlullah'ı ve ashâbını görmeden nasıl seviyorsak, bu da böyledir." ifadesiyle fiziksel karşılaşmanın zorunlu olmadığını ortaya koyar.[965] Ancak bu tür bir bağlılığın sahih olabilmesi için, müridin şeyh hakkında güvenilir bilgiye ulaşabilir olması gerekir.[966] Mürşid olarak benimsediği kimsenin tarikatini, ahlâkını ve yöntemini örnek almalıdır. Bu örnek alma süreci zamanla derinleşerek kemâl vasfına ulaşabilir. Müridin niyeti yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak olmalı, mürşidini bu yolda vesile kılarak yüceltmelidir. Allah, velîsinin cismanî varlığının bulunmadığı durumlarda dahi onun temsil ettiği yolu koruyarak müride destek olur.

Bu bağlamda müridin mürşidine benzemesi gereken üç temel alan belirlenmiştir: Kıyafet, ahlâk ve amel. Kıyafetle benzeşme sûfî kimliğini açık etme amacıyla caiz görülmüş ancak bu zâhirî benzerliğin geçerli olması için müridin büyük ve küçük günahlardan uzak durması şart koşulmuştur.[967] Böylece Gümüşhânevî hem mânevî bağlılığın özünü koruyan hem de uygulamada esneklik sağlayan bir mürid-mürşid ilişkisi kurmuştur. Ziyâiyye bu anlayış üzerine bina edilerek hem bireysel arayışlara hem de kurumsal aktarıma imkân tanıyan bütüncül bir yapı hâline gelmiştir.

Tasavvufî gelenekte şeyh-mürid ilişkisi mânevî eğitimin temel dinamiklerinden biridir. Bununla birlikte bazı sûfîler bu ilişkinin mahiyetine ve zorunluluğuna dair daha esnek yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu durum Gümüşhânevî'nin eser merkezli tasavvuf anlayışında açıkça görülür. Gümüşhânevî'ye göre tasavvufî yolculuk bir mürşid aracılığıyla gerçekleştiği gibi kitaplar vasıtasıyla da mümkün olabilir. Onun "eserleri

[964] Tosun, bâhusus sülûk aşamalarında yaşanan tecrübelerin detaylıca anlatılmasının Nakşibendiyye içindeki ilk örneğinin İmâm-ı Rabbânî'ye ait olduğunu iddia etmektedir. Nakşibendiyye içerisinde doğruluk ihtimali bir yana, bizce bu hususta İbnü'l-Arabî'den etkilendiği bir yön bulunması ihtimali unutulmamalıdır. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, 118.
[965] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 36.
[966] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 36.
[967] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 36.

okuyarak mürid olunabileceği" yönündeki açık ifadesi, tasavvufu sadece hâl yoluyla değil, teorik bilgi üzerinden de tahakkuk edebilecek bir alan olarak ele aldığını gösterir. Bu düşünce sûfî literatürün salt mistik ifadeler değil, yöntemli ve sistemli bir yol göstericilik taşıyabileceğini ortaya koyar.

Metin merkezli bu yaklaşım klasik tasavvufun yalnızca bire bir irtibatla yürütülen intisap biçimini tek geçerli model olarak kabul etmeyen bir bakışı temsil eder. Gümüşhânevî'nin tarikat anlayışı ise gelenekten kopmaksızın onu yeniden yapılandırma çabası taşır. Müridlerini doğrudan kendi eserleri üzerinden inşa etmeyi öncelemesi, onun mürşid figürünü metinler aracılığıyla temsil ettiğini düşündürür. Nitekim Gümüşhânevî'nin önde gelen temsilcileri tarafından bir mutabakat metni olarak mühürlenen kurallar içerisinde Gümüşhânevî'nin eserlerini okumak ve okutmak şartı bulunmaktadır.[968] Bu durum, müridin doğrudan yazara yönelmesini ve yazılı kaynaklar üzerinden yol almasını meşru kılar. Kâtip Fevzi de sûfîlerin çeşitli sözleri ile anlatmak istedikleri şeylerin eserlerini okumak yoluyla öğrenilmesi gerektiğini belirterek Gümüşhânevî'nin bu yaklaşımını destekleyici bir zeminde durur.[969] Kitapların anlaşılabilirliği onların nazarî bilgi aktarmaktan öte bilfiil bir mânevî gelişimi mümkün kılan araçlar olduğunu ortaya koyar. Gümüşhânevî'nin *Necât-ı Kebîr* isimli eserinin girişinde kişinin içine düştüğü tereddüt, kalp perdelenmesi ve benzeri mânevî durumlar karşısında bir mürşidin gerekliliğini açıkça dile getirirken eserini tam da bu sebeple yazdığını belirtmiştir. Yanı sıra bu eserin her satırında ayrı ayrı irşad maksadı güttüğünü ifade ederek kitabın yalnızca bilgi verme işlevini değil, mürşid vazifesini üstlenen bir rehber niteliğini de açıkça vurgulamıştır.[970]

Bununla beraber nazarî bilgiler ancak tahakkuka hazırlık işlevi gördüğü sürece değer taşır. İntisabın "bilkuvve" ve "bilfiil" şeklinde ayrılması da bu noktada anlamlıdır.

---

[968] Bu metin şurût-ı saîd ismiyle maruf, halifelerin uyması gereken kuralları da içeren daha detaylı bir evraktır. Burada şeriata mugayır hareket etmemek, malayani ile meşgul olmamak, şeyhe riayet etmek, hatm-i hâcegân ve halvetlere devam etmek, istişareyi terk etmemek gibi uyarılar bulunmaktadır. Bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 134.
[969] Fevzi b. Numan, "Mîzânü'l-İrfân", 443; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 54.
[970] Gümüşhânevî, *Necâtü'l-gâfilîn fî envâ'i'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve me'a'delâil*, i.

Şayet yaşayan bir rehber mevcutsa bu nazarî intisap bilfiil hâline dönüşebilir. Bu bağlamda tasavvufun yalnızca nazarî bilgiye indirgenmemesi gerektiği vurgulanmalı, ancak bu bilgilerin hazırlayıcı işlevi de göz ardı edilmemelidir.[971]

Son olarak şu sorulara dönmek gerekir: Tasavvufî eserlerin yazılma amacı yalnızca kavram açıklamak mıdır? Sadece âdâb ve usûl sunmak mı hedeflenmiştir? Nitekim Hüseyin Hamdî Efendi'nin Nakşî-Hâlidî geleneğe bağlı kalarak kaleme aldığı eserin telif sebebini "ihvanın istifadesi ve kolay anlamaları" olarak belirtir.[972] Ancak bu eser doğrudan bir sülûk serencamını takip eder, dolayısıyla salt bilgilendirme amacı taşımaz. Hamdî Efendi yine de sohbet gibi canlı etkileşimli uygulamaların yerini kitapların alamayacağını, çalışmakla da kemâle ulaşmanın kolay olmadığını ifade eder.[973]

Bu metin merkezli anlayış diğer bazı tasavvufî metinlerde daha temkinli ve çelişkili biçimlerde ele alınmıştır. Örneğin, *Behcetü's-seniyye* adlı eserde şeyhe olan ihtiyaç vurgulanırken kitap bilgisinin etkisizliğine dair görüşler de yer alır. Ancak bu yaklaşım yine aynı eserde verilen "İbnü'l-Arabî'nin tabiatı bir mürşid gibi görme örneğiyle" birlikte düşünüldüğünde tutarsız bir hâl alır.[974] Tabiattaki her şeyin öğretici olabileceği kabul ediliyorsa kitapların bu işlevden bütünüyle yoksun olduğu savunulamaz.[975] Bu çelişki tasavvufî otoriteyi yaşayan rehberlikte arama eğilimiyle açıklanabilir.

Gümüşhânevî şeyh kavramına dair kapsayıcı bir bakış sunar. O, mürşidi iki biçimde tanımlar: Hissî şeyh ve mânevî şeyh. Hissî şeyh klasik anlamda yaşayan ve fiilen rehberlik eden mürşid iken; mânevî şeyh kitap, sünnet, ümmetin ortak görüşü, derin düşünce ve ilâhî lütuf gibi vasıtalarla rehberlik eden unsurları kapsar. Bu ikili

---

[971] Nurullah Koltaş, *Amerika'nın Tasavvufu Keşfî Tarihsel Süreç ve Doktrin* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 149.
[972] Hüseyin Hamdî Efendi, *Hasbihâl Hasbihâlü'-sâlik fî Akvemi'l-mesâlik Nakşîbendiliğe Mahsus Tâbirler ve Seyr u Sülûk Menzilleri*, haz. Fatih Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 91-92.
[973] Hamdî Efendi, *Hasbihâl*, 124.
[974] el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, 12-13; el-Hânî, *Nakşibendî Âdabı Behcetü's Seniyye*, 44-46.
[975] el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, 10-11; el-Hânî, *Nakşibendî Âdabı Behcetü's Seniyye*, 40.

ayrım mürşid kavramının yalnızca bir kişilikle sınırlı olmadığını, çeşitli bir rehberlik anlayışının mümkün olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla Gümüşhânevî mürşidliğin birtakım nitelikler ve kabiliyetler ya da ilâhî vergiler olabileceğine işaret eder.[976]

Bu düşüncenin kurumsal izdüşümlerinden biri Gümüşhânevî'nin intisap modelinde görülür. Bahsettiği dört tür intisabı iki ana başlıkta toplamak mümkündür: Doğrudan formel tarikat eğitimine dayanan intisap ile herhangi bir formel bağa ihtiyaç duymadan sürdürülen tasavvufî yaşam. Bu ayrım onun sadece geleneksel anlamda bir tarikat yapısı önermediğini, alternatif yolları da meşru kabul ettiğini gösterir. Bu çerçevede yaptığı ehl-i tarîk, ehl-i hakikat, erbâb-ı sülûk ve ehl-i tasavvuf şeklindeki dörtlü tasnif, farklı metotları kategorize eden açıklayıcı bir çerçeve sunar.[977]

Bu yaklaşımın daha teorik düzlemdeki karşılıklarından biri İbn Haldun'un değerlendirmelerinde yer alır.[978] İbn Haldun şeyh olmadan tasavvufî gelişimin mümkün olup olmadığını tartışırken üçlü bir mücâhede tasnifi sunar: Takvâ, istikâmet ve keşf.[979] Özellikle keşf mücâhedesi şeyhin rehberliğini zorunlu kılar ancak bu mertebenin çoğunluk için değil, havas sınıfı için geçerli olduğu vurgulanır. Bu ayrım, bazı bireylerin kitaplar yoluyla ilerleyebileceğini ancak genel çoğunluğun bir mürşide ihtiyaç duyduğunu ima eder. Böylece şeyhsizliğin mutlak anlamda imkânsız olmadığı fakat zorlu bir yol olduğu fikri öne çıkar. Nitekim Gümüşhânevî bir mürşid vasfının mukâbili olarak değerlendirdiğini açık biçimde ifade ettiği eserinin girişinde, bu kitabı "okuyamayan" kimseyi bir üstada yönlendirmiştir. Üstattan öğrenmenin bin kitap okumaktan bile etkili olduğunu ilaveyi de ihmal etmemiştir.[980]

Gümüşhânevî'nin bu değerlendirmelerini sağlıklı bir zeminde ele almanın ön koşulu, özellikle "seyr ü sülûk" başlığı altında ortaya koyduğu genel düşünce yapısını kavramaktır. Sülûk, Gümüşhânevî'nin yönteminde doğrudan yetkin bir azınlığa yönelik

[976] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 49.
[977] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 98, 212.
[978] İbn Haldun, *Şifâ'ü's-Sâil*, 153-190.
[979] İbn Haldun, *Şifâ'ü's-Sâil*, 141-142.
[980] Gümüşhânevî, *Necâtü'l-gâfilîn fî envâ'i'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve me'a'delâil*, ii.

özel ve yoğun bir irşad sürecini temsil eder. Ancak bu özel yolu benimsemeyen bireyler de tasavvufun ortaya koyduğu ilkelerden yararlanabilir. Onlar daha genel bir çerçevede değerlendirilir. Gümüşhânevî'nin şeyhin gerekliliğine dair vurgularını "ihsan" mertebesi bağlamında yapması ise ortaya koyduğu bu ikili yaklaşımın belirgin bir göstergesidir.[981] Yine belirli bir mertebenin üzerine velâyet sahibi bir kimsenin tasarrufu olmaksızın gidilemeyeceğini beyanı "kemâl" cihetinden şeyhe alan açan bir düşüncenin görünümü mesâbesindedir.[982] Bilhassa *Fütûhât*'ı dayanak alan ifadelerinde şeyhin gerekliliği konusunu açık biçimde vurgulamıştır.[983]

Şeyhte aradığı yetkinlikler de üst düzey nitelikleri gerekli kılar. Şeyh yalnızca zahirî "ilim"le değil, bu ilmin özüyle, "zevk" ile yani "tahkik ve tecrübe" ile donanmış olmalıdır.[984] Bu üçlü yapı mânevî rehberliğin teorik bilgi yanında derin bir kavrayış ve uygulama tecrübesiyle mümkün olduğunu gösterir. Bu bağlamda sülûk süreci iman ve İslâm mertebelerini aşarak ihsan boyutuna erişmeyi hedefler. Bu da tasavvufu sıradan bir ahlâkî gelişim biçimi olmaktan çıkarıp, seçkinci bir yol hâline getirir.

Tasavvufî terbiyede şeyhin konumu bireyin mânevî gelişim sürecindeki zaruretleri göz önünde bulundurarak açıklanmalıdır. Gümüşhânevî şeyhliğin gerekliliğini klasik bir usûlî kaideyle temellendirir: Eğer bir vacibin gereği başka bir şeyin mevcudiyetine bağlıysa, o şey de vacip olur. Bu çerçevede ibadetlerin ve ahlâkî yükümlülüklerin tam manasıyla yerine getirilebilmesi mürşidi zorunlu hale getiriyorsa, ona bağlanmak da gerekli sayılır.[985] Ancak bu gereklilik mutlak değil, bireyin bâtınî durumuna göre değişkendir.[986] Kalbî veya nefsânî hastalıklar taşıyan kişi için bir şeyhe intisap kaçınılmazken, iç dünyasında bu türden bir dengesizlik bulunmayan kimse için

[981] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328.
[982] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 57.
[983] Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 18a-25a.
[984] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328.
[985] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 328.
[986] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 49.

şeyh bir zorunluluk olmaktan çıkar. Bu bağlamda mürşidin gerekliliği ihtiyaçlar temelinde durumlara göre tayin edilmelidir.[987]

Mürşidin işlevi sadece yol göstermeyle sınırlı değildir. O müridinin mânevî eğitimini üstlenen, onu seyr ü sülûk yolculuğunda taşıyan kişidir. Fakat bu ilişki mürşidin belirli nitelikleri haiz olması şartına bağlıdır. Gümüşhânevî'ye göre bir mürşidin kâmil, âlim ve âmil olması, nefsin, dünyanın ve şeytanın tuzaklarını tanıması, davranışlarını tasavvufî ölçülere göre düzenlemiş bulunması gerekir.[988] Ayrıca mürşidin müridini hem zahirî hem bâtınî boyutlarıyla tanıması şarttır. Müridin bâtınındaki hâlleri, geçmişteki hatıralarının ne tür izler taşıdığını, bunların ruhsal etkilerini, hastalıkları ve şifalarını, nefsin ve şeytanın tuzaklarını, tecellîlerin hakikatini ayırt edebilecek bir donanıma sahip olmalıdır. Bu ölçüde derin bir tanıma biçimi mürşid ile mürid arasında yakın, birebir ve sürekli bir etkileşimi zorunlu kılar. Dolayısıyla bu niteliğe uygun bir rehberliğin fiilen çok sayıda mürid üzerinde uygulanması mümkün değildir. Mürid sayısı bu yakınlık ihtiyacına bağlı olarak sınırlı kalmalıdır.

Mürid-mürşid ilişkisi karşılıklı sorumluluklar üzerinden yürür. Mürid hem murâd eden hem de Allah tarafından murâd edilmiş kişidir.[989] Bu nedenle iradesini bütünüyle Allah'a teslim etmiş olmalıdır. Ancak müridin kendinde gelişen bâtınî halleri şeyhinden gizlememesi, keşfe güvenmek yerine doğrudan iletişimi tercih etmesi gerekir. Çünkü keşf değişkenlik gösteren bir alan olup, hataya açıktır.[990] Gümüşhânevî'nin bu vurgusu irşad sürecinin öğretmen-öğrenci ya da baba-evlat ilişkisine benzeyen doğrudan ve aracısız bir biçimde kurulması gerektiğini gösterir. Ayrıca mürid şeyhinin tüm davranışlarını taklit etmekle yükümlü değildir. Bu tür bir taklit ancak şeyhin açık telkiniyle anlam kazanır.[991] Böylece tasavvufî terbiyenin belirli bir usûle ve sürekliliğe dayalı olduğu anlaşılır.

---

[987] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 330.
[988] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 43.
[989] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 414.
[990] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 369.
[991] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 369.

Şeyhin sahihliğine dair olumlu ve olumsuz ölçütler Gümüşhânevî'nin yaklaşımında net çizgilerle belirlenmiştir. İrşad makamındaki kişinin bir tarikatten mezun olması yani silsileye sahip bulunması gerekir.[992] Ancak onun diğer tanımlarında olduğu gibi burada da silsileden çok ahlâkî ve ilmî yeterlilik esas alınır.[993] İrşad ehli şeyhte bulunması gereken temel özellikler arasında açık bir zevk, sahih bir ilim, yüksek bir himmet, razı olunmuş bir hâl (merzıyye) ve meselelerin iç yüzünü kavrama kabiliyeti sayılır.[994] Buna karşılık şeyhliği geçersiz kılan unsurlar da mevcuttur: Dinde cehalet, Müslümanlara hürmet eksikliği, boş işlerle meşguliyet, hevaya göre hareket etme ve özensiz, kötü davranışlar. Ayrıca bir kimsenin mânevî mertebelere ulaştığını iddia etmesi hâlinde onun yalancı olduğunu gösterebilecek beş alamet sayar: Açık günah işlemek, ibadetle gösteriş yapmak, mahlûkata tamah etmek, gıybet etmek ve Müslümanlara hürmet göstermemek.[995]

İrşad makamı ciddi bir sorumluluk içerir ve eksik ya da yetersiz bir müdahale müride faydadan çok zarar getirebilir.[996] Gümüşhânevî şeyhi bu bağlamda dinî bir hekim olarak görür. Yanlış teşhis ve tedavi müridin mânevî sağlığını tehlikeye atabilir. Bu yüzden mürşid hastalığı arttıran değil, şifa veren bir otorite olmalıdır. Aksi durumda tıpkı yalancı bir hekimin hastayı öldürmesi gibi mürşidlik iddiası da mânevî bir felakete yol açabilir.[997]

Tüm bu çerçevede Gümüşhânevî mürşid-mürid ilişkisini de kapsayan tasavvufî yönteme yönelik şüphe ve eleştirilere karşı açık bir biçimde meydan okur. Ona göre, şeyhin kişiye kazandıracakları konusunda tereddüt duyan bir kimse bunu ancak deneyerek anlayabilir. Bu nedenle:[998]

---

[992] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 50.
[993] Ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 79.
[994] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 32.
[995] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 32.
[996] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, ts., 4/612.
[997] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/519.
[998] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 331.

> Bir şeyhin rehberliğinde sülûk terbiyesini tecrübe etmeli, bu yolda hizmete devam etmeli ve karşılaşacağı zorluklara sabretmelidir. İşte ancak bu şekilde, bu yolla elde edilen mânevî kazanımların diğer dünyevî şeylerden ne kadar farklı ve kıymetli olduğunu idrak edebilir.

Gümüşhânevî bu detaylı tanımlamalarıyla yüzyılın sarsıntıları içerisinde tarikat yapılarında yaşanan çözülmeye karşılık yalnızca geleneği korumakla kalmaz, ilkeler merkezli yeni bir sistem oluşturmayı da hedefler. Onun ortaya koyduğu nitelikler sadece belirli bir tarikate bağlı müridler için değil, tarikate intisap etmek isteyen herkes için ölçütler sunar. Aynı zamanda bu nitelikler mürşidlerin kendilerini denetleyebilecekleri objektif bir çerçeve de sağlar.

3.2.1.2. Şeyh ile İrtibat

Şeyh-mürid ilişkisine dair Gümüşhânevî bu bağın çerçevesini belirleyen temel kriterler ortaya koymuştur.[999] Kişinin kendisine terbiye verecek bir şeyh bulması konusunda yaklaşımı şu şekildedir: "Bir şeyhin yardımıyla sülûk talep etmek, 'Mümin, müminin aynasıdır' şiarınca ehil bir mümin kardeşinden yardım istemek gibidir. Ancak bu iş bilgi ve tecrübe gerektirdiğinden, müridin şeyhe tam bir teslimiyet göstermesi gerekir."[1000]

Bu noktada şeyhin sülûk sürecinde müridin başına gelebilecek hâlleri daha iyi bilmesi onun ehliyetini ortaya koyar. Bu yüzden şeyhe bağlılık ve teslimiyet en önemli şart olarak görülür. Yanı sıra sülûk, izzetli ve şerefli bir yol olması dolayısıyla birçok engel ve tehlikeyle çevrilidir. Bu tehlikelerin idrak edilmesi durumunda sâlikin rehber olarak bir mürşid-i kâmil ve faziletli bir şeyhe ihtiyaç duyacağı anlaşılır.[1001] Bununla beraber Gümüşhânevî "mürşid-i emîn" olarak nitelediği kimsede icâzet veya hilafet gibi

[999] Bir inceleme için bkz. Yücer, "el-Mefhum 'el-İntisab Evi'l-Mübayaa' fi't- Tasavvufi'l-İslam ve Misalihi Ahmed Ziyaüddin el-Gümüşhanevi".
[1000] Sülûk ile ifade edilenin mahdut bir zaman ve mekân ile sınırlandırıldığını hatırlatmalıyız. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 309.
[1001] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 309.

unsurlardan söz etmez.[1002] Çünkü bu unsurlar yolun doğrudan uygulamalarına dâhil olmakla birlikte şahsı değil, uygulamaları önceleyen ikinci dereceden hususlardır. Esas olan tarikati doğru yaşatacak temel ilkeleri ortaya koymaktır. Gümüşhânevî eserlerinde yalnızca bir defa andığı ve eserlerinin etkisini dolaylı olarak gösterdiği şeyhi Ervâdî'den bu ilkeleri tevarüs etmiş ve bu yönüyle onun etkisini yansıtmıştır.

Gümüşhânevî'ye göre şeyh, müride feyiz ulaştıran bir kanal gibidir. Bu feyzin, deryalardan müridin kalbine aktığına inanır.[1003] Şeyh kendisine tabi olanlara içtenlikle yaklaşmalı, onları takva ve istikamete yönlendirmeli, kötülüklerden sakındırmalı ve daima onların saadeti, sebatı ve mağfireti için dua etmelidir. Mümkün olduğunca dinî emirleri öğretmeli ve dünyevi işlerinde şefkat göstermelidir. Kendi işlerine gösterdiği gayreti müridleri için de göstermelidir. Zira bir topluluğun sorumluluğunu üstlenen kişi onların hakkını gözetmekle yükümlüdür. Herkese rahmet ve şefkatle yaklaşmalı, küçüklere merhamet, büyüklere saygı göstermelidir.[1004]

Şeyhin temel görevlerinden biri müridi sülûke başlatmak, yolda tutmak ve sonunda muhafaza etmektir.[1005] Bununla birlikte şeyh müride telkinde bulunmakta aceleci davranmamalıdır. Önce müridin dünyevi bağlardan kopmuş olması gerekir. Bu şartlar oluştuğunda şeyh müridden şu hususları talep edebilir: Başına gelen olaylara rıza göstermek, sıkıntılara rağmen yoldan sapmamak, ruhsatları terk etmek, tembellik ve

[1002] Gümüşhânevî'nin "mürşid-i emîn" olarak nitelendirdiği kimsenin en temel alâmeti müridin kusurlarını örtmesi, açlık ve toklukta, uykuda ve uyanıklıkta, darlıkta ve bollukta ifrat ve tefritten uzak durarak daima mutedil bir hâl üzere olmasıdır. Ancak bu vasıflar sülûk yolunda rüsûh kazanmış kâmil erlerin taşıyabileceği niteliklerdir. Bu istikrarı ve dengeyi haiz olan kimse Gümüşhânevî'ye göre gerçek anlamda irşad salâhiyetine sahiptir. Yine ona göre böyle bir mürşidin nazarında bütün yiyecekler ve giyecekler birbirine denktir, nefsine karşı müstağnîdir ve ahlâkını sürekli olarak güzelleştirme gayreti içindedir. Öfkesini yalnızca Allah için gösterir. Özellikle irşad maksadıyla kendisine gelen müride karşı yüzünü ekşitmez. Celâl ve cemâl, gazap ve rıza, kahır ve lütuf gibi zıt görünen halleri arasında bir denge gözetir, bu halleri birbiriyle uyum içindedir. Gümüşhânevî "mürşid-i emîn" vasfıyla ortaya koyduğu bu tasviri doğrudan şeyhi Ervâdî'den tevarüs etmiştir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 240-241; el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-002), 26a.

[1003] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 350.

[1004] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 37.

[1005] Bu tanım da Ervâdî'ye aittir. Bkz. Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 241; el-Ervâdî, *Buğyetü'l-mürîdi'l-me'hûze min kelâmi ehli't-tevhîd* (Hacı Mahmud Efendi, 03071-002), 28a.

rahatlıktan uzak durmak. Müridden günlük alışkanlıklarını bir anda terk etmesi beklenmez, bu süreç aşamalı şekilde ilerler.[1006]

Ziyâiyye'de şeyh anlayışı da bu ilkelerle şekillenir. Müridden beklentiler ise makul düzeyde tutulmuştur. Bu bağlamda müridin zahiren virdini artırması edebe aykırıdır. Asıl olan, ahlâkını güzelleştirmek ve kalbini temizlemektir. Zikirde aşırılık değil, farzlar ve revâtib sünnetler esastır. Ancak vakit kalırsa nafilelere yönelir. Kalp zikri bu yolda en esaslı fiil kabul edilir.

Gümüşhânevî'ye göre müridden beklenen şikâyet etmeden zorluklara tahammül etmek, olaylara rıza göstermek, sabırlı olmak, itirazdan ve başkalarına el açmaktan kaçınmaktır. Buna dayanamayan kişi için uygun yer çarşı-pazardır![1007] Tevhid inancının bir uzantısı olarak mürid, şeyhinin günahlardan korunmuş olduğuna (ismet) inanmaz. Müridin görevi şeyhine hüsnüzan beslemek ve onu hâli üzere bırakmaktır.[1008] Bu anlayış tasavvufta eleştirilmiş bazı aşırılıkların karşısında Ziyâiyye'de geliştirilen çözüm önerisi nispetindedir.

Mürid-şeyh ilişkisi müridin kabiliyeti, edebi ve hizmet anlayışına göre değişkenlik gösterir.[1009] Ancak ortak esaslar gereği mürid şeyhin emrine uymalı, sırlarını ifşa etmemeli ve ona değer vermelidir.[1010] Tasavvufta "sohbet" kavramı, karşılıklı konuşmadan ziyade bir hâl geçişi anlamına gelir. Gümüşhânevî sohbetin hakikatini üç kısımda açıklar: Senden üstün biriyle sohbet hizmettir; alt mertebedekiyle tâbî olan kişiden vefâ ve hürmet,[1011] tâbî olunan kişiden ise merhamet ve şefkat; denk olanla ise

[1006] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 226.
[1007] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 227.
[1008] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 228.
[1009] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 350.
[1010] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 80.
[1011] "Çünkü şeyh ile sohbetten hasıl olacak fayda ancak tazim ve hürmetle gerçekleşir." Bkz. Gümüşhânevî, *Mürşid Risâlesi* (Osman Nuri Ergin, 1550), 23a.

îsâr ve fütüvvet gerekir.[1012] Bu üç tür sohbet mürid-mürşid ilişkilerindeki ahlâkî temelleri gösterir.[1013]

Râbıta meselesi de bu bağlamla alakalıdır. Gümüşhânevî, Nakşibendiyye kaynaklarından aktardığı şu örnekle râbıtanın anlamını ortaya koyar:[1014] Bir sûfî râbıta esnasında şeyhinin suretine teveccüh etmiş, bir gaybet hasıl olmuş fakat ona teveccüh etmemiş. Hâce Nakşibend ona, "Beni bırak, o hâle teveccüh et." demiştir. Bu, râbıtanın gayesi olan Allah dışındaki her şeyden sıyrılma hâline işaret eder. Dolayısıyla râbıta usûlün bir parçası olmakla birlikte gayenin kendisi değildir. Bu anlayışın delili de bizzat Şâh-ı Nakşibend'dir.

Tarikatlerin güncel bir problemi olabilecek noktada Gümüşhânevî, kritik bir ölçüt getirir: Eğer mevcut bir şeyh irşad vasfına sahip değilse, gerekli şartları taşıyan başka birine itimat edilir. Diğerleriyle ise sadece kardeşlik ilişkisi sürdürülür.[1015] Böylece pratikte karşılaşılabilecek sorunlara karşı çözüm üretmeye özen gösterdiği görülür. Problem yalnızca şeyhten değil, müridin hâl ve tutumundan da kaynaklanabilir. Bu itibarla samimi bir müridin taşıması gereken dört temel özelliği şu şekilde sıralar: Zâlimlerden uzak durmak, ahiret ehliyle beraber olmak, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek ve beş vakit namaza cemaatle devam etmek.[1016] Bu ilkeler hem mürid için denetim aracı hem de şeyhin müridini değerlendirmesinde yol gösterici niteliktedir. Bu ölçütler sayesinde müridin durumu anlaşılabilir.

