

18. YÜZYILDA TASAVVUF GEÇİCİ BİR DEĞERLENDİRME DENEMESİ *

Bernd Ratke **

Çev.: Ramazan Muslu ***

Başka yerde söylemiş olduğum şeyi ya da eski tartışmalarla meşgul olmayı bu makalede tekrar etmek niyetinde değilim. Aksine, ben 1980 yılının sonlarından itibaren ortaya çıkan ya da yakın gelecekte basılmak üzere olan 18. yüzyıl üzerine yapılmış çalışmalarını değerlendirmeyi teklif ediyorum. Bu öneri, alanla ilgili bugüne kadar ne yapıldığını daha belirgin bir hale getirecek; tartışma ve ihtilafların arkasında güvenilir bilgi olarak neyin alınabileceğinin bir işareti de verilmiş olacak. Aynı zamanda, yalnızca dönemin ana kaynaklarını kullanarak, 18. yüzyıl tasavvufunun entelektüel genel bir taslağını sunmaya çalışacağım.

Bu girişim, sınırlı sayıda kaynağa dayandığı için aşırı derecede cüretkâr görülebilir. Diğer yandan, ben böyle bir yaklaşımı doğrulamak için genel nihâi kararında uygun bir ihtiyat payını bırakmayı ümit ediyorum. Ne Osmanlı kaynaklarına ve ne de dönemin İran veya Hindistan tasavvuf edebiyatına müracaat edilecektir. Üzerine odaklaşmak için seçtiğim yazarlar, Arapça konuşulan dünyada tasavvufun figürlerini temsil eden seçme bir gruptur. Bundan başka, araştırmamı 18. yüzyılın kronolojik hudutları içinde katı bir şekilde sınırlandırmak makul görülmedi. Burada ele alınan tasavvufî şahsiyetlerin entelektüel temelleri, 17. yüzyılın ikinci yarısına kadar açık bir biçimde izlenebilir ve rûhânî liderler olarak onların 19. yüzyıl içine uzanan tesirleri, birçok açıdan günümüze kadar sürer. Biz, büyük uzun vadeli tasavvuf geleneği içinde gelişimin tabi bir alt birimini oluşturmak için, 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ortasına kadar geçen periyodu göz önünde tutuyoruz.

* Bu makale, Bernd Radtke, "Sufism in the 18th century: an attempt at a provisional appraisal", *Die Welt Des Islams*, volume 36, Leiden E.J.Brill 1996, pp. 326-364'de yayımlanan metnin çevirisidir (çev.).

** Prof. Dr., Utrecht Üniversitesi, Hollanda.

*** Ar. Gör. Dr., Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi.

I

Seá O'Fahey'in 1990'da basılan Ahmed b. İdris (1163-1253/1749-1837) ve tarîkatı üzerine *Gizemli Evliya, Ahmed b. İdris ve İdrisî Gelenek* adlı monografi çalışması, 18. yüzyıl hakkındaki tasavvuf bilgimize yeni bir başlangıç oldu. Onun tarîkatından ve şubelerinden çok az bir şahsiyet, küçük çaptaki ilk çalışmalarda tahlil edilmişti. Mesela, Knut S. Vikør ve O'Fahey, İdris'in müridi Muhammed b. Ali es-Senûsî¹; Nicole Grandin ise Ahmed b. İdris'in diğer bir müridi Muhammed Osman el-Mîrğani² üzerine yazmıştı. O'Fahey, *Enigmatic Saint'* te Ahmed b. İdris'in biyografisi, ailesi ve "tarîkat"ı ile birlikte onun baş müridleri Muhammed b. Ali es-Senûsî (1202-76/1787-1859)³, Muhammed Osman el-Mîrğani (1208-69/1793-1852)⁴ ve İbrâhîm er-Raşîd'in (1228-91/1813-74)⁵ portrelerini sunar. O'Fahey'in ayrıntılı biyografisi,⁶ tarîkatın kurucusu ve ekolüyle ilgili bu zamana kadar basılmış bütün materyalleri gözden geçirmeyi sağlar.

1994'te çıkan *Arabic Literature of Africa'* nın birinci cildine, aynı gayretin bir devamı olarak bakılabilir. Ahmed b. İdris'in⁷ gözden geçirilmiş bir biyografisi ile birlikte bu çalışma, onun müridleri Muhammed b. Ali es-Senûsî⁸, Muhammed Osman el-Mîrğani⁹, İbrâhîm Raşîd¹⁰, Muhammed Meczûb¹¹ ve Mîrğani'nin müridi İsmail el-Velî¹² üzerine ayrıntılı güncel bir biyografi içerir.

Ahmed b. İdris'in manevi portresi, hayatta kalan mektupların baskısı ve çevirisi sayesinde daha belirgin bir şekil aldığı *Enigmatic Saint'* te¹³ taslak halinde çizilmiştir.¹⁴ Benzer şekilde, tasavvuf üzerine küçük bir el kitabının şerhli çevirisi ve halvete girmenin usûl ve âdabı, her ikisi de Ahmed b. İdris tarafından kaleme alınmış olup halihazırda baskıdadır.¹⁵ Keza, *Risâletü'r-redd alâ ehli'r-*

1 *Teacher*; başlıkların tamamı için bk. makalenin sonundaki Bibliyografya.

2 Konferans.

3 *Enigmatic*, s. 130 vd.

4 *Enigmatic*, s. 142 vd.

5 *Enigmatic*, s. 154 vd.; ALA I, s. 153 vd.

6 *Enigmatic*, s. 130 vd.

7 ALA I, s. 123 vd.

8 ALA I, s. 166.

9 ALA I, s. 187 vd.

10 ALA I, s. 153 vd.

11 ALA I, s. 244 vd.

12 ALA I, s. 228 vd.

13 *Enigmatic* s. 193 vd.

14 Letters.

15 Two Sufi Treatises.

re'y'in¹⁶ açıklamalı çevirisi bulunan bir baskısı da hazırlık safhasındadır. Bu eser, Ahmed b. İdris'in dine dayalı hukukî durumunu, özellikle ictihad konusundaki tutumunu açığa kavuşturur. Bu çalışma, 1832'de Ahmed b. İdris'in Vehhâbî *ulemâ*sıyla girdiği tartışmanın bir görgü şahitinin raporunun¹⁷ çevirisiyle birlikte basılacaktır.¹⁸

Ikdü'n-nefis'in incelenmesi ve bir çevirisi de arzu edilebilir.¹⁹ Bu çalışmanın birkaç sayfası benim "Lehrer-Schüler-Enkel" adlı makalemde tercüme edilmiştir.²⁰ Makale, Ahmed b. İdris'in bizzat kendisine temas ettiği gibi²¹, onun tarikatına mensup diğer iki şahsiyet Muhammed Osmân el-Mîrğânî²² ve onun müridi İsmâîl el-Velî'yi²³ de inceler. Biyografik malumat, ALA'nın birinci cildinde şimdiki halde dahil edilmiş ve genişletilmiş bilgiler sunar.²⁴ Makale, her iki sūfînin ana metinlerindeki içeriklerin, İsmâîl el-Velî'nin eserlerine sadık kalınarak özel bir dikkatle ilk defa bir özetini verir.²⁵ Bu bilgilerin temeli üzerine, ben, "İsmâ'îl al-Walî" başlıklı başka bir makalemde onun fikir dünyasının bir resmini çekmeye çalıştım.²⁶ Albrecht Hofheinz, Mîrğânî tarafından kurulan "Hatmiye" tarikatına ait bir kütüphane²⁷ üzerine olduğu gibi, onun aile hikayesi²⁸ üzerine de yazmıştır.

Ahmed b. İdris'in diğer müridlerine gelince, Senûsî üzerine Knut Vikør tarafından kaleme alınan temel monografi, şimdi elimizdedir.²⁹ *Enigmatic Saint* gibi, Vikør'un kitabı da ele aldığı konu ile ilgili çalışma ve hayat hikayesinin bir tavsifini verir. Benzer biçimde, Albrecht Hofheinz tarafından yazılan bir monografi, Ahmed b. İdris'in diğer bir müridi Muhammed Meczûb'a temas eder ve şu an bu çalışma da hemen hemen yayına hazırdır.³⁰

16 ALA I, s. 133, nr. 33.

17 *Münâzara*: ALA I, s. 148, nr. 6.

18 Hedeflenen başlık The Exoteric Writings of Ahmad Ibn Idris'tir.

19 ALA I, s. 132, nr. 28-28a; bu makalede bk. 81. dipnot sonrası vd. [Yazarın, makale içerisinde orijinal sayfa numaraları ile yaptığı referansları, tercümede dipnot numaralarıyla göstermeyi daha uygun gördük.] (Çev.)

20 *Lehrer*, s. 122-5.

21 *Lehrer*, s. 97 vd.

22 *Lehrer*, s. 98-103.

23 *Lehrer*, s. 103-119.

24 ALA I, s. 228 vd.

25 *Lehrer*, s. 106-119.

26 İsmâ'îl al-Walî.

27 Yemeni Library.

28 Genealogy.

29 Sanûsî.

30 Majdhüb.

Ticâniye tarîkatı üzerine araştırmalar, Ebu'n-Nasr'ın monografisiyle başladı.³¹ Bunu, David Robinson, Bradford Martin ve John Ralph Willis'in çalışmaları izledi.³² Son üç yazar, dikkatlerini müşterek olarak sadece tarîkatın sosyal ve politik tarihi üzerine odaklamışlardır. John Hunwick, Ticâniye'ye temas eden çalışmaları, özellikle Willis'in çalışmalarını eleştirel açıdan değerlendirdiği bir incelemeyi geçenlerde yayımladı.³³ Hunwick sayesinde, biz, Batı Afrikalı Ticânî el-Hâc Ömer'in (1794-1863) kaleme aldığı *Rimâh hizbi'r-rahîm* adlı eserin bölüm başlıklarının tercümesine de ilk defa sahip olduk.³⁴ Hunwick, aynı çalışmada, özellikle Ticâniye ile ilgili araştırmaların bugünkü durumu ve her şeyden önce el-Hâc Ömer hakkında bize bilgi verir.³⁵ Dahası, Hunwick, ALA'nın ikinci cildinde, Ticâniye ve Batı Afrika tasavvufu hakkındaki bilgimizi önemli ölçüde inkişaf ettirmiştir.³⁶

Ben, el-Hâc Ömer'in *Rimâh'*ın kaynaklarını analiz etmek için, onun çoğunlukla önceki metinlerden iktibaslar içermesini göz önünde bulundurmaya temel bir görev sayarak, kendimi iki çalışmaya adadım. "Von Iran nach Westafrica" da³⁷ *Rimâh'*ın iki temel kaynağının ayrıntılı bir analizini sundum ve "Studies on the Sources of the *Rimâh'*" da³⁸ el-Hâc Ömer'in tanzim ettiği ana kaynakların tamamının bir listesini hazırladım.

*Rimâh'*ın aksine, Ali Harâzim Berrâde'nin, Ticâniye ile ilgili en önemli diğer çalışması *Cevâhiru'l-meânî*, diğer kaynaklardan çok az iktibas içerir. Çalışmanın içindekilerin bir tavsifi, ilk defa "Versuch einer Ehrenrettung"³⁹ adlı çalışmamda verilmiştir. Ben bu çalışmada, Berrâde'ye karşı ileri sürülen aşırı maculiyi da ele aldım.

18. yüzyılda tasavvufun temel bir eseri, Ahmed b. Mübârek el-Lemetî'nin (ö.1742) *İbrîz*⁴⁰ adlı eseridir. Eserin bugüne kadar analitik bir incelemesi yapılmamıştır. Benim "Studies on the Sources of the *İbrîz*"⁴¹ adlı çalışmamda, *Rimâh'*ın durumunda olduğu gibi, doğrudan kullanılan kaynakların bir listesi

31 Tijaniyya.

32 Bu yazarlarla ilgili bibliyografik bilgi, *Von Iran*, s. 66-9'da verilmiştir.

33 Sufism.

34 *Path*.

35 *Age*, s. 18 vd.

36 ALA II.

37 *Von Iran*.

38 *Sources Rimâh*.

39 *Ehrenrettung*.

40 GAL, G II, 462 vd.; S II, 704.

41 *Sources İbrîz*.

sunulmuştur. Oysa “Der İbrîz Lamatîs” de⁴² ana fikirler tartışıldığı gibi, içerikteki çalışmaların da bir tavsifi verilmiştir. İbrîz’in en son baskısının önsözü, “Zwischen Traditionalismus und Intellektualismus”⁴³ benim konumdur. Burada çalışmanın kabul görmesinin hikayesine de temas edilmiştir.

