

**BİBLİYOGRAFYA :**

Emir Hüsrev-i Dihlevî, *Mecnûn u Leylî* (nşr. Tâhir Ahmedoğlu Muharremof), Moskova 1965, nâşirin mukaddimesi, s. V-XV; a.mlf., *Külliyât-ı Gâzeliyyât-ı Hüsrev* (nşr. İkbâl Selâhaddin), Lahor 1972, nâşirin önsözü, s. 17-153; Emîr Ahmed-i Râzî, *Heft İklîm* (nşr. Cevâd Fâzil), [baskı yeri ve yılı yok] (Kitâbfürûş-yi Ali Ekber), I, 358-366; Devletşah, *Tezkire* (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 265-275; Abdünnübî Kazvîni, *Tezkire-i Meyhâne* (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1962, s. 58-79; Lutf Ali Bek, *Âteşkede-i Âzer* (nşr. Ca'fer Şehîdî), [baskı yeri yok], 1337 (Müessesesi-i Neşr-i Kitâb), s. 355; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, II, 609-617; Ahmed Hamdi, *Hindistan ve Savat ve Afganistan Seyahatnâmesi*, İstanbul 1300, s. 104-115; Browne, *LHP*, III, 108-110; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 495-505; Nefîsî, *Târîh-i Naẓm u Neşr*, I, 170-171; FME, s. 244-248; Rypka, *HLL*, s. 257-259; Münzevî, *Fihrist*, III, 1856; M. Wahid Mirza, *The Life and Works of Amir Khusraw*, Lahore 1975; Sabahaddin Abdurrahman, *Amir Khusraw as a Genius*, Delhi 1982; Şibîlî Nu'mânî, *Şi'rû'l-'Acem* (trc. M. Takî Fahr-i Dâi Gilânî), Tahran 1363 hş., II, 77-149; Gholam Resul, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, Dacca 1984, s. 78-81; Gulâm Ali Aryâ, *Târîkatü Çiştîyye der Hind u Pâkistân*, Tahran 1365 hş., s. 138-142; Safâ, *Edebiyyât*, III/1, s. 771-797; Mümtaz Husain, *Amir Khusrow Dehlavi*, New Delhi 1986; Erkan Türkmen, *Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Ankara 1988; H. M. Elliot — J. Dowson, *History of India*, Delhi 1990, III, 534-536, 544-545, 557; Nihad M. Çetin, "Amir Xusrav-i Dihlavi'nin Eserlerinin Yazma Nüshaları", *ŞM*, V (1964), s. 71-84; Abdülazîz Mustafa Bekuş, "Emir Hüsrev-i Dihlevî", *Haulliyâtü Külliyyeti Dârü'l-ülm*, Kahire 1971, s. 187-198; M. Rahim İlhâm, "Sebk-i Hindî ve Gâzeliyyât-ı Emir Hüsrev", *Râhnümâ-yı Kitâb*, XVIII, Tahran 1354 hş., s. 16-26; Ravân Ferhâdî, "Chronological Tables on the Life and Works of Amir-Khusraw", *Adab*, XXII/4, Kabul 1975, s. 1-18; Ca'fer Halîlî, "Emir Hüsrev ve taşavvufuh", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, I/3, İslâmâbâd 1975, s. 54-71; Erdoğan Mercil, "Emir Hüsrev Dihlevî", *TKA*, XVI/1-2 (1977-78), s. 186-193; Zuhûr Ahmed Ezhâr, "eş-Şeyh Emir Hüsrev ed-Dihlevî ve şî'ruhu'l-'Arabî", *ME*, L/1 (1978), s. 82-86; Muhammed Riyâd, "Dîbâçehâ-yı Devâvîn-i Emir Hüsrev-i Dihlevî", *Dâniş*, sy. 11, İslâmâbâd 1369 hş., s. 6-42; Nisar Ahmed Faruqi, "Amir Khusraw in the Presence of his Mentor Hadrat Nizâm Al-Dîn Awliyâ", *HI*, XVI/2 (1993), s. 5-24; Dihhudâ, *Luğatnâme*, V, 235-236; P. Hardy, "Amir Khusraw", *EI²* (İng.), I, 444-445; a.mlf. — İdare, "Hüsrev-i Dihlevî", *UDMİ*, VIII, 931-934; A. Schimmel, "Amir Khusrow Dehlavi", *Eir.*, I, 963-965.