Son olarak Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışını özetleyen sûfî tanımı şu şekildedir:[1017]

> Sûfî; sırrı arınmış, basireti nurlu, himmeti yüce, hikmet dolu, rütbesi yükselmiş, ilimle meşgul, Allah'a yönelmiş, O'nun nimetlerine razı olmuş, yol üzere yürüyen, dostlarını

[1012] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 277.
[1013] Mürid ve şeyh irtibatına dair İbnü'l-Arabî'den alıntıladığı bazı bölümler için bkz. Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292–1875, 3/182.
[1014] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 350.
[1015] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 33.
[1016] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 33.
[1017] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 491.

gözeten, tahkik ile hidayete ermiş, hayır işleyen, yasakları terk eden, sürçmeleri azaltmakla uğraşan, kötülükleri örten, vakti değerlendiren, davete icabet eden ve ihtiyaçları karşılayandır.

Bu tanım Gümüşhânevî'nin ilim-amel dengesi, tasavvufî eğitimde asıl-fer ayrımı, toplumsal hayattaki sûfî profili gibi birçok başlıktaki yaklaşımının özeti olarak değerlendirilebilir. Bu itibarla bunun pratik ve cemiyete bakan cihetiyle Ziyâiyye'de takip edilen yöntem ve mahiyeti ayrıca incelenmelidir.

3.3. Ziyâiyye Usûl ve Erkânının Cemiyette Görünümü

Bir şahsın fikrî yönünü doğru şekilde değerlendirebilmek, onun yaşadığı dönem ve çevresel şartlardan bağımsız düşünülemeyeceğini bilmeye bağlıdır. Zira mânevî durumlar bireyin gündelik hayatından bütünüyle kopuk, soyut hakikatler değildir. Tasavvuf da bu anlamda zâhirden bağımsız bir mânevî yükselişe imkân tanımaz. Gümüşhânevî'nin tasavvufu "Her vaktin gerektirdiği en mühim işi icra etmek." olarak tanımlaması bu ilişkinin açık bir göstergesidir.[1018] Bu bağlamda Ziyâiyye içerisindeki uygulamaları ve dönemine hitap eden girişimleri tasavvufî yönteminin bir boyutudur. Aynı şekilde eserleri de yaşadığı çağın fikrî ve toplumsal sorunlarına karşı geliştirilmiş çözüm önerileri olarak kabul edilmiştir.[1019]

İslâm ve tasavvuf tarihinde öne çıkan sûfîler kuşatıcı mahiyete sahip anlayışlar ortaya koysalar bile bu düşünceleri kendi dönemlerinden bütünüyle bağımsız değildir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufa karşı baskıların bulunduğu bir dönemde yaşamış ve bu sebeple fikirlerine sansür uyguladığı yönünde iddialar olmuştur. Gazzâlî; Karmatî ve İsmailî etkilerin belirgin olduğu bir dönemde düşünce üretmiş, tasavvufu bu çevrelere karşı bir çıkış yolu olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Arabî ise dönemin felsefî ve kelâmî tartışmalarına cevap niteliğinde yeni bir tasavvuf doktrini geliştirmiştir. Bu üç sûfînin düşüncelerinin kendi tarihsel bağlamlarından izole olmadığı açıktır. Gümüşhânevî de

[1018] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 480.
[1019] Bu değerlendirme mezkur esere takriz yazan Ali Beyzâde el-Harpûtî'ye aittir. Bkz. Gümüşhânevî, *Necâtü'l-gâfilîn fî envâ'i'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve me'a'delâil*, 79.

benzer şekilde, Osmanlı'nın hem siyasî hem toplumsal anlamda derin sarsıntılar geçirdiği bir zaman diliminde yaşamıştır. Toplumun yeniden inşa edilme ihtiyacının belirginleştiği bu dönemde onun teorik çabalarını ve pratik müdahalelerini doğru yorumlayabilmek, tarihsel bağlamın ana hatlarıyla kavranmasını gerektirir.

Tasavvufun dünyaya ve dünyevî meselelere ilgisiz olduğu yönündeki yaygın kanaat tarihsel gerçeklikle örtüşmez. Zira tarih boyunca sûfîler yaşadıkları toplumların sosyal dokusu üzerinde güçlü etkiler bırakmışlardır. Gazzâlî gibi hem medrese müderrisi hem de siyasal danışman olarak etkinlik gösteren sûfîler ya da İbnü'l-Arabî gibi sultanlara mektuplar yazıp yönetim önerilerinde bulunan şahsiyetler bunun açık örnekleridir. Bu tür örnekler sûfîlerin şer'î ilimlerde uzmanlaşmaları ve bu bilgiyi toplumun her alanına yansıtmaları bakımından kayda değer bir önem taşır. Her ne kadar bazı sûfîlerin teknik gelişmelere mesafeli durduğu görülse de bu durum tümüyle geçerli bir genellemeye indirgenemez. Kadılık yapmak, savaşlara katılmak, vakıf kurmak gibi uygulamalar tasavvufun toplumsal alandaki etkisinin örnekleridir.

Gümüşhânevî de bu ikinci gruba dâhil edilebilecek sûfî şahsiyete örnek teşkil eder. Medreselerde aktif görev alması, 93 Harbi'ne katılması, kütüphane ve yardımlaşma sandıkları kurmasıyla faal bir aktör olduğunu göstermiştir. Takvâyı sosyal bağlam içinde ve aklî ölçüler çerçevesinde yerine getirilen bir sorumluluk olarak tanımlaması da bu yaklaşımın teorik temellerindendir:[1020] "Akıllıca davran ki her tür takvâyı yerine uygun biçimde yap. İşte o zaman olağanüstülükler ve sırlar görürsün." Üst düzey Osmanlı idarecileriyle kurduğu ilişki de onun bu yönünü gösterir. Bu tavır, tasavvufun "gerileme sebebi" olarak tartışıldığı bir dönemde güncel ve yapıcı bir alan olarak tanımlanmasına hizmet etmiştir.

Nitekim Ziyâiyye'yi anlamak ve değerlendirmek bugünkü tarikat ve tasavvuf tartışmalarında bir açılım sağlayabilir. 19. yüzyılda ilmî otoritenin yanına gazeteci,

[1020] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 422.

edebiyatçı, yazar gibi yeni entelektüel kimliğinin eklendiği dönemde[1021] Edward Said'in "sürekli tetikte olma" sorumluluğu yüklediği entelektüel tanımına,[1022] şeyh kimliği de -Gümüşhânevî gibi- dahil edilebilir.[1023] Zira o yalnızca talim ya da telifatla meşgul olmamış, sosyal alanda topluma yön veren bir şahsiyet olarak da öne çıkmıştır.[1024]

Afîfî'nin belirttiği gibi tasavvufî hayat mücâhede ve müşâhede olmak üzere iki boyutludur. Ancak bu iki alan birbirinden ayrı değil, bilakis birbirini besleyen bir bütünün parçalarıdır. Tasavvuf dünyevî hayatı dışlamak yerine onu bilinçli biçimde içermektedir. Mücâhede tarafı günlük hayata yansırken, müşahede bu pratiğin bâtınî karşılığı olarak tezahür eder. Bu döngüsel etkileşim sûfî hayatın bütüncül yapısını oluşturur.[1025] Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışı da bu bütünlüğü önceler. Sosyal, siyasal ve dinî alanlarda etkin roller üstlenmesi, onun yaşadığı çağın ihtiyaçlarına cevap verme çabasının bir sonucudur.[1026]

Sonuç olarak Gümüşhânevî'nin Ziyâiyye'de ortaya koyduğu tasavvuf anlayışı hem bireysel terakki hem de toplumsal inşa sürecine dair kapsamlı bir model sunmaktadır.[1027] Onun kendi ifadesiyle "Tarikat-i aliyyeden maksat zikir ve tefekkürle sürekli kulluk hâlinde olmak, şer'î hükümlere riayet etmek, müminler arasında birlik ve beraberlik sağlamak, onları hayra teşvik etmek ve aralarında ayrılık doğmasına engel

[1021] Abdulhamit Kırmızı, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito* 94 (2019), 108.
[1022] Edward W. Said, *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 36.
[1023] Erken dönemlerinden beri Osmanlı mutasavvıflarının entelektüel yöne sahip oldukları görülmektedir. Bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 18.
[1024] Sonraki dönemlere de etkisini inceleyen bir değerlendirme için bkz. Lokman Taşkesenlioğlu, "Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin Edebî ve Tasavvufî Camiadaki Etkisi", *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür-Sanat-Mimarlık Dergisi* 5 (2020), 116-126.
[1025] Afifî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, 233.
[1026] Reşat Öngören, "İstanbul'da Tasavvufî Hayatı", *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kültür AŞ.: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), 5/275.
[1027] Yıldız, "Giriş", 37.

olmaktır."[1028] Dolayısıyla Gümüşhânevî'nin bireysel mânevî terakkiyle birlikte toplumsal meselelerle de doğrudan ilgilenen bir sûfî profili çizdiği anlaşılmaktadır.

Bu noktada onun tasavvuf anlayışında dünyevî yönelimin nasıl bir çerçevede şekillendiği sorusu gündeme gelir. Bu yönüyle Gümüşhânevî'nin tasavvufa yüklediği anlamın dönemin toplumsal ve fikrî dinamikleriyle ne ölçüde örtüştüğü genel hatlarıyla incelenmeye muhtaçtır. Esasen bu yön incelendiğinde tasavvufun hem bireysel yaşama hem de fikrî yapıya dolayısıyla Ziyâiyye'ye nasıl karşılık geldiği de ortaya konmuş olacaktır. Takip eden bölümde dönemin ilmî, siyasî ve iktisâdî şartlarına kısaca temas edilerek Ziyâiyye'nin bu şartlar karşısındaki konumlanışı ele alınacaktır.

3.3.1. 19. Yüzyılda Yaşananlar ve Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî

Osmanlı'nın Avrupa karşısındaki durumu özellikle 18. yüzyılın başlarından itibaren yaşanan askerî ve ekonomik savrulmalarda yenilenme arzusunun terk edilmesiyle değil, daha çok malzeme ve kaynak tedarikindeki sıkıntılarla açıklanmıştır.[1029] Buna rağmen 19. yüzyıl iki asırlık bir geçmişin ardından değerlendirildiğinde devlet merkezli reformların tereddütleri gideremediği hatta her bir reformun yeni tereddütleri beraberinde getirdiği çelişkili bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.[1030] Bu karmaşık tablo ilmiyede de benzer şekilde hissedilmiştir. Gümüşhânevî böyle bir ortamda teknik alanda -örneğin sandık kurma, kütüphane açma, matbaa kullanımını teşvik etme gibi- yeniliklere açık bir duruş sergilerken, dinî yaşamda ortaya çıkan tereddütlere karşı ise tartışmalardan uzak, çözüm odaklı ve net bir tavır benimsemiştir. Onun bu yaklaşımı bir yandan dönemin teknik dönüşümüne duyarlılığını diğer yandan ise dinî düşünceye getirdiği berrak yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu çerçevede *Câmiu'l-usûl* gibi tasavvuf ve tarikatlere ilişkin çözüm önerileri sunduğu

[1028] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 279/3.
[1029] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Modernleşmesinde İlk Adımlar Teknoloji, Bilim ve Eğitim* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 42.
[1030] Dönemle ilgili bu bakış açısıyla yapılan bir inceleme için bkz. Bkz. Yüksel Çelik - Fatih Yeşil, *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve teceddüt Yılları (1768-1908)* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023).

eserleri ile diğer dinî ilimlerle kuşatıcılık arayışında herhangi bir tereddüt izlenmez, aksine dönemin meselelerine vâkıf olduğu ve çözüm üretmeyi önceliği açıkça görülür.

Aslen Ahıska muhaciri bir aileye mensup olduğu anlaşılan Gümüşhânevî'nin ailesi göç hareketiyle önce Giresun'un Tirebolu ilçesine gelmiş, ardından Gümüşhane'nin Emirler Mahallesi'ne intikal etmiştir.[1031] Gümüşhânevî 1233/1818 yılında burada dünyaya gelmiş, yaklaşık on yaşlarındayken ailesiyle birlikte Trabzon'a yerleşmiştir. Hayatının farklı evrelerinde bulunduğu bu iki şehirle kurduğu bağın bir yansıması olarak ismine hem "Gümüşhânevî" hem de "Trabzonî" nisbesini eklemiştir.[1032]

Gümüşhânevî'nin şahsiyetine izafe edilen nisbeler ve tarihî kayıtlar dikkate alındığında ailesinin soy kütüğünü dört kuşak öncesine kadar takip etmek mümkündür. Bu silsilede babası Mustafa Efendi, dedesi Hacı Abdurrahman Efendi, onun babası Mustafa Efendi ve en nihayetinde ailesinin bilinen en eski ferdi olarak dedesinin dedesi Hacı İsmail Efendi yer almaktadır.[1033]

Beş yaşında okumaya başladığı Kur'an'ı on beş yaşında ezberleyen, henüz on yaşlarında iken geleneğin öne çıkan eserlerini (*Delâil-i Hayrât, Kasîde-i Bürde ve Hizb-i*

[1031] Gümüşhânevî'ye ait olduğu iddia edilen bir fotoğrafın ona ait olmadığını değerlendiren bir inceleme için bkz. Dinçer, "Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: 'Gümüşhanevî Fotoğrafları' Üzerine Nitel Görüntü Analizi".

[1032] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 48-49.

[1033] Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 47. Münir Derman'ın (ö. 1989) sohbet kayıtlarına dayanan deşifrelerden anlaşıldığı kadarıyla Gümüşhânevî'nin annesinin adı ise Gül Hatun'dur. Pembe Hatun isminde de bir kız kardeşi vardır. Ayşin Derman ile yapılan görüşmelere göre Gül Hatun halk arasında "evliyâ kadın" olarak tanınan mübarek bir hanımdır. Gül Hatun'a ait kabrin Gümüşhane'ye bağlı ve eski ismiyle Hedre olarak bilinen bir köyde bulunduğu rivayet olunmaktadır. Kız kardeşi Pembe Hatun'un ise Ankara'da vefat ettiği, önce Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi civarındaki kabristana defnedildiği ancak bu mezarlığın kaldırılması üzerine annesi Gül Hatun'un yanına nakledildiği ifade edilmektedir. Nakil işlemi Hasan Tahsin Tüzün tarafından gerçekleştirildiğinden bu olayın Gümüşhânevî'nin vefatından yaklaşık 40-50 yıl sonra vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Yine Münir Derman'ın bir sohbetinde, Gümüşhânevî'nin Mehmed isminde bir oğlunun bulunduğu bilgisine yer verilmektedir. Mustafa Tatcı'nın nakline göre Gümüşhânevî, Münir Derman'ın anne tarafından büyük dayısıdır. Derman, *Kenzü'l-Hakîka* isimli eserini Gümüşhânevî'nin mânevî telkiniyle kaleme aldığını ifade etmiştir. Ayrıca Gümüşhânevî'ye ait olduğu belirtilen deve postundan mamul bir seccadenin emanet olarak Münir Derman'a ulaştığı da aktarılmaktadır. Esragül Bayraktar, *Cumhuriyet Dönemi Mutasavvıflarından Doktor Münir Derman Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 38-39, 43-44, 144-145, 166, 507.

A'zam) okuduğuna dair icâzet alan Gümüşhânevî, bu erken yaşlarında ilim tedrisi için İstanbul'a gitmeyi hedeflemiştir. Ailesinin içinde bulunduğu ekonomik durumdan ötürü bu düşüncesi bir süreliğine akamete uğramış olsa da Ziyâiyye tekkesini inşa ettiği dönemde yapacağı iktisâdî atılımların ilk evresi olarak erken yaşta ticârî tecrübe kazanmıştır. Ticârî faaliyet ve sermayenin önemine dair ilk nüveler bu çocukluk dönemine aittir. Nitekim burada kendi el emeğiyle ürettiği keselerden temin ettiği gelirle ilmî faaliyetlerini İstanbul'da gerçekleştirebilmesi için gerekli ekonomik özgürlüğe kavuşacağını düşünmüş olmalıdır. Ancak yine ileri yaşlarında kuracağı vakıfların zihnî ve vicdânî temeline dair bir başka olay vuku bulmuştur. Edindiği bu birikimin babasının dükkanında ve onun sayesinde olduğunu ifade ederek tüm parası olan yüz elli kuruşu amcası aracılığıyla babasına göndermiş, ticaret için geldiği İstanbul'da bir medrese talebesi olarak ikâmet etmeye başlamıştır.[1034]

Bu süreçte Harputlu Abdurrahman Efendi, Mehmed Emin el-İstanbûlî, İbrahim Halil Efendi (ö. ?) gibi isimlerden çeşitli eserlere dair icâzetler almıştır.[1035] Yalnızca şeyhi Ervâdî'den onun telifatı olan 120 eserin icâzetini almış olması da dikkat çekicidir.[1036] Bununla birlikte bazı hadis ve tefsir eserleri için Yusuf el-Harpûtî'den (ö. 1292/1875-1876) aldığı icâzetler ilmî yönünü pekiştiren bir diğer etkendir. Ayrıca, Ervâdî'nin Bedeviyye ve Kâdiriyye hilâfetnâmelerini aldığı hocası Mustafa el-Mübellat'tan (ö. 1284/1867) da icâzet almıştır. Her ne kadar hilâfet vermemiş olsa da Abdülfettah el-Akrî (ö. 1281/1864) de Gümüşhânevî'nin üstatları arasında yer

[1034] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 50-51.
[1035] İbrahim Halil Efendi'den *Hizbü'l-Âzam* ve *Delâilü'l-Hayrât* icâzetleri almıştır. Başka bir kaynakta *Delâilü'l-Hayrât* icazetini Şeyh Seyyid Hafız Ali Şeyhu'l-Kurrâ denilen İbni Sebili'l-Kıbrısî ismiyle maruf bir zattan aldığı da ifade edilmektedir. Bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 36. Gümüşhânevî'nin verdiği bazı icâzetnâmeler için bkz. *Kasîde-i Bürde, Delâil-i Şerîf, Hızbü'l-'azam İcâzetnâmeleri*, haz. Abdurrahman Fahrî b. el-Hâc Abdullah (Matbaatü Ahmed İhsân, 1238).
[1036] Ervâdî aynı zamanda müftülük görevi icrâ etmiştir. Dolayısıyla yalnızca tasavvufî yönüyle öne çıkan bir kimse değildir. Süleyman Uludağ, "Hâlidiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/297.

almaktadır. Ayrıca Laz Osman Efendi (ö. ?) gibi hocalarla kurduğu temaslar da onun ilmî çevresinin genişliğini ve çeşitliliğini ortaya koymaktadır.[1037]

Gümüşhânevî'nin yaşadığı dönem dünyanın farklı bölgelerinde tasavvufî kimliğiyle öne çıkan ve çoğu zaman müstakil tarikat kollarının kurucuları olarak anılan pek çok şahsiyetin direnişleriyle şekillenmiştir. Gâzî Muhammed (ö. 1248/1832), Şeyh Şamil (ö. 1287/1871) ve Abdülkâdir el-Cezâirî (ö. 1300/1883) gibi isimler özellikle Kuzey Afrika, Asya ve Kafkasya gibi bölgelerde emperyalist işgallere karşı yürütülen cihadın öncülerindendir. Modern döneme geçişte bu işgaller siyasî boyutu yanında sosyal ve fikrî dönüşüm süreçlerini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tarikat yapılarında ve tasavvuf düşüncesinde gözlemlenen hareketlilik bu geniş çaplı dönüşümlerle de irtibatlıdır.

Gümüşhânevî'nin hayatı bu geniş tarihsel kırılmalarla doğrudan kesişmektedir. 93 Harbi'ne fiilen katılması, yaşadığı dönemin savaş ve kriz atmosferine birebir şahitlik ettiğini göstermektedir. Onun doğduğu tarih olan 1818 Osmanlı-Rus savaşının hemen sonrasına,[1038] vefatı ise I. Dünya Savaşı'nın öncesine rastlamaktadır. Gençliğinin büyük bir bölümünü II. Mahmud döneminde İstanbul'da geçirmiş olması onu pâyitahttaki modernleşme hareketleriyle doğrudan temas ettirmiştir. Her ne kadar bir medrese talebesi olsa da ilmiyenin de bu değişim dalgasının hedefinde olması sebebiyle bu süreçleri gözlemlemiş olmalıdır. Öyle ki devletin geçirdiği büyük dönüşümler yalnızca uzun vadede değil, kısa vadede de modernleşmenin izlerini takip edilebilir kılmaktaydı. Örneğin Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa olayları ve sonrasında Sultan Abdülmecid'in iktidara gelişi gibi gelişmeler Gümüşhânevî'nin yaşadığı siyasî atmosferin temel belirleyenleri arasında yer almaktadır.

Hayatı boyunca beş farklı padişah dönemine tanıklık etmiştir: II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid. Özellikle 35 yaşından sonra

[1037] Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 67-77.
[1038] 1806-1812 Osmanlı-Rus Harbi için bkz. Çelik - Yeşil, *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve teceddüt Yılları (1768-1908)*, 117-120.

tanınırlığının artması onun idareyle doğrudan ilişkisini pek çok farklı isim üzerinden kurmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönem, Gümüşhânevî'nin düşünce dünyasının şekillenirken maruz kaldığı olaylı ve arayışlarla dolu bir süreçtir.[1039]

Osmanlı modernleşmesiyle ilgili yaygın kanaat bu sürecin Batı merkezli bir yönelim taşıdığı yönündedir. Ancak bazı araştırmacılar özellikle Tanzimat Fermanı'nın[1040] dindar bir içerik taşıdığını ve reformların dinî referanslardan tamamen arındırılmadığını ileri sürmektedir.[1041] Abu-Manneh'e göre 19. yüzyılda Nakşibendî-Müceddidî ve Hâlidî etkisi özellikle saray çevresinde son derece güçlü olduğu iddiası, Abdülmecid ve ailesi başta olmak üzere birçok paşa, hoca ve sadrazamın Nakşî oluşuyla desteklenmektedir. Bu etkinin bir göstergesi olarak, Halid-i Bağdâdî'nin kabri ve zaviyesinin inşası örnek gösterilebilir. Abu-Manneh bu etkinin Osmanlı'ya üç farklı dalga halinde nüfuz ettiğini ifade ederken, özellikle II. Mahmud döneminde Nakşibendiyye'nin saray tarafından bilinçli biçimde desteklendiğini savunur. Bektâşiyye'nin ilgası sonrası, Nakşibendiyye'nin devletin yeni düzenine meşruiyet kazandıracak bir "mânevî dayanak" olarak görüldüğü düşünülmektedir.[1042] Bu dönemde Nizâm-ı Cedîd'in teşekkülünde Nakşîlerle kurulan ilişki dikkat çekicidir. Nizâm-ı Cedîd personelinin Nakşî tekkelerine yönelmesi, bu tekkelerin yeniden inşası ve önde gelen şeyhlere görev verilmesi gibi adımlar bu tarikate verilen öneme dair mühim bir göstergedir.[1043]

Her ne kadar Hâlidiyye ile Osmanlı idaresi arasında belirli dönemlerde yakın bir ilişki kurulsa da tarikatin İstanbul'da bu denli hızlı yayılması ve bazı Nakşî önderlerinin siyasal nüfuz elde etmesi, 1828 yılında II. Mahmud'un Hâlidî tarikat mensuplarının

---

[1039] Yüzyılı arayışlar dönemi olarak değerlendiren bir çalışma için bkz. Tahsin Görgün, "Arayışlar Dönemi", *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 17 Haziran 2025).
[1040] Halil İnalcık, "Apllication of the Tanzimat and its Social Effects", *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy* (London: Variorum Reprints, 1978), 3-33.
[1041] Kırmızı, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", 97-98.
[1042] Abdulhamit Kırmızı, "Şeriat, Tarikat, Tanzimat: Butrus Abu-Manneh", *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Temmuz 2019), 190-192.
[1043] Fatih Yeşil, *Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına Osmanlı Kara Ordusunda Değişim 1793-1826* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 182.

büyük bir kısmını Sivas'a sürgün etmesine neden olmuştur.[1044] Bu durum devletin tarikatler üzerindeki denetim hassasiyetini yansıtmaktadır. Benzer şekilde II. Abdülhamid döneminde Hâlidî şeyhlerden Esad Erbilî padişaha yönelik muhalif tutumu nedeniyle Erbil'e sürgün edilmiş, burada meşrutiyeti desteklediği bilinen bir figür olarak Türk Muhipler Cemiyeti'ni kurmuştur. Bu durum merkezî otoriteyle zaman zaman gerilimli ilişkiler yaşandığının göstergesidir.

Bektâşiyye'nin kapatılmasına ilişkin süreçte meselenin yalnızca siyasî ve idarî sebeplerle açıklanması yetersizdir. Nitekim II. Mahmud'un bu kararı almadan önce bazı ulemâ ve şeyhlerle yaptığı istişarelerde Gümüşhânevî'nin de hocası olan Kürd Abdurrahman Efendi'nin "Söz konusu olan din ve devletin bekası ise katledilmeleri dahi meşrudur." şeklindeki ifadesi, meselenin dinî bir boyutu olduğunu da ortaya koymaktadır.[1045]

1856 Islahat Fermanı özellikle gayrimüslimleri ilgilendirmiş ve bu zümreye toplumda daha geniş bir hareket alanı kazandırmıştır. Bu süreçle eş zamanlı olarak Gümüşhânevî'nin ilk ve temel eserlerini yayınlamaya başladığı görülmektedir. İntisabından tekkesinin tesisi sürecine kadar yaklaşık on iki yıllık dönemde *Necâtü'l-gâfilîn, Râmûzü'l-ehâdîs, Câmiu'l-mutûn, Câmiu'l-usûl* ve *Kitâbü'l-âbir* gibi eserlerin telifiyle meşgul olmuştur.

Osmanlı'da 18. yüzyılın başlarında eğitim kurumlarında dinî ilimlerin yanı sıra Batı kaynaklı derslerin de müfredata dâhil edilmesiyle birlikte mühendislik ve tıp gibi alanlarda hazırlık sınıfından itibaren akaid ve Arapça derslerinin zorunlu olduğu görülmektedir.[1046] Bu yapı Tanzimat'a kadar genel hatlarıyla sürmüştür.[1047] 1839

[1044] Öngören, "İstanbul'da Tasavvufî Hayatı", 5/274.
[1045] Mehmet Hişyar Korkusuz, *1980 Sonrası Milliyetçilik Akımlarının İbn-i Haldun'un Asabiyet Modeli Bağlamında Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 188.
[1046] 18. yüzyılın son on yılında ulemânın Osmanlı devlet ve toplum nezdindeki otorite ve önemine dair dışarıdan bir gözlem için bkz. Guillaume Antoine Olivier, *Türkiye Seyahatnamesi 18. Yüzyılda İstanbul ve Türkiye*, çev. Oğuz Gökmen (İstanbul: Kronik Kitap, 2024), 160-173.
[1047] İhsanoğlu, *Osmanlı Modernleşmesinde İlk Adımlar Teknoloji, Bilim ve Eğitim*, 69.

Tanzimat Fermanı sonrasında eğitim sistemini düzenlemek ve dönüştürmek amacıyla Sultan Abdülmecid'in ısrarlarıyla Meclis-i Vâlâ tarafından Meclis-i Maârif-i Umûmiyye kurulmuş ve üç temel hedef belirlenmiştir: Sıbyan mekteplerinin ıslahı, rüştiyelerin yeniden düzenlenmesi ve İstanbul'da bir Darülfünun kurulması. Bu süreçte medreselerle ilgili doğrudan bir gündem oluşmamıştır. Böylece modernleşme sürecinde ulemânın bir ölçüde yeni istihdam alanları oluşturmasına[1048] karşın resmî alanlardaki etkisi giderek daralmış ve Birinci Meşrutiyet'e kadar geçen dönemde iyice azalmıştır.[1049]

Görüldüğü üzere Gümüşhânevî'nin yaşadığı dönem aynı zamanda eğitim alanında köklü dönüşümlerin vuku bulduğu bir sürece denk gelmektedir.[1050] Maarif-i Umûmiyye Nizamnâmesi (1869), Fransız tarzı merkezî bir eğitim sistemini öngörerek bu dönüşümün en somut adımlarından birini teşkil etmiştir. Bu bağlamda Gümüşhânevî klasik medrese eğitiminin canlılığını koruduğu son dönemin tanıklarından biridir ve onun geliştirdiği eğitim yöntemi, bu arayışlar içinde dikkate değer bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Örneğin Galatasaray Lisesi'ne II. Abdülhamid tarafından atanan Ali Suavi, Fransız modeline rağmen müfredata fıkıh, kelam ve İslâm felsefesi derslerini dâhil etmiştir.[1051] Bu da dönemin arayışlarını yansıtması açısından dikkat çekicidir.[1052]

17. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar pek çok dinî yenilik ve reform hareketine öncülük edenlerin tasavvufî kimliğe sahip kişiler olduğu unutulmamalıdır.[1053] Bu dönem hem Osmanlı coğrafyasında hem Avrupa'da çeşitli arayış ve girişimlerin

[1048] Bu konu hk. bkz. Abdülhamit Kırmızı, "Şer'an Olamadığı Halde Kanunen ve Nizamen: Osmanlı Uleması ve Tanzimat", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 31-71.
[1049] İhsanoğlu, *Osmanlı Modernleşmesinde İlk Adımlar Teknoloji, Bilim ve Eğitim*, 79-88.
[1050] Gümüşhânevî'nin modern eğitim kurumlarının ders içerikleri ile ilgili tavsiyelerine ileride değinilecektir.
[1051] Bu düzenlemenin sahibi Suavi'nin Gümüşhânevî'den sitayişle bahsettiğini burada hatırlatmalıyız. Döneme dair bu girişim II. Abdülhamid döneminde yaşanmış ve Gümüşhânevî burada zikredilen hususlara benzer minvalde padişaha bir mektup yazmıştır. Konu ileride gelecektir. Bkz. Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, 35.
[1052] Andreas David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), 71; Christine M. Philliou, *Türkiye: Tarihe Muhalif Bir Geçmiş*, çev. Dâra Elhüseyni (Ankara: Fol Kitap, 2022), 51.
[1053] Voll, "Evliya ve Müceddidlerden Mehdîlere ve İlk Milliyetçilere", 565.

yaşandığı bir çağdır. Böyle bir atmosferde atılacak herhangi bir adım toplum ve devlet yapısı açısından belirgin etkiler doğurabilirdi. Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin "Her çeşit ilaca ve ecnebi memleketlerinden gelen ve küffar eliyle yapılan eşyaya yakın olmayınız." ve "Diyar-ı küfürden gelen yağ, şeker vesaire yiyeceklerle kap ve elbiselere yaklaşmayınız." şeklindeki ifadeleri, Osmanlı-İngiliz Serbest Ticaret Antlaşması sonrasında oluşan menfî etkileri bertaraf etmeye ve sömürüye giden yolları kesmeye yönelik bir uyarı olarak yorumlanabilir. Gümüşhânevî'nin Osmanlı Bankası'nın kuruluşunu takiben yardım sandıkları tesis etmesi de onun ekonomik ve toplumsal meselelere duyduğu hassasiyetle ilişkilendirilmektedir.