Daha çok son zamanlardaki tasavvufun – ki o yalnızca tartışılan Neo-Sufizm terimlerine işaret etmek için yeterlidir – tarihsel değerlendirmesi etrafındaki tartışma, *Enigmatic Saint*’in önsözünde, O’Fahey tarafından başlatıldı.⁴⁴ Tartışma, benim “Between Projection and Suppression” kısmında devam ettirildi⁴⁵ ve sonra konunun bütün bakış açlarına O’Fahey ve benim tarafından “Neo-Sufism Reconsidered”⁴⁶ başlığında bir kez daha gözden geçirildi. 19. yüzyılın başlarında davranışların İslâmî kurallara uyarlanmasında sûfi vaizlerin rolü, Albrecht Hofheinz tarafından “Der Scheich im Über-Ich”⁴⁷ adlı çalışmasında incelenmiştir. Ben Reinhard Schulze’nin görüşlerini “Erleuchtung und Aufklärung” adlı çalışmamda ifade ettim.⁴⁸ R. Peters, aynı şeyi benden önce yapmıştı.⁴⁹ *İctihâd ile karşı karşıya* olan Sözde Yeni-Sûfilîğin durumu, benim “İjtiyhâd and Neo-Sufism” adlı çalışmamda anlatılmıştır.⁵⁰ “Kritik am Neo-Sufismus” adlı çalışmamda ise, çağdaş Müslüman eleştiricilerin bizzat kendilerinin, sûfilerin aleyhinde söyledikleri şeyleri esas alarak, düşünce tarihi açısından sûfinin konumunu daha ayrıntılı nitelendirmeye çalıştım.⁵¹

II

Ana kaynakların ilki olarak göz önünde tutmayı arzu ettiğim *es-Seyr ve’s-sülûk*’ün yazarı Kâsım b. Selâhaddîn el-Hânî (1028-1109/1619-1697),⁵² tamamen 17. yüzyıla aittir. Onun kitabı, Ahmed ed-Derdîr,⁵³ Muhammed es-Senûsî ve Muhammed Meczûb⁵⁴ gibi arkadan gelen nesiller tarafından geniş ölçüde

42 Lamatî.

43 Traditionalismus.

44 *Enigmatic*, s. 1 vd.

45 Projection.

46 Neo-Sufism.

47 Gewissen.

48 Erleuchtung.

49 Quest.

50 İjtiyhâd.

51 Kritik.

52 *Seyr*; GAL, G II, 344; S II, 472.

53 Bk. Bu makalede: 71. dipnot sonrası.

54 Meczûb’un *Risâletü’s-sülûk*’ü, büyük ölçüde Hânî’nin metninin yeniden üretilmiş şeklidir. Bununla birlikte, o, orijinalinden bazı önemli kısaltmalar ve farklılıklar ihtiva eder. Bu husus-

okunmuş ve tekrarlanmıştır. O, nefsin yedi şeklinin çatisını izleyerek⁵⁵ mistik yolun ilerleyen aşamalarını tanımlar.⁵⁶

Faslı Abdülaziz ed-Debbağ (ö.1132/1719) ile 18. yüzyıla gireriz. Müridi Ahmed b. el-Mübârek el-Lemetî, onun hayat hikayesini ve sözlerini “*el-İbrîz min kelâmi Seyiddî Abdilazîz*” adlı çalışmasında kaydetmiştir. Bu çalışmanın Şam’da yayınlanmış iki ciltlik yeni bir baskısı halen mevcuttur.⁵⁷ Daha sonraki yazarlar[ın eserleri] içinde *İbrîz*’den sık sık alıntılarının yer alması, bugüne kadar metnin gözden geçirilmiş pek çok baskısında olduğu gibi, eserin etkisinin büyüklüğüne işaret eder.⁵⁸

Debbağ gibi aynı kuşaktan olan Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî (1099-1162/1688-1749), İslam dünyasının merkezinde yani Suriye ve Mısır’da faaliyetliydi. O, bir Halvetiye mensubu idi ve bize büyük miktarda eser bırakmıştır.⁵⁹ Onların büyük çoğunluğu, hala bilimsel bir şekilde incelenmeyi beklemektedir. Bekrî’nin oğlu Muhammed Kemâleddin, babasının 220’den fazla kitap yazdığını söylerken; GAL, yazarına 62 başlık [eser] atfeder.⁶⁰ Ben burada yalnızca Bekrî’nin *Bulğatü’l-mürîd ve müştehâ muvaffak es-Sâid*⁶¹ adlı tek bir eserinden bahsedeceğim. Bu, *urcûze* şeklinde yazılmış bir *şûrût-rehber*⁶² kitabıdır. Bekrî’nin oğlu Muhammed Kemâleddin, bu eser üzerine *el-Cevherü’l-ferîd fi halli Bulğatü’l-mürîd*⁶³ adlı uzunca bir şerh yazmıştır. Benim, bu makalede ileride onun şerhinden alıntı yapma fırsatım olacak.

Mustafa el-Bekrî’nin müridi Muhammed b. Abdülkerim es-Semmân (1130-1189/1718-1775),⁶⁴ Bekrî kadar verimli bir yazar olmamasına rağmen, Semmâniye’nin kurucusu olması ve Mehdî Muhammed Ahmed’in ilk başta Semmâniye’ye mensubiyeti nedeniyle, sadece Sudan tarihi için değil; aynı za-

ta bk. ALA I, s. 247, nr. 4 ve iki metnin ayrıntılı karşılaştırması *Meczûb*’un 6. bölümünde vardır.

55 Nefsin yedi şekli ya da mertebesi şunlardır: *nefs-i emmâre*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i mülheme*, *nefs-i mutmaîne*, *nefs-i râziye*, *nefs-i merziyye* ve *nefs-i kâmile*. Bu, Hânî’nin açık bir şekilde 180a’da ifade ettiği gibi (bu gözle bk. burada 240. dipnot sonrası vd.), Halvetiyye tarafından benimsenen bir sistemdir. Hânî, Murâdî’nin iddia ettiği gibi gerçekten Kâdiriyye’nin bir üyesi miydi?

56 Krş. Trimmingham, *Sufi Orders*, s. 152 vd.

57 Editörün giriş yazısı *Traditionalismus*’ta tartışılmıştır.

58 Konu ile ilgili olarak bk. *Sources Rimâh*, s. 85 vd.

59 GAL, G II, 349 vd.; S II, 477 ve bk. De Jong, *Bakri*.

60 *Cevher*, s. 60.

61 GAL, G II, 349, nr. 2.

62 Bk. *Two Sufi Treatises*, s. 146 vd. ve bu makalede: 171. dipnot sonrası.

63 *Cevher*.

64 ALA I, s. 91-94.

manda müridi Ahmed et-Ticânî sebebiyle Kuzey ve Batı Afrika tarihi için de büyük bir önemi hâizdir.⁶⁵ İlk bakışta⁶⁶ onun eserleri 19 başlık içerir. Biz, burada onlardan üç tanesini kısaca gözden geçirebiliriz: 1) *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi't-teveccühâtü'r-rûhiyye*⁶⁷ adlı eserde, GAL ve çok yakın zamanlarda ALA'da kaydedildiği gibi, sadece *nûr-i Muhammedî* ele alınmamış, bilakis daha önemli bir şekilde *tarikat-i Muhammediye* ile ilgili karmaşık konular sunulmuştur.⁶⁸ Eser, üç bölüm ile beraber bir *mukaddime* ve bir *hâtıme* ihtiva etmektedir. Birinci bölüm, *nûr-i Muhammedî*'nin kozmik rolünü ve bununla beraber o nûrun tezâhürü ile ilgili bir vizyon sahibi olabileceği ve onunla yani *tarikat-ı Muhammediye* ile birleşebileceği mistik yolu anlatmaktadır. İkinci bölümde, diğer şeyler arasında Semmânî'nin *nûr-i Muhammedî* ile ilgili olarak belirttiği kendi hayalî tecrübeleri yer alır. Üçüncü bölümde, sûfinin uymak zorunda olduğu söz ve fiilleri, yani sünneti hakkında olduğu kadar bize Peygamberin dış görünüşü hakkında da bilgi verir. Eserin *hâtıme* kısmında dua ve münâcatlar vardır. 2) *Câliyâtü'l-kurab ve münîlâtü'l-Arab*, Semmânî'nin *urcûze* tarzında bir tevessülüdür.⁶⁹ Bu eser üzerine iki şerh yapıldığının farkındayım: a) Başlık sayfasında Mekke'deki hocası olarak işaret edilen Şeyh Abdülhamid b. Muhammed Ali tarafından yapılan *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi't-teveccühâtü's-Sâminiyye* (Kahire 1323/1905). b) İstinsah kaydı '7 Rebiussânî 1283/18 Ağustos 1866 Cuma' olan bir yazmanın içeriğinde başlıksız olarak yer alan bir şerh. 3) *en-Nefahâtü'l-ilâhiyye fi keyfiyyeti sülûki't-tarîkatil-Muhammediyye*,⁷⁰ bir *rehber* kitabıdır.⁷¹ Bu eser, mukaddime ve hâtimenin yanı sıra sekiz bölüm ihtiva eder. Sekiz bölüm sırasıyla şu konularla ilgilidir: 1) *Tevbe* 2) *Ahzü'l-ahd* 3) *Zikir* 4) *Halvet* 5) *Nefyü'l-havâtır* 6) *Sohbet* (birisinin tarikat mensuplarıyla iletişim halinde olması) 7) *Âdâb ma'a's-Şeyh* 8) *Velâye*.

Rehber kitap kategorisine ait bir çalışma da, Ahmed ed-Derdîr (1127-1201/1715-1786)⁷² tarafından kaleme alınan *Tuhfetü'l-ihvân fi âdâbi tarîki ehli'l-irfân*⁷³ adlı eserdir. Mustafa el-Bekrî ve Semmân gibi, Derdîr de Halvetiye'ye mensuptur.

65 Cevâhir el-Meânî, I, 35; Ehrenrettung.

66 ALA I, s. 92-4.

67 *Fütûhât*; ALA I, s. 92, nr. 1.

68 Bk. Bu makalede: 303. dipnot sonrası.

69 ALA I, s. 92, nr. 4; muhtemelen ALA I, nr. 94 ile aynı: *el-Vesîle fi'd-deavât ve'l-ekâr*.

70 ALA I, s. 93, nr. 14; *ae*, nr. 13, *Muhtasarü't-tarîkatil-Muhammediyye* başlıklı eser, Birgivi'nin *Tarikat-i Muhammediyye*'sinin muhtasarı değildir, bilakis nr. 14'deki *Nefahât*'inkidir.

71 Two Sufi Treatises, s. 147.

72 GAL, G II, 353, nr. 7; S II, 480.

73 Bannerth tarafından kısmen Fransızca'ya tercüme edilmiştir, *Khalwatiyya*.

Aynısı, en azından hayatının ilk yarısı için Ticâniye'nin⁷⁴ kurucusu Ahmed et-Ticânî için de doğrudur.⁷⁵ Müridi Ali Harâzim Berrâde'nin 1798-9'da Ticâniye usûlü⁷⁶ üzere yazdığı *Cevâhiru'l-me'ânî* ise, Ticâniye'nin rehber kitabı olmanın daha çok uzaktır. Kitap, Ahmed et-Ticânî'nin hayatını, öğretilerini, diktelelerini ve mektup ve fetvalarından oluşan bir koleksiyonu ihtiva eder. Bu çalışma, bu güne kadar modern araştırmacılar tarafından planlı bir şekilde ele alınmadı ve hemen hemen olduğu gibi kaldı.⁷⁷ Eser, bir önsöz, bir giriş ve bir birine eşit olmayan uzunluktaki⁷⁸ altı bölümü ihtiva eder ve şekil ve biçim ile ilgili olarak Lemetî'nin *el-İbrîz*'ine benzer; fakat, aşağıda göstereceğimiz gibi, onun içerik ve terminolojisinden tamamen farklıdır.

Dikkate aldığım bu çalışmaların sonuncusu, -tamamı Halvetî geleneğinden doğmuştur- el-Hâc Ömer'in (1794/1863) *Kitâbu Rimâhî hizbi'r-Rahîm* adlı eseridir.⁷⁹ 1845'te yazılmıştır ve tamamıyla 19. yüzyıla aittir. Bununla beraber, özellikle erken dönem kaynaklardan alıntılar içerir.⁸⁰ el-Hâc Ömer'in gerçek sözleri ise çok daha azdır.