RIZA KURTULUŞ

**EMİR KÂTİB**

(bk. İTKÂNİ).

**EMİR-i KEBİR**

(bk. MİRZA TAKİ HAN).

**EMİR KÜLÂL**

(ö. 772/1370)

**Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in müşidi.**

683 (1284) yılında Buhara'nın Sühârî köyünde doğdu. Bütün hayatını orada ve Buhara'nın diğer bazı köylerinde geçirdi; dolayısıyla onun, Hâcegân'ın "sefer der-vatan" prensibine sadık kaldığı söylenebilir. Babasının adı Emîr Hamza olup kendisinin asıl adı bilinmemektedir. "Emîr" lakabı Hz. Peygamber'in neslinden olduğuna, Buhara'nın Farsça (veya Tacikçe) lehçesinde "çömlekçi" mânasına gelen "Külâl" kelimesi ise mesleğine işaret eder.

Emîr Külâl gençliğinde, Buharalılar'ın güreşi bid'at saymalarına, özellikle kendisi gibi bir seyyide yakıştıramamalarına rağmen güreşmeyi çok seviyordu. Rivayete göre bir gün Râmîten köyünde güreşirken Hâcegân silsilesi büyüklerinden Muhammed Baba Semmâsî'nin yolu oraya düşmüş ve güreşçileri uzun uzun seyrederken maiyetindekilerden birinin bu duruma hayret ettiğini sezince, "Bu güreş alanında sohbeti bir hayli insanı kemale erdirecek biri var, ben onu seyrediyor ve onu avlamak istiyorum" demiş, bir müddet gözlerini Emîr Külâl'e dikmiş, sonra da yoluna devam etmiştir. Bunun üzerine Emîr Külâl derhal güreşi bırakıp şeyhi evine kadar takip etmiş ve Semmâsî onu mânevî evlât olarak kabul etmiş, kendisine tarikat âdâbını öğretmiştir. Bu olaydan sonra Emîr Külâl yirmi yıl kadar Semmâsî'nin halkasına devam etti. Şeyhinin yanına gitmek için her pazartesi ve perşembe günü Sühârî köyü ile Semmâs köyü arasındaki mesafeyi zikir yaparak katederdi. Onun mânevî yetiştiricileri arasında, o dönemde Hâcegân'la içiçe bulunan Yesevî tarikatından Seyyid Ata'yı da zikretmek gerekir.

Kemale ulaştıktan sonra Emîr Külâl, Semmâsî'nin daha bebekken mânevî evlât olarak kabul ettiği Bahâeddin Nakşibend'in tasavvufî terbiyesiyle görevlendirildi. Mevcut kaynaklardan bu terbiyenin merhalelerini takip etmek pek mümkün değildir. Ancak Fahreddin Ali'nin kaydettiğine göre bu vazifeyle görevlendirildikten bir süre sonra Emîr Kü-

lâl, Sühârî'de yapılan bir camiye tuğla taşımakta olan Hâce Bahâeddin'i çağırıp, "Ruhaniyetinin kuşu beşeriyet yumurtasından çıktı" diyerek ona sülûkünü tamamladığını bildirmiştir (*Reşahât Ter-cümesi*, s. 80). Hâce Bahâeddin, Emîr Külâl'in halkasından ayrıldıktan sonra başka şeyhlerden de faydalanmış olmakla birlikte Emîr Külâl onun ilk ve en önemli müşididir. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî, Bahâeddin'in "nisbet-i sohbet taallüm-i âdâb-ı sülûk ve telkîn-i zikri"nin Semmâsî'den olduğunu vurgular (Lâmiî, s. 415).