Bu tür uygulamaların yalnızca bireysel çözümler olarak değil, dönemin sosyoekonomik kırılganlıklarıyla doğrudan ilişkili bütüncül hamleler olarak görülmesi gerekir. 19. yüzyıl yeni ideolojilerle birlikte köklü ekonomik, toplumsal ve siyasal dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir.[1054] Dönemin bu yapısı Batı ile ilgili gelişmeleri takip eden bir pozisyonun yanında alternatif yaklaşımlar geliştirme çabasını da beraberinde getirmiştir.[1055] Bu bağlamda Gümüşhânevî'nin faaliyetlerini para vakıfları ve matbaa girişimleri gibi pratiklerle yalnızca yardımlaşma ya da dini matbuatın sayısını arttırma faaliyetleri olarak değerlendirmek onun vizyonunu daraltmak olur. Nitekim Mısırlı felsefeci Abdurrahman Bedevî, onun görüşlerini Heidegger düşüncesiyle karşılaştırmalı olarak incelemiş ve Batı düşüncesine mukabil köklü tasavvuf geleneğinden istifade eden entelektüel bir derinliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür.[1056]

[1054] Engin Deniz Akarlı, "Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Düşünceler", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 34.

[1055] 19. yüzyılın son çeyreğini de içerecek biçimde bir roman olmasına karşın dini meseleler, iktidar, bankacılık, daha pek çok sosyal meseleye ve topluma içeriden fakat görece muhalif bakış açısını yansıtması hasebiyle çarpıcı bir kaynak hüviyetinde bir eser için bkz. Mithat Cemal Kuntay, *Üç İstanbul* (İstanbul: Everest Yayınları, 2022).

[1056] Sevinç Yaşargil, "Kaygı, Hiçlik ve Zaman Abdurrahman Bedevi: İslam Mistisizminin Varoluşçu Yorumu", çev. Ömer Saruhanlıoğlu, *İslam Dünyasında Heidegger*, ed. Kata Moser vd. (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 156-167.

Mardin de özellikle ahlâka dair telifleriyle Batı'ya yönelmiş mevcut çalışmalarla ölçüşecek bir nitelikten söz etmektedir.[1057]

Sûfîlerin paylaşım, müzakere ve tarikat erkânını icra etmek üzere bir araya geldikleri en önemli merkezler şehirlerdir.[1058] Ocak, *conformist* ve *non-conformist* şeklindeki tanımlamasıyla -birtakım sorunlarla beraber- şehirli ve taşralı sûfî ayrımına işaret etmektedir.[1059] Sühreverdiyye ile birlikte farklı sosyal zümrelerin şehir merkezli tasavvuf anlayışında birleşmeye başlaması bu yönelimin ilk örneklerinden biridir.[1060] Özellikle İstanbul, Osmanlı'da "merkez" niteliğiyle bu farklılaşmanın en somut biçimde gözlemlendiği muhit olmuştur.[1061]

Ziyâiyye bu merkezî yapıyla da ilişkili olarak şekillenmiş, klasik Nakşî çizgiden ayrışan yönleriyle öne çıkmıştır. Hâlidiyye'nin Anadolu'da yaygınlaşan temsilcileriyle kıyaslandığında Gümüşhânevî'nin şehirli duyarlılıklarla biçimlenmiş bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Sosyal davranışlardan beklentilere, ilgi alanlarından itirazlara kadar merkezlerde yaşayan insan kırsala nispetle farklıdır. Bu durum tarikat uygulamalarının da İstanbul'da farklılaşmasına yol açmıştır. Örneğin Hâlid-i Bağdâdî, kendi uygulaması olan hatm-i hâcegân sırasında kapıları kapatması da gerekçe gösterilerek tenkit edilen İstanbul halifesini bu görevden almıştır.[1062] Ancak Ziyâiyye Gümüşhânevî'ye nispet edildiği ölçüde İstanbullu olduğundan, bu farklılaşma daha kurumsal bir nitelik taşır. Erken yaşta taşradan İstanbul'a gelişi ve ömrünün büyük bölümünü burada geçirmesi onun şehirli düşünce yapısının şekillenmesinde bir etkendir.

[1057] Şerif Mardin, "The Nakşibendi Order in Modern Turkey", *Islam in Modern Turkey Religion, Politics and Literature in a Secular State*, ed. Richard Tapper (London&New York: I.B.Tauris, 1991), 132.
[1058] Rahimi - Salvatore, "İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi", 271.
[1059] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 76.
[1060] Rahimi - Salvatore, "İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi", 278.
[1061] Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, 99.
[1062] Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî (Hayâtı, Eserleri, Halîfeleri) ve Anadolu'da Hâlidîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 190.

1830'larda 360.000 olan İstanbul'un nüfusu yüzyılın sonuna doğru 900.000'e yaklaşmıştır.[1063] Nüfusun yaklaşık %45'ini gayrimüslimlerin oluşturduğu bu dönemde,[1064] şehir giderek bir metropole dönüşmüştür.[1065] Tasavvufun hem Müslüman toplumlar hem de gayrimüslim topluluklar üzerinde İslâmiyet'in yayılmasına sağladığı katkı dikkate alındığında, bu sosyal arka plana tasavvuf yoluyla hitap etme imkânı göz ardı edilmemelidir.[1066] Gümüşhânevî'nin İstanbul'dan ayrılmaması da bu bağlamda anlam kazanır.[1067]

20. yüzyılın başlarında S. Anderson İstanbul'da 17, Vincent Monteil ise tüm Türkiye genelinde 32 tarikatin bulunduğunu ifade etmiştir.[1068] Bu dönemde özellikle Fatih semtinde yoğunlaşan ilmî ve irfânî faaliyetlerden söz edilmektedir.[1069] Hâlidiyye'nin İstanbul'daki en erken görünümlerinden biri Fatih-Çarşamba'da yer alan ve 1872 yılında vefat eden İsmet Efendi'nin tekkesidir. Koca Hüsrev Paşa'nın Eyüp'te inşa ettirdiği tekke ile Silistreli Hacı Feyzullah Efendi'nin kendi adıyla anılan tekkesi şehrin diğer önde gelen Hâlidî merkezleri arasında yer alır. Mustafa Saffet Paşa'nın yaptırdığı tekke de bu yapılar arasındadır. Abdülfettâh el-Akrî'nin Üsküdar'daki Alaca Minare Tekkesi ve Şeyh Esad Erbilî'nin Kelâmî Dergâhı da ilerleyen süreçte öne çıkan

[1063] Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), 102-103.
[1064] Akarlı, "Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Düşünceler", 27.
[1065] Bu dönüşümü yönetim biçimi ve sistem bakımından inceleyen bir çalışma için bkz. İlhan Tekeli, "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü", çev. Ali Berktay, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, ed. Paul Dumont - François Georgeon (İstanbul: Alfa, 2023), 39-54.
[1066] Tasavvufî yapıların şehrin oluşumuna etkisine dair bkz. Fatih Köse, "İstanbul'daki Âsıtâne, Dergâh ve Tekke Gibi Tarîkat Yapılarının Şehir Kimliğinin Oluşumundaki Yeri", *The City in History in Respect of Human and Space İnsan ve Mekan Açısından Tarihte Şehir*, ed. Metin Ünver - Mustafa Tanrıverdi (İstanbul: İstanbul University Press, 2021), 115-138.
[1067] Şehri oluşturan unsurlar hakkında oldukça dar çerçeveli bilgi kırıntılarından hareket etmek bize yorumlama kabiliyeti sağlamasına karşın bütüncül bir izahat için doğru analiz imkanından yoksun olacağı unutulmamalıdır. Bkz. Firuzan Melike Sümertaş, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Ağlar, Aktörler: Kent Tarihi İçin Bir Yöntem Denemesi", *Osmanlı Tarihçiliğinde Yeni Çalışmalar Kaynak, Bağlam Yöntem*, ed. Fatma Öncel - Sinem Erdoğan İşkorkutan (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), 234-235.
[1068] Chevalier, *Sûfîlik*, 70.
[1069] Kara, "Mesnevîhan Ahmet Cevdet Paşa (d. Lofça, 26 Mart 1823 / ö. İstanbul, 26 Mayıs 1895)", 105-106.

diğer Hâlidî merkezleridir.[1070] Gümüşhânevî'nin kurduğu Fatma Sultan Dergâhı da Hâlidiyye'nin başta gelen merkezlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Gümüşhânevî kimilerince Osmanlı tasavvufunun son büyük temsilcisi olarak görülmüş,[1071] telif ettiği *Câmiu'l-usûl* eseri nedeniyle bu unvanla anılmıştır.[1072] Dönemin entelektüel kitlesine hitap edebilme başarısını göstermiştir.[1073] Halkın ahlâkî dejenerasyonundan söz edilen bir dönemde yüksek ahlâk sahibi bir örnek şahsiyet olarak öne çıkarılmıştır.[1074] Onun, "Ulema peygamberlerin vârisleridir." hadisinin anlamını kişiliğinde somutlaştırdığı kabul edilmiştir.[1075] Kâtip Fevzi Gümüşhânevî'nin hayatını Hz. Peygamber'in hayatıyla çeşitli yönlerden kıyaslayarak anlamaya çalışmıştır: Medrese dönemi Mekke'ye, dergâhın kuruluşu Kuba Mescidi'ne, irşad merkezi olarak dergâhta ikamet etmesi Medine dönemine,[1076] varlıklı bir hanımefendiyle evliliği ise Hz. Hatice ile evliliğe benzetilmiştir.[1077] Sünnete olan bağlılığı misvak kullanması, gözlerine sürme çekmesi, sakalına kına yakması ve âsâ ile dolaşması gibi küçük detaylarda dahi kendini göstermiştir.[1078]

Gümüşhânevî'nin "Dünyayı terk etmek izzet, şöhret, bolluk, rahat ve kadınlarla evlenmeyi bırakmaktır." şeklindeki ifadesi, dünyevî hazların terki konusunda net bir tavır ortaya koyar. Ancak evliliğe dair bu yaklaşım tasavvufî gelenekle çelişmez. Zira

---

[1070] Uludağ, "Hâlidiyye", 15/299.
[1071] Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, 221, 378.
[1072] Atıf Cevde Nasr, "Abdulkerîm el-Cîlî", çev. Ali Akay, *Şerh-u Müşkilâti'l-Fütühâti'l-Mekkiyye Fütûhât-ı Mekkiyye Şerhi*, thk. Atıf Cevde Nasr, mlf. Abdulkerîm el-Cîlî (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015), 33.
[1073] Son dönem tasavvufî muhitin aktarılması adına literatürde sıkça başvurulan bir isim olan Hüseyin Vassaf'ın annesi de Gümüşhânevî'nin müridlerindendir. Ayrıca Sabri Ülgener de Gümüşhânevî'nin halifelerinden Safranbolulu İsmail Hakkı'nın baba tarafından torunudur. Kamer Büşra Gökçek, *Hüseyin Vassâf Risâle-i Salâhiyye (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5; Şaban Bıyıklı, *Zihniyet Araştırmaları Bağlamında Sabri Ülgener'in Araştırma yöntemi ve Klasik Kaynaklarının Kritiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 7.
[1074] Ali Suavi, "Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsavat", *Ali Suavî*, mlf. Hüseyin Çelik (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 237.
[1075] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 293.
[1076] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 292.
[1077] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 296.
[1078] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 306.

evliliği tarikate girmeden önce gerçekleşmemesi gereken bir eylem olarak görür.[1079] Bu yorum onun geç yaşta evlenmesiyle de örtüşmektedir.[1080]

Kurmuş olduğu büyük ve maliyetli müesseselere rağmen şahsî servet sahibi olmayan Gümüşhânevî,[1081] cebinde az miktarda para ile yaşamış ve vefatı sonrası kefen ve defin masraflarının kullandığı saatin satışından karşılanmasını vasiyet etmiştir.[1082] Yaşlılığında oldukça zayıf düşmesine rağmen yüzündeki mânevî parlaklık dikkat çekmiş, *Râmûz* gibi eserlerini okutmayı sürdürmüştür.[1083] Halvet listeleri onun bu süreçte dahi aktif olduğunu ve vefatından üç yıl öncesine kadar halvet açmaya devam ettiğini göstermektedir.

8 Zilkâde 1311/13 Mayıs 1894 günü sabah saat 10'da vefat eden Gümüşhânevî, ikindi namazını müteakip Beyazıt Camii'nde kalabalık bir cemaatle kılınan cenaze namazının ardından II. Abdülhamid'in özel emriyle Süleymaniye Haziresi'ne, Kanuni Sultan Süleyman'ın hemen yanına defnedilmiştir.[1084] Vasiyetinde bu defin yerinin daha önce tarafınca belirtildiği de ifade edilmiştir.[1085]

İnsan hayatı genel hatlarıyla çocukluk, gençlik ve yetişkinlik olmak üzere üç döneme ayrılabilir. Bu aşamalar sırasıyla aile-sosyal çevrenin etkili olduğu çocukluk evresi, bireysel yönelimlerin belirlendiği gençlik dönemi ve kazanılmış birikimlerin meyvesinin verildiği olgunluk çağıdır. Bu tasnif üzerinden bakıldığında Gümüşhânevî'nin hayatı da üç belirgin kırılma noktasına sahiptir: Ailesinden ayrılarak İstanbul'a ilim tahsiline yönelmesi, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî ile tanışarak tasavvuf yoluna intisap etmesi ve nihayet irşad faaliyetlerini Fatma Sultan Camii merkezli yürütmeye başlaması. Bu üç safha onun ilim, irfan ve toplumsal yönünü şekillendiren

[1079] Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl*, 345.
[1080] Revnakoğlu bu evlilikten Hafız Abdülgani isimli bir evladının dünyaya geldiğini, 1334 yılında da vefat ettiğini iddia etmiştir. Bkz. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u İstanbul'un İç Tarihi, Fatih*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı, 2021), 3/1472.
[1081] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 303.
[1082] MEC, *[AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 27.
[1083] Muhammed Murâd b. Abdullah el-Kazânî, *Tercümetü Reşehât* (el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1300), 182.
[1084] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 313-314.
[1085] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 316.

temel dönemeçlerdir. Gümüşhânevî'nin hayatında belirgin savrulmalar veya keskin fikir değişikliklerinden çok, tamamlayıcı istikamette gelişen bir bütünlük söz konusudur.

Toplum nezdinde belirli bir görünürlük kazanan her kişi ve faaliyet gibi Gümüşhânevî de zamanla çeşitli eleştirilere ve isnatlara maruz kalmıştır. Bazı çevrelerce saraya jurnallenmiş,[1086] genel itibariyle müspet ilişkiler içinde olduğu ilim erbâbı arasında dahi kendisine yönelik menfî tavırların ortaya çıktığı gözlemlenmiştir.[1087] Ancak Gümüşhânevî bu tür teşvişlere aldırış etmemiş, görünür işler yapmanın bir sonucu olduğunu fark etmiştir. Kendisi hakkında mesnetsiz suçlamalara yönelik olarak sarf ettiği "İt ürür, kervan yürür. Bu sözlerden incinecek hâlimiz yok, derviş daim sabır üzeredir. Cevizin, fındık ağacının taşlandığını görürsün fakat söğüte bir kimse taş atmaz." şeklindeki sözleriyle, yaptıklarında fayda gözettiği ve kararlı olduğu görülmektedir.[1088]

3.3.1.1. Siyasetle İrtibatı: İtaat-Muhalefet Arasında İkaz ve Nasihat

Tasavvuf tarihsel süreçte farklı toplumsal katmanlar ve siyasal düzlemler arasında anlam üretme ve yönlendirme becerisiyle öne çıkmış, bu yönüyle hem bireysel hem de kolektif düzeyde dönüştürücü bir güç olmuştur.[1089] Bu çerçevede sûfîlerin devlet erkânıyla kurduğu ilişkiler ne başlı başına bir yüceliğin göstergesi olarak ele alınabilir ne de tek başına bir zaafın işareti olarak yorumlanabilir. Özellikle ilk dönemlerde yöneticilerle yakın ilişki kuran sûfîlere yönelik eleştiriler bulunmakla birlikte, zamanla

[1086] Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Esas Evrakı [Y..EE..]*, Dosya No. 14, Gömlek No. 174.

[1087] Bir rivayette medrese hocalarının Gümüşhânevî'den hoşnut olmadıkları bir olaydan söz edilir. Fevzi'ye göre bu müderris zevât Gümüşhânevî'yi kıskanmışlar ve kendi medreselerinde onun ders vermesini istememişlerdir. Çeşitli yıldırma girişimlerinin ardından fiziki müdahaleye varan engellemelerle Gümüşhânevî'yi başka medreseye gönderme çabasına girmişlerdir. Bu kaba softaların fikirlerini değiştiren şey, yine derslere girmeye devam eden Gümüşhânevî'nin bir ders esnasında başına konan kuşun ders bitinceye kadar yerinden ayrılmaması olmuştur. Kendilerinden müderris olarak bahsedilen kimseler bu olaydan sonra hatalarını anlamışlardır. Bu durum Gümüşhânevî'ye dair kerâmeti izhar eden bir uygulama olmasının yanında medresede görevli zümre ile Gümüşhânevî arasında yaşanan gerilime de tanıklık sağlamaktadır. Ekseriyetle ulemâ ile iyi ilişkilere sahip olduğu bilinmesi yanında yer yer böylesi vakaların da yaşanmış olduğuna dair bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 375.

[1088] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 388-389.

[1089] Malik, "Tasavvufun Karşı Karşıya Olduğu Sosyopolitik Güçlükler", 666.

birçok arif ve âlimin idarecilerle temas kurduğu fakat bu ilişkilerin çoğunlukla bir görev üstlenmekten ziyade uyarıcı ve yön gösterici bir mahiyete sahip olduğu görülmektedir.[1090] Bu durum tasavvuf-iktidar ilişkisini mutlak bir yakınlık ya da kesin bir uzaklık ikiliğine indirgemektense, çok boyutlu ve bağlama göre şekillenen bir yapı olarak ele almayı gerektirir.[1091]

Mânevî eğitimde derinlik kazanmış bir sûfînin dünyevî iktidar sahipleri nezdindeki etkisi onun şahsî ağırlığını ve içkin değerini yansıtan bir gösterge olabilir. Ancak bu tür ilişkilerin doğru şekilde değerlendirilebilmesi, irtibatın maddî kazanç ya da nüfuz beklentisinden mi, yoksa sahici bir terbiye ve irşad sürecinden mi kaynaklandığının tespitine bağlıdır. Eğer bu etkileşim karşılık beklemeyen bir mânevî yönelişten besleniyorsa, tasavvufî literatürde değerli bir örnek olarak kabul edilir. Aynı zamanda yöneticilerin bu tür bir ilişkiyi içten bir arayışla kurması da olumlu bir çerçevede değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu ilişkilerin politik saiklerle kurulmuş olma ihtimali daima göz önünde bulundurulmalı fakat aynı zamanda iktidarın gerçekten ehil âriflerden istifade etme arzusu taşıyabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Sûfîlerin iktidara doğrudan angaje olmadıkları hâllerde bile yönetime yönelik nasihatler içeren metinler kaleme aldıkları ve bu metinleri sultana arz ettikleri bilinmektedir. Bu tutumun tipik örneklerinden biri olan Necmeddin Dâye siyasetname türündeki eserini Alaeddin Keykubad'a takdim etmiş, bu tercihinde sultanın mâneviyâta açık bir şahsiyet olmasını belirleyici bir unsur olarak görmüştür.[1092] Benzer biçimde Gazzâlî'nin siyasetle kurduğu ilişki de onun "ihyâ" projesinin bir uzantısı olarak

[1090] Ör. Cüneyd-i Bağdâdî, Amr. b. Osman el-Mekkî'nin kadılık görevi üstlenmesi sebebiyle ona karşı tavır almıştır. Bkz. Ömer Faruk Kahve, "Tasavvuf Tabakâtında Sûfînin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme", *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 256.
[1091] Ör. bkz. Mahmud Erol Kılıç, "İbnu'l-Arabi'nin I. İzzeddin Keykavus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasi Tarihine Bakış", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler* 2 (2001), 11-28; Başer, *Sûfîler ve Sultanlar*; Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-d'in'i*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 175-184.
[1092] Özgür Kavak, "Giriş Siyasete Tasavvufî Yorum", *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü'l-mürîd ile'lmurâd fi tercemeti Mirsadü'l-'ibâd*, mlf. Necmeddîn-i Dâye, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 22.

değerlendirilmiştir.[1093] Bu örneklerde görülen ilişki biçimi tasavvufî duruşun doğrudan siyasî iktidara yönelmektense onu dönüştürmeye ve yönlendirmeye matuf bir karakter taşıdığını ortaya koyar.

Bu yaklaşım Gümüşhânevî'nin saray ve padişahla kurduğu irtibatta da açıkça gözlemlenebilir. Onun yöneticilerle olan münasebeti doğrudan siyasî bir angajmanla değil, Ziyâiyye'nin kendi içinde geliştirdiği bağımsız ve özgün yapıyla uyumlu bir biçimde şekillenmiştir. Hükümdarla ilişki Gümüşhânevî açısından bir bağlılık göstergesi olmaktan ziyade sınırlı ama etkili bir irşad faaliyeti olarak konumlandırılmıştır. Bu çerçevede Gümüşhânevî'nin ilişkileri Ziyâiyye'nin iç dinamiklerini koruma yönündeki hassasiyetiyle birleşerek onun mânevî liderliğini pekiştirmiştir. Nitekim, ebdâlin özelliklerinden birinin de yöneticilere nasihat vermek olduğunu söylemiştir.[1094]

Tarikatlerin toplum ve yönetim arasında aracılık eden bir yapı olarak öne çıktığı tarihsel bağlamda[1095] dönemin Osmanlı padişahlarının sûfîlerle kurduğu ilişkiler dikkat çekicidir.[1096] Sultan Abdülmecid'in Mevlevî sema ayinlerine iştirak etmesi,[1097] Abdülaziz'in şehzadelik döneminde ulemâ ve dervişlerle yakın temas hâlinde olması[1098] ve II. Abdülhamid'in Rıfâî şeyhi Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî ile olan yakınlığı bu ilgiyi somutlaştırmaktadır.[1099] II. Abdülhamid'in, Ahmed Hilmi tarafından siyasette "benzeri görülmemiş"[1100] bir şahsiyet olarak tanımladığı Gümüşhânevî ile defalarca sarayda

[1093] Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-d'in'i*, 37.
[1094] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292/1875, 2/319.
[1095] Voll, "Evliya ve Müceddidlerden Mehdîlere ve İlk Milliyetçilere", 568; Kristin Fabbe, *Osmanlı'da Devletin Müritleri*, çev. Dâra Elhüseyni (Ankara: Fol Kitap, 2023), 103.
[1096] Tarihte Osmanlı iktidarı ile sûfîlerin irtibatı ve sunulan imkanlar hk. bkz. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, 429-442; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler Devlet ve ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 245-285.
[1097] 1842 yılına ait bir gözlem. Bkz. Ida Pfeiffer, *Doğu'ya Seyahat İstanbul, Filistin, Mısır*, çev. Şehzâde Şenay Ataç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 67-68.
[1098] Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, 48.
[1099] Muharrem Varol, "Yıldız Sarayı'nın Tekkeleri ve II. Abdülhamid'in Tarikat Siyaseti", *II. Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul, 2010), 203-221; Yusuf Alyasin, *Nakşibendiyye Tarikatı Örneğinde Suriye'de Tasavvuf* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 19.
[1100] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 5b.

görüşmesi[1101] ve onun Yusuf Nebhânî, Ahmed Cevdet Paşa ve Said Halim Paşa gibi istişare ehli arasında değerlendirilmesi bu irtibatın derinliğini ortaya koymaktadır.[1102] Aynı şekilde Gümüşhânevî'nin halifelerinden Ömer Ziyâeddîn ed-Dağıstânî'nin devlet nezdinde önemli görevlere getirilmesi, ardından sürgün edilmesi gibi gelişmeler bu ilişkinin çetrefilli doğasına işaret eder.[1103]

Ziyâiyye Dergâhı'nın tasavvufun kurumsal yapılanmalarının hem baskıya hem de yeniden düzenlemeye maruz kaldığı bir dönemde ön plana çıkması,[1104] bu yapının sahip olduğu özgün pozisyonla ilgilidir.[1105] Nakşibendiyye'nin Bektâşiyye'nin ilgası sonrası devlet himayesinde geliştiği yönündeki yorumlara karşın, Hâlidîlerin 1859'daki Vakası ve Abdülaziz karşıtı protestolarda aktif rol oynamaları bu tür genellemelerin geçerliliğini sınırlar. II. Abdülhamid'in bir başka Hâlidî şeyhi olan Esad Erbilî'yi sürgün etmesi de bu tabloyu pekiştirir.[1106]

Tüm bu gelişmelerin yanında Gümüşhânevî'nin II. Abdülhamid döneminde Süleymaniye Haziresi'ne defnedilen tek şeyh olması dikkat çekicidir.[1107] Padişahın otuz üç yıllık saltanatı boyunca yalnızca yetmiş iki kişinin defnedildiği bu hazirede Gümüşhânevî'nin yer alması ve Ziyâiyye merkez tekke şeyhleri için uygulamanın tekkenin kapatılmasına kadar devam etmesi, Ziyâiyye'nin Osmanlı idaresi nezdinde kazandığı itibarı göstermektedir.

Öte yandan Ziyâiyye Dergâhı'nın devletin merkezî kurumlarına yakın bir konumda yer alması Gümüşhânevî'nin idarî ve siyasî meselelerle yakından ilgili

---

[1101] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 304.
[1102] Dağdeviren, *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hadis Çalışmaları*, III.
[1103] Erçetin, *Ulema and Politics: The Life and Political Works of Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (1849-1921)*, 22-29.
[1104] Düzenlemelerden maksat meclis-i meşâyıh kurumunun ihdâsıdır. Bu oluşumdan çok daha önce sûfîlerin kontrolünün şeyhülislam tarafından sağlandığına dair bkz. Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 60.
[1105] Ziyâiyye dergâhı dönemin etkili tekkelerinden biridir. Bkz. Ünal Yapıcı, *Cumhuriyet Döneminde Nakşibendilik ve Siyaset* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9-10.
[1106] Algar, *Nakşibendîlik*, 474-475.
[1107] Bkz. Uysal, *Süleymaniye Camii Haziresi*, 1188-1413.

olduğunu düşündürmüştür.[1108] Dahası bürokrasiyi takip adına bilinçli bir tercih olduğu iddia edilmiştir.[1109] Ancak bu konum onun herhangi bir resmî destek aldığı anlamına gelmez. Aksine tekkenin resmî kayıt altına alınmasını reddetmiş ve tüm faaliyetlerini müntesiplerinin katkılarıyla sürdürmüştür.[1110] Bu tercihi maddî ilişkilerin tasavvufî özü zedeleyeceği yönündeki kaygısıyla temellendirmek mümkündür. Onun "İmamlık, yöneticilik, kadılık gibi görevlere tayin etme, dürüst birini görevden alıp zalimi görevlendirme işlerine yaklaşmayın." şeklindeki nasihatleri bu prensibin doğrudan yansımasıdır.[1111]

Gümüşhânevî'nin siyasî ve toplumsal meselelere yaklaşımı Hâlid-i Bağdâdî gibi sûfîlerden farklılaşır. Hâlid-i Bağdâdî daha açık ve görünür bir siyasî tutum sergilerken, Gümüşhânevî daha temkinli, mesafeli ve dengeli bir yol izlemiştir.[1112] Abu-Manneh'in Gümüşhânevî'yi "politik sükûnet" içinde tanımlaması ve bu tavrı onun hadis merkezli öğretisiyle ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Ancak bu değerlendirme hadis ile Kur'an birlikteliğini yeterince dikkate almayan yüzeysel bir çıkarım olarak kalmaktadır.[1113] Gümüşhânevî'nin "ulu'l-emre itaat" anlayışı da bu dengeli çizgiyi yansıtır. Ona göre bu itaat adaletle hükmeden idareciler için geçerli olup, yöneticiyi tanımak ve dua etmek de gereklidir.[1114]

II. Abdülhamid ile ilişkisi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Dönemin birçok entelektüelinin padişaha muhalefet ettiği[1115] ve dinî hassasiyete sahip bazı şahsiyetlerin

[1108] Ahmet Yusuf Yüksek, "Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis", *Journal of Urban History* 49/4 (2021), 12.
[1109] Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)", 38.
[1110] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 88.
[1111] Bu mektubun 40. maddesinde yer almaktadır. Bkz. Gümüşhânevî, *Nasîhatü'l-ehibbâ ve'l-ihvân* (Osman Nuri Ergin, 1550), 3b.
[1112] Kim Shively, "Sufism in Modern Turkey", *Routledge Handbook on Sufism*, ed. Llyod Ridgeon (Newyork: Routledge, 2020), 438.
[1113] Abu-Manneh, "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)", 40-41.
[1114] Bu eserin telif edildiği tarihte tahtta Abdülmecid'in olduğunu hatırlamalıyız. Gümüşhânevî, *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn*, 44-45.
[1115] Asım Cüneyd Köksal, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh ve Siyaset Düşüncesi", *Osmanlı Anayasasına Dair Kanun-ı Esâsî'nin 1909 Tadiline Dair Rapor & Mehâkim-i Şer'iyye ve Hükkâm-ı Şer'*

idareden uzaklaştırıldığı bir ortamda Gümüşhânevî'nin bu irtibatı hem İslâmî değerlere bağlılık hem de toplumsal düzenin korunmasına yönelik bir denge olarak yorumlanabilir.