Ahmed b. İdris'in Halvetiye ile ilgili bir ilişkisi olmasına rağmen⁸¹, onun Şâziliye ile bağları kendisi için daha önemli gözükmektedir. Aynı şekilde, Debbâğ da Şâziliye geleneğine mensuptur. Ahmed b. İdris, hocası Abdülvehhâb et-Tâzî'ye onun vasıtasıyla bağlanmıştır. Debbâğ'ın terminolojisinin etkisi ve onun fikir dünyası, Ahmed b. İdris'de açık bir şekilde görülmektedir. Ahmed b. İdris'in tasavvufî konuları ele alan en önemli çalışması, *İkdü'n-nefis*⁸² adlı eseridir. Onun eserlerinin çoğu, kendisi tarafından yazılmamış; talebelerinden birisi tarafından kaleme alınmıştır. Kitabın yapısı belli bir planı takip etmez. *Künûzu'l-cevâhiri'n-nûrâniyye*,⁸³ altı bölüme ayrılmış özet bir rehber kitabıdır. Eserin özel önemi, Ahmed b. İdris'in altıncı bölümde kendisinin Peygamber tarafından "davetçi" olarak görevlendirildiğini ifade etmesidir.⁸⁴ Ahmed b. İdris'in talebeleriyle ilişkileri hakkında *The Letters of Ahmad Ibn Idris* başlığı ile ter-

74 *Tijaniyya*, s. 15 vd.

75 Halvetiyye silsilesi *Cevâhiru'l-me'ânî*'de verilmiştir, I, 35 .

76 *Cevâhiru'l-me'ânî*, I, 39; Ehrenrettung.

77 Aşırımacılık iddiası ile ilgili olarak bk. *Ehrenrettung*.

78 Ayrıntı için krş. *Ehrenrettung*.

79 *Von Iran*, s. 41 vd.

80 *Sources Rimâh*'ta analiz edilmiştir.

81 *Two Sufi Treatises*; s. 152 vd.

82 Bk. Bu makalede: 18. dipnot sonrası.

83 *Two Sufi Treatises*'da tercüme edilmiştir, s. 147-164.

84 Bk. Bu makalede: 316. dipnot sonrası.

cüme edilen ve yayımlanan mektuplarında önemli bilgiler verilmektedir. Modern araştırmacılar tarafından hâlâ güçlkle incelenenler, *Evrâdü Seyyidî Ahmed b. İdrîs* gibi bir araya getirilen evradlarıdır.⁸⁵ Şamlı Muhammed Bahâeddin el-Baytar (1265-1328/1849-1910) tarafından yapılan *en-Nefehâtü'l-akdesiyye fi şerhi's-salavâti'l-Ahmediyye el-İdrîsiyye*⁸⁶ başlıklı şerhi, onların anlaşılması için yararlıdır. Daha önce ifade edildiği gibi, *Risâletü'r-redd* ve *el-Münâzara* adlı eserler, Ahmed b. İdrîs'in hukûkî iddialarla ilgili durumunu aydınlatmak için önemlidir.⁸⁷

Ahmed b. İdrîs'in etkin müridi Muhammed b. Ali es-Senûsî (1202-76/1787-1859) de Kuzey Afrika Şâziliye geleneğini izlemeyi tercih etmiştir.⁸⁸ Onun en önemli eserlerinden⁸⁹ aşağıda zikredilmeye değer olanı, aynı zamanda *el-Mesâilü'l-asr* olarak da tanınan *Buğyetü'l-mekâsıd* adlı çalışmasıdır.⁹⁰ Bu eser, en çok fikhî meselelere temas eder ve son bölümünde Hânî'nin *Seyr'*inden alıntılar yapar.⁹¹ *es-Selsebülü'l-ma'în fi't-tarâiki'l-erba'în*,⁹² evradları ve ruhî bağlantılarıyla birlikte çeşitli tarikatların zikir uygulamalarını anlatır. *el-Menheli'r-revî*,⁹³ Senûsî'nin kendi isnâdlarını ve bağlantılarını sunar ki her ikisi de zâhirî ilimler ve sûfî tarikatlarıyla ilgilidir.

Aynı zamanda Ahmed b. İdrîs'in baş müridi olan Muhammed Osmân el-Mîrğânî (1208-68/1793-1852), üretken bir yazarın bir başka örneğidir.⁹⁴ Nakşbendiye etkisi, zannedersem Ahmed b. İdrîs'ten önce öğrenim gördüğü ve tanıştığı şeyhler sebebiyle onun öğretilerinde açıkça görülür.⁹⁵ Aynı etki müridi İsmail el-Velî'de de devam eder. Mîrğânî'nin eserlerinden aşağıdakiler zikre değerdir: *el-Fethu'l-mebrûk fi kesîrin min âdâbi's-sülûk*, genel bir rehber kitabıdır.⁹⁶ *el-Hibâtü'l-müktesebe li izhâri'l-mesâili'l-hamse* (aynen alınmıştır), önceki eser gibi, bir rehber kitabıdır.⁹⁷ *en-Nefehâtü'l-Mekkiyye*, otobiyografik anlatımla birlikte

85 ALA I, s. 134 vd.

86 ALA I, s. 158, nr. 1.

87 Bk. Bu makalede: 15. dipnot sonrası.

88 *Sanûsî*, s. 49 vd.

89 *Sanûsî*, s. 218 vd.

90 *Sanûsî*, s. 224-8; aşar değil.

91 Bk. Bu makalede: 51. dipnot sonrası.

92 *Sanûsî*, s. 229-31.

93 *Sanûsî*, s. 231-35.

94 ALA I, s. 187-198'de elli kayıt sunar.

95 *Enigmatic*, s. 144; Meier, *Naqşbandiyya*, s. 59.

96 ALA I, s. 189, nr. 6; muhtevası *Lehrer*, s. 99 vd. da tanımlanmıştır.

97 ALA I, s. 190, nr. 14; muhtevası *Lehrer*, s. 100 vd. da tanımlanmıştır.

kozmooloji ve antropoloji ile ilgili önemli materyal ihtiva eder.⁹⁸ *ez-Zuhûru'l-fâika fi hukûki't-tarîkati's-sâdika* da yine bir rehber kitabıdır.⁹⁹

Mîrğânî'nin bir oğlu olan Câfer-i Sâdık (1238-77/1822-23 - 1860-61), *Lü'lüâtü'l-husni's-sâti'a fi ba'dı menâkib...seyidî Muhammed Osmân el-Mîrğânî* başlıklı bir çalışma yaptı. O, bu çalışmada Mîrğânî'nin doğaüstü iletişimler¹⁰⁰ aldığını anlatır.¹⁰¹

Kordofanlı İsmail el-Velî'ye (1207-80/1792-3 -1863), 1816'da Mîrğânî tarafından hatmiye taraftarlığı kazandırıldı, fakat o bundan sonra 1826'da kendi tarîkatı olan İsmâiliye'yi kurmaya devam etti. Onun pek çok eseri arasından aşağıdakiler seçilebilir:¹⁰² *el-Füyûzâtü'z-zâhire fi halli elfâzi'l-Cevâhiri'l-fâhire*,¹⁰³ yine kendisinin *el-Cevâhiru'l-fâhire* adlı *tevessül* ile ilgili bir eserinin şerhidir.¹⁰⁴ *el-Uhûdü'l-vâfiyeti'l-celiyye fi keyfiyeti't-tarîkati'l-İsmâiliyye*,¹⁰⁵ İsmâiliye tarîkatının tarihi ve temel kurallarından bahseder. *Meşâriku şümûsi'l-envâr ve meğâribü hissîhâ fi ma'nâ uyûni'l-ulûm ve'l-esrâr*, İsmâil'in en önemli çalışmasıdır.¹⁰⁶ *et-Tavâliu'l-celiyye fi keyfiyeti sıfâti halveti't-tarîkati'l-İsmâiliyye*, halvete giriş hakkında İsmâilî öğretileri takdim eder.¹⁰⁷

III

Tasavvuf, kendisini bir yol olarak izah eder. Yol, duyu ile kavranılabilen ve fiziksel olarak tecrübe edilebilen dünyadan –tasavvufta genellikle *zâhir* olarak bilinir,– hissî olmayan dünyanın, hâlis gerçekliğin (*hakikat*) yer aldığı bâtinî âlemin idrak ve tecrübesine götürür. Bu düşünce, kısaca şu meşhur ifade ile açıklanır: “Yol (*tarikat*), ilahî hukuktan (*şeriat*) hâlis gerçeğe (*hakikat*) götürür.” Çünkü dış âlem, öncelikli olarak *şeriatın* emirleri ile ilgilenir, ancak hâlis gerçeğin deneyimi sayesinde kavranabilir. Bu yüzden bu tecrübeyi yaşamış sûfî, *şerî-*

98 ALA I, s. 194, nr. 29; muhtevası *Lehrer*, s. 101 vd. da tanımlanmıştır.

99 ALA I, s. 198, nr. 50; muhtevası *Lehrer*, s. 102 vd. da tanımlanmıştır.

100 Bk. Bu makalede: 313. dipnot sonrası.

101 ALA I, s. 207, nr. 2; muhtevası *Lehrer*, s. 104 vd. da tanımlanmıştır.

102 ALA I, s. 228-37; *Lehrer*, s. 106-119.

103 ALA I, s. 230, nr. 9; muhtevası *Lehrer*, s. 107-9, nr. 16'da tanımlanmıştır.

104 ALA I, s. 231, nr. 17; *Lehrer*, s. 107, nr. 15.

105 ALA I, s. 236, nr. 60; *Lehrer*, s. 111, nr. 36. Adı geçen eser içerisinde kısmen tercüme edilmiştir, ss. 126-9.

106 ALA I, s. 233, nr. 31; *Lehrer*, s. 113, nr. 42. Adı geçen eser içerisinde muhteva tanıtılmıştır, ss. 113-9.

107 ALA I, s. 236, nr. 58a; *Lehrer*, s. 119, alt nr. 42. Adı geçen eser içerisinde kısmen tercüme edilmiştir, s. 129 vd.

at emirlerinin uygulaması hakkında yazmayı ve konuşmayı kendisinin bir hakkı ve görevi sayar. Şeriate karşı böyle bir tutum, hem Ahmed et-Ticânî¹⁰⁸ hem de Ahmed b. İdris'te¹⁰⁹ ve daha geç bir tarihte el-Hâc Ömer'de¹¹⁰ de tamamen belirgindir. Aslında tasavvufta, geriye doğru 9. yüzyıla kadar izlenebilen nesiller boyu saygı duyulmuş bir gelenek mevcuttur.¹¹¹ Kâmil şeyh, bununla birlikte, bütün ayrıntılarıyla insanın sınırlı manevî kapasitesine (*kâbiliyet*)¹¹² uygun olarak, ifade tarzını ayarlaması gerektiğinin farkındadır. Bu nedenle o, umumi olarak insanlara konuştuğunda farklı bir söylev yaparken, müritlerinden küçük bir seçkin gruba özel bir öğreti seti verecektir.¹¹³

Tasavvuf yolu, ahlâkî eğitim veren kurumlardan biridir.¹¹⁴ Ahlâkî davranış ve ahlâkî yükümlülüklerle ilgili bazı temel kurallar ihdas etmiştir ki bütün insanlık -ya da daha doğrusu, bütün Müslümanlar için- geçerlidir; sadece tasavvufi yolda seyr u sülûk edenler için değil. Bu temel kurallardan dördü, Ahmed b. İdris'in *Risâletü'l-kavâid* adlı eserinde düzenlenmiştir.¹¹⁵ Onların en önemlisi, bireyin, bütün fiillerini elini vicdanına koyarak değerlendirmesidir.¹¹⁶ O, şu an yaptığı şeyin, gelecekte Allah'ın huzurunda sürekli olup olmayacağını kendi kendine sormalıdır.¹¹⁷ İkinci temel talep, daha ileri dereceye ilerlemektir.¹¹⁸ Bir kişinin fiilleri ilâhî mahkemeye çıkmadan önce sadece sürekli olmamalı, aynı zamanda üstlendiği yükümlülükleri Allah'tan başka herhangi bir dünyevî ya da başka bir düşünce olmaksızın yalnızca Allah rızası için yapmalıdır. İki talepten ilki, insanın Allah ile olan münasebetine ait iken; ikincisi, dünya ile olan ilişkisiyle ilgilidir. Bir kimse, arkadaşlarına karşı geniş bir şefkat hissi (*rahme/merhamet*) beslemelidir ve yasal emirlere uygun olarak onların hak olarak neyi kabul ettiklerini anlamalıdır.¹¹⁹ Gerçeği söylemek gerekirse, o, etrafındakilere dostça, zarif bir biçimde davranmalıdır. "Çünkü Allah, insanlara, onlar ar-

108 Fetvâları için bk. *Cevâhiru'l-me'ânî*, II, 178 vd.

109 Meselâ bk. *Letters*, s. 16 vd., Mekkî b. Abdilaziz'e mektubu.

110 *Rimâh* I, 71-111, 7-11. bölümler; *Ijtihâd*, s. 917 vd.