Hâcegân'ın mânevî atası olan Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140) başlattığı bir geleneğe uyan Emîr Külâl dört halife tayin etti. Bunlar ikinci oğlu Emîr Hamza ile Mevlânâ Ârif Dikgerânî, Şeyh Yâdigâr Künsürünî, Şeyh Cemâleddin Dihstânî'dir. Emîr Külâl'in en büyük oğlu Emîr Burhan'ın mânevî terbiyesiyle görevlendirilmekle bir nevi öncülük kazanan Bahâeddin Nakşibend'in onun halifeleri arasında yer almaması dikkat çekicidir. Emîr Külâl'in Emîr Şah ve Emîr Ömer adlarında iki oğlu daha vardı. İlk iki halifesi de mürid yetiştirdiğine göre Hâcegân silsilesinin bu kolunun Nakşibendîlik'le yanyana bir iki nesil devam ettikten sonra aynı tarikatla birleştiği anlaşılmaktadır.

Emîr Külâl'in Timur'un müşidi olduğu veya ona müsbet baktığı yolundaki rivayetler sağlam bir kaynaktan gelmeyip sadece Timur'a atfedilen sıhhati şüpheli hâtıralara (*Tuzûkât-ı Timûrî*, s. 32) dayanmaktadır. Torununun oğlu Mevlânâ Şehâbeddin, Emîr Külâl'in Timur için dua etmekten çekindiğini ve onu Semerkant'ta ziyaret etmeyi reddettiğini söyler (*Menâkıb-ı Emîr Külâl-ı Sühârî*, vr. 29<sup>b</sup>-31<sup>a</sup>). Bazı araştırmacılar, bir müddet Timur'un yanında kalan ve daha sonra Şehr-i Sebz'de vefat edip oraya defnedilen Şemseddin Külâl'in Emîr Külâl ile aynı kişi olduğunu sanmışlardır. Bu hataya düşenlerden biri de meşhur Rus şarkiyatçısı Barthold'dur (*Socineniya*, II/2, s. 426). Öte yandan Ni'metullâhiyye tarikatının kurucusu Şah Ni'metullah Velî'nin (ö. 834/1431) menâkıbnâmesinde ifade edildiğine göre bu zat, Emîr Külâl'in Timur nezdindeki bir teşebbüsü sonucu Mâverâünnehir'den sürülmüştür (Aubin, s. 12-15). Ancak başka kaynaklarda teyit edilmeyen bu iddiayı ihtiyatla karşılamak gerekir.

Emîr Külâl 8 Cemâziyelevvel 772 (28 Kasım 1370) tarihinde doğduğu köyde

vefat etti ve orada defnedildi. Türbesi kısa zamanda ziyaretgâh haline geldi. Orada türbedarlık yapan soyu kurulan vakıflardan sağlanan gelirler, yapılan bakişlar ve hediyelerle geçindiler. Zamanla köyün asıl adı unutulmuş Mir Külâl diye tanınmaya başlandı (Sadreddin Aynî, s. 1049).