Bu bağlamda Malik'in sûfîlerin tarihsel konumlanışına dair yaptığı şu tespit son derece isabetlidir: "Sûfîler, devletlerle etkileşime girerken hem destekleyici hem de gerektiğinde mücadele edici bir yaklaşım benimsemişlerdir."[1116] Gümüşhânevî de bu geleneğe bağlı kalarak fakihleri yöneticilerin hocaları ve siyasî rehberleri olarak görmüş, böylece yönetime karşı doğrudan bir mesafeyi korurken, gerektiğinde yön verici bir pozisyonda kalmayı da başarmıştır.[1117] Bu yönüyle onun tasavvuf anlayışı ne otoriteye koşulsuz bağlılık ne de dışlayıcı bir muhalefet üzerine kuruludur. Aksine bağımsızlık, hikmet ve sorumluluk merkezli bir çizgiyi temsil etmektedir.

Gümüşhânevî'nin devletle ilişkisi ne tek yönlü bir siyasal yakınlığın ne de tümüyle mesafeli bir duruşun ifadesidir. Onun bu konudaki tavrı hem tasavvufî ilkelere bağlı kalma hem de toplumun düzeniyle ilgilenme sorumluluğunun birleştiği bir çerçevede şekillenir. Özellikle II. Abdülhamid ile kurduğu ilişki bu bağlamda dikkatle ele alınması gereken bir örnektir. Her ne kadar kimi değerlendirmelerde onun padişah yanlısı bir konumda olduğu ileri sürülse de Gümüşhânevî'nin tutumu tek boyutlu bir sadakatten ziyade, dinî esaslar ve toplumsal maslahatla temellenmiş bir ilkeli yakınlıktır.[1118] Bu ilişki biçiminin mahiyetini ortaya koyan en somut verilerden biri bizzat padişaha yazdığı mektuplardır.[1119]

1294/1877 tarihli mektubunda yer alan cami düzeni, ehliyet-liyakat, tedrisat, nikâh uygulamaları, adalet ve denetim gibi meseleler, onun toplumsal yapının ahlâkî,

---

Kanunu Eshâb-ı Mûcibe Mazbatası, mlf. Elmalılı M. Hamdi Yazır, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 15.

[1116] Malik, "Tasavvufun Karşı Karşıya Olduğu Sosyopolitik Güçlükler", 665.

[1117] Gümüşhânevî, *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*, 1292–1875, 3/361.

[1118] Gümüşhânevî'nin II. Abdülhamid ile ilişkisini güçlendirme maksadıyla savaşa katıldığının düşünülmesi ancak talihsiz bir değerlendirme olarak kabul edilebilir. Krş. Algar, *Nakşibendîlik*, 94.

[1119] Osman Gördebil, "Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'nin Toplumsal Hayata Yönelik Padişaha Gönderdiği Mektubu", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014), 222-229.

idarî ve hukûkî işleyişine dair kaygılar taşıyan bir mütefekkir olduğunu gösterir.[1120] Gümüşhânevî bu mektubunda camilerin namaz için toplanılan merkez olmasının yanında halka yönelik tevhid ve tehlil zikirlerinin yapıldığı, toplumun bu yönden güçlendirildiği alanlar olması gerektiğini savunur. Büyük camilerde tefsir ve hadis dersleri verilmesini önerirken, bu derslerin ehil kişilerce baskıdan uzak bir şekilde icra edilmesi gerektiğini vurgular. Müderrislerin hakikati çekinmeden dillendirecek donanıma ve ahlâkî erginliğe sahip olmaları gerektiğini ifade eder.

Eğitimle ilgili bu özgürlük talebi idarenin ulemâ üzerindeki kontrolünü sınırlamayı, bunun yerine kamu düzenini bozan unsurlar üzerine odaklanmasını sağlamayı amaçlar. Sokaklarda işlenen haramların engellenmesi, memurların camiye yönlendirilmesi ve özellikle imam, hatip, meşihat gibi görevlerde maddî ve mânevî liyakatin gözetilmesi gerektiği Gümüşhânevî'nin doğrudan padişaha ilettiği öneriler arasında yer alır. Vakıfların, vakfiyelerdeki asıl şartlara sadık kalarak işletilmesini savunur, nikâh kıyan imamların süt kardeşliği ve boşanma gibi konularda bilinçli hareket etmelerini şart koşar. Tüm bu uyarılar dinî bir hassasiyetin kurumsal işleyiş üzerindeki doğrudan etkisini gösterir.

Adaletin sağlanması Gümüşhânevî'nin toplum anlayışının temelini oluşturur. Ona göre bir milletin bekâsı ancak adaletin hâkim kılınmasıyla mümkündür. Bu çerçevede devlet dairelerinde sadece dürüst ve tecrübe sahibi kişilerin görev alması gerektiğini ifade eder. İşlerin zamanında görülmesi, halkın hakkının geciktirilmemesi ve idari süreçlerin şeffaflığı onun tekliflerinin başlıca unsurlarıdır. Kadılık ve naiplik gibi makamlara ahlâksız ve ehliyetsiz kişilerin getirildiğini belirten Gümüşhânevî, bu tür uygulamaların doğrudan şeriatin uygulanışını zedelediğini açıkça dile getirir.

Çözüm olarak Sultan Selim dönemine kadar uygulandığı gibi padişahın bizzat devlet dairelerini ziyaret etmesi gerektiğini önerir. Görevini iyi yapan memurların ödüllendirilmesi, böylelikle bir teşvik sistemi kurulması gerektiğini belirtir. Hatta

[1120] BOA, *[Y..PRK.MŞ]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 5.

padişahın zaman zaman tebdil-i kıyafetle halk arasında dolaşarak idarenin gerçek işleyişini doğrudan gözlemlemesini salık verir. Bu tavsiye saraya kapalı bir yönetim anlayışından uzak, halkla temas hâlinde bir idare modeli önerdiğini gösterir.

Eğitim alanındaki reform düşüncesi yalnızca mevcut yapılara yönelik değil, yeni kurulan eğitim kurumlarına ilişkin de kapsamlı öneriler içerir. Rüştiye mekteplerinde akaid derslerinin zorunlu olması gerektiğini ifade eden Gümüşhânevî, mülkiye mektepleri gibi yüksek eğitim kurumlarında ise fıkıh ve fıkıh usûlünün düzenli olarak okutulmasını salık verir. Bu öneriler onun ilim taliminde kurumsal bir yeniden yapılanma ihtiyacına dayandığını ortaya koyar.

Yöneticilerin kapısına zaruretsiz biçimde gitmemek gerektiğini belirten Gümüşhânevî'nin,[1121] sarayda bulunduğu bir görüşmede dile getirdiği öneriler de bu çerçeveyi pekiştirir.[1122] O, sultanın ilim meclislerine önem vermesi gerektiğini ve yetkin kimselerce huzurunda ulemâ ile istişare edilmesi lüzumunu telkin etmiştir. Özellikle adalet sistemine dair mahkemelerdeki davaların üç günü aşmaması gerektiğini belirtir. Savunma açısından stratejik önem taşıyan boğaz çevresinde yapılaşmanın sınırlandırılması gerektiğini ifade eder. Yerli üretimin desteklenmesi, faizli bankacılığın engellenmesi, yabancı mallardan uzak durulması gibi önerileri ise hem ekonomik bağımsızlık hem de ahlâkî bütünlük açısından dikkat çekicidir. Ayrıca askerî ve mahallî eğitim kurumlarında dinî eğitimin sürdürülmesini ve yabancı dilde eğitime karşı dikkatli olunmasını da dile getirir.

Değerlendirdiğimiz bu belgeler Gümüşhânevî'nin siyasî otoriteye karşı net, ilkeli ve mesafeli bir tavır sergilediğini göstermesi açısından büyük önem taşır. O ne koşulsuz bir muhalif ne de kayıtsız bir destekçidir. Padişahla kurduğu ilişki onu doğruya yönlendirme, toplumun maslahatını gözetme ve inancın ilkeleri doğrultusunda tavır alma sorumluluğuyla şekillenmiştir.

[1121] MEC, *[AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 134.
[1122] M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 200/2.

İleride ele alınacak Mısır seyahati de benzer şekilde değerlendirilmelidir. Bu yolculuk Ziyâiyye'nin hac yolcuları için bir merkez hâline gelmesiyle birlikte, padişahın desteğiyle siyasî iradeye katkı sağlayan bir gelişme olarak da okunmuştur.[1123] Gümüşhânevî'nin idareden gelmesi muhtemel böyle bir desteği tamamen reddetmiş olabileceğini varsaymak zordur. Yine de bu sürecin onun genel tavrıyla çelişmediği gibi, tam anlamıyla yönetimin kontrolünde gerçekleştiğini söylemek de mümkün değildir. Özellikle II. Abdülhamid'in Panislamist bir siyaset güttüğü iddiasının akademik çevrelerde tartışmalı olması, bu seyahatin siyasî bir görevlendirme olduğuna dair kanaatlerin ihtiyatla karşılanmasına yol açmaktadır.[1124] Mısır ve Orta Doğu'nun bu çerçevede zikredilmemesi yorumların zayıf dayanaklarını ortaya koymaktadır.[1125] Bu nedenle Gümüşhânevî'nin bu tercihi, büyük ölçüde kendi ilim ve irşad anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Yanı sıra idarenin kuvvetlendirilmesini ancak şu sebeple makbul görmektedir: "Rahatlık ve güven sağlanmalı, bölgelerin huzuru temin edilmelidir. Şeriatin sınırları, dinin esasları ve Muhammedî kurallar icrâ edilmelidir."[1126]

Gümüşhânevî'nin bu duruşu Ziyâiyye'nin sivil karakterini tahkim eden en belirgin unsur olmuştur. Onun siyasî ve idarî makamlarla ilişkisinde menfaat beklentisi ya da maddî destek arayışında bulunmaması bu sivil yapının korunmasına hizmet etmiştir. Bu yaklaşımı, modern döneme taşınan etkisinin temellerinden biri olmuştur. Cumhuriyet dönemine uzanan etkisinin bir yönünü tam da bu ilkeli ve bağımsız ilişki biçiminin sağlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

3.3.1.2. İktisâdî Atılım

Gümüşhânevî'nin vakıf çalışmaları Ziyâiyye usûlünün bir yönüdür.[1127] Onun tasavvufu "halkı incitmemek" şeklinde tanımlaması bu anlayışı yalnızca bireysel boyuta

[1123] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 103.
[1124] Necmettin Alkan, *Sultan II. Abdülhamid Arafta Bir Hünkar* (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 265-281.
[1125] Alkan, *Sultan II. Abdülhamid Arafta Bir Hünkar*, 269-270.
[1126] Bu mektubun son iki maddesinde yer almaktadır. Bkz. Gümüşhânevî, *Nasîhatü'l-ehibbâ ve'l-ihvân* (Osman Nuri Ergin, 1550), 3b.
[1127] Gümüşhânevî'nin ismini taşıyan vakıfların vakfiyeleri için ör. bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 23; M. Es'ad Coşan

indirgemeyerek toplumsal faydayla bütünleştiren bir yaklaşımı yansıtır.[1128] Vefatından önce tüm mal varlığını vakfeden Gümüşhânevî bu yönüyle sadece teorik değil, fiilî anlamda da bir "vakıf insan" profili çizer.[1129] Onun bu tavrı tarikatlerin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçiş sürecinde hayır cemiyetleri aracılığıyla geçirdiği dönüşümün erken bir örneği olarak öne çıkar.[1130] Bu dönemde Osmanlı'da özellikle gayrimüslim tebaanın lehine tanınan ekonomik özgürlükler Müslüman topluluklar için ciddi bir kriz ortamı oluşturmuştur. Bu çerçevede faizli işlemlerden uzak durmak yalnızca sosyoekonomik bir tercih değil, doğrudan doğruya İslâmî bir yükümlülük olarak görülmüştür. Bu nedenle haram olan bir işlemin sonuçlarını sosyal bir düzlemde aşmak entelektüel Müslüman bireyin ahlâkî sorumluluğu hâline gelmiştir. Gümüşhânevî'nin kurduğu yardımlaşma sandıkları, bu hassasiyetin kurumsallaşmış biçimi olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Bankası'nın 1855'te kurulması Batı merkezli modern bankacılığın Osmanlı ekonomisine nüfuzunu temsil ederken,[1131] aynı dönemde Rusya'da bu tür bir teşebbüs ancak 1859'da gerçekleşmiştir.[1132] Osmanlı ekonomisinin zayıf temelleri üzerine 1861 yılında paranın %60-70 oranında değer kaybetmesi ve yılı %320'lik bir kayıpla kapatması krizi derinleştirmiştir.[1133] 1870'lerden itibaren iktisadî düşünce

---

Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 25; M. Es'ad Coşan Arşivi MEC, *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 5, Gömlek No. 167; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 505, Sayfa 131, Sıra 124; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 557/3-1, Sayfa 63, Sıra 82; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 585, Sayfa 131, Sıra 123; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 585, Sayfa 131, Sıra 125; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 587/3-1, Sayfa 62, Sıra 81; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 587/3-1, Sayfa 63, Sıra 83; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 590, Sayfa 46, Sıra 28; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *VGM Defter*, No. 590, Sayfa 44, Sıra 27.

[1128] Gümüşhânevî, *Tenbîhât-ı Azîme ve Terğîbât-ı Kesîre* (Osman Nuri Ergin, 1550), 4a.

[1129] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 94.

[1130] Modern dönemde bir reform örneği olması bakımından tarikatlerin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken hayır cemiyetleri üzerinden bir dönüşüm gerçekleştirdiği iddia edilmiştir. Bkz. Takashi Kei, "Tariqas and Benevolent Associations in Early Twentieth-Century Egypt: The Case of the Society of the 'Azmīya Brothers in Alexandria", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies,* 8 (2015), 26-39.

[1131] 1875 dolaylarında ekonomiye dair düzenlemelerindeki hatalara dair birtakım değerlendirmeler için Bkz. Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, 61-64. Osmanlı'da Bankacılığa dair bkz. Haydar Kazgan, *Galata Bankerleri* (Ankara: Afil Yayınevi, 2022).

[1132] Norman Stone, *Dönüşen Avrupa 1878-1919*, çev. Dilek Yücel (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 23.

[1133] Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, 51, 365.

toplumu yeniden biçimlendiren bir araç olarak kabul edilmiş, modern iktisat anlayışı bunu toplumsal değişimin başat unsuru olarak değerlendirmiştir.[1134] Bu süreç toplumun ilâhî irade temelli bir düzene dayanması gerektiğini savunanlar açısından ciddi bir kırılma yaratmıştır. 6 Ekim 1875'te devletin mâlî iflasını ilan etmesi bu yapısal bozulmanın açık bir tezahürü olmuştur.[1135]

Ortaya çıkan bu gelişmelerin Osmanlı toplumu dinî yorumlarına dayalı mukabillerinden biri para vakıflarıdır. Akdağ'ın belirttiği üzere para vakıfları yüksek faizli işlemler karşısında bir denge unsuru olarak birey ve toplum düzeyinde yapıcı etkiler hedeflemiştir.[1136] Bir diğer oluşum ise sandıklardır. İlk olarak ahîlik ve lonca yapılarında ortaya çıkan bu sandıklar 19. yüzyılla birlikte daha sistemli ve toplumsal bir karakter kazanmış,[1137] 20. yüzyılın başlarında ise para vakıflarının banka benzeri yapılara dönüştürülmeye çalışılması bu değişimin bir yansıması olmuştur.[1138] Bununla birlikte avârız sandıkları para vakıflarından farklı olarak sosyal güvenlik ve dayanışma esasıyla işleyen, tartışmaları asgari düzeye indiren bir uygulama zemini sunmuştur.[1139] Yetimlerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla oluşturulan eytâm sandıkları da, fonların işletilerek bu hedef kitleye aktarıldığı kurumlardan biridir.[1140] On dokuzuncu yüzyılın ortalarında kurulan bu sandıkların temel hedef kitlesini yetimler oluşturmakla birlikte, sandıklardan çiftçi ve esnaf gibi toplumun farklı kesimleri de finansal destek sağlamıştır.[1141] Gümüşhânevî'nin tesis ettiği vakıf ve sandıkların mâhiyetini ve işleyişini

---

[1134] Deniz T. Kılınçoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisat ve Kapitalizm*, çev. Onur Gayretli (Ankara: Heretik Yayınlar, 2023), 88.
[1135] Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, 64.
[1136] Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi Cilt II 1453-1559* (Tekin Yayınevi, 1979), 256.
[1137] Hüsnü Tekin, *İnfak Kurumunu Gelir ve Servet Dağılımındaki Rolü: Türkiye İçin Bir Model Önerisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 107-108.
[1138] Hatice Kübra Kahya, "Şeyhülislamın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası'ndan Vakıf Katılım'a Para Vakfıyla Banka Kurma", *darulfunun ilahiyat* 34/1 (2023), 5-10.
[1139] Yaşar Semiz, "Osmanlı Devleti'nde Para Vakıfları", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 19/1 (2016), 96.
[1140] Tahsin Özcan, "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 14 (2006), 103-121.
[1141] Mehmet Çanlı, "Tarihî Süreç İçerisinde Eytam Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/3 (2020), 1305.

tam anlamıyla para vakıfları, avârız sandıkları veya eytâm sandıkları şeklinde tanımlamak mümkün değildir. Ancak bu kurumların işleyişinde eytâm sandıklarıyla belirgin benzerliklerin olduğu söylenebilir. Bu sebeple biz bu sandıklara yardımlaşma sandıkları demeyi tercih ettik.

Bu arka plan çerçevesinde Gümüşhânevî'nin geliştirdiği uygulama, klasik vakıf sisteminin modern bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Faiz karşıtı duyarlılığı merkeze alan bu yaklaşım sosyal adalet ve ekonomik dayanışmayı önceleyen bir sistem kurma çabasıyla şekillenmiştir. Gümüşhânevî'nin yardımlaşma sandıkları da bu bağlamda modern bankacılığa karşı tarihî bir tecrübeden ilham alan, yerel ve İslâmî bir alternatif sunmuştur.[1142]

Gümüşhânevî faizli bankacılık sisteminin kuruluşuna tepki olarak kendi dergâhında bir cemaat sandığı oluşturmuş, zengin müridlerden sağlanan bağışları küçük esnafa kredi olarak aktarmış ve ihtiyaç sahiplerine destek sağlayan bir yapı inşa etmiştir. Bu sistem ibadeti sadece cami ve tekke ile sınırlamayan, İslâm'ı hayata dair bir anlam ve tavır olarak yorumlayan bir yaklaşıma işaret eder.[1143] Batı finans kapitalizminin Osmanlı'ya nüfuzundan duyduğu endişeyle Gümüşhânevî kendine has faizsiz bir finansal model kurmuştur. Bu model Peygamber dönemi ideallerini esas alan tasavvufî ahlâkın, dönemin gerçeklikleri doğrultusunda yeniden yorumlanmasının erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.[1144] Avrupa'da benzer işlevleri üstlenen tasarruf kurumları ve kooperatiflerin ancak 19. yüzyılın sonlarında kurulduğu[1145] göz önünde bulundurulursa Gümüşhânevî'nin yaklaşımının erken bir teşebbüs olduğu söylenebilir. Bu sistem daha geniş çevrelerde kabul görseydi, dönemin en işlevsel alternatiflerinden biri hâline gelebilirdi.

[1142] Benzer bir örnek için bkz. Ömer Karaoğlu, "İktisadî Zihniyet ve Nakşibendîlik: Süleyman Şeyhî Tekkesi Örneğinde Vakfedilen Nakit Paralar", *Rumeli'de Osmanlı Vakıfları Üzerine Araştırmalar: Bulgaristan*, ed. Ahmet Kala vd. (İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020), 41-67.
[1143] Tolga Keskin, *Sûfîlerin İktisat Anlayışı ve Uygulamaları* (Ankara: İlâhiyat, 2022), 268.
[1144] Evrim Gormus, *The Invisible Hand of Islam: Islamic Business and the State Relations in Turkey and Egypt* (Washington: University of Washington, Doktora Tezi, 2014), 75-76.
[1145] Stone, *Dönüşen Avrupa 1878-1919*, 50.

Gümüşhânevî'nin iktisadî girişimlerinin arka planında, Gündüz'ün Kevserî'ye dayandırarak belirttiği üzere, bir "irşad siyaseti" yatmaktadır. Geniş kitlesiyle oluşturduğu bu yapı dolaşımda olmayan kıymetli madenlerin sermayeye dönüştürülmesi ve ihtiyaç sahiplerine aktarılması gibi son derece planlı bir finansal organizasyonu yansıtır.[1146] Bu uygulamalara ilişkin kayıtlarda da dergâh tarafından ayrılan meblağların kullanımında son derece dikkatli ve hassas davranıldığı görülmektedir.[1147] Bu sandıklar ekonomik bir destek mekanizması olmakla beraber, birey ve toplumu günah ve haramdan koruyan ahlâkî bir filtre işlevi görmüştür. Gazzâlî'nin dünyevî kalkınmayı ahiret saadetinin aracı olarak konumlandıran yaklaşımı Gümüşhânevî'nin sisteminde somut bir karşılık bulmuştur.[1148]

Bu irşad temelli iktisadî tutum yalnızca iç yapıya değil, dış ticaret ve tüketim ilişkilerine dair de belirgin görüşler ortaya koyar. Gümüşhânevî, dönemin ithalata dayalı tüketim kültürüne karşı çıkarak, "...efrenc'den gelen me'kûlât ve eşribe ve ilaçlardan ictinâb ve efrenc malını almayalar. Bilâd-ı İslâmiyye'de çıkan metâ' yekfî."[1149] ifadeleriyle İslâm coğrafyası içinde ekonomik birlik ve dayanışmaya dayanan bir ağ oluşturulmasını savunmuştur. Bu yaklaşım aynı zamanda dönemin İstanbul'unda sayıca fazla olan yabancı nüfusun daha da güçlenmesini engelleme yönünde geliştirilmiş bir itiraz biçimi olarak da değerlendirilebilir.

3.2.1.3. Matbûat: Kitap, Kütüphane

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunda yalnızca askerî ve siyasî değil, aynı zamanda dinî, ilmî ve kültürel sahalarda da köklü dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönüşüm süreci özellikle dinî ilimlerin kurumsal temsili olan medreselerin zayıflamasıyla belirginleşmiştir. Gümüşhânevî bu bağlamda hem geleneksel ilmî birikimi hem de tasavvufî mirası ile dönemin dağınık ilmî atmosferine müdahil olmuş,

[1146] Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.)*, 66-67.
[1147] Ör. bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 4; M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 5.
[1148] Bkz. Shafiullah Jan - Mehmet Asutay, *İslami Kalkınma İçin Bir Model İslami Ahlak Ekonomisinde Bir Yaklaşım*, çev. Hüsnü Tekin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 205.
[1149] Bkz. *Hediyyetü's-sultân ale'l-ihvân*, MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 132.

yaygın eğitim faaliyetleriyle alternatif bir model geliştirmiştir. Onun Fatma Sultan Tekkesi etrafında şekillenen çalışmaları eğitimdeki kurumsal kırılmalara cevap teşkil eden bir yön taşımaktadır.

Modernleşme çabaları çerçevesinde tesis edilen yeni eğitim kurumları teknik ilimlerin öğretimini hedeflerken, dinî ilimlerin hangi yapılar üzerinden sürdürüleceği meselesi belirsizliğini korumuştur. Medreselerin devam ettirilmesi, dönüştürülmesi ya da kapatılıp dinî içeriklerin başka kurumlara taşınması gibi seçenekler değerlendirilmiş, neticede dinî ilimlerin sistematik bir biçimde öğretilmesi büyük ölçüde sekteye uğramıştır. Gümüşhânevî'nin bu koşullar altında medrese geleneğini tekkeye taşıyarak yeni bir formasyon sunması dinî bilginin toplumsal düzeyde yeniden örgütlenmesinde rol oynamıştır.[1150] Onun eserlerinin medrese müfredatına değil, bireysel okumaya uygun biçimde kaleme alınması da bu yönelimin bir parçasıdır.[1151]

Bu yaygın eğitim faaliyeti yalnızca ders halkalarıyla sınırlı kalmamış, yazılı kültür üretimi ve dolaşımı üzerinden de etkili olmuştur. Gümüşhânevî'nin matbaa yoluyla eserlerini bastırması ve yaygınlaştırması hem kültürel hem de mânevî bir görevin icrası olarak değerlendirilmelidir.[1152] Üstelik onun bu alandaki teşebbüsleri tekke şeyhi kimliğiyle tasavvufî görevlerinin dışında düşünülmemelidir. Aksine, Ziyâiyye halifelerine tevdi edilen ilmî neşriyat sorumluluğu[1153] bu yayıncılık faaliyetini

[1150] Bu eğitim faaliyetlerini umumî cemaatin ortak mekanları olarak ifade edebileceğimiz camilerde de sürdürmüştür. *Tenvîru'l-ebsâr* şerhi olan *Dürrü'l-muhtâr* isimli fıkıh eserini ve *Celâleyn Tefsiri*'ni Ayasofya'da kırk yıl boyunca okutmuştur. Beyâzıd Camii'nde ise *Delâilü'l-hayrât* ve *Hizb-i Azam* okutmuştur. Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 136, 3a-3b.

[1151] Terekelerden hareketle Osmanlı medreselerinde okunan kitaplara dair bu çalışma Gümüşhânevî'nin eğitim süreci ile ilgili bazı fikirler edinmeyi sağlayabilir. Bkz. İsmail E. Erünsal - Bilgin Aydın, "Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar)", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere* (Timaş Yayınları, 2019), 173-203.

[1152] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 100.

[1153] Yıldız, "Giriş", 42; Fevzi b. Numan, "Rehber-i Zâkir", 386.

mânevî bir mirasın icrâsı hâline getirmiştir. Böylece yayın faaliyetleri yalnızca bireysel bir çabanın değil, kurumsal bir yöntemin sonucu olarak anlam kazanır.[1154]

Neşriyatın ve kitap üretiminin Osmanlı'daki gelişim seyrine bakıldığında, Gümüşhânevî'nin çabalarının daha iyi anlaşılması mümkün olur.[1155] 1795-1839 yılları arasında yalnızca 407 kitabın basıldığı,[1156] halk arasında Kur'an dışında kitap bulundurma oranının %2'lerde seyrettiği bir ortamda, kitap basımı ve yayımı son derece güç bir faaliyet alanıydı.[1157] Bu yönüyle Gümüşhânevî'nin matbaa yoluyla bu faaliyete doğrudan müdahil olması ilmî bir çabanın yanında bir sosyal sorumluluk anlayışıdır.[1158] Bastırdığı on binlerce cilt eserin tüm İslâm coğrafyasına ulaştırılması onun geniş coğrafyalara yayılan etkisine de katkı sunmuştur.

Gümüşhânevî'nin yazılı kültüre olan katkısı kütüphane faaliyetleriyle daha da pekişmiştir. Medrese tahsilini gerçekleştirdiği Mahmud Paşa Medresesi'nin vakıf kütüphanesi olması onun erken dönemden itibaren "vakıf kütüphane" fikrine aşina olduğunu göstermektedir.[1159] Ziyâiyye Dergâhı'nda oluşturulan ve on sekiz bin cildi

---

[1154] Osmanlı kitap kültürü çalışmaları ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Esra Muhacır, "Tereke Kayıtlarının Kitap Kültürü Çalışmaları Açısından Önemi", *Terekeler Neyi Derler? Miras Kayıtlarının İzinde Osmanlı Araştırmaları*, ed. Kenan Yıldız (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 516-521.

[1155] Osmanlı'da dinî matbuata izin verilen en erken tarih 1712'dir. Bulak matbaası ise Kavalalı tarafından 1821'de kurulmuştur. Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 141, 143.

[1156] Fahri Sakal, "Osmanlı Ailesinde Kitap", *Osmanlı: Kültür ve Sanat*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 11/733.

[1157] Bu oran özellikle Gümüşhânevî'nin kütüphaneler kurdurduğu Karadeniz şehirleri için geçerlidir. Bkz. Sakal, "Osmanlı Ailesinde Kitap", 11/736-737. Bilhassa Trabzon için 1846 itibariyle her ne kadar bütüncül bir veri sağlamasa da bir kanaat oluşturması bakımından terekelerden hareketle yapılan bir çalışmada, yirmiden fazla kişisel kitap sahibi yalnızca on beş kişinin bulunduğu bir coğrafyada kütüphane açmanın ayrı bir önemi olması gerekir. Mevcut değerlendirme için bkz. Abdullah Saydam, "Trabzon'da Halkın Kitap Sahibi Olma Düzeyi", *Milli Eğitim Dergisi* 34/170 (2006), 1-10.

[1158] 19. asrın ortalarında özellikle Osmanlı entelijansiyası tarafından dikkatle takip edilen Fransa'da bile matbuat konusunda ciddi bir kısırlık söz konusuydu. Örneğin 1860'lı yıllarda Paris'te ancak dört kadar gazete basılmaktaydı. Ancak Avrupa'da bu durum 20-30 yıl gibi bir süre içerisinde hızla değişti ve o günlerin aksine alabildiğine bol bir matbuat ortaya çıktı. Bkz. Stone, *Dönüşen Avrupa 1878-1919*, 19, 38-39.