111 *Ijtihâd*, s. 911 vd.

112 *Ibrîz* II, 62; *İkd*, s. 127; 200 vd. ve kitapta çeşitli yerlerde; *Neo-Sufism*, s. 72.

113 *Lehrer*, s. 120; *Neo-Sufism*, s. 72.

114 Bk. *Schlaglichter*, s. 62.

115 *Lehrer*, s. 124-6; ALA I, 133, nr. 32.

116 Bu, nefis muhâsebesi için istenen eski bir kuraldır.

117 *Lehrer*, s. 124 vd.; *İkd*, s. 96.

118 *Lehrer*, s. 125 vd.; *İkd*, s. 97.

119 *Lehrer*, s. 125 vd.; *İkd*, s. 97.

kadaşlarına ne şekilde davranmışlarsa aynen o şekilde muamele edecektir.”¹²⁰

Aynısı, hizmetçiler¹²¹ ve hayvanlarla¹²² ilgili davranış için de geçerlidir; çünkü hayvanlar, yine insanoğlunun yararı için yaratılmıştır. Şöyle ki, insanoğlu Allah’a itaatkâr bir hizmetçi olmak için yeryüzünde görevlerini onlar vasıtasıyla yerine getirebilir.¹²³ Bütün kâinât, insanoğlunun hatırı için yaratılmıştır.¹²⁴ İnsanoğlunun eşsiz statüsü, yani onun diğer bütün yaratıklardan üstün oluşu, onun tek başına kendisine emanet edilen ilâhî hukuka uygun bir şekilde yaşayarak, Allah’a hizmet etmek için görevli olması nedeniyledir.¹²⁵

Nihayet insan, yaptığı bütün fiilleri itidal ile aşırıktan kaçınarak yapmalıdır.¹²⁶ Bu, tasavvufî yaşam için olduğu kadar, “bayağı” işler için de aynı derecede doğrudur. Dindar kimse, dünyevî şartlar elverdiği ölçüde -şüphesiz ilâhî hukuk emirlerine uygun olarak- rızık ve servet kazanma işine devam etmelidir.¹²⁷ Zira eski bir sûfi öğretisine göre, yegane gerçek fakirlik, Allah için kalbin ihtiyaç duyduğudur; biricik gerçek zenginlik ise Allah’ın içinde yer aldığı kalp zenginliğidir.

Dindar insan, Allah’ın bir cezalandırma [aracı] olarak empoze ettiği kötü ruhlu devlet adamlarına da itaat etmeye zorlanmıştır ve onlara karşı isyan etmemelidir.¹²⁸ Diğer yandan herhangi biri, zâhirî hukukun temsilcilerinin (*zâhir ulemâsı*) alışık oldukları gibi, zorbaların kötü fiillerini gizlememeli ve onlara dalkavukluk yapmamalıdır.¹²⁹ Aksine, onların huzurunda korkusuzca doğruyu konuşmalı ve onları utanç verici teşebbüslerinden caydırmaya çalışmalıdır. Bu tür nasihatler, Ahmed b. İdris tarafından yapılmıştır.¹³⁰ Bundan başka, eğer günahkâr ve maddeci yöneticiler, dindarlık perdesi altında bina inşa ederek hizmete açarlarsa, bunlardan yararlanma konusunda kimse şüpheye düşmemelidir.¹³¹

120 *Lehrer*, s. 97 vd.; *İkd*, s. 125 vd.

121 *Lehrer*, s. 124 vd.; *İkd*, s. 105.

122 *Lehrer*, s. 123 vd.; *İkd*, s. 25 vd.

123 *Lehrer*, s. 124; *İkd*, s. 105.

124 *İkd*, s. 25, 89, 117 vd., 134 vd., 162; bu konuda ayrıca bk. *Weltgeschichte*, s. 1 vd.

125 *İkd*, s. 120 vd. ve 128.

126 *Seyr*, vr. 64a vd., 118b vd.; *Cevher*, s. 21; *Rimâh*, I, 10; *Two Sufi Treatises*, s. 165.

127 *İkd*, s. 10 vd.; *Feth*, s. 41 vd.

128 *Lehrer*, s. 106; *Seyr*, vr. 6b, 15a.

129 *İkd*, s. 142, 203.

130 *Münâzara* 40 vd.

131 *Von Iran*, s. 45.

Genel olarak söylemek gerekirse, dindar bir Müslüman'ın dünyadaki durumu, kesinkes dört İslam mezhebinden birine bağlılığına göre tanımlanmıştır.¹³² Münâvî (ö.1030/1621)¹³³ ve Semmân¹³⁴ gibi yazarlar için, bu, kanıt gerektirmeyen bir gerçektir. Diğer sûfiler hakkında, -onların dört mezheple ilişkileri daha karmaşıktır, kutsal hukukla ilişkileri değil- yanlış anlaşılmayı önlemek için onları eklemekte acele edilmelidir.¹³⁵ Zikretmiş olduğumuz yazarlardan ikisi, Ahmed b. İdris ve el-Hâc Ömer, bu noktada kendilerini oldukça açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Ahmed b. İdris'in durumu diğer ikisine göre, daha radikaldir. *Risâletü'r-red* adlı eserinde mezheplerin en temel otoritelerine meydan okumuştur. Fıkıh eğitimi veren mezheplerin durumu, daha çok bir gelenek kitabından¹³⁶ başka bir şey değildir. Onların yazarları, diğer herhangi bir Müslüman'dan otorite bakımından daha büyük iddia sahibi değildir. Fikhî mezheplerin kurucuları, dört imam, daha yüksek herhangi bir otoriteye yetki vermez ve mezheplerin tarihi gelişme geçirdiğini onaylamaz.¹³⁷ Yasal yargılamaya ulaşmak için tek esas, Kur'an ve sünnettir; yani, Allah ve Peygamber'dir. Her dindar Müslüman, ilâhî inayetten istifade ile, herhangi bir mesele ile ilgili olarak kutsal kitabı araştırmaya ve doğru yasal bir yargıya ulaşmaya yeteneklidir. Bununla beraber, ne pahasına olursa olsun akılcı metotları kullanmaktan kaçınılmıştır. *Re'y* kesinlikle yasaklanmıştır.¹³⁸ Aynı biçimde, ilahiyatla ilgili tartışmalardan (*kelâm*)¹³⁹ ve felsefeden kaçınılmıştır.¹⁴⁰ Yaygın tutum, – ve bu sadece Ahmed b. İdris'in görüşü değildir- şudur: Bir kimse kendisini sadece tamamen gerekli olduğunda zâhirî ilimlerle meşgul etmelidir.¹⁴¹ Bu problemlerle uzun uzadıya epeyce uğraşan diğer bir yazar olan el-Hâc Ömer, nispet kullanma ile ilgili davranışında Ahmed b. İdris'ten daha az olumsuzdur. Doğrusu o, *ictihâd bi'r-re'y*'in kullanımına karşı değildir.¹⁴²

Bununla birlikte, *mezâhib* faaliyetleriyle ilgili sûfi eleştirisinin ardındaki gerçek sebep, *tarikat-i Muhammediye* genel başlığı altında gösterilebilen davranış ve

132 *Vesâyâ*. vr. 5b; *Von Iran* 44; ayrıca *İbrîz* I, 163.

133 *Cevhere*, s. 194.

134 *Fütûhât* 3.

135 *Erleuchtung*, s. 64; *Projection*, s. 77.

136 *Ikd*, s. 225 vd.; *Redd*, s. 6; *Münâzara*, s. 348; *Erleuchtung*, s. 57.

137 *İctihâd*, s. 919; *Ikd*, s. 259 vd.; *Münâzara*, s. 348, 355.

138 *Erleuchtung*, s. 57; *İctihâd*, s. 919.

139 *Ikd*, s. 172; *Cevher*, s. 41; *Meşîsiyye*, s. 139.

140 *Ikd*, s. 174.

141 *Seyr*, vr. 121a vd.; *Rahme*, s. 219.

142 *İctihâd*, s. 917; *Rimâh*, I, 75-103; bölüm: 8.

uygulamalarla ilgilidir. Aşağıda bu önemli konu hakkında daha çok şey söyleyeceğim.¹⁴³

Dıştan (*zâhir*) içe (*bâtın*) giden yol, kişinin bilgisine bağlı olan bir yoldur. Dış bilginin (*zâhir ilmi*) konusu, dış dünya ve onun kurallarıdır. Mesela şeriat, kainat içindeki değiştirilemez olan fakat dış bilgiyi de ihtiva eden bilgi ve hukuku verir. Bâtınî bilginin konusu; ruh dünyası, sonra dış dünyada ve ruhta kendisini açığa vuran kozmik dünyanın derûnu ve son olarak da Allah'ın kendisidir.

İlim kategorilerindeki hiyerarşi kavramı, eski bir geleneğe aittir. Hakim Tirmizî'nin (ö.takriben 910) eserlerinde ve 10. yüzyıl rehber kitaplarında tamamen gelişmişti.¹⁴⁴ Tirmizî, *hadis* ve *fıkıh* ilimlerini temsil eden şer'î hukuk ilmi ile *bâtın ilmi* arasında ayırım yapar. Ona göre ikincisi, ruh ilminden (*nefs ilminden*) ve kozmozun ruhsal altyapısının temelinde yatan ve hikmet ilmi olarak da seslendirilen ilimden ibarettir. Nihayet o, üçüncü çeşit bir ilmin, bizzat Allah ve O'nun sıfatları ile ilgili ilmin (*el-'ilm billâh*) farkına varır.

Ebu Nasr es-Serrâc (ö.378/988) da *ilm-i zâhir* ile *ilm-i bâtın* arasında ayırım yapar: "(Dinî) bilgi, bir Kur'an âyeti veya Allah Rasûlü'nün bir sözü ya da bir Allah dostunun kalbinde meydana gelen bir yansıma vasıtasıyla elde edilmiş basiret anlayışı olabilir.¹⁴⁵

Aynı ayırım, bizim burada göz önünde tuttuğumuz periyotta da olduğu gibi kabullenilmiştir. Onu ifade etmek için farklı bir terminoloji ve farklı bir sınıflandırma sistemi kullanılmış olsa bile. Ahmed b. İdris, üç çeşit ilimden bahseder; *şeriat ilim*, *havâs ilmi* ve *havâssü'l-havâs ilmi*.¹⁴⁶ İkinci ve üçüncü çeşit ilme gelince, bununla beraber o, sadece bu iki çeşit ilmin gizli olduklarını ve herkesin kolaylıkla ulaşamayacağını söyler. Ayrıca o, bu zikredilen prensibi, "Kutsal kitap dört kat anlam içerir" şeklindeki eski bir öğretiyeye uygun olarak, kendi Kur'an tefsirinde¹⁴⁷ de göz önünde tutar.¹⁴⁸

İsmâil el-Velî, iki çeşit ilmi birbirinden ayırt eder: "Birisi, *şeriat* ve *hakikat* alimleri arasında yaygındır. Oysa diğeri, sadece mistik tecrübe ve açık keşif ile hakikat ilmine sahip olanların ulaşabileceği bir ilimdir. Her ikisine mahsus ilim, kitap sayfalarında yazılmış bilgidir. Çok iyi bilindiği gibi, o, eğitim ve çalışma ile elde edilir. Yüksek seviyede mistik mücâhede yapan insanlar sayesinde zâ-

143 Bk. Bu makalede: 302. dipnot sonrası.

144 *Concept*, s. 42 vd.; *Drei Schriften*, II, 13 vd.

145 *Lüma'*, s. 6, 1-3/*Schlaglichter*, s. 40.