Bursa evlîyalarından Emîr Sultan'ın (ö. 833/1429) Emîr Külâl'in oğlu olduğu yolundaki rivayetler tamamen asılsızdır. Nitekim kaynaklarda Emîr Sultan'ın babasının Hâcegân'a değil Nurbahşiyye tarikatına mensup gösterilmiş olması da bu rivayetlerin asılsız olduğunu göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Hasan Muhammed Bâkir b. Muhammed Ali, *Ma'kâmât-ı Şâh-ı Nakşibend*, Buhara 1327, s. 8-9; *Tuzûkât-ı Timûri* (nşr. M. Davy), Oxford 1783, s. 32; Selâhaddin b. Mübarek el-Buhârî, *Entsü't-tâlibîn*, Oxford Bodleian Library, nr. Persian e 37, vr. 4<sup>a</sup>, 51<sup>a</sup>-51<sup>b</sup>; Câmî, *Nefehât* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 387-388; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 415-416; Safî, *Reşehât*, Taşkent 1329, s. 43-47; *Reşehât Tercümesi*, s. 64-66, 80; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvîni, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 11<sup>a</sup>-12<sup>a</sup>; Mevlânâ Şehâbeddin, *Menâkıb-ı Emîr Külâl-ı Sühârî*, Tavşanlı Zeytinoğlu Ktp., nr. 169; Gulâm Server-i Lâhûrî, *Hazînetü'l-evliyâ*, Leknev 1873, I, 546-548; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Bursa 1327, s. 4; Sadreddin Aynî, *Vospominaniya*, Moscov 1960, s. 1049; V. Barthold, "O Pogrebenii Timura", *Socineniya*, Moscov 1964, II/2, s. 426; J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kirmani*, Tahran-Paris 1983; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 10-11; a.mlf., "Political Aspects of Naqshbandi History", a.e., s. 124-125; J. Paul, *Die Politische und soziale Bedeutung der Naqshbandiyya in Mittelasiien im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York 1991, s. 9, 19, 21, 43, 44, 54, 65, 85, 239, 241; a.mlf., "Scheiche und Herrscher im Khanat Çağatay", *Isl*, LXVII/2 (1990), s. 291-294.



HAMİD ALGAR

### EMİR bi'l-MA'RÛF NEHİY ani'l-MÛNKER (الأمر بالعرف والنهي عن المنكر)

İyiliği emredip  
kötülükten vazgeçirmeye çalışma  
yönündeki faaliyetler için kullanılan  
dinî, ahlâkî ve hukukî bir tabir.

Arapça'da "bilmek, tanımak, düşünerek kavramak" anlamındaki 'irfân kökünden gelen ma'rûf sözlükte "bilinen, tanınan, benimsenen şey" mânasına ge-

lir. "Bir şeyi bilmemek, bir şey zor ve sıkıntılı olmak" gibi anlamlar taşıyan nûkr veya nekâret kökünden gelen münker ise tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey" demektir. Ma'rûf kelimesi Câhiliye döneminde "iyilik, ikram, gönül okşayıcı söz ve davranış" anlamında yaygın olarak kullanılmaktaydı. Nitekim Zühre b. Ebû Sülmâ'nın Mu'allağa'sında "iyi söz, cömertlik, ihsan" ve genel olarak "iyi davranış" mânasında birkaç yerde geçmektedir (bk. Zevzenî, s. 107, 119, 120). Tarafe'nin Mu'allağa'sında münker ile aynı kökten gelen bir kelime "yadırgama, birinin varlığından huzursuz olma" anlamında kullanılmıştır (a.e., s. 82). Hem ma'rûf hem de münkerin eski anlamlarıyla ilgili dikkate değer bir örnek Ebû Temmâm'ın el-*Hamâse*'sinde geçmektedir (s. 161). Burada, Câhiliye dönemi şairlerinden Musâfi' b. Huzeife'nin, yokluğundan derin üzüntü duyduğu Benî Amr kabilesini methederken, "Onlar dostlara fayda, düşmanlara zarar veren bir topluluktu; iyilik de (ma'rûf) kötülük de (münker) onlardandı" der. Eski Arap edebiyatında ma'rûf yerine 'urf, münker yerine nûkr kelimeleri de kullanılmıştır (meselâ bk. Ebû Temmâm, s. 165).

Kur'an'da ve hadislerde diğer birçok terim gibi ma'rûf ve münkerin de kısmen eski anlamlarını korumakla birlikte kapsamlarının genişlediği görülmektedir. Bu kaynaklarda iyi ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce ve davranışlara tek kelimeyle işaret edilmek istendiğinde en çok ma'rûf kelimesi; yanlış, İslâm dinine yabancı, müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve davranışlar için de -bazan fahşâ ile birlikte- münker kelimesi kullanılmaktadır (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "arf", "nkr" md.leri; Wensinck, *el-Mu'cem*, "arf", "nkr" md.leri).