[1159] Erünsal, Gümüşhânevî'nin kurduğu kütüphaneleri işleyişi bakımından dönemin diğer vakıf kütüphanelerinden ayırmaktadır. Bkz. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 359.

aşan hacimli eserlerden müteşekkil kütüphane, bu fikrin uygulamadaki yansımasıdır.[1160] Kurduğu kütüphaneler yalnızca İstanbul'da sınırlı kalmamış; Bayburt, Rize ve Of gibi şehirlerde de bu amaca hizmet eden yapılar oluşturmuştur.[1161] Özellikle Bayburt'taki Ziyâiyye Medresesi ve kütüphanesi İstanbul dışındaki neşriyat merkezi olarak ön plana çıkmıştır.[1162]

Eğitimin formel yapısının bozulduğu ve medreselerin çözülmeye başladığı bir ortamda Gümüşhânevî yalnızca kurum inşa etmemiş, aynı zamanda fikrî ve ilmî üretimle bu çözülmeyi karşılamaya çalışmıştır. Eserleri üzerine yapılan tercümeler, hâşiyeler ve şerhler bu yönelimin entelektüel yankısını da ortaya koyar. *Râmûz* için kaleme alınan hâşiye ve aynı eser üzerine yapılan *Levâmi'u'l-envâr ve menâzilü'l-ebrâr*;[1163] *Netâicül-itikadiyye* eseri üzerine yapılmış çalışmayla bir milel nihal türü olan *Zübdetü'l-akâid nuhbetü'l-fevâid* isimli telif;[1164] *Necâtü'l-gâfilîn*'in *Şifâü'l-mü'minîn*;[1165] *Mecmûatü'l-ahzâb*'ın da *Müflihîn-i Hazîne* ismiyle tercümesi gibi çalışmalar ilmî bir geleneği canlı tutma amacına yöneliktir.[1166] Kendi eserleri dışında özellikle Ebû Hanîfe'ye ait eserlerin basımına öncülük etmesi bu fikrî devamlılığın başka bir halkasıdır.[1167] Bu çalışmaların bir kısmının talebeleri tarafından yapılması ise mânevî irtibat yanında ilmî sürekliliğin sağlandığı bir ilişki biçimini de göstermektedir.

[1160] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 96. Bu ciltler arasında küçük risaleler yoktur, tamamı kitap hacminde eserlerdir. Bkz. Fevzi b. Numan, "Hilye-i Sâdât", 229. Şahsen vakfettiğini beyan ettiği 10215 cilt kitap bulunmaktadır. Bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 27.

[1161] Bu gibi kütüphanelere kitap temini, bakım ve personel giderleri için özel bir bütçe ayrılmış, gider-gelir kalemleri ayrıntılı biçimde kaydedilmiştir. Ör. bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 22. Buralarda bulunan eserlerin mahdut bir listesi ve vakfiyeleri için bkz. M. Es'ad Coşan Arşivi (MEC), *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 24.

[1162] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 97.

[1163] Hür Mahmut Yücer, *Gümüşhânevî Halîfelerinden Oflu Yusuf Şevki Efendi: Hayatı, Eserleri Muhiti ve Tarîkatı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 33.

[1164] Küllü, *Sunkuri'nin Zübdetü'l-akâid Nuhbetü'l-fevâid İsimli Eserinin Tahlil ve Değerlendirilmesi*, 2.

[1165] Safranbolulu Hafız İsmail b. İbrahim, *Necâtü'l-kebîr Tercümesi Şifâü'l-mü'minîn*, 1310.

[1166] Yücer, *Gümüşhânevî Halîfelerinden Oflu Yusuf Şevki Efendi: Hayatı, Eserleri Muhiti ve Tarîkatı*, 33.

[1167] Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 214-216. Ayrıca 1911/1329 yılında *el-Ferâidü's-seniyye fî fıkhi'l-Hanefiyye* isimli bir eserin müellifi Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî olarak Mahmud Bey matbaasında basıldığı aktarılmaktadır. Fakat Gümüşhânevî'nin bu isimle bir eser telif ettiğine dair başka bir delil bulunmamaktadır. Böylelikle mezkur eserin Hanefî furû fıkhına dair Kevâkibî'ye (1685/1096) ait

Gümüşhânevî'nin dinî ve ilmî mirası tek bir alanda yoğunlaşmak yerine çok yönlü bir yayılma göstermiştir. Eğitim, yayıncılık, kütüphane kurma ve kitap üretimi gibi çeşitli sahalarda yürüttüğü faaliyetler onun şeyhlikle birlikte kültür mirasına katkı sunan bir ilim taşıyıcısı ve entelektüel örgütleyici olarak da değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bütün bu faaliyetler on dokuzuncu yüzyılın dağınık ilmî ve ahlâkî iklimine karşı çok yönlü ve sistemli bir müdahale hedefinin ifadesidir. Müteakip dönemde bu anlayış yerleşik olarak merkez tekke aracılığıyla sürdürülmüştür.

3.3.2. Ziyâiyye Temsilcileri: Merkez Tekke

Gümüşhânevî'nin halifeleri hakkında bugüne kadarki en kapsamlı çalışmada Yılmaz, daha önce farklı sayılar zikredilmiş olsa da 132 halifeyi tespit ederek detaylı biçimde ele almıştır.[1168] Bu isimlerle Ziyâiyye farklı bölge ve coğrafyalarda da etkili bir neşriyat faaliyeti yürütmüş ve yerel dinamikler üzerinde kayda değer tesirler icra etmiş olmalıdır. Bu bakımdan her bir halife hakkında yapılacak müstakil inceleme Ziyâiyye'nin tarihî ve coğrafî etkisinin boyutlarını ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir. Yanı sıra tekkede uygulanan usûl benzeri bir tedrisat ve irşad faaliyeti sürdüreceğine yönelik beyanları bulunan fakat halife olmayan pek çok isim daha vardır.

Yalnızca halifeler boyutuyla düşünüldüğünde dahi her bir halifenin kendisine bağlı farklı sayıda halife ya da mürid yetiştirdiği göz önüne alınırsa, Ziyâiyye'nin yayılma ve tesir gücü daha da geniş bir çerçevede değerlendirilebilir. Ancak bu durum

---

eser olması kuvvetle muhtemeldir. Belek, Mahmud Bey Kütüphanesi'nde basılmış eserlerin listesini oluştururken yararlandığı yerleri şöyle sıralamıştır: "Beş farklı (Türkiye Bibliyografyası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, Seyfeddin Özege Bağış Kitaplar Kataloğu, Kültür ve Turizm Bakanlığı'na bağlı kütüphanelerin kullandığı KOHA otomasyon programı) kütüphane ve veri tabanının listeleri kontrol edilmiştir." Bkz. Cemal Belek, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Mahmud Bey Matbaası ve Basım Faaliyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), VI, 160; Halis Demir, "Hanefi Mezhebi Şerh Edebiyatı", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Aralık 2019), 226. Mezkur eser esasen Sadru'ş-Şeria'ya ait olan *en-Nukâye* isimli eserin Kevâkibî tarafından manzum hâle dönüştürülmesi yoluyla kaleme alınmıştır. 1329 Tarihinde Mahmud Bey Matbaası'ndan *el-Ferâidü's-seniyye* ismiyle yayınlanması hk. bkz. Zeynep Altuntaş, "Kevâkibîzâdeler: Osmanlılarda Bir Ulema Ailesi", *BSV Bülten* 67 (Ekim 2008), 103.

[1168] Bkz. Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 107-173. Erken bir değerlendirme için bkz. Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 344-348.

derinlikli ve hacimli araştırmalarla ele alınabilecek niteliktedir. Bu sebeple burada yalnızca Ziyâiyye'nin bilinen ve en tesirli uzantısı olan merkez yapı, yani İstanbul'daki Ziyâiyye Dergâhı ekseninde değerlendirme yapılacaktır.

Ziyâiyye'nin merkez yapısını teşkil eden bu silsilenin ilk dört postnişini doğrudan Gümüşhânevî tarafından sağlığında hilafetle görevlendirilen isimler arasında yer alır. Bu kişiler Gümüşhânevî'den sonra kendileri şeyhlik görevini icra edinceye kadar dönemlerinde ayrı bir post açmaksızın mevcut postnişine bağlı kalarak tekke faaliyetlerine katkı sunmaya devam etmişlerdir.

Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi (ö. 1329/1911): Gümüşhânevî'den sonraki ilk postnişindir, bu görevi yaklaşık on yedi yıl boyunca deruhte etmiştir. Bununla birlikte Gümüşhânevî'nin hilafetini talep ettiği ve yakın irtibat hâlinde bulunduğu Abdulfettah el-Akrî'nin otuz yıl kadar müntesibi olmuştur. Bu süre sadece bir mürid-mürşid ilişkisi olarak kalmayıp, şeyh-halife boyutuna varan daha derin bir bağ ihtimalini gündeme getirmektedir. Akrî'nin vefatına kadar ona bağlılığını sürdürmüş fakat bu süreçte Gümüşhânevî ile de irtibat hâlinde olmuştur. Akrî'nin vefatının ardından Gümüşhânevî'ye intisap eden Hasan Hilmi Efendi'nin bu intisapla birlikte Ziyâiyye'ye Akrî etkisinin taşınmasında etkili olması da muhtemeldir. Ayrıca Ziyâiyye'nin tekke kimliği kazanmasında bir dönüm noktası olan Fatma Sultan Camii'nin fonksiyonel hâle gelmesinde de mühim katkılar sunmuştur.[1169]

Safranbolulu İsmail Necati Efendi (ö. 1338/1919): Tekkede oluşturulan kavramsal zeminin tahkiminde dikkat çeken bir yere sahiptir. Gümüşhânevî'nin geliştirdiği sülûk ve halvet kavramları ile oluşturulan anlayış, onun risâlesi ile yerleştirilmiş ve halvet uygulamaları hakkında detaylı bilgi edinmemize imkân sağlamıştır. Yaklaşık sekiz yıl boyunca Ziyâiyye şeyhliğini üstlenmiştir.

[1169] Bazı değerlendirmeler için bkz. Cihat Demirci vd., "Yeni Belgeler Işığında Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014), 595-604.

Dağıstanlı Ömer Ziyâeddîn Efendi (ö. 1329/1920): İstanbul'a medrese tahsili almış bir ilim adamı olarak geldiğinde Gümüşhânevî'ye intisap etme gerekçesi onun yetkinliğiyle tebârüz etmiş bir şahsiyet olmasında aranmalıdır. Her ne kadar şeyhlik süresi kısa sürmüşse de -yaklaşık sekiz ay- hem resmî görevleri hem de ilmî telifatıyla Ziyâiyye müktesebâtına mühim katkılar sağlamıştır.[1170]

Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi (ö. 1926): Gümüşhânevî'nin merkez dergâhtaki son halifesidir. Vefat edinceye kadar yaklaşık beş buçuk yıl boyunca postnişin olmuştur. En mühim özelliklerinden biri Ziyâiyye'nin Cumhuriyet dönemine geçişini sağlayan kişi olmasıdır. Tekkelerin ilgası ve yeni rejimin ilanıyla birlikte tarikatin yeni sosyo-politik zemine aktarılması onun halifeleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu yönüyle Ziyâiyye silsilesinin en kritik halkalarından biridir. Ondan hilafet alan üç isim Serezli Hasib Efendi,[1171] Kazanlı Abdülaziz Bekkine ve Bursalı Mehmed Zahid Kotku'dur.[1172] Bunlar sırasıyla postnişinlik yapmış, bu zincirin bir sonraki halkası ise Çanakkaleli Mahmud Esad Coşan olmuştur. Böylelikle Mustafa Feyzi Efendi Ziyâiyye'nin modern Türkiye'ye aktarımında eşik rolü oynamıştır.

Ziyâiyye'de merkez tekke şeyhliği diğer halifeler nezdinde hürmetle yaklaşılan özel bir makamdır. Her ne kadar tekke fiziken Gümüşhânevî'den sonraki dördüncü halife döneminde yıkılmış olsa da merkez anlayışı devam etmiştir.[1173] Bu dönemde ilk merkez şeyhi olarak Serezli Hacı Hasib Efendi, ardından da Abdülaziz Bekkine bu geleneği sürdürmüştür. Bekkine, kısa süren irşad dönemine rağmen tarikat içerisinde oldukça etkin bir yapı kurmuştur. O dönem Ziyâiyye'nin önde gelenlerinden ve yaşça kendisinden büyük olan Bolvadinli, merkez tekke şeyhi olması dolayısıyla Bekkine'ye bağlılık göstermiştir. Bekkine'nin de ona karşı takındığı hürmetkâr tavır, geleneğe içkin

[1170] Hayatı ve faaliyetleri hk. bkz. Erçetin, *Ulema and Politics: The Life and Political Works of Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (1849-1921)*.
[1171] Hasib Efendi kendi döneminde Şehzâdebaşı Camii'nin kıble cihetinde yer alan Damat İbrahim Paşa Camii'nde imamlık yapmıştır. Bkz. MEC, *[AZG]*, Dosya No. 4, Gömlek No. 97.
[1172] Merkeze Mehmed Zâhid Kotku'yu almakla birlikte Ziyâiyye'nin zarif ve özlü bir tasviri için bkz. Ersin Nazif Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).
[1173] Dergâhın faaliyetlerine ilişkin bkz. Yılmaz, "Gümüşhânevî Dergâhı: Güzünü Bitirip Kış Mevsimine Giren İmparatorlukta Sahada Bir Müessese".

olan edep anlayışının tezahürüdür.[1174] Bu durum Gümüşhânevî'den yaklaşık altmış yıl sonrasına tekabül etmektedir. Fatma Sultan Dergâhı o dönem mevcut olmasa da İstanbul'da merkez anlayışı muhafaza edilmiştir.

Ziyâiyye'nin İstanbul merkezli yapısının kuşatıcı bir mahiyet kazanmasında burada teşekkül eden anlayışın diğer bölgelerde benzer şekilde inşa edilmesi etkili olmuştur.[1175] Yılmaz'ın tespitlerine göre; Sakarya Geyve'de Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi, Düzce'de Düzceli Hasan Efendi, İzmit'te Ankaralı Ahmed Hilmi Efendi, Rize'de Osman Niyazi Efendi, Ordu'da Ünyeli Yusuf Bahri Efendi, Afyon'da Afyonlu Mehmed Efendi, Kastamonu'da ise Çankırılı Hüseyin Efendi,[1176] Ustrumca'da Pazarcıklı Hasan Tahsin Efendi tarafından cami-medrese-tekke formunda yapılar inşa edilmiştir.[1177] Yine halifeler tarafından kütüphaneler kurulmuş, böylece merkez tekkenin anlayışı taşrada da yeniden üretilebilmiştir.[1178]

Halvetlerin icrasından önce ve sonra halifelerin beyanlarına bakıldığında şeyh tarafından faaliyet alanlarına dair doğrudan bir yönlendirme ya da kısıtlama bulunmadığı görülmektedir. Bu durum, Ziyâiyye halifelerinin faaliyet alanları ve irşad sahalarında kabiliyetlerine göre tercih yapabildiklerini göstermektedir. Ancak halvet yetkisinin merkez tekke şeyhinde toplanması ve halvetnişinlerin icraate sevk edilmesi noktasında denetim mekanizmasının işletildiği, süreçlerin titiz biçimde izlenmesiyle kararlı bir ilgi bulunduğu görülmektedir. Gümüşhânevî zaman zaman farklı bölgelerde ortaya çıkan ihtilafları önlemek amacıyla tavsiye mektupları kaleme almış, alternatif çözümler sunarak tarikat bütünlüğünü muhafaza etmeye çalışmıştır.[1179] Bu noktada merkezin belirleyiciliği ilkesel bir rehberlik çerçevesindedir. *Şurût-ı saîd* gibi esaslar bu

[1174] Yılmaz - Demirci, *Bolvadinli Bir Alim ve Ârif Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi*, 67.
[1175] Ayrıca bkz. Cihat Demirci, *Bolvadinli Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi Hayatı, Tasavvufî Yönü ve Haseniyye Tekke-Medresesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 79-94.
[1176] Yılmaz, "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Anadolu'daki Halifeleri ve Çankırılı Hüseyin Efendi", 224-227.
[1177] Hasan Tahsin Efendi ve kurduğu müessese ile ilgili hazırladığımız makale yayın aşamasındadır.
[1178] Yücer, *Gümüşhânevî Halîfelerinden Oflu Yusuf Şevki Efendi: Hayatı, Eserleri Muhiti ve Tarîkatı*, 41.
[1179] MEC, *[AHE]*, Dosya No. 3, Gömlek No. 279/3.

rehberliğin temelini teşkil eder. Bu esaslardan biri "üstad emrine asla muhalefet etmemek"tir.

Bu çerçevede hulefânın icraatleri ile merkez anlayışının rehberliği arasında dengeli bir yapı kurulmuştur. İstanbul merkezli yapı temsil ettiği örnek ve ideal bakımından bağlayıcılığa sahiptir. Bu anlamda halifeler kendi tedris ve irşad faaliyetlerini merkezin ilke ve değerlerini gözetmek suretiyle devam ettirmişlerdir. Netice itibarıyla Ziyâiyye'nin kurumsal bütünlüğü içinde merkez tekke, ana yapının mihveri ve referans noktası olma vasfını korumuştur.

3.3.3. Ziyâiyye Neşrine Bir Katkı: Mısır Seyahati

Gümüşhânevî'nin merkez kabul ettiği İstanbul dışındaki ikamet süresi oldukça sınırlıdır. Bu süre çoğunlukla Karadeniz bölgesinde savaşa katılması sebebiyle geçirdiği birkaç ay ile hac yolculuklarına tekabül eder. Ancak bu hac yolculuklarından biri diğerlerinden ayrışan özel bir öneme sahiptir. Gümüşhânevî 59 yaşındayken, 1294/1877 yılı Aralık ayında çıktığı ikinci ve son hac yolculuğunun ardından İstanbul dışındaki en uzun süreli ikametini gerçekleştireceği Mısır'a geçmiş ve 1297/1880 yılı Haziran ayına kadar burada kalmıştır.[1180] Bu süreçte çevre bölgelere de kısa süreli ziyaretlerde bulunmuştur.[1181]

Hamid Algar Gümüşhânevî'nin Mısır'da icazet verdiği isimleri zikrederken 1873 tarihini vermektedir.[1182] Ancak mevcut kaynaklar onun bu tarihlerde Mısır'da bulunmadığını açıkça ortaya koyar. Gümüşhânevî'nin Mısır'a ilk gidişi 1280/1864 yılına denk gelir. Bu seyahatinde hac yolculuğu esnasında Mısır'da 29 gün kalmıştır.[1183] Bu da onun uzun ikametinden on üç yıl önce bölge hakkında doğrudan tecrübe kazandığını gösterir. Dolayısıyla Mısır'da daha sonraki ikametinin altyapısının bu ilk ziyaretle

[1180] Bu tarihlendirme hususunu diğer kaynakların aksine neden bu şekilde verdiğimizi halvet başlığında ele almıştık. Tekrara düşmemek adına bu konuyu yeniden değerlendirmiyoruz.
[1181] Mısırda ikameti ile ilgili bkz. Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 297-298.
[1182] Algar, "Hâlidiyye", 15/296.
[1183] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 293-294.

atıldığı ve isminin orada tanınır hâle geldiği söylenebilir. Bu ilk temasa binaen kurduğu ilişkiler ve gözlemleri ileride orada ders halkaları kurmasında etkili olmuş olmalıdır.

Bu bakımdan ikinci Mısır seyahati yalnızca İstanbul dışındaki hayatının bir parçası olmakla kalmamış, aynı zamanda onu fiilen diğer İslâm coğrafyalarına taşıyan bir yolculuk olması yönüyle de önem kazanmıştır. Hatta bu seyahatin Osmanlı padişahı tarafından tertip ettirildiğine dair iddialar da değerlendirilmiştir.[1184] Bu yönüyle Gümüşhânevî'nin en kapsamlı ve en dikkat çekici yolculuğu olarak kayıtlara geçmiştir. Bu seyahat onun hem İslâm dünyasındaki tanınırlığını artırması hem de Ziyâiyye'nin farklı coğrafyalarda neşrine imkân sağlaması açısından kritik bir eşiği teşkil eder.

Gümüşhânevî'nin Mısır'daki günlük uygulamaları büyük ölçüde İstanbul'daki tarikat hayatıyla benzerlik gösterse de dikkate değer farklılıklar mevcuttur. Örneğin, *Râmûzü'l-ehâdîs* tedrisini burada da aksatmadan sürdürmesine rağmen halvet uygulamalarını icra etmediği anlaşılmaktadır. Bu durum onun Mısır'da hilâfet verdiği şeklindeki değerlendirmelerin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.[1185] Aksi takdirde usûlünün bir parçası olarak halife tayin ettiği isimleri öncesinde mutlaka halvete alma pratiğinden bir sapma yahut istisna yaptığı sonucu doğacaktır. Neticede ilgili dönemde ya hilâfet vermemiş olmalı ya da verdiği iddia edilen hilâfetin farklı bir mâhiyet arz ettiği söylenmelidir.

Benzer şekilde o sırada henüz hayatta olan Gümüşhânevî'nin, merkez tekkenin başına postnişin olarak bıraktığı Hasan Hilmi Efendi'ye de halvet izni vermemesi bu dönemdeki yaklaşımı yansıtan bir başka örnektir. Dolayısıyla onun Mısır yılları sadece şahsî gelişimi ve tanınırlığı açısından değil, Ziyâiyye'nin irşad ve hilâfet anlayışı

[1184] Mustafa Fevzî'nin gemi tahsis edilmiş diye dile getirdiği husus başka bir talep üzerine yazılan bir dilekçe örneğinden hareketle varılan bir kanaatle desteklenmiştir. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Nezaret ve Devair Evrakı [A.}MKT.NZD.]*, Dosya No. 382, Gömlek No. 95.

[1185] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 171. Yusuf Şevki Efendi de Gümüşhânevî'nin Cûde ile birlikte Şeyh Mahmud el-Mısrî ve başka isimlere hilâfet verdiğini belirtmiştir. Bkz. Yusuf Şevki Efendi, "Risâletün fî Menâkıbı eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî Kuddise Sirruh", 224. Kevserî de Cûde, oğlu ve talebeleri tarafından Ziyâiyye nisbesinin Mısır'da sürdürüldüğünü ifade etmektedir. Bkz. el-Kevserî, *et-Tahrîrü'l-vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-müstecîz*, 61.

bakımından da önem arz etmektedir. Bu süreçte yüzlerce kişiye *Râmûz* icazeti verdiği bilinmektedir. Ancak bu icazetlerin Mısır'daki etkisinin daha derinlemesine ortaya konulabilmesi için müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır.

Hadis âlimi Muhammed Abdülhayy Kettânî Gümüşhânevî'nin Mısır'da irtibatta bulunduğu bazı isimleri kaydetmiştir:[1186] Muhammed Bahît, Şems Muhammed b. Sâlim eş-Şibr Bâsî el-Menûfî, Muhammed Abdurrahim en-Neşâbî, Âlimcan Bârûdî, İmam Hüseyin Camii İmamı Mustafa b. Yusuf es-Saîdî ve Muhammed Mustafa Mâülayneyn.[1187] Bu şahsiyetlerin her biri modern Mısır'da dinî düşünce ve tasavvufî hareketler üzerinde tesirli olmuş kimselerdir. Örneğin Seyyid Muhammed Abdurrahim en-Neşâbî et-Tandetâî, Tanta çevresinde Şâzeliyye tarikatinin yayılmasında en büyük rolü oynayan kişidir.[1188] Gümüşhânevî ile tanıştığında henüz otuz yaşına yaklaşmış genç bir sûfî olan en-Neşâbî'nin düşünsel inşasında bu temasın etkili olduğu değerlendirilebilir.

Öte yandan o dönemde Ezher'de müderrislik yapan Muhammed Bahît'in daha sonra Mısır Baş müftüsü olarak görev alması, Gümüşhânevî'nin bölgedeki etkisinin resmî düzeye de yansıdığını göstermektedir.[1189] Yine Şeyh Cûde tasavvufî çevreyle teması bakımdan etkili bir isimdir.[1190] Gümüşhânevî'nin *Râmûz* icâzeti verdiği bir diğer isim Hz. Hüseyin Camii'nin imamı Mustafa b. Yusuf es-Saîdî'dir. *Râmûz* derslerinin bu çevrelerde icrâ edilmesi eserin bölgedeki şöhretini artırmıştır.

[1186] Abdülhay b. Abdülkebîr al-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meʿâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât* (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1402/1982), 1/489-490.

[1187] Kevserî de daha başkaları ile birlikte bu isimlerden Muhammed Bahît, Muhammed b. Sâlim, Şeyh Cûde, Muhammed b. Abdurrahman, Mustafa b. Yusuf'un Gümüşhânevîden hadis icazeti aldıklarını ifade etmiştir. Bkz. el-Kevserî, *et-Tahrîrü'l-vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-müstecîz*, 48.

[1188] Burada Gümüşhânevî'nin Şâzelî hilafetini hatırlamalıyız. Bkz. De Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions*, 107.

[1189] Abduh'un Ezher reform hareketine muhalafet eden bir kimse olduğunu da burada hatırlatabiliriz. Bkz. Cengiz Kallek, "Muhammed Bahît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1991).

[1190] el-Mehdî en-Nakşîbendî, *en-Nefehâtü'l-Cûdiyye*; el-Mehdî en-Nakşîbendî, *en-Nefehâtü'l-Cûdiyye*; De Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions*, 138.

Bu bağlamda özellikle ülkesinde Fransızlara karşı mücadele eden[1191] Moritanyalı Kâdirî şeyhi Muhammed Mustafa Mâülayneyn'in[1192] (ö. 1328/1910), *Râmûz* üzerine bir şerh yazdığına dair rivayet oldukça dikkat çekicidir. Kettânî'nin aktardığına göre, Mâülayneyn bu çalışmayı Gümüşhânevî'nin *Levâmiu'l-ukûl* adlı eserinden habersiz olarak telif etmiştir.[1193] Bu da *Râmûz*'un Kuzey Afrika'da dahi ilmî bir hareketlilik meydana getirdiğini göstermektedir. Nitekim Mâülayneyn'in tarikatlerde taassubu reddeden ve birleşmeyi öneren yaklaşımı ile işgal karşısında takındığı direnişçi tavır, onun tasavvufî düşüncesinin dikkat çekici yönlerini oluşturur. Bir diğer isim ise Buhara'da kurduğu medrese ile bölgeye ilmî katkı sunmuş olan Âlimcan Bârûdî'dir (ö. 1340/1921).[1194] Yılmaz'ın tespitine göre Gümüşhânevî'nin İstanbul'da 1891 yılında son kez açtığı halvette yer almış ve bu esnada hilâfetle taltif edilmiştir.[1195]

Ayrıca Hâlidiyye'nin Mısır halifesi olarak bilinen Küçük Aşık Efendi'nin o sırada Mısır'da irşadla meşgul olduğu ve Gümüşhânevî'ye büyük hürmet gösterdiği de kaynaklarda yer almaktadır.[1196] Pekdoğru'ya göre Gümüşhânevî bu dönemde Aşık Efendi'nin tekkesinde kalmıştır.[1197] Ancak Yılmaz'ın kaynak taramasına dayalı değerlendirmesi bu bilginin doğru olsa bile sadece sınırlı bir süre için geçerli olabileceğini göstermektedir. Çünkü Gümüşhânevî Mısır'da ikamet etmek üzere Kahire'de bir ev kiralamış,[1198] derslerini ise Ezher Camii, Seyyid Hüseyin Camii ve

[1191] İbrahim Baz, "Barışta 'Sivil Kale' Savaşta 'Ordu': Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Hâlidî Dergâhları", *Hacı Bayrâm-ı Velî V*, ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan (Ankara: İlâhiyat, 2020), 183.
[1192] Bkz. Ahmet Özel, "Muhammed Mustafa Mâülayneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).
[1193] Abdülhay Kettânî'nin abisi Muhammed Kettânî'nin Mâülayneyn'in öğrencisi olduğu bilgisi bu haberin doğruluğu noktasında destekleyici olacaktır. al-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meʿâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât*, 1/490.
[1194] Nadir Devlet, "Âlimcan Barudî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).
[1195] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 124-125.
[1196] Fevzi b. Numan, "Hediyyetü'l-Hâlidîn", 294.
[1197] Yakup Pekdoğru, "Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî en-Nakşbendî'nin Miftâhu Kenzi'l-esrâr İsimli Risâlesinin Tahlili", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (2022), 184.
[1198] Bkz. Yusuf Şevki Efendi, "Risâletün fî Menâkıbı eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî Kuddise Sirruh", 224.

Câmiu's-sıbteyn gibi merkezlerde sürdürmüştür.[1199] Hatm-i hâcegân meclislerini ise Muhammed Bey Camii'nde icra etmiştir. Böylece Kahire'nin farklı bölgelerinde aktif olarak faaliyet yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Son olarak, Mısır'daki ikameti esnasında müridânını unutmadığını gösteren bir vasiyetname kaleme almıştır. Bu belgede çeşitli meselelerin yanı sıra özellikle hastalıklarla ilgili tavsiyeler dikkat çekmektedir.[1200] Bütün bu değerlendirmeler, onun Mısır'da geçirdiği sürenin hem ilmî hem de tasavvufî mirası açısından ne denli mühim olduğunu ortaya koymaktadır.

[1199] Yılmaz, *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet*, 55.
[1200] Bkz. MEC, *[AHE]*, Dosya No. 1, Gömlek No. 132.

SONUÇ

Bu çalışma, Ziyâiyye'yi kurucusu Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'nin metinleri ekseninde tanımlayarak yolun sınırlarını, usûl ve erkânını sistematik bir çerçevede ortaya koymuştur. Literatürde sık rastlanan Gümüşhânevî'nin ilmî birikimiyle tasavvufî yönünü birbirinden koparan yaklaşım, Ziyâiyye'yi bütünüyle Hâlidiyye içinde ele alan tasvir ve siyâsi paradigma etrafında üretilen söylem şeklindeki üç temel eğilim, eleştirel bir okumayla doktrinel çerçevesi bizzat müessisin söyleminden ve kaynak tercihinden hareketle aşılmıştır. Böylelikle birinci el metinlere dayalı içerik analiziyle konu yeniden değerlendirildiğinde Ziyâiyye'nin "kurucu bir yöntem" olarak müstakil biçimde belirdiği görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışmada Ziyâiyye'yi kurucu bir öğe olarak ele alan yeni bir yaklaşım önerilmektedir. Bu yeniden konumlandırma, çalışmanın merkez kavramları olan "takipçilik, ayrışma ve dönüşüm" üzerinden yürütülmüş, geleneğe bağlılık ile kurucu özgünlük arasındaki gerilim hatları görünür kılınmıştır.