146 *İkd*, s. 115, 244 vd.

147 *Münâzara*, s. 349.

148 *Enigmatic*, s. 196; *İkd*, s. 245 vd.

hire bağılı din âlimlerinden ayırt edilen gizli ilim, kitap sayfalarında yazılmayan ve sadece mistik tecrübe ve keşif ile elde edilebilen rabbânî bir ilimdir.¹⁴⁹

Bununla birlikte, bu yüksek mertebelere çıkmadan önce, kişinin belirli nitelikleri elde etmesi gereklidir. Mesela, nefis terbiyesi ya da Hânî'nin "Nefsin kınanan niteliklerinin güzel niteliklere dönüşmesi" olarak kaydettiği şeyler gibi.¹⁵⁰ Bu amaçla, yola yeni girmiş kimsenin akidesi sağlam, yoldaki deneyimi ilerlemiş bir rehberle, bir üstada, bir şeyhe ihtiyacı vardır. Bütün zorlukları ve yolun imtihanlarını aşmak için ansızın cezbelenebilen bir kişi,¹⁵¹ az bulunur; bir istisnadır ve hiçbir kimse tarafından böyle bir deneyim arzu edilmez.¹⁵² Bir kimse, bir tarikatın üyesi olmakla bir şeyh bulabilir. Bildiğimiz gibi,¹⁵³ bu her zaman böyle olmamıştır. Tasavvuf, mesela bazı 14. yüzyıl kaynaklarında gösterildiği gibi, onun tarihi gelişiminin farkında olan bir şekilde açıkça sahip olmuştur.¹⁵⁴ Böyle bir bilincin 18. yüzyıldan bir örneği, aşağıdaki şartlarda¹⁵⁵ mübtedîlerin terbiyesi ile ilgili hikayede anlatan Debbâğ tarafından sunulur: İslâm'ın ilk üç yüzyılı boyunca, terbiye, insanların Allah'a odaklanması ve O'nunla yaşaması sebebiyle zarurî değildi. Allah bizzat kendisi gerektiğinde onların nefislerindeki bozulmuş özellikleri terbiye etmiştir. Üstad, talebelerine bilginin bütün gizli şekillerini zarar vermeksizin daha yüksek seviyede verebiliyordu.¹⁵⁶ Ancak ilk üç yüzyıldan sonra genel bir ahlâkî düşüş başladı. Ondan sonra mübtedînin mecbur tutulduğu ve içerisinde oruç, zikir ve halvet gibi hususların yer aldığı özel bir terbiyeye ihtiyaç duyuldu. Hatta, bununla birlikte, sonunda meşhur Şeyh Zerrûk'un¹⁵⁷ dönemine kadar kötüye gidişin devam ettiği bir çöküş sürecine yenik düştü.¹⁵⁸ Tarikatlara kabul edilen kişiler, ki onlar uygun olanı bilmezlerdi, o tarikatın hayat tarzına göre tavır takınırlardı. Onlar,

149 *Şümûs*, s. 12.

150 *Seyr*, vr. 40a.

151 Sâlik-meczûb konusu ile ilgili problemler hakkında en erken sistematik ele alış biçimi, 9. yüzyılda Hâkîm Tirmizî'nin eserlerinde bulunmaktadır. Bu, daha sonraki zamanlarda genişçe tartışılan bir konudur. *Concept*, s. 124; *Drei Schriften*, II, 81.

152 *Fütühât* 4 ve ayrıca bk. *İbrîz*, II, 32 vd. Bununla birlikte, Muhammed Meczûb örneği gösteriyor ki cezbe, mistik tecrübenin mümkün bir şekli olarak asla reddedilmemiştir. bk. *Majdhüb*, blm. 6.

153 Meier; *Hurâsân*, s. 546 vd./*Bausteine*, I, 132 vd.

154 Meier, *Hurâsân*, s. 547/*Bausteine*, I, 133, İbn Abbâd er-Rundî (ö.1390)'yi anlatır.

155 *Rimâh* (I, 153)'da tekrar edilmiştir; *Sources Rimâh*, s. 85; Hunwick, *Path*, s. 27; Meier, *Hurâsân*, s. 567/*Bausteine*, I, 153'de.

156 *İbrîz*, II, 52.

157 Ahmed b. Ahmed el-Zerrûk, ö. 899/1493; GAL, G II, 253; S II, 361; *Sources Rimâh*, s. 87.

158 *İbrîz*, II, 53.

normalin üstündeki uygulamalara (*'azâ'im*) ve sahte keramet çeşitlerinin tümüne düşkünlük göstermeye devam ettiler. Bu nedenle, Zerrûk ve onun şeyhleri, bu terbiye şeklini terk ettiler ve mübtedîlere yalnızca Kur'an ve sünneti örnek almayı tavsiye ettiler. Bundan dolayı, onun hataya düşmesiyle ilgili herhangi bir şüphe ihtimali yoktur. Yine de onlar, Peygamber'in himayesi altındaki doğru terbiye şeklini asla terk etmediler.¹⁵⁹

15. yüzyıldaki bu reforma rağmen, 18. yüzyılda tasavvufun ahlâkî düşüşü hakkında da şikayetler vardı. Baba ve oğul iki Bekrî, kendi dönemlerindeki tasavvufun sapkın uygulamalarına karşı ateş püskürdü. O dönemde, *hulûl* ve *ittihâd*¹⁶⁰ akideleri yaygınlaşmış; sakalı çıkmamış gençler (*murd*)¹⁶¹ ve yabancı kadınlarla (*ecânib*)¹⁶² arkadaşlık yapma gibi gayri ahlâkî davranışlar yerleşmiş¹⁶³ ve büyü uygulamaları olağan hale gelmişti.¹⁶⁴

Bu ifadeler, abartılmamalı ve 18. yüzyılda "bir reform talebinin" göstergesi olarak yorumlanmamalı. Onlar, insanın düzenli olarak sıkça tekrar edilen fesat zamanı veya geçmiş iyi günlerin hevesi konusu ile ilgili bulduğu klişelerdir.¹⁶⁵ Çünkü, Debbâğ'ın Zerrûk hakkında yazdığı gösteriyor ki burada tasavvufa içeriden daha erken bir eleştiri olmuştur. Gerçekten insan, bütün dönemlerde yerleşmiş kötüye kullanmanın kökünü kazımak için tasavvufa içeriden bir eleştiri olduğunu haklı olarak söyleyebilir.¹⁶⁶ Bu münasebetle, Zerrûk'un çağdaşı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı meşhur kitabında birkaç tasavvuf uygulamasını şiddetle eleştiren Muhammed Birgîvî (Birgili) (ö.981/1529)'den¹⁶⁷ ve özellikle onun dönemindeki tasavvuftan söz edilebilir.¹⁶⁸

Aynı şekilde, tasavvuf tarihinin farkında olmanın diğer bir işareti; iki ana yolun, bir minnettarlık ve neşe yolu (*tarîku's-şükr ve'l-ferah*) ve bir rûhî mücâdele yolu (*tarîku'l-mücâhede*) şeklinde kendi içinde derecelere ayrılarak biçimlenmesi bilgisidir. İlki Şâzilî; sonraki ise Gazzâlî ile ilişkilendirilmiştir.¹⁶⁹ Ticâniye, yolun ilk şekli ile ilgilidir. Peygamber'in ne olduğunun temelinde, Ticânî'nin

159 Bk. Bu makalede: 314. dipnot sonrası.

160 Bu konu ile ilgili ayrıca bk. *Two Sufi Treatises*, s. 158.

161 Bu bağlamda bk. Ritter, *Meer*.

162 Ayrıca bk. *Letters*, s. 22 vd.

163 *Cevher*, s. 4, 15.

164 *Cevher*, s. 105 vd.; daha başka şikayetler için bk. s. 133 vd.

165 Gramlich, *Zeit*, mesela s. 113 vd.

166 Ayrıca bk. Chodkiewicz, *Modèle*, s. 220 vd.

167 GAL, G II, 440; S II, 654.

168 *Tarîka muh.*, s. 24, 34, 55, 115, 139, 183.

169 *Ibrîz*, II, 59; aynı şekilde tekrarlanmıştır: *Rimâh*, I, 154; *Sources Rimâh* 85: Hunwick, *Path*, s. 27.

söylediği şeyin anlamı yatmaktadır. *Tarîkat*, müntesiplerinin dünyadan el etek çekmelerini talep etmez ve onları izleyenleri, kendilerini yalnızca ruhî mücadeleye adanmaktan uzak tutar.¹⁷⁰ Debbâğ'a göre -ki o geriye doğru giden ayırımın kaynağıdır- şükür ve sevinç yolu, peygamberlerin yürüdüğü asıl yoldur. Ancak, ikinci yolu takip etmeyi seçen bir kimse, elbette otomatik olarak hataya düşmüştür.¹⁷¹

Mürîd için şeyhin şahsiyetine boyun eğmek, tarîkatın kurallarına itaat etmektir. Bu kurallar, *rehber* olarak tanınan el kitaplarında yazılmıştır. Bu, 13. yüzyılda tarîkatların oluşumundan sonra eski genel tasavvuf kitaplarının ardından ortaya çıkan bir yazma biçimidir.¹⁷² Burada ben tipik tür örnekleri olarak yalnızca Kemâleddin el-Bekrî'nin *Cevher*'ine, Dirdâr'ın *Tuhfe*'sine, Semmân'ın *Nefahât*'ına, Ahmed b. İdris'in *Künûz*'una Mîrğânî'nin *Feth*'ine, Hibât'ına ve *Zuhûr*'una başvuracağım. Bu eserlerin muhtevası, çoğu kez geleneklere göre Cüneyd'e atfedilen sekiz talebe riayet edilerek sunulur.¹⁷³ Talepler, –Necmeddin el-Kübrâ¹⁷⁴ geleneğine dayanır – 15. yüzyıl müellifi Zeynüddin el-Hâfî'de aşağıdaki tertipte görünür: 1) *devâmü'l-vudû'*, 2) *devâmü'l-halve*, 3) *devâmü's-savm*, 4) *devâmü's-sükût*, 5) *devâmü'z-zikr*, 6) *nefyü'l-havâtır*, 7) *devâmü rabtî'l-kalb bi's-şeyh*, 8) *terkü'l-i'tirâz alellâh ve ale's-şeyh*.¹⁷⁵ Aynı tertip, Hâfî'den el-Hâc Ömer'in *Rimâh*'ına geçmiştir.¹⁷⁶

İki Bekrî'de ise sekiz temel prensibi aşağıdaki şekilde görüyoruz: (1) *cû'*,¹⁷⁷ = Hâfî'de nr. 3, (2) *samt*¹⁷⁸ = Hâfî'de nr. 4, (3) *seher*¹⁷⁹ : Hâfî'de yok, (4) *i'tizâl*¹⁸⁰ = Hâfî'de nr. 2, (5) *zikir*¹⁸¹ = Hâfî'de nr. 5, (6) *nefyü'l-havâtır*¹⁸² = Hâfî'de nr. 6, (7) *devâmü't-tahâre*¹⁸³ = Hâfî'de nr. 1, (8) *rabtü kalbî'l-mürîd bi-üstâdihî*¹⁸⁴ = Hâfî'de nr.

170 *Cevâhiru'l-mâînî*, I, 38; aynı şekilde tekrarlanmıştır: *Rimâh*, II, 163. Ticâniyye'nin tavsifi için ayrıca bk. Meier, *Abû Saïd*, s. 481; konu ile ilgili genel bilgi için bk. *age.*, s. 468 vd., Anhang I.

171 *İbrîz*, II, 60.

172 Meier, *Path*, s. 122; geçici bir liste için bk. *Two Sufi Treatises*, s. 146 vd.

173 Bu talepler konusunda bk. *Von Iran*, s. 46 ve 61. dipnotta verilen bibliyografya.

174 Meier, *Kubrâ*, s. 48 vd.

175 *Von Iran*, s. 46; krş. *Fevâih*, s. 2 vd.

176 *Von Iran*, s. 48, 61.

177 *Cevher*, s. 19.

178 *Cevher*, s. 21.

179 *Cevher*, s. 22.

180 *Cevher*, s. 23.

181 *Cevher*, s. 25.

182 *Cevher*, s. 28.

183 *Cevher*, s. 30.

184 *Cevher*, s. 31 vd.