Genellikle dil âlimleri, ma'rûf ve münkerin Câhiliye döneminden beri devam eden din dışı anlamlarına dikkat çekmişlerdir. Meselâ İbn Manzûr'un ma'rûf için yaptığı değişik tariflerden biri şöyledir: "Ma'rûf münkerin zıddı olup insanın faydalı bulunduğu, hoşlandığı, memnun olduğu şeydir". Böylece münkerin de "insanın vicdanını rahatsız eden şey" olduğu anlaşılmaktadır. Her iki kavram İslâm kültüründe eski anlamlarının yanında yoğun bir dinî muhteva da kazanmış, bu sebeple tariflerde çoğunlukla bu ikilik yani din dışı ve dinî anlamlar göz önün-

de tutulmuştur. Râgib el-İsfahânî, "Ma'rûf, akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirildiği fiilleri ifade eden bir isimdir; münker de yine aklın ve şeriatın benimsenmediği, yadırgadığı şeydir" der (*el-Müfredât*, "arf" md.). İbn Manzûr ise urf gibi ma'rûfun da iyi ve güzel fiiller için kullanıldığını ifade etmiştir. Bu açıklamalar, ma'rûfla urfün birbirinin yerine kullanıldığı eski uygulamanın devam ettiğini göstermektedir. İbn Manzûr, ma'rûf kelimesinin hadislerde de sık sık geçtiğini hatırlattıktan sonra bu kavramın Allah'a itaat sayılan, O'na yakınlaşmayı sağlayan, insanlar için iyilik olarak kabul edilen ve şeriatça değer verilen (mendup) bütün güzel tutum ve davranışları ifade ettiğini söyler; ayrıca bu kavramın genellikle insanlar arasında iyi bilinen, tanınan, benimsenen, görüldüğünde yadırganmayan tutum ve davranışları da içerdiğini belirtir. Bu şekilde ma'rûfun ve dolayısıyla münkerin eski din dışı anlamlarıyla İslâm kültüründe kazandığı yeni anlamları ortaya koyar.

İslâm dini inançta, zihniyette, gelenek ve göreneklerde esaslı değişiklik ve yenilikler yaptığı için özellikle ma'rûf ve münkerin tariflerini veren dinî eserlerde şeriata uygunluk ölçüsü ön plana çıkarılmıştır. Câhiliye döneminde bir eylemin ma'rûf veya münker sayılmasının temel ölçüsü bu eylemin kabile geleneklerine uygun düşüp düşmeme keyfiyeti idi. Gelenek ve göreneklerin dinî ölçülerle uyumu şartıyla bu ilişki İslâmî dönemde de devam ettirilmiş (Taberî, VIII, 163); daha çok edep, hikmet ve ahlâk literatüründe olmak üzere İslâm dininin getirdiği hayat tarzına, görgü kurallarına uygun olan söz ve davranışlar ma'rûf, uygun olmayanlar da münker sayılmıştır. Ancak bilhassa kelâm tartışmalarının başlamasıyla ma'rûf ve münkerin tesbitinde gelenek ve göreneklerden ziyade akıl ve şeriat ölçüleri üzerinde durulduğu görülür. Nitekim Mu'tezile ulemâsının çoğunluğu, hüsün ve kubuh anlayışlarının bir sonucu olarak aklın iyi saydığı fiilleri ma'rûf, kötü saydığını da münker kabul ederken Selefilere ve Eş'arilere akıl yerine nakli esas almışlar ve genellikle ma'rûfu "şeriatın iyi saydığı söz ve fiil", münkeri de "şeriatın vukuunu sakıncalı gördüğü şey" diye tarif etmişlerdir (Gazzâlî, II, 414; *et-Ta'rifât*, "ma'rûf" md.). Bu tariflerin, ma'rûf ve münkerin uzun tarihî geçmişi dayalı çok yönlü anlamlarını daralttığı görülmek-