Bu çalışmada ulaşılan temel sonuçlardan biri, Ziyâiyye'nin geleneksel tarikat anlayışı ile dönemin ihtiyaçları arasında bir ara formla ortaya çıkmış olmasıdır. Gümüşhânevî'nin tasavvufî anlayışı, sülûk yöntemi ve çağa bakışı Ziyâiyye'nin temel dinamikleri olarak belirlenmiştir. Özellikle tarikat uygulamalarına dair tercihleri, tekkede geliştirdiği yaklaşım ve irşadı bir yönüyle telifatına dayandırması bu yolun metodolojik yönünü ortaya koymaktadır. Elde edilen bulgular üç düzlemde toplanabilir: Tasavvufî yaklaşım, tarikat konumlanışı, kurumsal ve sosyal çerçeve.

Araştırma, belge ve içerik analizi ile tarihsel yöntemi birlikte işletmiştir. Öncelikle Gümüşhânevî'nin tasavvuf yaklaşımı incelenmiştir. Ziyâiyye'de Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışının bir tezahürü olarak sünnete sıkı sıkıya bağlı bir tasavvufî yöntem geliştirdiği tespit edilmiştir. Gümüşhânevî bütün olarak dinin Hz. Peygamber'den bağımsız olarak düşünülemeyeceğini, dahası kemâlin ancak bu irtibatla elde edilebileceğini ortaya koymak adına hadis-sünnete dair özel bir yönelim göstermiştir. Bu bağlamda eserlerinde bu kaynağı birincil düzeyde bir dayanak kabul

etmekle birlikte müstakil telifler üretmiştir. Bunun Ziyâiyye'de yönteme tekâbül eden boyutu ise hadis yoluyla sürdürdüğü irşad faaliyetidir. Tasavvufun merkezine nübüvveti koyarak bu ilmin Kur'an ve sünnetten bağımsız olmadığını vurgulamıştır. Böylece Ziyâiyye'nin otantik bağını kurmuştur. Bununla beraber Gümüşhânevî'nin kelâm, fıkıh ve tasavvuf arasında tasavvufu merkeze yerleştirerek tamamlayıcı bir bütünlük kurduğu görülmüştür. Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasındaki tercihlerinin genel çerçevesi de burada gösterilmiş, bu bakımdan iki yaklaşım arasında zaman zaman değişen seçici tercihlerde bulunduğu tespit edilmiştir. Uygulamada karşılık geldiği bölümler, unsurlar başlığı altında özellikle seyr ü sülûk ve insan değerlendirmelerinde ayrıntılandırılmıştır. Bu bakımdan seyr u sülûk mertebelerinin İmâm-ı Rabbânî'ye, insanın kemalinin İbnü'l-Arabî'ye referanslarla izah edildiği gösterilmiştir.

Tasavvuf anlayışıyla bağlantılı biçimde kurumsal görünümü olan tarikatler açısından Ziyâiyye'yi tanımlayıcı bir perspektif oluşturulmuştur. Burada ikincil literatürdeki müphemlikler teşhis edilerek tarîk/tarikat/meşrep/kol-şube ayrımları gibi kavramsal belirsizliklere işaret edilerek teorik ve pratik ilkeler tespit edilmiş ve tasnifin normatif-pozitivist şemalara mahkûm edildiğinde tarihî tedahüliyeti görünmez kıldığı gösterilmiştir. Bu nedenle Ziyâiyye'nin oluşumu çok katmanlı bir süreç olarak ele alınmıştır. Bir yandan literatürdeki parçalı kanaatler telif edilirken, diğer yandan Ziyâiyye'nin kurumsal ve doktrinel sürekliliği göstergelerle somutlaştırılmıştır. Bu noktada Ziyâiyye'nin tarihi gerçeklik itibarıyla kavramsal kullanımına dair dayanaklar ortaya konulmuştur. Özellikle müstakil bir anlayışın ismi olması bakımından ele alan Kâtip Fevzi ve Zâhid-i Kevserî'nin çalışmalarına başvurulmuştur. Bu yaklaşım yolun iç algısını ve intikal biçimlerini belgeleyen anlatıların, müessisin metinleriyle birlikte ve eleştirel süzgeçte değerlendirilmesini sağlamıştır. Tekke evrâkı ve hulefâ tarafından da bu isimlendirmenin tercih edildiği delillendirilmiştir. Akabinde alıntı mantığı, kaynak tercihleri, kavramların tertip ve terkip biçimleri analiz edilerek kurumsal örgüyü serimleyen bir çerçeve olarak önerilmiştir. Gümüşhânevî'nin ortaya koyduğu yaklaşım teorik bir çerçeve sunmakla kalmamış, Ziyâiyye'nin teşekkül sürecinde de doğrudan belirleyici bir unsur olmuştur. Bulgular neticesinde, *Câmiu'l-usûl*'ün Ziyâiyye için

omurga metin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca menâkıbnâmenin tertip, düzen ve dilinin Gümüşhânevî'nin kurucu kimliğini teyit ettiği sonucuna varılmıştır.

Tarikat konumlanışı bakımından çalışmada yalnızca belirli bir usûl ve yorum geleneği içerisine daraltan yaklaşımın ötesinde Ziyâiyye'nin çok boyutlu ve bütünlüklü yapısını ortaya koyan analitik bir zemin üretilmiştir. Burada Ziyâiyye'nin tarikat mirası bakımından merkezinde Nakşî, Şâzelî ve Ekberî yapının bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bütünlükte Nakşî pratiklerin disipliner sürekliliğini, Şâzelî çizginin kitâbî ve kavramsal dayanaklarını ve Ekberî geleneğin vahdet-i vücûd ile esmâ teorisine ilişkin çerçevesini tek bir tertip içinde buluşturduğu sonucuna varılmıştır. Ervâdiyye ile kurulan bağların ise Ziyâiyye'de yolun müstakil kimliğini tayin eden ana yapının aktarımı bakımından belirleyici bir işlev üstlendiği tespit edilmiştir. Bu miras içerisinde yapılan tercihler neticesinde Ervâdiyye'den farklılaşan yönleri gösterilmiştir.

Ziyâiyye'de teorik aktarımlarda Nakşibendiyye'yi bütünüyle arka planda bırakacak ölçüde Şâzelî geleneğe referanslar tercih edilmiştir. Nakşî pratikler bakımından önemli ölçüde Müceddidî gelenekten faydalanılmıştır. Zikir, hatm-i hâcegân bakımından Hâlidî usûl tercih edilmiş, zaman zaman bu konularda da içtihadlar geliştirildiği tespit edilmiştir. Doğrudan bir tarikat olarak değerlendirilmesi yanında Ekberiyye, Yaratıcı-âlem-insan irtibatının açıklayıcı dayanağı görülmüştür. Yanı sıra özellikle Sühreverdiyye'den yapılan alıntılar ve Halvetiyye'den mülhem halvet pratiğine dair etkilenimler ve Kâdiriyye, Çeştiyye yorumları bağlamında Ziyâiyye'nin ne yalnızca bir tarikat usûlünün aynıyla devamı ne de tamamen bağlantısız olarak değerlendirilemeyeceği tespit edilmiştir. Bilakis, geleneğin içinde ama yeniden inşa edici bir perspektifle şekillenmiş yönüyle okunması gerektiği anlaşılmıştır. Böylece Ziyâiyye, yalnızca "hangi unsurları devraldığı" ile değil, "bu unsurları nasıl seçip yerleştirdiği" ile tanımlanan kurucu bir yöntem olarak belirginleştirilmiştir. Bu çerçevenin Ziyâiyye'yi sırf "kol/şube" düzeyinde bir alt-kategoride değil, müstakil bir tertip ve yöntem olarak konumlandırılmasını mümkün kılacağı sonucuna varılmıştır.

Çalışmada geliştirilen önemli yaklaşımlardan bir diğeri, teorik zemin olarak belirlenen *Câmiu'l-usûl*'ün Gümüşhânevî'nin dergâha intikali ile birlikte pratik görünürlük kazandığı iddiasıdır. Bu husus tarihsel tutarlılık ve usûl-erkân uygulamalarının değerlendirilmesiyle delillendirilmiştir. Bu durum Ziyâiyye'nin metin-pratik-kurum düzeyinde kurucu bir özgünlük üretmesini sağlamıştır. Bu itibarla Ziyâiyye Dergâhı'nın günlük, haftalık ve yıllık erkânı incelenmiş, Ziyâiyye usûlüne dair temel unsurlar da bu başlık altında ele alınmıştır.

Ziyâiyye'nin en belirgin özelliklerinden biri seyr ü sülûk anlayışıdır. Zira irşad ve eğitimin bir yönü bu yolla icrâ edilmiş, diğer yönü ise tekkede geliştirilen diğer erkân altında sürdürülmüştür. Nitekim seyr ü sülûkün kırk günlük halvetlerle özdeşleştirilmesi Ziyâiyye'nin hilâfet anlayışını da şekillendirmiştir. Yine bunun tamamlayıcı ve pekiştirici bir yönü olarak ilmî yetkinliğin tüm hulefâya şart koşulduğu, diğer mürîdânın da özellikle hadis tâlimine ve diğer erkâna hasr edildiği gösterilmiştir. Bu ikili anlayış Ziyâiyye'nin en belirgin temâyüllerinden birini teşkil etmektedir. Bu yolun esaslarından olan bir diğer unsur da zikir ve dua metodudur. Bununla ilgili Gümüşhânevî'nin hem telifatı hem de pratik uygulamalarına yer verilmiştir. Benzer üslupla belirlenen bir diğer aslî unsur cihaddır. Cihadın hem fiili harp hem de bütün bir yaşamı kapsayacak ölçüde genişletilerek aslî unsurlardan biri hâline getirildiği tespit edilmiştir. Gümüşhânevî bunları mürid-mürşid ilişkisi, tekke içi eğitim, icâzet süreçleri ve tekke merkezli toplumsal örgüyle ilişkilendirir. Özellikle insan tasavvuru altında Ziyâiyye'nin hilâfet anlayışı ve yolun sürdürülmesine dair değerlendirmeler yine bu yolun özgün diğer başlıklarındandır. Bu bakımdan telifatın irşadın mühim bir ayağı olarak belirlendiği görülmüştür. Bu model kendi içerisinde yöntemin tatbiki bakımından dakik, yayılımı açısından esnek bir sistematiği benimseyerek farklı geleneklerin temel kavram ve pratiklerini bir araya getirebilmiştir. Böylelikle Ziyâiyye'nin hem teorik tutarlılığı hem de pratik uygulanabilirliği olan bir yol kimliği kazandığı görülmüştür.

Ziyâiyye'nin teşekkül sürecini anlamak açısından usûlün toplumsal ciheti de önem taşımıştır. Gümüşhânevî'nin faaliyetlerini yoğunlaştırdığı 19. yüzyıl İstanbul'u

sadece tarihsel bir zemin değil, aynı zamanda metodolojik sentezi mümkün kılan belirleyici bir faktör olmuştur. Dönemin İstanbul'u hem ilmî çevrelerin hem de tasavvufî geleneklerin yoğun biçimde bir arada bulunduğu çok yönlü bir kültürel iklim sunmuştur. Bu ortam Gümüşhânevî'ye farklı tarikat ve geleneklerden beslenme imkânı vererek bu unsurlar arasında seçici, birleştirici ve dönüştürücü bir yaklaşım geliştirmesine de zemin hazırlamıştır.

Sosyal boyuta bakan tarafıyla vakıf, medrese, kütüphane, matbaa, yardımlaşma sandıkları gibi faaliyetler ve siyasetle irtibat biçimi Ziyâiyye'de tasavvufî pratiklerin tamamlayıcı unsurları olan toplumsal yönü olarak belirlenmiş, kişisel ilişkilerden ziyade bu yöntemin kurumsal ve pratik yansımalarının türevi olduğu tespit edilmiştir. Bu muhtevâda ele alınan işlevsellik, dergâh pratiklerinin bir diğer cihetini teşkil etmiştir. Böylelikle Ziyâiyye'de oluşturulan teorik zemin doğrudan tarikat erkânı içinde ele alınan tasavvufî erkân yanında içtimâî karşılıkların da görünür olmasıyla teorik-pratik bütünlüğün kurulmasını sağlamıştır. Zira bir tarikat erkânına göre sosyal işlevi bakımından öne çıkan bir uygulama olarak değerlendirilebilecek matbaa faaliyeti, Gümüşhânevî tarafından Ziyâiyye'nin usûlüne dahil edilmiştir. Yine yardım sandıkları ve kütüphanelerin işletilmesine dair kurulan vakıfların idaresi halifelere bir şart olarak aktarılan uygulamalar olması bakımından Ziyâiyye'nin tarikat pratiğinin bir yönünü teşkil ettiği tespit edilmiştir. Yanı sıra araştırma, literatürde yaygın ve baskın bir yorum biçimi olan siyaset merkezli okumaya bir alternatif bir değerlendirme geliştirmiştir. Bu çerçevede Gümüşhânevî'nin idarî yapı ve devlet erkânıyla ilişkileri Ziyâiyye'nin doktrinel özgünlüğüne dayalı yöntemsel tertip etrafında gerçekleşmiştir. Bu sayede öne çıkan temel saik, siyaset irtibatı üzerinden değil Ziyâiyye merkezli okuma önerisi olmuştur.

Yapılan incelemelere göre Gümüşhânevî'nin yöntemi yalnızca belli usûl ve erkânın aktarımıyla sınırlı değildir. Aksine, tarikatler arası geçişkenliği ve etkileşimi mümkün kılan bir kuşatıcılık modeli (câmi) olduğu anlaşılmıştır. Bu durum Gümüşhânevî'nin İstanbul'daki Hâlidî yapılanmalar içinde farklı ve özgün bir çizgi

temsil etmesine imkân tanımıştır. Gümüşhânevî'nin tercihleriyle Ziyâiyye, klasik Hâlidî çizginin yeniden yorumlanmış bir versiyonu olarak teşekkül etmiştir.

Ziyâiyye sadece tarihsel bir oluşum değil, aynı zamanda bir yöntem teklifidir. Bu yöntemin temelini oluşturan "sünnete ittiba", "ilmî bakış" ve "kuşatıcı yaklaşım" ilkeleri hem Gümüşhânevî'nin şahsî karakterini hem de onun temsil ettiği tasavvufî mirasın özgün yapısını anlamada temel referans noktalarıdır. Çalışmanın bu yönü klasik tarikat literatürüne yeni bir bakış açısı kazandırma iddiası taşımaktadır.

Çalışmanın başlıca katkısı, Ziyâiyye'yi "kurucu bir yöntem" olarak tescil etmesidir. Böylece Ziyâiyye'nin doktrinel, pratik ve kurumsal eksenleri tek bir paradigma altında toplanmıştır. Gümüşhânevî yalnızca "önemli bir sûfî" olarak değil, "tarîk müessisi" olarak yeniden konumlandırılmıştır. Parçalı kanaatler arası geçişler düzenlenmiş, usûl-erkân ile kavramsal yapı arasındaki bağ, metin temelli olarak açıklanmıştır. Tasavvuf tarihi yazımında tarihî tedahüliyeti ve çok katmanlı oluşum süreçlerini dikkate alan bir çerçeve önerilmiştir. Böylelikle Gümüşhânevî araştırmalarında birleştirici bir zemin ve tarikat tarihi yazımında kullanılabilir bir analitik çerçeve sunulmuştur. Metin neşirleri ve arşiv verilerinin daha geniş ölçekte analiz edilmesiyle bu çerçevenin daha da derinleşeceği öngörülmektedir.

Gelecek araştırmalara öneriler olarak şu başlıklar öne çıkmaktadır. 1- Halifelerin tek tek etkileri, uygulama farklılıkları, icâzetnâme ve terekeler üzerinden oluşacak irtibat ağının analizi. 2- Arap Yarımadası, Orta Asya, Rumeli gibi bölgelere Ziyâiyye'nin intikali ve yerel sosyal dokularla etkileşimi. 3- Ziyâiyye'nin çağdaş tarikatlerle mukayeseli analizi. 4- Gümüşhânevî'nin ve Ziyâiyye'nin dönemin fikrî hayatına katkısı. 5- Halifeler dışında kalan mürid ya da talebelerin etkisi ve Ziyâiyye'nin onlar üzerindeki tesirleri. 6- Ziyâiyye'de geliştirilen tekke-medrese-câmi merkezli örgütlenmenin şehirleşme, iktisadi oluşumlar ve eğitim kurumlarıyla ilişkisi. 6- Siyasetle irtibatının idâri mekanizmaya etkileri. Bu başlıklar Gümüşhânevî tarafından belirlenen yöntemin işlevselliğini takip etmeyi ve Ziyâiyye'nin etki sahasını net biçimde görmeyi sağlayacaktır.

Son tahlilde bu çalışma, Gümüşhânevî'nin "ne yaptığı" ve "nasıl yaptığı"nı kurucu metinlere dayanarak ayrıntılı biçimde açığa çıkarmış, yolu süreklilik ile gerilim hatlarını birlikte taşıyan özgün bir tasavvufî tertip olarak tanımlamıştır. Gümüşhânevî'nin pîri olduğu Ziyâiyye, bilinçli tercihlere dayanan metodolojik müstakil bir yapı, bireysel ve toplumsal düzeyde dönüşüm hedefleyen kapsamlı bir modeldir.

Tablo 5:

Câmiu'l-usûl'de zikredilen tarikat isimleri ve onlara dair eser tavsiyeleri[1201*]	
Nakşibendiyye	Hâdimî, Hitâb (Muhammed Parsâ'nın), Mektûbât-ı Rabbânî, Miftâhü'l-maiyye (Nablûsî) Nefehâtü'l-üns, Reşehât Aynü'l-hayât Risâletü'l-kudsiyye, Tâciyye,
Kâdiriyye	Behcetü'l-esrâr, Gunye, Kalâidü'l-cevâhir, Fütûhâtü'l-gayb, Nefehâtü'l-kuds, el-Menâkıb, Gavsiyye
Şâzeliyye	El-Mefâhirü'l-aliyye, Kevâkibü'z-zâhire, el-Menâkıb, el-Vâridât
Rıfâiyye	Behcetü'r-rıfâî, el-Vesâyâ, *el-Menâkıb*
Ahmediyye	Behcetü'l-bedevî, Şerhu metni'l-gâye, el-Vesâyâ
Desûkiyye	*El-Vesâyâ*, *el-Menâkıb*
Ekberiyye	Fütûhât-ı Mekkiyye, Hilye, Tedbîrât, Havzu'l-hayât, *el-Menâkıb*, Fusûsu'l-hikem
Mevleviyye	Mesnevî, Sevâkıb, *el-Menâkıb*, Fîhi mâ fîh
Kübreviyye,	Fıkarât-ı Necmü'd-dîn, Tevilât, *el-Menâkıb*

[*] Tekrar edilen eserler italik olarak yazılmıştır.

Sühreverdiyye	Avârifü'l-meârif, Taarruf ilmi't-tasavvuf
Halvetiyye	Miyâru'l-ulûm, Ömer Fuadi Şerhi, Tercüme-i Hâl
Celvetiyye	Hitâbu'l-hakki, Mecâlisü'l-erbaîn, Mes'ele, *el-Menâkıb*
Bektâşiyye	Hıtâbu'l-beyân, Câvidân, *el-Menâkıb*
Gazzâliyye[1202]	İhyâ, el-Hucce,
Rûmiyye	Müzekki'n-Nüfûs, *el-Menâkıb*
Zikrettiği diğer tarikatler: Sadiyye, Çiştiyye, Şabaniyye, Kâşâniyye, Hamzaviyye, Bayramiyye, Uşşakiyye, Bekriyye, Ömeriyye, Osmaniyye, Aleviyye, Abbasiyye, Zeyniyye, İseviyye, Mağribiyye, Buhûriyye, Haddadiyye, Gaybiyye, Hızıriyye, Şettariyye, Beyyumiyye, Melamiyye, Ayderusiyye, Metbuliyye, Sünbüliyye, Üveysiyye vd.	Zikrettiği diğer eserler: Kevâkibü'd-düriyye, *Nefehâtü'l-üns*, Tezkiretü'l-evliyâ, Kâşâni, tabakâtu'ş-şarani, Nefehâtü'l-Kudsiyye, Menkıbetü'l-evliyâ, Tabakâtü'l-kâzi zekeriyya, Risâletü'l-Kuşeyriyye, Tabakâtü'l-meşâyih, Makâmâtü'l-ârifîn, Kitâbü'l-müncelî, Letâifü'l-alam, Istılâhâtu's-sûfiyye, Şemsü'l-bûnî, el-Minhâc, Keşfü'l-vâridât, Dürretü'l-muvahhidîn, Hakâiku'd-dakâik, Esrâru's-sürûr, Muhâdaratü'l-ebrâr, Tecelliyâttü'l-ilâhiyye, Vesâyâ'l-kudsiyye , Kitâbü'l-isrâ, et-Temhîd, Miftâhü'l-gayb, Misbâhu'l-üns, İnsânü'l-kâmil, Menâzilü's-sâirîn, Keşfü'l-hakâik, Hadâiku'l-hakâik, Hâlisatü'l-hakâik, Mîzânü'ş-şa'rânî, et-Temyîz, Mirâtü'l-asfiyâ, Vesâya'l-ilâhiyye, Keşfü'l-esrâri'l-ezeliyye, Hâdi'l-ervâh, Makâmât-ü Bedre'd-dîn, Ravzatü'l-vâsılîn, Zübdetü'l-Hakâik

[1202] Harîrîzâde, *Tıbyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-taraik* (İbrahim Efendi, 430-432), III/4a-13b.

KAYNAKÇA

Abu-Manneh, Butrus. "Şeyh Ahmed Ziya'üddin el-Gümüşhanevî ve Halidî-Ziya'î Tekkesi (Alt Kolu)". çev. Ahmet İmamoğlu. *İlim ve Sanat* 37 (Kasım 1993), 36-42.

Addas, Claude. *Ehl-i Beyt-i Muhammedî (Muhammedî Silsile) Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık*. çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.

Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Ahatlı, Erdinç. "'Mutezile ve Hadis' Üzerine". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 5 (2006), 163-184.

Akarlı, Engin Deniz. "Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Düşünceler". *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*. ed. Azmi Özcan. 27-40. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Akdağ, Eyyup. "Ebû Medyen'in (Ö. 594/1197) Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve İstiğfar Kasîdesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 283-324.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi Cilt II 1453-1559*. Tekin Yayınevi, 1979.

Akdoğan, Ömer. "Safiyyüddîn Ahmed Kuşâşî'nin Vera' ile İlgili Görüşleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/49 (2022), 121-149.

Akşehri, Mehmed Emin el-. *Tasavvuf Âdab ve Erkânı [Tarîku's-Sevâb ve Menfaat-i Hasene]*. haz. Necdet Yılmaz. İstanbul: Kutup Yayınları, 2001.

Akşehrî, Muhammed Emîn. *Tarîku's-sevâb ve menfeati haseniyye Âdâb ve Erkân-ı Tarîkate Dâir Gümüşhâneli Dergâh-ı Şerîfi*. İstanbul: Hâşim Matbaası, 1343.

Akşemseddîn. *Erenlerin Makâmları (Makâmât-ı Evliyâ)*. haz. Mustafa Tatcı, Ayten Şenyurt. İstanbul: H Yayınları, 2022.

Algar, Hamid. "Alâeddin Attâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/319-320. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1989.

Algar, Hamid. "Hâlidiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Algar, Hamid. *Nakşibendîlik*. çev. Cüneyd Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Alikılıç, Dündar. *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Hayatı, Eserleri, Kurduğu Kütüphaneler ve Rûh-ul ârifîn Risâlesi*. İstanbul: Alioğlu Yayınevi, 2016.

Alkan, Ercan. “Ebü’l-Hasen eş-Şâzelî”. *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 31 Ekim 2023. https://islamdusunceatlasi.org/ebul-hasen-es-sazeli-/100

Alkan, Ercan. “Şa’rânî”. *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 12 Haziran 2023. https://islamdusunceatlasi.org/sarani/106

Alkan, Necmettin. *Sultan II. Abdülhamid Arafta Bir Hünkar*. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.

Altuntaş, Abdurrahman. “Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî’nin Tefsir Anlayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 53-70.

Altuntaş, Mustafa Celil. “Bir İrşad Metodu Olarak Tekke’de Hadis Okutma Geleneği: Gümüşhânevî Tekkesi Örneği”. *Mehmed Zahid Kotku Kitabı*. ed. Necdet Yılmaz. 123-127. İstanbul: Server Yayınları, 2022.

Alyasin, Yusuf. *Nakşibendiyye Tarikatı Örneğinde Suriye’de Tasavvuf*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Ansari, Muhammad Abdul Haq. “Tek Fâil Doktrini: Cüneyd’in Tevhid Görüşü”. çev. Muhammed Bedirhan. *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2023), 85-100.

Aşkar, Mustafa. “Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi’nin Rehber-i Tekâyâ’sı”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2000), 129-164.

Ata, Nurcihan. *İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihçiliği Bağlamında Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Avcı, Aykut. *Fıkhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa’rânî Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Ayar, Mesut. “1268/1852 ve 1306/1889 Tarihlerindeki Müfredat Defterinde Geçen İstanbul’daki Tekke ve Türbelere Dair İki Mühim Liste”. *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 4 (2010), 141-161.

Aydın, Ahmet. “18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması-*. ed. Mürteza Bedir vd. 219-240. İstanbul: İsar Yayınları, 2022.

Aydın, Arafat. “İcâzetnâme (Sebet): Ahmed B. Süleyman El-Ervâdî’nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî’ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler Ve Tarikatlar”. *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu “İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür”*. 264-283. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.

Aydın, Kenan. *Gümüşhanevi Dergahı'nın Türkiye'de İslam Ekonomisine Katkıları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aydınlı, Ayşenur. *Bâbürlüler Öncesi Hind Alt Kıtası'nda Sühreverdiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Aydoğdu Demir, Rukiye. *Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Aydoğdu, Rukiye. *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ayiş, Mehmet Şirin. "Muhammed b. Hasan es-Semennudî ve Tuhfetu's-Sâlikîn Adlı Eseri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 45-70.

Azak, Necmettin. "Bir Nakşî Halifesinin Kastamonu'da Sürgün Yılları ve Burada Yazdığı Eseri". *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Mehmet Atalan vd. 615-624. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014.

Azamat, Nihat. "Ahmed Amiş Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Azamat, Nihat. "Kadiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/131-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.

Bağdâdî, Hâlid el-. *Risâletün fî Tahkîki'r-râbıta*, ts.

Baltacı, Halil. *Ahmed Neylî Efendi ve Fazlu'l-Vehbî Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Banarlı, Nihad Sami. "Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlidde Millî Çizgiler". *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1963), 3-24.

Baş, Emrah. "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufun Çeşitli Meselelerine Yaklaşımı". *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 11/2 (2021), 861-883.

Başer, Hacı Bayram. "Riyazet Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/291-313. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101-119.

Başer, Hacı Bayram. *Sûfîler ve Sultanlar Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Başer, Hacı Bayram. "Teşekkül Döneminde Tasavvuf". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 29 Eylül 2023. https://islamdusunceatlasi.org/tesekkul-doneminde-tasavvuf

Başer, Hacı Bayram. "Yenilenme Dönemi Tasavvuf Geleneğinde Kurumsallaşma: Tarikatların Teşekkülü". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 23 Ekim 2023. https://islamdusunceatlasi.org/yeni-donem-tasavvufu-tarikatlerin-tesisi-ve-ekberi-gelenegin-tesekkulu

Bayrak, Feyzullah. *Süyûtî'nin Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Bayraktar, Esragül. *Cumhuriyet Dönemi Mutasavvıflarından Doktor Münir Derman Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Baz, İbrahim. "Barışta 'Sivil Kale' Savaşta 'Ordu': Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki Hâlidî Dergâhları". *Hacı Bayrâm-ı Velî V*. ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan. 181-206. Ankara: İlâhiyat, 2020.

Bedir, Mürteza. "Kur'ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme -Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması-*. ed. Mürteza Bedir vd. 19-60. İstanbul: İsar Yayınları, 2022.

Bedirhan, Muhammed. "Vahdet-i Şühûd Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. 1/459-480. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bektaş, Ayda. *Sultan II. Abdülhamid'in Kuzey Afrika Siyasetinde Tarikatların Rolü*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Bıyıklı, Şaban. *Zihniyet Araştırmaları Bağlamında Sabri Ülgener'in Araştırma yöntemi ve Klasik Kaynaklarının Kritiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Esas Evrakı [Y..EE..]*. Dosya No. 14, Gömlek No. 174.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meşihat Dairesi Maruzatı [Y..PRK.MŞ]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 5.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Meşihat Dairesi Maruzatı [Y..PRK.MŞ]*. Dosya No. 7, Gömlek 116.

BOA, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi. *Nezaret ve Devair Evrakı [A.}MKT.NZD.]*. Dosya No. 382, Gömlek No. 95.

Bolat, Ali. *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: H Yayınları, 2015.

Boşnak, Muhammed. "Kelâm ve Akâid Ayrımının Teorik Arka Planı". *Hikem: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2024), 1-15.

Budak, Hüseyin. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin (1813-1894) Türk Dünyasına Etkileri". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler*. ed. Ejder Okumuş. 2/619-636. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2014.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dımaşk-Beyrût: Dârü İbn Kesîr, 1993.

Buhârî, Selâhaddin İbni Mübârek el-. *Hallerin Terbiyesi Enîsü't-tâlibîn ve Uddetü's-sâlikîn Makâmât-ı Aliyye-i Nakşibendiyye*. çev. Süleymân İzzî Teşrîfâtî. haz. Niyazi Adıgüzel. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap İslam Aklının Yapısı (Arap Aklının Eleştirisi 2)*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Câmî, Abdurrahman. *Evliya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Câmî, Abdurrahman. *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir Levâyih*. çev. Şemseddin Sivâsî. haz. Melek Gündüz Karacan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Câmî, Abdurrahmân - Tâhiru'l-Mevlevî. *Şerh-i Rubâiyyât Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Rubâîler ve Şerhleri*. haz. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Ceyhan, Semih. "Cerîde-i Sûfiyye'den Kâtip Mustafa Fevzi Efendi'nin Tasavvufa Dair İki Yazısı". *Sabah Ülkesi* 53 (Ekim 2017), 86-91.