7. Gördüğümüz gibi, Bekrî' de 3 numara (*seher*), Hâfî' deki 8 numara ile yer değiştirmiş.¹⁸⁵ el-Hâc Ömer, *Rimâh* adlı eserinde, toplam 23 kuralı içine alan çok ayrıntılı bir sistem sunar;¹⁸⁶ fakat yer sınırlaması, benim onun sistemine girmeme burada izin vermiyor.

Yukarıdaki talepler içerisinde aşağıdaki konular, daha yakın bir incelemeyi hak eder: 1) mübtedînin şeyhe bağlılığı, 2) halvete girme, 3) zikir ve 4) rasgele düşüncelerden uzak durma.

Mübtedî'nin şeyhe bağlılığı ile ilgili tartışmalarda, sıklıkla bazı alt konular ile uğraşılır: a) şeyhin hizmetini elde etmek ve yerine getirmek için gerekli nitelikler, b) üstad, mübtedîye karşı nasıl davranmalı, c) mübtedî kendini nasıl tasavvur etmeli ve d) mübtedî, etrafındaki dünyaya karşı nasıl davranmalı.

Bazı rehber kitaplar¹⁸⁷ tarîkate girişi (*bey'at*, *telkinü'l-ahd*, *ehzü'l-ahd*) ayrıntılı olarak anlatır veya tarikatlar tarafından talep edilen gerçek ahid metnini verir.¹⁸⁸ Metinler kısmen tercüme edildiği için, konuya burada giremeyeceğim. Bütün tarikatların kadınları kabul ettiği belli değildir. Ancak Bekrî'nin¹⁸⁹ ve Ahmed b. İdris'in¹⁹⁰ öğretilerinden açıkça anlaşılmaktadır ki Halvetiye, en azından kadınları kabul etmiştir.¹⁹¹ Bir kimsenin kendisini bir şeyhe bağlama ihtiyacı, daha önce ifade edildiği gibi, *farz* olmamasına rağmen genellikle bir güveni¹⁹² de içine alır.¹⁹³ Şeyh, mübtedî için ikinci bir babadır ve fiziksel babasından daha önemli olarak tasavvur edilir. Şeyhsiz mübtedî, sokağa terkedilmiş bir çocuk olabilir.¹⁹⁴ Mübtedî, şeyh sayesinde ikinci bir doğum geçirir ki bu manevî bir doğumdur.¹⁹⁵ Şeyh, her mübtedîye kişisel terbiye tedarik eden kişi anlamına gelir.¹⁹⁶ Şeyh, yani hakiki şeyh, mübtedînin önünde Peygamber'in temsilcisidir, Peygamber'in de Allah'ın temsilcisi olduğu gibi.¹⁹⁷ Şeyh, "meşrûlu-

185 19. yüzyılın ikinci yarısından Hatmiyye'ye mensup Ahmed el-Rutbî (ALA I, 210 vd.), altı temel kural sayar: *cû'*, *uzlet*, *samt*, *seher*, *zikir* ve *rabtu'l-kalb* (*Minhe*, s. 64).

186 *Rimâh* I, 231-44; blm. 32; bk. Hunwick, *Path*, s. 29.

187 Cevher 12; *Nefahât* 13; *Kunûz*, blm. 2 = *Two Sufi Treatises*, s. 153-6; *Uhûd* 244/Lehrer, s. 126 vd.

188 *Uhûd*, s. 259.

189 *Cevher*, s. 106.

190 *Two Sufi Treatises*, s. 155.

191 Bu konuda ayrıca bk. Gramlich, *Derwischorden*, s. III, 78.

192 Misaller için bk. *Two Sufi Treatises*, s. 148 vd.

193 *Cevâhiru'l-ma'ânî*, I, 128; *Rimâh* I, 111.

194 Misaller için bk. *Two Sufi Treatises*, s. 148.

195 *Avârifü'l-maârif*'te var; daha fazla misal için bk. *Von Iran*, s. 50; *Two Sufis Treatises*, s. 148 vd.

196 *Cevher*, s. 31; ayrıca bk. *Two Sufi Treatises*, s. 156.

197 *Cevher*, s. 34, 39; bu makalede: 292. dipnot sonrası.

ğunu" Peygamber ve Allah vasıtasıyla elde etmelidir.¹⁹⁸ Bir kimse, ancak şeyh sayesinde ve Peygamber vasıtasıyla Allah'a ulaşabilir. Mübtedî, üstadın huzurunda, gassâl önünde meyyit gibi (*perinde ac cadaver*) olmalıdır.¹⁹⁹ Mübtedî, şeyhe mutlak itaat göstermeli;²⁰⁰ hatta şeyhini şer'atı ihlal ediyor gibi gözükten işler yaparken görse bile.²⁰¹ Mübtedî, dünyevî mallarından ihtiyaç fazlası miktarın kullanım yetkisini şeyhe devretmeli,²⁰² şeyhinin önünden yürümemeli,²⁰³ şeyhine "niçin" sorusunu asla sormamalı,²⁰⁴ şeyhinin huzurunda talep edilmedikçe konuşmamalıdır.²⁰⁵ Yaygın görüş, mübtedînin, şeyhin huzurundan ayrılırken elini öpmesi gerektiği yönündedir.²⁰⁶ Mübtedî, şeyhin izni olmaksızın ne evlenmeli ne de bir seyahate çıkmalıdır²⁰⁷ ve özellikle izinsiz olarak diğer şeyhleri ziyaret etmemelidir.²⁰⁸ Terbiye şeyhi,²⁰⁹ bir kimsenin en önemli şeyhi²¹⁰ olarak kalmalıdır, çünkü severek kalbî râbita (*râbita, rabtu'l-kalb*) ile ona bağlanılmıştır.²¹¹ Râbita, mübtedîliğin başlangıcında şeyhin kendi zihnî imajını (*hayâl*) mübtedîye aşladığı bir usûl vasıtasıyla ihdas edilmiştir.²¹² Şeyhin manevî şeklinin (*rûhâniye*) bu hayali, daima mübtedî ile beraber olmalıdır.²¹³ Diğergâm bir şekilde şeyhe bağlılık sayesinde mübtedî, sonunda şeyhte fânî olmalıdır (*el-fenâ bi's-şeyh*).²¹⁴ Bu, Peygamber'de ve nihayet Allah'ta fânî olmanın ön koşuludur.

Dostluk ve arkadaşlık, yeni girmiş birisinin tarikatın diğer mensuplarına karşı vasfı olmalıdır. Bazı rehber kitapları, bu konu ile ilgili kuralları ele alan

198 Bk. Bu makalede: 313. dipnot sonrası.

199 *Seyr*, vr. 83b vd.; *Cevher*, s. 35, 37, 48, 49; *Nefahât*, s. 54 vd.; Bu açıdan bk. Meier, *Hurasân*, s. 555/Bausteine, I, 141.

200 *Cevher*, s. 34; *İkd*, s. 180 vd.

201 *Von Iran*, s. 54. Diğer yandan Meczûb, mübtedînin doğrudan Kur'an ve sünnete ters düşen tarikatlara itaat etmesini yasaklar. *Majdhûb*, blm. 7.

202 *Cevher*, s. 37.

203 *Cevher*, s. 39.

204 *Cevher*, s. 40, 43 vd.

205 *Cevher*, s. 49.

206 *Füyuzât*, s. 20; *Von Iran*, s. 54 and dipnot 115; Ahmad el-Ticânî, şeyhin elini öpme uygulamasını reddetmiştir.

207 *Minhe*, s. 65.

208 *Nefahât*, s. 57; *Minhe*, s. 65 vd.

209 Bu konuda bk. Meier, *Hurasân*, s. 554 vd./Bausteine, I, 140 vd.

210 *İbrîz*, II, 123; *Nefahât*, s. 11; *Cevâhiru'l-maânî*, I, 123; *İkd*, s. 174 vd.; *Zuhûr*, s. 53/Lehrer, s. 103.

211 Meier, *Naqşbandiyya*, s. 17 vd.; *Cevher*, s. 15, 31.

212 *Two Sufi Treatises*, s. 157; Meier, *Naqşbandiyya*, s. 117.

213 *Nefahât*, s. 38; *Uhûd*, s. 246, 249, 251 ve çeşitli yerlerde; Ayrıca bk. *Two Sufi Treatises*, s. 157.

214 *Şümûs*, s. 50, 53/Lehrer, s. 115; *İsmâil el-Velî*, s. 152; keza *İbrîz*, II, 74.

özel bir bölüm içerir.²¹⁵ Bir kimse ihvanı azarlamaktan çekinmeli,²¹⁶ herhangi bir kusuru olduğunda onu bağışlamalı,²¹⁷ ara sıra vukû bulan güzel davranış ihlallerini görmezlikten gelmeli²¹⁸ ve daima kendisini insanların en kötüsü olarak düşünmelidir.²¹⁹

Ruhânî inzivâya girme (halvet), sık sık ayrıntılı olarak verilen bir konudur.²²⁰ Halvete girmek için içerisinde bazı temel kuralların yer aldığı küçük bir çalışmayı müridlerine göndermek, Ahmed b. İdris'in uygulamasıydı. Eserin bir tercümesi hâlihâzırda baskıdadır.²²¹ Halvetle ilgili ayrıntılı açıklamalar, sırasıyla birbirini izleyen iki 15. yüzyıl yazarına²²² neredeyse tamamen bağlı olan el-Hâc Ömer tarafından verildiği gibi, mesela, Semmân,²²³ Derdîr²²⁴ ve İsmâil el-Velî²²⁵ tarafından da verilmiştir.

Allah'ı hatırlama (*zikir*) ile ilgili birkaç talimat, zikrin büyük bir kısmı inzi-vâda da bireysel olarak icrâ edildiğinden halvet ile üst üste gelmiştir. Ben, yalnız Ahmed b. İdris'in eserlerinde Halvetiye'deki toplu zikrin tavsifi ile ilgili şartlara dair bir açıklama buldum.²²⁶ Bu talimatların listesi, Bekrî²²⁷ ve el-Hâc Ömer²²⁸ tarafından verilmiştir. el-Hâc Ömer, Meydânî ve Hurramâbâzî (13./14. yüzyılda yaşamış bir Kübrevî) gibi eski yazarlara dayanarak bunları tümüyle bir kez daha tekrar etmiştir.²²⁹

Aşağıda, onların zikirde önce, zikir anında ve ondan sonra yerine getirilmesi gereken şartları ayrı ayrı zikrettikleri iki liste vardır:

Bekrî,²³⁰ zikrin icrasında önce yapılması gereken beş şartı şu şekilde sıralar: 1) *Gusûl*, 2) *tevbe*, 3) *samt*, 4) *sükûn* ve 5) şeyh ve Peygamber'den yardım dile-

215 *Two Sufi Treatises*, s. 160 vd.; blm. 5; *Hibât*, blm. 4/*Lehrer*, s. 100; *Cevher*, s. 60 vd.

216 *Cevher*, s. 64 vd.

217 *Cevher*, s. 73.

218 *Cevher*, s. 75.

219 *Cevher*, s. 85; *Two Sufi Treatises*, s. 161.

220 Konu ile ilgili eserler hakkında yapılan bir inceleme için bk. *Two Sufi Treatises*, s. 164.

221 *Two Sufi Treatises*, s. 164-7.

222 Zeynüddin el-Hâfî (ö.1435) ve Şemsüddin el-Meydânî (v. 1476); krş. sunulan bir tahlil için bk. *Von Iran*, s. 61 vd.

223 *Nefahât*, s. 23 vd, 33 vd.

224 Bannerth, *Khalwatiyya*, s. 29.

225 *Lehrer*, s. 129 vd.

226 *Two Sufi Treatises*, s. 159 vd.

227 *Cevher*, s. 120 vd.

228 *Rimâh*, II, 2-5, blm. 35; Hunwick, *Path*, s. 29; *Von Iran*, s. 59 vd.; *Sources Rimâh*, s. 99 vd.

229 Onunla ilgili bk. *Von Iran*, s. 50.

230 *Cevher*, s. 121.

mek (*istimdâd*). el-Hâc Ömer'in listesi bundan biraz farklıdır: 1) *tevbe*, 2) *tahâret*, 3) *sükût ve sükûn*, 4) şeyhin yardımını dilemek ve onu hayalinde canlandırmak (*en yestemidde bi kalbihî... himmete şeyhihî ve yestahdırrahû*) ve 5) şeyhten yardım istemenin Peygamber'den yardım istemek olduğunu idrak etmek.

Zikir sırasında bir kimsenin riayet etmesi gereken 12 şart vardır. Bekrî'ye göre²³¹ onlar şunlardır: 1) *Namazda olduğu gibi kibleye dönmek*, 2) elleri dizlere üzerine koymak, 3) gözleri kapalı tutmak, 4) zikir mahallini temiz tutmak ve loş olarak aydınlatmak, 5) *sıdk* ve 6) *ihlas* sahibi olmak, 7) elbisesi temiz olmak, 8) uyanık olmak, 9) odaya güzel koku sürmek,²³² 10) gelişi güzel gelen fikirleri atmak, 11) zikir sıgası *lâ ilâhe illâllâh*'tır; sesli (*cehrran*) veya sessiz (*sirran*) olarak söylenebilir,²³³ 12) şeyhin hayalini daima göz önünde tutmak. el-Hâc Ömer'in listesi ise şu şekildedir: 1) temiz bir yerde bağdaş kurarak ya da *namazdaki oturuş* gibi oturmak, 2) elleri dizlerin üzerine koymak, 3) odaya güzel koku sürmek, 4) temiz elbise giymek, 5) odanın karanlık olması, 6) gözleri kapalı olmak, 7) şeyhin zihinsel suretini (*hayâl*) göz önüne getirmek, 8) *sıdk* ve 9) *ihlâs* sahibi olmak, 10) zikir sırasında beden hareketleri tanımlanmıştır,²³⁴ 11) zikir sıgasının anlamı (*ma'na'z-zikr*) kalpte hissedilmeli ve 12) Allah'tan başka her şey kalpten atılmalıdır.

Bekrî, *zikirden sonra gözetilmesi gereken üç şart* zikreder:²³⁵ 1) sessizlik, 2) hareketsiz kalmak ve 3) nefesi kontrol etmek. el-Hâc Ömer, benzer şekilde beş şart takdim eder: 1) Sessizlik ve hareketsizlik, 2) doğrudan Allah'ın huzurundaymış gibi derin bir şekilde tefekkür etmek, 3) his ve idrak üzerinde tam hakimiyet kurmak, 4) nefesi kontrol etmek, 5) zikir sırasında ve sonrasında su içmekten kaçınmak.²³⁶ Kabul edilen *lâ ilâhe illâllâh* zikir sıgası ile birlikte, farklı tarîkatlarda başka ilave sığalar da kullanılır. Bunlar, bir kez şeyh tarafından mübtedîye öğretilince, ondan sonra mübtedînin aklına kelimesi kelimesine iyice yerleşir.²³⁷ Halvetiye, meselâ, bunun gibi yedi sığaya sahipken, Şâziliye'de üç sığa vardır.

231 *Cevher*, s. 123 vd.

232 Bu konuda ayrıca bk. *Two Sufi Treatises*, s. 166.

233 Genel görüşe göre, çoğunlukla "gizli" zikrin verilmesi tercih edilir. bk. *Two Sufi Treatises*, s. 160.

234 Bu konuda ayrıca bk. *Two Sufi Treatises*, s. 159.

235 *Cevher*, s. 127.

236 Bekrî, *Cevher*, s. 128 vd., zikirden ancak bir buçuk saat sonra su içmeye izin verir. Su içme hakkında ayrıca bk. *Two Sufi Treatises*, s. 165.

237 *Cevher*, s. 154-6.

Rastgele gelen bütün düşüncelerin uzaklaştırılması gerektiğinde (*nefyü'l-havâtır*) ısrar edilmesi, farklı düşünce çeşitleri olduğunu kabul eden görüş tarafından desteklenmiştir.²³⁸ Çoğunlukla düşünceler, geliş şekline göre Allah'tan, meleklerden, nefisten ve şeytandan gelen düşünceler olmak üzere dört kategoride tasavvur edilir.

Bu, bize yeni bir konuyu, yani insanbilim konusunu getirir. Bu bakış açısında, üç sistem ya da gelenek ayırt edilebilir. Bunlar, Halvetiye, Şâziliye ve Nakşbendiye tarafından benimsenen ayrı ayrı sistemlerdir. Bundan başka, antropoloji ile ilgili bir şekil vardır ki herhangi biri, onu *İbrîz*'de bulabilir. Bu antropoloji şekli, tecrid edilmiş bir surette müstakil olarak durmaktadır. Halvetiye'nin sistemi, Hânî, Bekrî, Semmân, Derdîr, Ahmed b. İdris ve Ahmed et-Ticânî tarafından gösterilmiştir.²³⁹ Ahmed b. İdris, diğer taraftan, Atâullah el-İskenderî'nin (ö.1309) eserinde yer alan Şâziliye sisteminden bahsetmiştir.²⁴⁰ Nihayet, Mîrğânî ve İsmâil el-Velî de Nakşbendiye geleneğinden etkilenmişlerdir.

Allah'a giden yol, nefisten ya da nefis vasıtasıyla Allah'a götüren bir yoldur. Halvetiye'ye göre nefsin, sûfînin başından sonuna kadar mücâdele etmesi gereken yedi safhası ya da mertebesi vardır. Onlar, *nefs-i emmâre*, *levvâme*, *mülheme*, *mutma'inne*, *râdiye*, *merdıyye* ve *kâmile*'den meydana gelen, önceden de zikredilen²⁴¹ mertebelerdir. Şâziliye, bunlardan yalnızca üç tanesine itibar etmektedir: *nefs-i emmâre*, *levvâme* ve *mutma'inne*. Bu nefis şekilleri, insan ile Allah arasında bir engelden (*hucub*) farksızdır. Onlardan en yüksek seviye, aydınlıktan (*nûr*) meydana gelirken; en düşük seviye ise karanlıktan (*zalâm*) oluşmuştur. Aslında, insan içinde *sır* olarak bilinen ilâhî bir cevher vardır; yani insanın en içerisindeki gizli öz.²⁴² Fakat cevher, Allah'tan başkalarının (*ağyâr*) arkasına çoğunlukla gizlenmiştir. Halvetiye sisteminde, nefsin en aşağı iki mertebesi karanlıktan oluşmuş engel olarak tasavvur edilirken, diğerleri ise nurdan meydana gelmiştir.

Ahmed et-Ticânî'ye²⁴³ göre ruh, kendini daha fazla tanıyamayan insanoğlunun hakikatidir. Ruh, ilâhî nûrun saf halinden meydana gelmiş ve bilginin her çeşidine başlangıçta sahip olmuştur; fakat her kişide ilâhî iradeye uygun olarak

238 Two Sufi Treatises, s. 158.

239 Two Sufi Treatises, s. 156; Bekrî için bk. *Cevher*, s. 96.

240 *Miftâh*, s. 10.

241 Bk. Bu makalede: 56. dipnot.

242 Two Sufi Treatises, s. 147.

243 *Cevâhiru'l-ma'ânî*, I, 191.

farklıdır. Karanlıkta, kesif bedende yaşamasından dolayı ruh, başlangıçta sahip olduğu bilgiden uzak kalmıştır. İlk başta onun nefis olarak insandaki görevi,²⁴⁴ ince bir cevherden oluşan bir buhar ve yaşamın taşıyıcısıdır. İlk mertebede *ruh*, *nefs-i emmâre*dir. Arınma ve lütuf sayesinde o, *nefs-i levvâme* mertebesine yükselir ve sonra daha yüksek huzura, *kalp* seviyesine çıkar. Daha fazla lütuf ve arınma vasıtasıyla *nefs-i mutma'inne*, *nefs-i râzıyye*, *nefs-i merzıyye*, *nefs-i kâmile* ve son olarak da *ihfânın* yüksek mertebelerine ulaşır.²⁴⁵

Biz, İsmâil el-Velî'nin öğretilerinde insanın bir âlem tasvirini buluruz.²⁴⁶ O, yedi uzvu ya da organı,²⁴⁷ yani göz, kulak, dil, el, karın, üreme organları ve ayak ile yeryüzüyle temas kurduğu bedeni vasıtasıyla dünyevî âlemin bir parçasıdır.²⁴⁸ Nefis de âlemin içinde olan dünyaya aittir. İsmâil el-Velî kabul etmezken, Mîrğânî, Halvetiye'de olduğu gibi, nefsin yedi mertebesi ya da şekilleri ile ilgili öğretiyi kabul etmektedir.²⁴⁹ Bedenin organları ve nefis üzerine gerçek hakimiyet sahibi, haklı olarak *kalp* olmalıdır.²⁵⁰ Biz, dünyevî âlemden *kalp* ile ayrılır ve bir sonraki daha yüksek seviyeye, melekût âlemine yükseliriz. Kalp, melekût âleminin organı ve bedensel bir parçasıdır. O, bedene ait yedi organın yönetimiyle meşgul olmaz; ancak kendisi melekût âlemini algılamak ister.²⁵¹ Bu faaliyet, *basîret*,²⁵² manevi anlayış melekesi olarak isimlendirilir. Kalpten sonra en yüksek organ, ruhtur. Ruhun üzerinde bâtinî öz ya da gizli latife (*sır*) durur. *Ruh* ve *sır*, *ceberût* ve *lâhût* âlemlerini seyretmeyi ve onları tanımayı sağlayan organlardır.²⁵³

Biraz önce ifade edildiği gibi *İbrîz*'deki antropoloji ile ilgili öge benzersiz bir durumdur. Onun kullandığı temel kavramlardan ikisi, *zât* ve *rûh* düşüncesidir. *Zât*, bir beşerdir; çünkü duyularla algılanabilir, bir insandır; çünkü bedenden,

244 Cevâhiru'l-ma'ânî, II, 57.

245 Bu planda *kalp*, *nefs-i mülheme* ile yer deęiřtirir. *İhfâ* mertebesi ilk sistemde yoktur.

246 *Şumûs*, s. 14/*Lehrer*, s. 113 vd.

247 *Şumûs*, s. 16 vd.

248 İsmâil el-Velî, 9. yüzyılda Hâkim Tirmizî tarafından geliştirilen eski bir geleneği izler (*Sire*, s. 2, 8 vd./*Concept*, s. 44 vd.; *Drei Schriften*, II, 14). Bu gelenek, daha sonraki bir tarihte, Birgivî'de de görülür.

249 *Feth*, s. 41/*Lehrer*, s. 99; Yedili tasnif, daha çok son zamanların İnan tasavvuf anlayışıyla da benzerdir. Bu konuda bk. Gramlich, *Derwischorden*, II, 72 vd.; Mertebelerle ilgili farklı isimler vardır.

250 *Şumûs*, s. 16/*Lehrer*, s. 116.

251 Bu ve aşağıdaki kozmaljik düşüncelerle ilgili bk. bu makalede: 272. dipnot sonrası vd.

252 Çok sayıda örnek, *Lehrer*'de verilmiştir.

253 Mîrğânî, *Nefahât*, s. 23 vd./*Lehrer*, s. 102 vd.

nefis ve ruhtan mürekkep bir ünitelerdir.²⁵⁴ Bununla birlikte zât, çoğu zaman fiziksel beden olarak bir insana delâlet eder ve bu durumdan genellikle *zât-ı türâbiye* olarak bahsedilir.²⁵⁵ *İbrîz'* de, rûhî öze delâlet eden daha yüksek herhangi bir *zât*; yani, insanoğlunun ruh ve ilâhî cevheri yoktur. *Zât*, 366 damar içerisinden akan kan tarafından şekillendirilir. İnsanın damarlarında daha düşük duygusal özellikler, sonuna kadar hayatlarını sürdürürler. Onların varoluş kaynağı nefis, yani şehvetli ruhtur. Fakat nefis, tanımlayabildiğimiz kadarıyla diğer sistemlerde olduğu gibi, Debbağ'a göre önemli bir role sahip değildir. Aydınlanmış sûfi, içindeki hırs ve tutku denizini alevlenen bir ateş gibi algılayabilir.²⁵⁶

Kozmolojik bakış açısından²⁵⁷ *zât*, dünyanın karanlık kısmına, *zalâm'* a aittir.²⁵⁸ Normal bir kimse, varlığın daha yüksek parçası olan *rûhtan hicâb* ile, bir bölme ile ayrılmıştır.²⁵⁹ Kozmolojik düzende *rûh*, aydınlığa, *nûr'* a ya da daha kusursuz olana ait bir parçadır. O, âlem-i melekûtta, *el-meleü'l-a'lâ'* da yaratılmıştır.²⁶⁰ Bu nedenle, melekler gibi, daha yüksek beşerî bilgi ve idrak (*ilm ve akl*) kabiliyeti kadar²⁶¹ vasıtasız olarak Allah'ı görme (*müşâhede*) yeteneğine sahiptir.²⁶² Rûh, ölümden sonra zâtı terk eder ve ondan sonra berzahta, A'raf'ta yaşar.