Ceyhan, Semih. "Devletin Tasavvufu, Toplumun Tarikatı: İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Tasavvuf Tarih Yazımının Siyasal Açılımları". *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya. 503-549. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Ceyhan, Semih. "Halvetîye". *Tübitak*. Erişim 06 Aralık 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/halvetiye

Ceyhan, Semih. "Halvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 695-778. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Ceyhan, Semih. "Tarikat". *Tübitak*. Erişim 01 Kasım 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/tarikat

Ceyhan, Semih. "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 27-53. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Chevalier, Jean. *Sûfîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Chih, Rachida. "The Social Role of Sufis". *Sufi Instutions*. ed. Alexandre Papas. 187-217. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Chittick, William. "Ibn 'Arabî". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. 1-43. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2014.

Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William. "Waḥdat al-Shuhūd". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill, 2012.

Chodkiewicz, Michel. "İbn Arabi'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar - Doktrin - Ayin ve Erkan - Tarikatlar - Edebiyat - Mimari - İkonografi - Modernizm*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 97-121. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Chodkiewicz, Michel. "İbnü'l-'Arabi'nin Vefatından Sonraki Muhakeme". çev. Mahmut Kanık. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. 71-92. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman Hakîkat, Şerîat ve İbn Arabî*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

Chodkiewicz, Michel. *Velâyet Mührü (Hâtem-i Evliyâ) İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*. çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.

Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm el-. *el-İnsânü'l-Kâmil fî Marifeti'l-evâhiri ve'l-evâil*. thk. Ebû Abdurrahman Sâlih b. Muhammed b. 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1418/1997.

Coşan, Mahmud Esad. *Makâlât-ı Hacı Bektâş-ı Velî Transkripsiyonlu Tam Metin*. İstanbul: Server Yayınları, 2019.

Coşan, Mahmud Esad. "Takdim". *Avârifü'l-Maârif Tasavvufun Esasları*. mlf. Şehâbeddin Sühreverdî. haz. H. Hâmil Yılmaz, İrfan Gündüz. 1/13-15. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003.

Çakır, Adalet. "Kadiriyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 159-220. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Çakır, Davut. *Yenişehirli Mustafa Efendi ve Dîvân-ı Abdâl (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Abdullah Bosnevî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Velayet Düşüncesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2014), 126-146.

Çanlı, Mehmet. “Tarihî Süreç İçerisinde Eytam Sandıklarının Hukuki Mevzuatı ve Karşılaştığı Sorunlar (1851-1920)”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/3 (2020), 1301-1321.

Çelik, Yüksel - Yeşil, Fatih. *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve teceddüt Yılları (1768-1908)*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.

Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Çınar, Nazım. “Nakşbendî Hâlidî Şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî’nin Râbıta İle İlgili ‘Hakku’s-Sülûk Ve’r-Râbıta Ve Şemâil-i Cemî’i Silsile’ Risalesi”. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 5 (2019), 35-56.

Çınar, Nazım. “Tasavvufta İcâzet Geleneği: ‘Nakşî Hâlidî Şeyhi Ervâdî Örneği’”. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 6 (2020), 63-104.

Çiçek, Yakup. “Harîrîzade Mehmed Kemaleddin Efendi”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1995), 407-484.

Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Çoban, Ali. “Gazzâlî Biyografisine Bir Katkı: Mektupları Işığında Gazzâlî’nin Uzlet Hayatı”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2024), 473-499.

Dağdeviren, Raziye Betül. *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

De Jong, Frederick. *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden/Boston: Brill, 2021.

Deliser, Bilal. “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Kitâbu’l-Abir Adlı Eseri”. *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013*. ed. İhsan Günaydın vd. 139-146. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Demir, Mustafa. *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Demirci, Cihat. *Bolvadinli Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi Hayatı, Tasavvufî Yönü ve Haseniyye Tekke-Medresesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Demirci, Cihat vd. “Yeni Belgeler Işığında Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi”. *II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu*. 595-604. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2014.

Demirci, Emin Yaşar. *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of The İskenderpaşa Community*. Manchester: University of Manchester, Doktora Tezi, 1996.

Demirel, İsmail. "Ömer Fuâdî: Hayatı, Tasavvufî Çevresi, Eserleri ve Şa'bâniyye Adabı". *Şa'bânîlik Metinleri*. mlf. Ömer Fuâdî. haz. İsmail Demirel. 29-181. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Demirer, Macit. *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî ve Hadisçiliği*. Konya: Aybil Yayınları, 2011.

Demirer, Macit. *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (v. 1311/1893) Ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Demirli, Ekrem. *Esmâ-i Hüsnâ Allah'ı İsimleriyle Tanımak*. İstanbul: Fikriyat, 2024.

Demirli, Ekrem. "Fusûsü'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdi?" *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 271-282. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

Demirli, Ekrem. "Gazzâlî ve Tasavvuf". *Gazzâlî Konuşmaları*. haz. M. Cüneyt Kaya. 253-291. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Demirli, Ekrem. *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*. İstanbul: TDV Yayınları, 2023.

Demirli, Ekrem. "Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar: İbnü'l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?" *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 1-29.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. 1/426-456. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Demirli, Ekrem. "'Zahirî' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.

Devlet, Nadir. "Âlimcan Barudî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Deweese, Devin. "Hâcegân'a Ait Kaynaklar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca 'Alî 'Azîzân Râmîtenî'nin Menakıb'ında Cemaatsel Benzersizlik İddiası". çev. Necdet Tosun. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve*

Mücadele. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. 369-389. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Deweese, Devin. "Tarikatlarda Örgütlenme Biçimleri ve Bunların Gelişimi". çev. İsmail Hakkı Yılmaz. *Wiley Blackwell İslam Tarihi*. ed. Armando Salvatore vd. 355-380. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Deweese, Devin. "The Mashāikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the Links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions". *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 180-207.

Dığıroğlu, Filiz. *Osmanlı'da Dinî Matbuat Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.

Dinçer, Celalettin. "Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: 'Gümüşhanevî Fotoğrafları' Üzerine Nitel Görüntü Analizi". *Sufiyye* 16 (2024), 121-150.

Ekberî, Ahmed b. Süleymân el-. *el-Hükmü'l-müfâd fi mesâili't-taklîd ve'l-ictihâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-003, 32a-40a.

Ekinci, Ekrem Buğra. *Hayatı ve Hâtıralarıyla Seyyid Abdülhakîm Arvâsî*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.

El-Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1426/2005.

El-Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.

Erçetin Yavuz, Zeynep. *İstanbul'da Halidîlik (1811-1876)*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Erçetin, Zeynep. *Ulema and Politics: The Life and Political Works of Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (1849-1921)*. İstanbul: Istanbul Şehir University, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Erkaya, Mahmud Esad. "Câmiu't-turuk Mutasavvıflar ve Mânevî İcâzet Meselesi: Mahmud Esad Coşan'ın Bayrâmiyye İcâzeti Örnekliğinde Bir İnceleme". *VI. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan. 321-336. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2022.

Erkaya, Mahmud Esad. "Hâlidiyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid - Mürşid İlişkileri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/7 (Kasım 2019), 839-861.

Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvufî Eğitim Metodu Olarak Halvet Gümüşhânevî Örneği". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 2/4 (2016), 1505-1515.

Erturk, Omer F. “The Myth of Turkish Islam: The Influence of Naqshbandi-Gümüşhanevi Thought in Turkish Islamic Orthodoxy”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 49/2 (2020), 223-247.

Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Erünsal, İsmail E. - Aydın, Bilgin. “Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar)”. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*. 173-203. Timaş Yayınları, 2019.

Ervâdî, Ahmed b. Süleyman el-. *Âdâbü’z-zikr li’n-Nakşbendiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-004, 40a-46b.

Ervâdî, Ahmed b. Süleyman el-. *Buğyetü’l-mürîdi’l-me’hûze min kelâmi ehli’t-tevhîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-002, 14a-32a.

Ervâdî, Ahmed b. Süleymân el-. *Celbü’l-’ibâd ilâ tarîki’r-raşâdi ve’s-selâm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-001, 2a-13a.

Ervâdî, Ahmed b. Süleymân el-. *İbtilâü’l-evliyâ ve tasarrufi’l-kibriyâ*. Merkezü‘l-Melik Faysal, 412/5, 1b-7a.

Ervâdî, Ahmed b. Süleyman el-. *Müferricetü’l-kürûb bi’s-salâti ale’n-nebiyyi’l-muhibbi’l-mahbûb ve aleyhâ manzûme biesmâillâhi teâla’l-Hüsnâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 04068, 27.

Ervâdî, Ahmed b. Süleyman el-. *Münâcât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 03071-005, 47a-68a.

Ervâdî, Ahmed b. Süleymân el-. “Risâle-i Nûru’l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi’l-Ekber”. *Risâle-i Ahadiyye Şerhi Ahmed Süleyman el-Ervâdî’nin Mir’âtü’l-İrfân ve Lübbüh İsimli Şerhi ve Ahmed Avni Konuk Tarafından Yapılan Tercümesi*. haz. Fatih Yıldız. 335-354. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.

Ervâdî, Ahmed b. Süleymân el-Hâlidî el-. *el-’Ikdü’l-ferîd fî ’uluvvi’l-esânîd*. Ezheriyye Kütüphanesi, 43810(653), 30.

Ervâdî, Süleyman el-. “Risâle-i Ahadiyye Şerhi (Mir’âtü’l-İrfân ve Lübbüh) Tercümesi”. çev. Ahmed Avni Konuk. *Risâle-i Ahadiyye Şerhi Ahmed Süleyman el-Ervâdî’nin Mir’âtü’l-İrfân ve Lübbüh İsimli Şerhi ve Ahmed Avni Konuk Tarafından Yapılan Tercümesi*. haz. Fatih Yıldız. 57-222. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.

es-Sühreverdî. *Avârifü’l-Meârif*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tevfîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü’s-Sekāfeti’d-Dîniyye, 2006/1427.

Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki’n-Nüfûs [Nefisleri Temizleyen]*. haz. Ahmet Kasım Fidan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Ezber, Adem. *Fotoğraflarla Ahmed Ziyaüddin Hz. Gümüşhanevî*. Ankara, 2018.

Fabbe, Kristin. *Osmanlı'da Devletin Müritleri*. çev. Dâra Elhüseyni. Ankara: Fol Kitap, 2023.

Farımaz, Alirıza. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin en-Nûru'l-Mazhar Adlı Risalesi: Ekberiyye'nin Mahiyeti Hakkında Bir Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Lisans Tezi, 2020.

Fevzi b. Numan, Mustafa. "Hediyyetü'l-Hâlidîn". *Menâkıb-ı Ziyâiyye*. haz. Fatih Yıldız. 251-419. İstanbul: Kalem Yayınları, 2021.

Fevzi b. Numan, Mustafa. "Hilye-i Sâdât". *Menâkıb-ı Ziyâiyye*. haz. Fatih Yıldız. 59-247. İstanbul: Kalem Yayınları, 2021.

Fevzi b. Numan, Mustafa. "İsbâtü'l-Mesâlik fî Râbıtati's-Sâlik". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*. haz. Fatih Yıldız. 163-222. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Fevzi b. Numan, Mustafa. *Menâkıb-ı Ziyâiyye*. haz. Fatih Yıldız. İstanbul: Kalem Yayınları, 2021.

Fevzi b. Numan, Mustafa. "Mir'âtü'ş-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*. haz. Fatih Yıldız. 63-140. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Fevzi b. Numan, Mustafa. "Mîzânü'l-İrfân". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*. haz. Fatih Yıldız. 425-695. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Fevzi b. Numan, Mustafa. "Rehber-i Zâkir". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendî Kolu*. haz. Fatih Yıldız. 273-390. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Fevzi, Mustafa. *Gümüşhanevi Hazretlerinin Menkıbeleri*. haz. Ayşe Hümeyra Eken. İstanbul: Menekşe Kitap, 2021.

Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *Senûsîler ve On Üçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslamisi Seyyid Muhammed es-Senûsî*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1325.

Foley, Sean Ezra. *Shaykh Khalid and The Nakshbandyya-Khalidiyya, 1776-2005*. Washington D.C.: Georgetown University, Doktora Tezi, 2005.

Fuâdî, Ömer. *Şa'bânîlik Metinleri*. haz. İsmail Demirel. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Garden, Kenneth. *İslam'ın İlk Müceddidi Gazâlî ve İhyâu ulûmi'd-d'in'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. “Eyyühe’l-veled”. *Mecmûatü Resâili’l-İmam el-Gazzâlî*. 256-267. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1416/1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İlcâmu’l-avâm an İlmi’l-kelâm*. Beyrut: Dâru’l-minhâc, 1439/2017.

Gazzâlî, el-İmâm Ebî Hâmid Muhamemd b. Muhammed b. Muhammed el-. *Minhâcü’l-âbidîn ilâ Cennet-i Rabbi’l-âlemîn*. Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2006.

Giordani, Demtrio Abuanas. “Gümüşhânevî’nin En Önemli Eserinde İmam Rabbanî’nin Tesirleri”. *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu “İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür”*. 216-221. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.

Gormus, Evrim. *The Invisible Hand of Islam: Islamic Business and the State Relations in Turkey and Egypt*. Washington: University of Washington, Doktora Tezi, 2014.

Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Gökçe, Ferhat. *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Gökçek, Kamer Büşra. *Hüseyin Vassâf Risâle-i Salâhiyye (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Gördebil, Osman. “Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî’nin Toplumsal Hayata Yönelik Padişaha Gönderdiği Mektubu”. *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu “İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür”*. 222-229. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.

Görgün, Tahsin. “Arayışlar Dönemi”. *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 17 Haziran 2025. https://islamdusunceatlasi.org/arayislar-donemi

Görgün, Tahsin. “Dini İlimlerin Teşekkülü ve İlk Dönem Alim Tipleri”. *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 29 Eylül 2023. https://islamdusunceatlasi.org/dini-ilimlerin-tesekkulu-ve-ilk-donem-alim-tipleri

Görgün, Tahsin. “İnşa-Haber Ayrımı ve Kurân’ın Anlaşılması”. *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân*. 41-68. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2020.

Görgün, Tahsin. “Kur’ân ve Fıkıh”. *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân*. 151-171. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2020.

Görgün, Tahsin. *Osmanlı Düşüncesi*. İstanbul: Tirekitap, 2021.

Görmez, Mehmet. “Tanımlama Kudreti Elimizden Alınmak İstenen Kavram: Cihad”. *Teklif* 14 (Mart 2024), 64-82.

Gözün, Abdulvehhab. “Gümüşhânevî’nin Levâmi‘u’l-‘Ukûl’u ile Münâvî’nin Feyzü’l-Kadîr’inin Mukayesesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2025), 40-70.

Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

Gulamova, Mavjuda. *Ahmad Ziyouddin al-Kumushxonaviy G‘oyalari va Ularning Yosh Avlod Tarbiyasidagi Ahamiyati*. Buhara, 2023.

Gurâb, Mahmûd el-. *el-Fıkhu ’ında’ş-Şeyhi’l-Ekber Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*. Matbaatu Nadr, 1993.

Gültekin, Büşra. *İmâm-ı Rabbânî’nin Mektûbât’ı ve Mektûbât’ta Öne Çıkan Tasavvufî Kavramların İlk Dönem Sûfîlerle Mukayesesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Gümüş Böke, Emine. “The Place of Ahmed ZiyaüddinGumushkhanawī, One of the Scholars of the Ottoman Period, in The Science of Fiqh”. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research* 12/116 (2025), 239-247.

Gümüşhânevî, Ahmed b. Mustafa el-. *Câmiu’l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*. thk. Edib Nasreddin. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-İntişâri’l-Arabî, 1997.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâddîn-i. *Cami’ul Usûl ve Eki*. çev. Hüsameddin Fadıloğlu. İstanbul: MİLSAN, 2007.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâddîn-i. *Dua Âdabı*. çev. Fetullah Yılmaz. İstanbul: Hâcegân, 2018.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâddîn-i. *Mecmûatu’l-Ahzâb*. thk. Yakup Çiçek. 3 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Kalem, 2018.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn. *Levâmi-ul ukûl Râmûz-ül Ehâdîs Şerhi*. çev. Hüsamettin Fadıloğlu Ayıntabî. 5 Cilt. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2022.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Câmiu’l-mutûn fî hakki envâi’s-sıfâti’l-ilâhiyye ve’l-akâidi’l-Mâtüridiyye ve elfâzi’l-küfri ve tashîhi’l-e’mâli’l-acîbe*. haz. Necdet Yılmaz. İstanbul: Dâru’l-Kalem, 2022.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Câmiu’l-usûl fi’l-evliyâi*. Kahire: Matbaatü’l-vehbiyye, 1298/1881.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Câmiu’l-usûl fi’l-evliyâi ve envâihim ve evsâfihim ve usûli külli tarîkin ve mühimmâti’l-mürîd ve şurûtı’ş-şeyh ve kelimâti’s-sûfiyye ve ıstılâhihim ve envâi’t-tasavvuf ve elfî makâmâtihim*. PDF, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Câmiü’l-menâsik alâ ahseni’l-mesâlik*. İstanbul: Mahmûdiyye Matbaası, 1289/1872-1873.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Devâü'l-müslimîn*, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *en-Netâicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Vahid Paşa, 3121, 100a-108b.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Evrâd-ı Gümüşhânevî*. İstanbul: Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1306.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Garâibü'l-ehâdîs/Acâibü'n-nübüvve ve dekâikü'l-velâye*. Dârü't-tıbâati'l-Âmire, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Hadîs-i Erba'în*, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *İcâzetnâme-i Nefîs li Râmûzi'l-ehâdîs*, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Kitâbu Matlabi'l-mücâhidîn*, 1276/1859.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Kitâbü'l-âbir fi'l-ensâri ve'l-muhâciri ve'l-cihâdi ve'l-gazvi ve'ş-şühedâi mea ahkâmihâ ve hakâyikıhâ ve dekâyikıhâ ve tefâsîrihâ ve envâıhâ ve fezâilihâ*, 1276/1859.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Letâifü'l-hikem*. Muhyiddin Efendi Litoğrafya Destgâhı, 1285/1868-1869.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Mecmûatu'l-Ahzâb*. thk. Yakup Çiçek. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Kalem, 2018.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Mülhakâtü Garâibi'l-ehâdîs*. Dârü't-tıbâati'l-Âmire, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Mürşid Risâlesi*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550, 18a-25a.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Nasîhatü'l-ehibbâ ve'l-ihvân*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550, 1b-3b.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Necâtü'l-gâfilîn fî envâ'i'l-kebâir ve's-sağâir ve'l-ahlâki'r-rezâil ve me'a'delâil*, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Risâle-i Kavâid-i zabti'l-muhaddis mine'l-ashâb ve'l-muharricîn*. Dârü't-tıbâati'l-Âmire, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Risâletü Netâici'l-İhlâs fî hakki'd-duâi ve ma'rifetihî ve erkânihî ve şurûtihî ve âdâbihî ve menâfiihî*, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Risâletün makbûletün fî hakki'l-müceddid*, 1276/1859.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Rûhu'l-ârifîn ve reşâdü't-tâlibîn*. Muhammed Naim Efendi Litoğrafya Destgâhı, 1275.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Şerhu Kitâbi'l-âbir*, 1276/1859.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*. haz. Yusuf Şevki. 5 Cilt. İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, 1292–1875.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*. haz. Yusuf Şevki. 5 Cilt. İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, 1291/1874.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*. haz. Yusuf Şevki. 5 Cilt. İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, 1292/1875.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*. haz. Yusuf Şevki. 5 Cilt. İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Şerhu Râmûzi'l-ehâdîs bi Levâmi'i'l-ukûl*. haz. Yusuf Şevki. 5 Cilt. İstanbul: Dâiretü't-tıbâati'l-Âmire/Mektebetü's-Sanâyi, 1294/1877.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Tenbîhât-ı Azîme ve Terğîbât-ı Kesîre*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550, 4a-5a.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn-i. *Vasiyyet-i Nisâ-yı Azîme*. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550, 5b-6b.

Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâüddîn. *(Cami'ul Usûl) Velîler ve Tarîkatlarda Usûl*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. "Ensar, Muhacir, Cihâd, Gazve ve Şehitler Hakkında…". çev. Ömer Faruk Habergetiren. *Tarih Kültür ve Sanat Arastırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 232-269.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin. *Letâifu'l-Hikem ve'l-Mevâız Şerhu Garâibi'l-ehâdîs - Hadis Deryasında Saklı İnciler-*. çev. Hüsameddin Fadıloğlu. İstanbul: Kalem Yayınları, 2017.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Râmûzü'l-ehâdîs Şerhi Levâmi'u'l-'ukûl Zekâ Parıltıları Hadis-i Şerifler ve Açıklamaları*. ed. Mustafa Cevat Akşit. çev. Harun Abacı vd. 3 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2019.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn b. Mustafa el-. *Râmûzü'l-ehâdîs*. İstanbul: Kışla-i Hümâyûn Matbaası, 1275/1859.

Gümüşhânevî Efendi, Ahmed Ziyâüddin. *Bütün Duaların Mecmuası: Mecmûatü'l-Ahzâb: Şâzelî (k.s.) Kitabı*. çev. Osman Çakır. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Gümüşhânevî, Ziyâüddîn Ahmed b. Mustafa el-. *Câmiu'l-usûl fi'l-evliyâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 2020.

Günaydın, İhsan vd. (ed.). *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Gündüz, İrfan. "Ahmet Ziyâüddîn-i Gümüşhânevî". *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"*. ed. Hür Mahmut Yücer. 17. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.

Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.) Hayatı-Eserleri-Tarîkat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.

Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.

Gürdoğan, Ersin Nazif. *Görünmeyen Üniversite*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Gürer, Betül. "İslam Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 449-476.

Güzel, Nuh Mehmet. *Fevzi Efendinin Menakıb-ı Ahmed Ziyaeddin Eserinin Araştırılması (inceleme-metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Hâlidî, Ahmed b. Süleyman el-. *Silsilenâme-i Hâlidiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 00292, 1-8 vr.

Hamdî Efendi, Hüseyin. *Hasbihâl Hasbihâlü'-sâlik fî Akvemi'l-mesâlik Nakşîbendiliğe Mahsus Tâbirler ve Seyr u Sülûk Menzilleri*. haz. Fatih Yıldız. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Hânî, Abdülmecîd. *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşi Şeyhleri]*. çev. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020.

Hânî, Muhammed b. Abdullah b. Mustafa el-. *el-Behcetü's-Seniyye fî Âdâbi't-Tarîkati'l-'aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003.

Hânî, Muhammed b. Abdullah el-. *Nakşibendî Âdabı Behcetü's Seniyye*. çev. Siraceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.

Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin. *Tıbyânü vesâili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-taraik*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432.

Haykıran, Kemal Ramazan. "Abdülhamid'in İttihad-ı İslam Politikaları Çerçevesinde Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî ve Faaliyetleri". *Yenifikir* 12/24 (2020), 44-63.

Herevî, Muhammed el-Kârî el-. *al-Esrâru'l-merfua fi'l-Ahbâri'l-mevdua*. thk. Muhammed Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1391/1971.

Hesova, Zora. "The Notion Of Illımination in The Perspective of Ghazali's Mishkāt al-Anwār". *Journal of Islamic Thought and Civilization* 2/2 (2012), 65-85.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam Conscience and History in a WorId Civilization*. 3 Cilt. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Hücvîrî, Ali b. Osman el-. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Ali. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. İs'ad Abdulhâdî Kandîl. Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-Sekâfe, 2007.

Ibn 'Arabi. *Le livre de la filiation spirituelle*. çev. Claude Addas. Marrakech: Al Quobba Zarqua, 2000.

Ivanyi, Katharina Anna. *Virtue, Piety and The Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa al-Muhammediyya*. Princeton: Princeton University, Doktora Tezi, 2012.

İbiş, Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)* 8/2 (2021), 1355-1376.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1386/1966.

İbn Arabî. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahyâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1405/1985.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Kâbe'ye Mektuplar*. çev. Doğan Kaplan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.

İbn Ayyâd eş-Şafi eş-Şâzelî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mefâhiru'l-'aliyye fi'l-meâsiri'ş-şâzeliyye*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1425/2004.

İbn Haldun. *Şifâ'ü's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâ'il Tasavvuf Yolu Mücâhede ve Mücâhededе Şeyhin Zaruretine Dair*. çev. Selim Güzel. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Risâle*. haz. Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, 1550, 7a-17b.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Modernleşmesinde İlk Adımlar Teknoloji, Bilim ve Eğitim*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.

İmam Gazzâlî. *İhyâu Ulumi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1402/1982.

İmam Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol el-iktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

İmam Suyûtî. "İmâm Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dair Bir Risalesi: Tenbihü'l-Ğabî bi Tebrieti İbn Arabî". çev. Ferzende İdiz. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 329-356.

İnalcık, Halil. “Apllication of the Tanzimat and its Social Effects”. *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. 3-33. London: Variorum Reprints, 1978.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-. *Allah Dostlarının Dünyası Hilyetu’l-evliyâ ve Tabakâtu’l-asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1409/1988.

İsmail b. İbrahim, Safranbolulu Hafız. *Necâtü’l-kebîr Tercümesi Şifâü’l-mü’minîn*, 1310.

Jan, Shafiullah - Asutay, Mehmet. *İslami Kalkınma İçin Bir Model İslami Ahlak Ekonomisinde Bir Yaklaşım*. çev. Hüsnü Tekin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmazer. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Kafadar, Cemal. “Gazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/427-429. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Kahve, Ömer Faruk. “Tasavvuf Tabakâtında Sûfînin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme”. *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 245-272.

Kahya, Hatice Kübra. “Şeyhülislamın Gerçekleşen Rüyası: Evkaf Bankası’ndan Vakıf Katılım’a Para Vakfıyla Banka Kurma”. *darulfunun ilahiyat* 34/1 (2023), 1-31.

Kalaycı, Mehmet. “Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı’ya İntikali”. *XVII. Türk Tarih Kongresi 15-17 Eylül 2014*. 4/1111-1134. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Kalaycı, Mehmet. “Osmanlı’da Eşarilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 113-127.

Kallek, Cengiz. “Muhammed Bahît”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/488-489. İstanbul: DİB Yayınları, 1991.

Kandemir, M. Yaşar. “Câmi’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kara, İsmail. *Gümüşhânevî Halifelerinden Şeyh Osman Niyazi Efendi ve Güneyce-Rize’deki Tekkesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Kara, Mustafa. “Evrâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/533-535. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Kara, Mustafa. “İbn Atâullah el-İskenderî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kara, Mustafa. “Mesnevîhan Ahmet Cevdet Paşa (d. Lofça, 26 Mart 1823 / ö. İstanbul, 26 Mayıs 1895)”. *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2023), 101-107.

Karabulut, Niyazi. *Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî*. Gümüşhane: Gümüşhane Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.

Karacan, Melek. *Tasavvufta Ezeliyet Düşüncesi (h. III-VI. asırlar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Karakoyunluoğlu, Ali. “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım ve Bazı İthamlar”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 303-330.

Karaoğlu, Ömer. “İktisadî Zihniyet ve Nakşibendîlik: Süleyman Şeyhî Tekkesi Örneğinde Vakfedilen Nakit Paralar”. *Rumeli’de Osmanlı Vakıfları Üzerine Araştırmalar: Bulgaristan*. ed. Ahmet Kala vd. 41-67. İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020.

Karatay, Rezzan. *Ziyâiyye’de Halvet Uygulaması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Karayiğit, İskender - Yılmaz, Fetullah. “İmâm-ı Rabbânî’de Hanefîlik Düşüncesi ve Ebû Hanîfe Savunusu”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (2025), 84-97.

Karpat, Kemal H. *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayykitap, 2009.

Kartal, Abdullah. “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 59-80.

Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (2015), 149-175.

Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istılâhâtu’s-sûfiyye ve Yelîhi Raşhü’z-zülâl fî Şerhi’l-elfâzi’l-mütedâvile beyne Erbâbi’l-ezvâk ve’l-ahvâl*. ed. Âsım İbrâhîm Keyyâlî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2005.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tâiyetü İbnü'l-Fârız ve Şerhuhâ Müsemmâ Keşfü'l-Vücûhi'l-Ğur li-Meânî Nazmi'd-Dür*. haz. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.

Kâşifî, Mevlânâ Fahrüddîn Ali Vâiz-i. *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*. haz. Ali Asgar Muîniyân. 2 Cilt. Tahran, 1977.

Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Kavak, Özgür. "Giriş Siyasete Tasavvufî Yorum". *Sûfî Diliyle Siyaset İrşâdü'l-mürîd ile'lmurâd fî tercemeti Mirsadü'l-'ibâd*. mlf. Necmeddîn-i Dâye. haz. Özgür Kavak. 11-40. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Kaya, Emir. *Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Kayserî, Dâvûd el-. *Tasavvuf İlmine Giriş (Risale fî İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele)*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Kayserî Rûmî, Muhammed Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştiyânî. Tahran: Şeriket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1375.

Kazânî, Muhammed Murâd b. Abdullah el-. *Tercümetü Reşehât*. el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1300.

Kazgan, Haydar. *Galata Bankerleri*. Ankara: Afil Yayınevi, 2022.

Kei, Takashi. "Tariqas and Benevolent Associations in Early Twentieth-Century Egypt: The Case of the Society of the 'Azmīya Brothers in Alexandria". *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies,* 8 (2015), 26-39.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-. *et-Ta'arruf li-mezhebi Ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1993.

Kemâl Paşa, İsmail Sadık. *Müflihîn-i Hazîne*. Süleymaniye Yazma Eserler, Düğümlü Baba, 628, 367-776 vr.

Keskin, Tolga. *Sûfîlerin İktisat Anlayışı ve Uygulamaları*. Ankara: İlâhiyat, 2022.

Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebîr al-. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meʿâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1402/1982.

Kevserî, Muhammed Zahid b. Hasan el-. *et-Tahrîrü'l-vecîz fîmâ Yebteğîhi'l-müstecîz*. haz. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, 1413/1993.

Kevserî, Muhammed Zahid b. Hasan el-. *İrgâmu'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-'atîd li tevessüli'l-mürîd bi ricâli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti el-Hâlidiyye ez-Ziyâiyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

Kılıç, Mahmud Erol. “Ekberiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kılıç, Mahmud Erol. “Ekberiyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 337-370. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Kılıç, Mahmud Erol. “İbnu’l-Arabi’nin I. İzzeddin Keykavus’a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dini ve Siyasi Tarihine Bakış”. *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler* 2 (2001), 11-28.

Kılıç, Mahmud Erol. “Saîdüddin Ferganî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/378-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kılıç, Rüya. “Nakşibendi Geleneğinde İbnü’l-Arabî: Destek mi muhalefet mi?” *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 6 (2007), 54-56.

Kılınçoğlu, Deniz T. *Osmanlı İmparatorluğu’nda İktisat ve Kapitalizm*. çev. Onur Gayretli. Ankara: Heretik Yayınlar, 2023.

Kırmızı, Abdulhamit. “19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları”. *Cogito* 94 (2019), 93-109.

Kırmızı, Abdulhamit. “Şeriat, Tarikat, Tanzimat: Butrus Abu-Manneh”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 42 (Temmuz 2019), 189-193.

Kırmızı, Abdülhamit. “Şer’an Olamadığı Halde Kanunen ve Nizamen: Osmanlı Uleması ve Tanzimat”. *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a XIX. Yüzyıl Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 31-71. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Kocabey, Mustafa. *Ebû Saîd Muhammed-i Hâdimî’nin Nakşibendî Risâlesi ve Şerhleri Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Koçoğlu, Kıyasettin. “Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî’nin İslam Mezheplerine Bakışı”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2010), 109-144.

Koçtürk, Turan. *Râbıta Risaleleri Literatürü: XIX. Yüzyıl ve Sonrası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Koltaş, Nurullah. *Amerika’nın Tasavvufu Keşfi Tarihsel Süreç ve Doktrin*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Korkusuz, Mehmet Hişyar. *1980 Sonrası Milliyetçilik Akımlarının İbn-i Haldun’un Asabiyet Modeli Bağlamında Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Köksal, Asım Cüneyd. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Fıkıh ve Siyaset Düşüncesi”. *Osmanlı Anayasasına Dair Kanun-ı Esâsî’nin 1909 Tadiline Dair Rapor & Mehâkim-i Şer’iyye ve Hükkâm-ı Şer’ Kanunu Eshâb-ı Mûcibe Mazbatası*. mlf. Elmalılı M. Hamdi Yazır. haz. Asım Cüneyd Köksal. 13-83. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Köse, Fatih. “Arşiv Belgelerinin Işığında İstanbul Şâzelî Tekkelerinin Tarihi”. *Vakıflar Dergisi* 40 (2013), 99-119.

Köse, Fatih. “İstanbul’daki Âsıtâne, Dergâh ve Tekke Gibi Tarîkat Yapılarının Şehir Kimliğinin Oluşumundaki Yeri”. *The City in History in Respect of Human and Space İnsan ve Mekan Açısından Tarihte Şehir*. ed. Metin Ünver - Mustafa Tanrıverdi. 115-138. İstanbul: İstanbul University Press, 2021.

Kuntay, Mithat Cemal. *Üç İstanbul*. İstanbul: Everest Yayınları, 2022.

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Letâifü’l-İşârât: İlahî Kelâm’ın Sırları Abdülkerim Kuşeyri Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. 6 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2020.

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Kuşeyrî, Abdülkerim el-. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Abdü’l-Halîm Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru’ş-şa’b, 1409/1989.

Kuşsan, Ahmet. “Somuncu Baba Şeyh Hamîd-i Aksarâyî’nin Kabri ve Büyük Dedesi; Şemseddîn-i Tebrîzî”. *V. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (03-04 Kasım 2020) Tam Metin Kitabı*. 177-187. Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2020.

Küçük, Hülya - Hirtenstein, Stephen. “Sadr al-Dīn al-Qūnawī’s al-NusūsConsiderations of al-Haqq and tahqīq”. *Journal of the Muhyiddin Ibn ’Arabi Society* 49 (2011), 107-116.

Küçük, Sezai. “Mevleviyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 489-544. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Küllü, Cebrail. *Sunkuri’nin Zübdetü’l-akâid Nuhbetü’l-fevâid İsimli Eserinin Tahlil ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Latifov, Tural. *Ahmet Ziyauddin Gümüşhanevi’nin (K. S.) Camiu’l - Usül Adlı Eserinde Tasavvufi Eğitimin Merhaleleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Le Gall, Dina. *Bir Sûfî Kültürü Olarak Osmanlı’da Nakşibendilik (1450-1700)*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Leaman, Oliver. “Bilimsel ve Felsefî Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler”. çev. Muhammet Şeviker. *İslâm’da Entelektüel Gelenekler*. haz. Farhad Daftary. 45-57. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed’ ve’t-Tarîh*. 6 Cilt. Mektebetü’s-Sekāfeti’d-Dîniyye, ts.

Malik, Cemal. “Tasavvufun Karşı Karşıya Olduğu Sosyopolitik Güçlükler”. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. *Wiley Blackwell İslam Tarihi*. ed. Armando Salvatore vd. 665-589. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Mardin, Şerif. “The Nakşibendi Order in Modern Turkey”. *Islam in Modern Turkey Religion, Politics and Literature in a Secular State*. ed. Richard Tapper. 121-142. London&New York: I.B.Tauris, 1991.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü’t-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2016.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 4.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 132.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 136.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 200/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 256.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 279.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Hilmi Efendi Koleksiyonu [AHE]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 279/3.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 1.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 4.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 4 (4).

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 5.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 6.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 22.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 23.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 24.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 25.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 26.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 27.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 29.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 36.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 97.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 126.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 128.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 131.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 134.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 137.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 147.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 194.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 4, Gömlek No. 199.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 167.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 181.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 184.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 186.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 187.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 188.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 6, Gömlek No. 241.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 6, Gömlek No. 244.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 6, Gömlek No. 262.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 6, Gömlek No. 263.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu [AZG]*. Dosya No. 6, Gömlek No. 276.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 1, Gömlek No. 13/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 139/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 140/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 147/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 2, Gömlek No. 178/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 3, Gömlek No. 265/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 5, Gömlek No. 512/2.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yörükzâde Ahmed Efendi Koleksiyonu [YAF]*. Dosya No. 6, Gömlek No. 602/3.

MEC, M. Es‘ad Coşan Arşivi. *Yusuf Şevki Efendi Koleksiyonu [YŞE]*. Dosya No. 61.

Meier, Fritz. “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu”. çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 443-468.

Melchert, Cristopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Memiş, Abdurrahman. *Hâlid-i Bağdâdî (Hayâtı, Eserleri, Halîfeleri) ve Anadolu’da Hâlidîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Mısrî, Ebü’l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa‘rânî el-. *el-Yevâkît ve’l-Cevâhir fî beyâni akâidi’l-ekâbir İbnü’l-Arabî’nin Görüşleri*. çev. Mahmut Çınar. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Mordtmann, Andreas David. *İstanbul ve Yeni Osmanlılar Bir Osmanlı’dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.

Muhacır, Esra. “Tereke Kayıtlarının Kitap Kültürü Çalışmaları Açısından Önemi”. *Terekeler Neyi Derler? Miras Kayıtlarının İzinde Osmanlı Araştırmaları*. ed. Kenan Yıldız. 511-547. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Muhammed Abdürraûf el-Münâvî. *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-câmii’s-sağîr min ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr*. thk. Ahmed Abdüsselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1422/2001.

Musahanlı, Orhan. “Lahor, Şam ve İstanbul Hattında Ekberî-Müceddidî Sûfî: Alîmullah Lâhûrî ve Eserleri”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 203-225.

Musakhanov, Orkhan. “İlahî İsimler Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. 2/1120-1153. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Muslu, Ramazan. “Muhammed Zahid el-Kevseri ve Tasavvuf”. *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri*. 691-702. Düzce, 2007.

Mustafa Fevzi Efendi. *Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî Menkıbeleri*. haz. Tahir Hafızoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Nablusî, Abdülganî en-. *Mevlevîlik Müdafaası*. çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Nakşîbendî, Cûde Muhammed Ebû Yezîd el-Mehdî en-. *en-Nefehâtü'l-Cûdiyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Cûdiyye, 2005.

Nasr, Atıf Cevde. "Abdulkerîm el-Cîlî". çev. Ali Akay. *Şerh-u Müşkilâti'l-Fütühâti'l-Mekkiyye Fütûhât-ı Mekkiyye Şerhi*. thk. Atıf Cevde Nasr. mlf. Abdulkerîm el-Cîlî. 19-37. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.

Nicholson, Reynold A. *İslâm'ın Mistik Yüzü Sufiler*. çev. Recep Yılmaz. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Olivier, Guillaume Antoine. *Türkiye Seyahatnamesi 18. Yüzyılda İstanbul ve Türkiye*. çev. Oğuz Gökmen. İstanbul: Kronik Kitap, 2024.

Omerov, Mumin. *Tanzimat'tan Osmanlı Hâkimiyetinin Sonuna Kadar Vakıflar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Önce, Nergiz. *Kemâl-nâme-i Düğümlü Babada Cild-i Sânî (İnceleme-Metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Öngören, Reşat. "İstanbul'da Tasavvufî Hayatı". *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 5/240-315. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kültür AŞ.: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.

Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler Devlet ve ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Öngören, Reşat. "Sünni Bir Tarikattan Şiî Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti". *Bilgi ve Hikmet* 11 (1995), 82-93.

Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özafşar, Mehmet Emin. "Muhammed Zâhid el-Kevseri'nin Yetişmesinde Gümüşhânevî Dergâhının Katkısı". *İlim ve Sanat* 48 (1998), 95-98.

Özcan, Abdullah (ed.). *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (k.s.)*. İstanbul: GÜYAD, 2015.

Özcan, Tahsin. "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 14 (2006), 103-121.

Özel, Ahmet. "Muhammed Mustafa Mâülayneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/203-205. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Özel, Ahmet Murat. "İbn Atâullah el-İskenderî: Mısır'ın 'Tasavvuf Çağı'nda Sünnî Tasavvufun Bir Prototipi". *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. 365-393. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

Özel, Ahmet Murat. “Şâzeliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özel, Ahmet Murat. “‘Tarikaten Nakşî, Meşreben Şazelî’ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Şâzeliyye Tarikatı”. *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (03-05 Ekim 2013*. ed. İhsan Günaydın vd. 159-174. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

Özervarlı, M. Sait. “Şah Veliyyullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/262-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özköse, Kadir. “İsmail Şirvânî’nin Tasavvufî Şahsiyeti”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 1/591-600. Ankara: KIBATEK, 2017.

Öztürk, Özkan. “Arayışlar Döneminde Tasavvuf”. *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 24 Ekim 2023. https://islamdusunceatlasi.org/arayislar-doneminde-tasavvuf

Papas, Alexandre. “No Sufism without Sufi Order: Rethinking Tariqa and Adab with Ahmad Kasani Dahbidi (1461-1542)”. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 2/1 (2008), 4-22.

Papas, Alexandre. “Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body”. *Asian and African Area Studies* 7/1 (2007), 36-49.

Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Pekdoğru, Yakup. “Küçük Âşık Muhammed el-Hâlidî en-Nakşbendî’nin Miftâhu Kenzi’l-esrâr İsimli Risâlesinin Tahlili”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (2022), 179-197.

Pfeiffer, Ida. *Doğu’ya Seyahat İstanbul, Filistin, Mısır*. çev. Şehzâde Şenay Ataç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Phillіou, Christine M. *Türkiye: Tarihe Muhalif Bir Geçmiş*. çev. Dâra Elhüseyni. Ankara: Fol Kitap, 2022.

Piterberg, Gabriel. *Bir Osmanlı Trajedisi Tarihyazımının Tarihle Oyunu*. çev. Uygar Abacı. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

Rabbânî, İmâm-ı. “Mânevî Yolculuk Mükâşefât-ı Gaybiyye”. çev. Necdet Tosun. *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*. 271-363. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.

Rahimi, Babak - Salvatore, Armando. “İslam Ekümenindeki Tasavvuf Ağlarının Şehir-Kır-Göçebelik Bağı İçinde Belirginleşmesi ve Genişlemesi”. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. *Wiley Blackwell İslam Tarihi*. ed. Armando Salvatore vd. 269-289. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Rahimov, Kamilcan. “Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî ve Vasiyetname İsimli Eseri”. çev. İkbalcan Usmanov. *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî ve Vesâyâ*. mlf. Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî. haz. Kamilcan Rahimov. 18-67. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Râzî, Fahreddin er-. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-dîn Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

Râzî, Muhammed b. Ebûbekir er-. *Hadâiku'l-hakâik*. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 1422/2002.

Rizvi, Sajjad H. “İbnü'l Arabî”. çev. Melike Neva Şellaki. *İslam Dünyası*. ed. Andrew Rippin. 485-494. İstanbul: Alfa, 2022.

Sâfî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-. *Reşahat Hayat Pınarından (Damlalar)*. çev. Kâşi Mehmed el-Ma'ruf b. Mehmed Şerif el-Abbâsî. sad. Enver Yaşarbaş. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019.

Said, Edward W. *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Sakal, Fahri. “Osmanlı Ailesinde Kitap”. *Osmanlı: Kültür ve Sanat*. ed. Güler Eren. 11/732-738. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Sayar, Ahmed Güner. *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998.

Saydam, Abdullah. “Trabzon'da Halkın Kitap Sahibi Olma Düzeyi”. *Milli Eğitim Dergisi* 34/170 (2006), 1-10.

Saygın, Tuğba. “Gümüşhânevî'nin Mecmû'atü'l-Ahzâb'ının 'Nedensellik Fikrine Karşı Dua Eylemi' Bağlamında İncelenmesi”. *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*. 359-370. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Semennûdî, Muhammed el-Münîr es-. *Tuhfetü's-sâlikîn ve Delîlü's-sâirin li menheci'l-mukarrabîn*. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 1430–2009.

Semiz, Yaşar. “Osmanlı Devleti'nde Para Vakıfları”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 19/1 (2016), 89-101.

Serhendî, Ahmed Fârûkî. *Vücûdî ve Şuhûdî Tevhîd*. haz. Suat Ak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma'*. thk. Abdü'l-Halîm Mahmud - Taha Abdulbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 1960.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.

Sezer, Esma. *Balaban tekkesi Şeyhi Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvufi Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Shikhaliev, Shamil - Kemper, Michael. “Sayfallāh-Qāḍī Bashlarov: Sufi Networks between the North Caucasus and the Volga-Urals”. *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth* 147 (2017), 166-198.

Shively, Kim. “Sufism in Modern Turkey”. *Routledge Handbook on Sufism*. ed. Llyod Ridgeon. 435-448. Newyork: Routledge, 2020.

Silverstein, Brian. “Sufism and Modernity in Turkey: From the authenticity of experience to the practice of discipline”. *Sufism and The “Modern” Islam*. ed. Martin Van Bruinessen - Julia Day Howell. 39-60. London&New York: I.B.Tauris, 2007.

Sirhindî, Ahmed b. Abdilehad es-. *Mektûbâtü’l-İmâmi’r-Rabbânî*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, ts.

Söyler, M. Olgay. *Anadolu’nun Kronikleri Epik ve Menkıbevi Destan Dünyasına Giriş*. Ankara: Karakum Yayınevi, 2019.

Sözer, Selim. *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: “İskenderpaşa Cemaati" Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Stone, Norman. *Dönüşen Avrupa 1878-1919*. çev. Dilek Yücel. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Suavi, Ali. “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsavat”. *Ali Suavî*. mlf. Hüseyin Çelik. 232-246. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü’l-Maârif Tasavvufun Esasları*. haz. H. Hâmil Yılmaz, İrfan Gündüz. 3 Cilt. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

Sümertaş, Firuzan Melike. “19. Yüzyıl İstanbul’unda Ağlar, Aktörler: Kent Tarihi İçin Bir Yöntem Denemesi”. *Osmanlı Tarihçiliğinde Yeni Çalışmalar Kaynak, Bağlam Yöntem*. ed. Fatma Öncel - Sinem Erdoğan İşkorkutan. 215-243. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

Şa‘rânî, Abdülvehhab eş-. *el-Ecvibetü’l-merzıyye ʿan eimmeti’l-fukahâ ve’s-sûfiyye*. thk. Abdulhâdî Muhammed el-Harse. Dımaşk: Dâri’l-Beyrûtî, 1430/2010.

Şeker, Fatih M. *Osmanlı Entelektüel Geleneği*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Şimşek, Selami. *Anadolu’da Kurulmuş Bir Tarîkat Celvetîlik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Şimşek, Selami. “Son Dönem Celvetî Şeyhlerinden Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Mecmûa-yı Tekâyâ’sı”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 21 (2007), 135-172.

Taftazâni, Abu’l-Wefâ al-. “İslam Tasavvufuna Giriş”. çev. Mehmet Demirci. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 215-234.

Taftazâni, Ebu'l-Vefâ. "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar". çev. Mustafa Aşkar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 471-479.

Tahralı, Mustafa. "Guénon'un Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı". *Çağ ve Hakîkat – René Guénon'dan seçme Makaleler ve Yorumlar*. 104-120. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018.

Tahralı, Mustafa. "İbnül'l-Arabî ve Eserleri Üzerine". *Tevhit Bilgisi -İbnü'l-Arabî ve Fikirleri Üzerine Makaleler-*. 35-39. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2023.

Tahralı, Mustafa. "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri". *Endülüs'ten İspanya'ya*. 69-78. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Tan, Nedim. "Hâlid el-Bağdâdî". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 12 Haziran 2023. https://islamdusunceatlasi.org/halid-el-bagdadi/169

Tânevî, Mevlânâ Eşref Ali. *Hadislerle Tasavvuf*. çev. Halid Zaferullah Daudî - Ahmet Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.

Tanrıverdi, Hasan. "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi". *Dini Araştırmalar* 16/43 (2013), 123-148.

Tarakçı, Betül. "Osmanlı Modern Dönem Tasavvuf Literatürü Biyo-Bibliyografik Bir Deneme (1812-1925)". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31-32 (2018), 47-86.

Taşkesenlioğlu, Lokman. "Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin Edebî ve Tasavvufî Camiadaki Etkisi". *Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür-Sanat-Mimarlık Dergisi* 5 (2020), 116-126.

Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ. "et-Tarîkatü'l-Ekberiyye". *el-Kitâbü't-Tezkârî Muhyiddîn bin Arabî fi'z-zikrâ el-mieviyye es-sâmine li mîlâdihî*. ed. İbrahim Medkur. 293-353. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1389/1969.

Tek, Abdurrezzak. "Önsöz". *Sûfîlerin Kavramları Istılâhâtu's-Sûfiyye*. mlf. Abdürrezzak Kâşânî. viii-xiii. Bursa: Bursa Akademi, 2014.

Tekeli, İlhan. "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü". çev. Ali Berktay. *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*. ed. Paul Dumont - François Georgeon. 39-54. İstanbul: Alfa, 2023.

Tekin, Hüsnü. *İnfak Kurumunu Gelir ve Servet Dağılımındaki Rolü: Türkiye İçin Bir Model Önerisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Tekmen, Durdane Zeynep. *Erken Dönem Tasavvufta Zühd Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Tosun, Necdet. “Reşehât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Tosun, Necdet. “Seyr u Sülûk Mertebeleri”. *İmâmı Rabbânî Risaleleri*. mlf. İmâm-ı Rabbânî. 262-270. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.

Uludağ, Süleyman. “Hâlidiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/296-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. “Hizb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. *Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2018.

Uysal, Naciye. *Süleymaniye Camii Haziresi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Varışlısoy, Ayşe. *İbrahim ed-Desûkî ve Desûkiyye Tarikatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Varol, Muharrem. “Yıldız Sarayı’nın Tekkeleri ve II. Abdülhamid’in Tarikat Siyaseti”. *II. Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul*. ed. Coşkun Yılmaz. 203-221. İstanbul, 2010.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 505, Sayfa 131, Sıra 124.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 557/3-1, Sayfa 63, Sıra 82.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 585, Sayfa 131, Sıra 123.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 585, Sayfa 131, Sıra 125.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 587/3-1, Sayfa 62, Sıra 81.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 587/3-1, Sayfa 63, Sıra 83.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 590, Sayfa 46, Sıra 28.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *VGM Defter*. No. 590, Sayfa 44, Sıra 27.

Vicdânî, Ebû Rıdvân M. Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Halvetiyye Silsilenamesi*. haz. İsmail Güleç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.

Vicdânî, Sâdık. *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarîkatlar ve Silsileleri Halvetiyye Silsilenâmesi*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

Vicdânî, Sâdık. *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarîkatlar ve Silsileleri Kadiriyye Silsilenâmesi*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

Vicdânî, Sâdık. *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarîkatlar ve Silsileleri Melâmîlik*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

Voll, John O. “Evliya ve Müceddıtlerden Mehdîlere ve İlk Milliyetçilere”. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. *Wiley Blackwell İslam Tarihi*. ed. Armando Salvatore vd. 565-589. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Weismann, Itschak. *The Naqshbandiyya Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London: Routledge, 2007.

Winter, Michael. *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*. London&New York: Routledge, 2005.

Yamak, Mehmet Bilal. “Istılâh ile Islahât: İsmâîl Rusûhî Ankaravî’nin ‘Minhâcü’l-Fukarâ’ ve Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevi’nin “Câmi’u’l-Usûl” Adlı Eserlerinin İcmâlî Bir Kıyâsı”. *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan. 217-224. Ankara: İlâhiyat, 2018.

Yamomoto, Naoki. “Sufi and Reform: İmâm Birgivî’s Case”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyiğit vd. 1/281-287. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.

Yapıcı, Ünal. *Cumhuriyet Döneminde Nakşibendilik ve Siyaset*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yarar, Halil İbrahim. *Râbıta’nın Sûfî Bireyin Mânevi Benlik Dönüşümüne Katkısı: Hâlidî Gümüşhânevî Geleneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yaşargil, Sevinç. “Kaygı, Hiçlik ve Zaman Abdurrahman Bedevi: İslam Mistisizminin Varoluşçu Yorumu”. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. *İslam Dünyasında Heidegger*. ed. Kata Moser vd. 151-168. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Yavuz, Mehmet Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey: Movements, Agents, and Processes*. University of Wisconsin-Madison, Doktora Tezi, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Zâhid Kevserî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yaycıoğlu, Ali. “Guarding Traditions and Laws—Disciplining Bodies and Souls: Tradition, science, and religion in the age of Ottoman reform”. *Modern Asian Studies* 52/5 (2018), 1542-1603.

Yazar, İlyas. “Ömer Fuâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/61-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yazıcı, Mahmut. *Gümüşhanevi Hazretleri Hayatı Hadisçiliği ve Kırk Hadis*. İstanbul: Gaye Vakfı Yayınları, 2007.

Yenibaş, Hasan. “Tasavvuf-Hadis İlişkisi Bağlamında Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmûzü’l-ehâdîs Adlı Eseri”. *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 489-503.

Yeşil, Fatih. *Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına Osmanlı Kara Ordusunda Değişim 1793-1826*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Yıldırım, Nimet. "İmam Gazzali ve Kardeşi". *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2018), 131-161.

Yıldız, Fatih. "Giriş". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendi Kolu*. mlf. Mustafa Fevzi b. Numan. haz. Fatih Yıldız. 25-47. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Yıldız, Fatih. "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sonrası Hâlidîlik'te Bir Mesele: Râbıtayı Kime Yapmalı?" *Nazarî ve Amelî Esaslarıyla Ziyâiyye Yolu*. Erişim 09 Ekim 2024. https://ziyaiyye.com/2023/09/17/mevlana-halid-i-bagdadi-sonrasi-bir-mesele-rabitayi-kime-yapmali/

Yıldız, Fatih. "Rehber-i Zâkir Giriş". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendi Kolu*. mlf. Mustafa Fevzi b. Numan. haz. Fatih Yıldız. 229-272. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Yıldız, Fatih. "Takdim". *Kitâb-ı Ziyâiyye Nazarî ve Amelî Yönleriyle Hâlîdîlik Sonrası Bir Nakşibendi Kolu*. mlf. Mustafa Fevzi b. Numan. haz. Fatih Yıldız. 21-24. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Yılmaz, Hülya. *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1997.

Yılmaz, Necdet. "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Açtığı Çığır: Hadis Kontrolünde Tasavvuf ve Ziyâiyye'de Örgün ve Yaygın Eğitim Açısından Hadisin Kullanımı". *Türk Kültürü Sanatı ve Edebiyatında Hadisler*. 2/35-52. İstanbul, 2021.

Yılmaz, Necdet. "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Açtığı Çığır: Hadis Kontrolünde Tasavvuf ve Ziyâiyye'de Örgün ve Yaygın Eğitim Açısından Hadisin Kullanımı". *Türk Kültürü, Sanatı ve Edebiyatında Hadisler Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 2/35-52. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2022.

Yılmaz, Necdet. "Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Anadolu'daki Halifeleri ve Çankırılı Hüseyin Efendi". *Çankırı'nın Manevî Mimarları*. haz. İbrahim Akyol, Abdulselam Arvas, Gürkan Dağbaşı, Fatih Güzel, Fatih Sona. 221-234. Çankırı: Yenigün Basım Yayın Matbaacılık, 2017.

Yılmaz, Necdet. *Câmiü't-Turuk Bir Şahsiyet -Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Hayatı, Dergâhı, Halifeleri, Eserleri ve Tasavvufî Yolu (Ziyâiyye)-*. Ankara: İlâhiyat, 2020.

Yılmaz, Necdet. "Câmiü't-Turuk Bir Yol Olan Ziyâiyye'de Seyr ü Sülûk". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler,*

Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl. ed. Ahmet Hamdi Furat. 345-365. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

Yılmaz, Necdet. "Gümüşhâneli Dergâhı Şeyhlerinden Safranbolulu İsmail Necati: Hayatı, Halifeleri ve Eseri". *Journal of History Culture and Art Research,* 8/2 (2019), 461-479.

Yılmaz, Necdet. "Gümüşhanevî Dergâhı". *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 5/267-273. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kültür AŞ. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.

Yılmaz, Necdet. "Gümüşhânevî Dergâhı: Güzünü Bitirip Kış Mevsimine Giren İmparatorlukta Sahada Bir Müessese". *Vakıf ve Sivil Toplum*. haz. Fahameddin Başar. 111-135. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.

Yılmaz, Necdet. "Gümüşhânevî Dergâhı'nda Râmûzü'l-ehâdîs İcâzeti Geleneği ve Mehmed Zahid (Kotku) Efendi'nin Râmûz İcâzeti". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 21/41 (2018), 73-91.

Yılmaz, Necdet. "Hâlid-i Bağdâdî'nin Son Halifesi Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî". *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 39-68.

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfiler, Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.

Yılmaz, Necdet - Demirci, Cihat. *Bolvadinli Bir Alim ve Ârif Yörükzâde Ahmed Fevzi Efendi*. Afyonkarahisar: Bolvadin Belediyesi, 2018.

Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kurani Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Yılmaz, Rıdvan. *Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Devâü'l-Müslimîn Adlı Eserinin Tahlil ve Değerlendirmesi*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yusuf Şevki Efendi, Oflu. "Risâletün fî Menâkıbı eş-Şeyh el-Hâc Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî Kuddise Sirruh". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2013), 222-231.

Yücer, Hür Mahmut (ed.). *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür"*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2014.

Yücer, Hür Mahmut. "el-Mefhum 'el-İntisab Evi'l-Mübayaa' fi't- Tasavvufi'l-İslam ve Misalihi Ahmed Ziyaüddin el-Gümüşhanevi". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 137-152.

Yücer, Hür Mahmut. *Gümüşhânevî Halîfelerinden Oflu Yusuf Şevki Efendi: Hayatı, Eserleri Muhiti ve Tarîkatı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.

Yücer, Hür Mahmut. “İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm”. *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 4/1 (2020), 1-43.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Yücer, Hür Mahmut. “Sa‘diyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 223-281. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Yüksek, Ahmet Yusuf. “Sufis and the Sufi Lodges in Istanbul in the Late Nineteenth Century: A Socio-Spatial Analysis”. *Journal of Urban History* 49/4 (2021), 1-30.

Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Zerrûk, Ahmed b. Ahmed - Harrûbî, Muhammed b. Ali. *Usûlü’t-tarîk ve yelîhi en-Nebzetü’ş-şerîfe fi’l-kelâm an usûli’t-tarîk*. thk. Muhammed Tayyib. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2010.

Zihni, Mehmed. *Ni’met-i İslâm İslâm Nimeti (İslâm’ın En Büyük Fıkıh ve İlmihal Kitabı*. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978.

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyum Bildirileri. haz. Necdet Yılmaz. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.

“Ekrem Demirli, Kuşeyrî Okumaları, 28. Seminer”. haz. Klasik Düşünce Okulu. *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Aralık 2020. Ekrem Demirli, Ebû Hanîfe, el-Fıkhu’l-ekber Okumaları, 1. Seminer

Kasîde-i Bürde, Delâil-i Şerîf, Hızbü’l-’azam İcâzetnâmeleri. haz. Abdurrahman Fahrî b. el-Hâc Abdullah. Matbaatü Ahmed İhsân, 1238.

Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı-Eserleri-Tesirleri. haz. Necdet Yılmaz. Ankara: Seha Neşriyat, 1996.

Revnakoğlu’nun İstanbul’u İstanbul’un İç Tarihi, Fatih. haz. Mustafa Koç. 5 Cilt. İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı, 2021.

ÖZGEÇMİŞ

Ömer Faruk Kahve, lisans eğitimini 2017 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, yüksek lisans eğitimini 2020'de Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Aynı yıl Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı görevini sürdürmektedir.