Kozmolojik sistem, doğuda İsmâil el-Velî, Mîrğânî ve bir dereceye kadar da Ahmed b. İdris tarafından tanımlanmıştır. Bu hususta batıda önemli olanlar, *İbrîz* ve Ahmed et-Ticânî'dir. el-Hâcc'ın ana kaynağı olan ikincisi, kozmolojiden ilham almıştır. Genel olarak söylemek gerekirse, üç düşünce akımı bu sistemlerde birbiriyle kaynaşmıştır. Diğer taraftan, genellikle "İslamî kozmoloji" olarak tanınanın ne olduğuna kadar giden kavramlar vardır.²⁶³ İkinci olarak, fizikötesi ve İbn Arabî kozmolojisinden unsurlar vardır. Üçüncü olarak, bu sistemlere kendine özgü rengini veren Muhammed [s] ile ilgili bilim dalından (*Muhammedoloji*) bileşenler vardır.

254 Yüzlerce misalden ben yalnızca *İbrîz'* den söz edeceğim. bk. I, 74.

255 Mesela, *İbrîz*, I, 402.

256 *İbrîz*, II, 54 vd.

257 Bk. Bu makalede: 326. dipnot sonrası.

258 *İbrîz*, I, 266; ayrıca bk. *İbrîz'* in 3. blm. (I, 441-489)

259 *İbrîz*, II, 66; *İbrîz* I, 218.

260 *İbrîz*, II, 69.

261 *İbrîz*, I, 158.

262 *İbrîz*, II, 112, 288, 326.

263 Bk. Bu makalede. 263. dipnot sonrası.

Ben, İsmâil el-Velî ile başlayacağım. O'nun eserlerinde kozmoz, Ortaçağ kozmolojilerinde ve evrensel İslam tarihlerinde tanımlanmış olarak bulunan bir yapıya sahiptir. Mesela, Arapça'da Zekerıyya b. Muhammed el-Kazvinî (ö.1283)²⁶⁴ ve Sibte b. el-Cevzî (ö.1257)²⁶⁵ ya da Farsça'da Muhammed-i Tûsî (ö.12. yy. sonları)²⁶⁶ ve *Musîbetnâme'* sinde şair Attâr (ö.yaklaşık 1220) temsil etmişlerdir.²⁶⁷ Bu eserlerin karakteristik özellikleri, onların İslamî unsurları eski antik çağların geleneklerinden ödünç alınmış şeylerle birleştirmesidir. Böylece, ilâhî sıfatların aydınlık dünyasından başlayarak, bir kimse ilk akılla müsâvî kılınan *Kalem* seviyesine, sonra İlâhî tahta, ayak iskemlesine, *Levh'* a ve nihayet yedi kat semaya ve yeryüzüne bizzat iner.²⁶⁸ Gökyüzü gibi, yeryüzü de yedi katmandan oluşur. Bunların en düşük seviyesi, çeşitli cehennemleri içerir.²⁶⁹ İsmâil el-Velî, cehennemleri,²⁷⁰ antik çağların sonlarındaki kozmolojide bulunan yedi gezegen küresi ile eşit olarak gösterir. Her gezegen küresi, akıl rehberine (*rûhâniye*) sahiptir ve kürelerden her biri muayyen bir peygamberin ikamet ettiği bir yerdir. İsmâil el-Velî'nin her semayı özel bir renkle tavsif etmesi ilginçtir.²⁷¹ Kozmolojinin bu şekli, *hakikat-i Muhammediye* düşüncesi ile ilgilidir. Evrende bulunan her varlık, bütün yaratıklar, eninde sonunda Muhammed'in [s] nûrunda meydana gelir; O'nun nûru, Allah'ın yaratıklarının en ilkidir.²⁷² Alternatif bir model kullanarak birisi, yaratılışta farklı âlemlere (*âlem* çoğ. *avâlim*) dayanan hiyerarşik bir sıra benimseyebilir, kozmolojik resim, daha da çok karmaşık kılınmıştır.²⁷³ Dünya âlemi (*âlemü'l-mülk*) olan en düşük âlemin üstüne semâ âlemi (*âlemü'l-melekût*) yerleştirilmiştir. İkincisi, göklerle, yani gezegen küreleriyle eşit görülmüştür. *Melekût* âleminin üstünde ruh âlemi (*âlemü'r-rûh*) olarak da bilinen *Ceberût* âlemi ya da İlâhî bir taht yer alır. Bir sonraki ilâhî âlem (*âlemü'l-lâhût*)'dur. Nihayet, en üst mertebede ise kalıcı ve sürekli âlem

264 *Kosmographie*, s. 278.

265 *Weltgeschichte*, s. 99 vd.

266 *Kosmographie*, s. 280 vd.

267 Ayrıntılı bilgi için krş. *Kosmographie* ve özellikle *Weltgeschichte*, blm. II ve III.

268 *Füyuzât'* da izah edilmiştir. İçeriği, *Lehrer*, s. 107 ve devamında tasvir edilmiştir.

269 *Şümûs*, s. 141-161 / *Lehrer*, s. 118 vd.

270 *Şümûs*, s. 99 vd. / *Lehrer*, s. 117.

271 *Şümûs*, s. 110 vd. / *Lehrer*, s. 117 vd.

272 Bu, sonradan uydurulan "bed'ü'l-halk" hadisi ile belgelenmiştir. Hadis, *Lehrer*'de tercüme edilmiştir; ve muhtemelen İbn Arabî'nin *Bülğatü'l-ğavvâs'* indan itibaren sonraki mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir.

273 Mîrğânî, *Nefahât*, s. 24'te âlemin bu bölünmesini bizzat kendisi açık bir şekilde beyan eder. Ayrıca bk. *Lehrer*, s. 117 vd.

(*âlemü'l-bekâ*) vardır.²⁷⁴ Bütün bunlar, İbn Arabî'nin eserlerinde ayrıntılı bir biçimde tanımlanmış olarak bulunur.²⁷⁵

Ahmed et-Ticânî ayrıca beşli âlem modeli de izler.²⁷⁶ Beş âlem ("alan") şunlardır:²⁷⁷ 1) *Hazret âlemi'n-nâsût*, yoğun bedenlerin dünyası, 2) *hazret âlemi'l-melekût*, birinciden yedinci kat semaya kadar uzanan ve temel şekilleri (*âlemü'l-misâl*), rûhâniye âlemini ve semâvî küreleri (*eflâk*) ihtiva eden alem, 3) yedinci kat semadan Kürsî'ye kadar uzanan *hazret âlemi'l-ceberût*. Bu, hâlis rûhun âlemidir, melekler âlemidir. 4) *hazret âlemi'l-lâhût*, *zuhûru esmâillâh ve sıfâtihî* alanı, 5) *hazretü'l-hâhût*, *butûnu zâtî* ve *amâ'u zâtî* alanı.²⁷⁸ Farklı bir sistem aşağıdaki gibidir:²⁷⁹ Yeryüzünden en aşağı seviyedeki semaya kadar uzanan *âlemü'l-mülk*; birinci kat gökten yedinci kat göğe kadar uzanan *âlemü'l-melekût*; Kürsî'ye kadar uzanan *âlemü'l-ceberût*; arşa ve arkasına kadar uzanan *âlemü'l-emr*. Birinci âlemde, *tecellî* (ilâhî kişisel ilham) kesif bedenlerde meydana gelir. İkinci âlem, gizli bir cevherden yapılmış beden vasıtasıyla meydana gelen nûr âlemidir. Üçüncü âlemde, sırlar âleminde kutsal bedenlerin şekillerinde, melek gibi ilâhî kişisel ilhâm gerçekleşir. Dördüncü âlemde Allah kendisini rûhânî varlığın şekillerinde izhâr eder.

Birisi aşağıdakileri abartma bulabilir:²⁸⁰ İlâhî tahtın üstünde 70 hicâb vardır, bunların üzerinde ise *âlemü'l-rakka*,²⁸¹ onun yanında *tavkü'l-ahdar*²⁸² ve nihâyet Allah bulunur. Ahmed b. İdris şöyle der:²⁸³ "Peygamber, Allah'a en yakın kimsedir. İlâhî tahtın üstünde hicaplar yerleşmiştir... Onun üzerinde bir fezâ vardır ki büyüklüğünü ancak Allah bilir. Yani onun ne kadar büyük olduğuna *âlemü'r-rakka* ifadesiyle işaret edilmiştir. Orası Allah'ın isimlerinin izhar edildiği bir yerdir. Bu nedenle taht ve iskemle üzerine yerleştirilmiştir. Hepsinin üstün-

274 *Şümûs*, s. 110 vd. / *Lehrer*, s. 117 vd.

275 Bu konuda bk. *Çhodkiewicz, Sceau*, s. 181 vd. / *Lehrer*, s. 117-9 ve dipnot 128.

276 Benzer beşli âlem modelleri, son zamanlarda İran'a ait sûfî tarikatların teosofisinde de bulunur. bk. Gramlich, *Derwischorden*, II, 34 vd. ve dipnotları.

277 *Cevâhiru'l-maânî*, II, 34.

278 *Çhodkiewicz, Océan 25*; ayrıca krş. *Lehrer*, s. 115; *İsmâil el-Velî*, s. 150.

279 *Cevâhiru'l-maânî*, II, 82.

280 *Cevâhiru'l-maânî*, II, 36.

281 *İbrîz*'de (II, 30, 182) bu şekilde telaffuz edilmiştir. *Cevâhiru'l-maânî*'de (II, 80) de benzer şekildedir. Ayrıca krş. *Lehrer*, s. 123; bildiğim kadarıyla daha önceki literatürde yoktur. *Cevâhiru'l-maânî*'de (II, 80) kelimesi kelimesine *İbrîz*'den iktibas edilen bu metin, *İbrîz*'den geliyor gibi değildir; ancak kelâm-ı kibâr (*kavl ba'zî'l-kibâr*) gibidir.

282 Henüz bu terimin bir açıklamasını bulamadım. Bundan *Cevâhiru'l-maânî*'de (II, 79) de söz edilmiştir.

283 *İkd*, s. 189 / *Lehrer*, s. 123.

de de iki âlemin rabbi olan Allah'ın nûru, Allah'ın elçisi yer alır." Bununla ilgili olarak Ahmed et-Ticânî şöyle diyor: Allah'tan önceki ilk hicab, berzah-ı ekber olan hakîkati Muhammediye'dir.²⁸⁴ Başka bir yerde, o, daha fazla ayrıntıya girer²⁸⁵ ve şöyle der: Hakîkat-i Muhammediye, Allah'ın varlık içerisinde dışarıya doğru verdiği ilk varlık idi. Bu şekilde o, herhangi bir yere bağlı olmayan, bilinmez ve algılanmaz bir cevher idi. Sonra halis varlıktan ayrılmasına sebep olan ilâhî nur elbisesiyle kendisini kuşattı. Böyle bir durumda ona, *ruh* denir. Bu, en yüksek mertebedir ki peygamberler ve Allah'ın yüce dostları olarak bilinir. Sonra *hakîkat-i Muhammediye*, kendisi başka nurlardan elbise giyinir. Bu şekilde ona *akl* denir. Elbiselerini tekrar değiştirdikten sonra o, *kalb* olarak bilinir. Elbisesini bir başka kez tekrar değiştirdikten sonra *nefs* olarak tanınır. Ondan sonra Muhammed'in [s] bedeni zuhûr etmiştir. Aynı metnin devamında²⁸⁶ Ahmed et-Ticânî, Muhammed'in [s] rûhu ile *hakîkat-i Muhammediye*'yi eşit sayan bir netice elde eder.

Aynı şekilde *İbrîz* de İslamî kozmolojiden yararlanır:²⁸⁷ Muhammed'in [s] nûrundan ilâhî taht, sema ve yeryüzü katmanları zuhur etmiştir. Benzer şekilde *İbrîz*, *âlemü'l-mülk*, *âlemü'l-melekût* ve *âlemü'l-ceberût* gibi çeşitli âlem fikrine aşinadır.²⁸⁸ *İbrîz*'de bulunan Muhammedoloji, son derece gelişmiştir.²⁸⁹ Bununla birlikte, Ahmed et-Ticânî, Abdülkerim es-Semmân²⁹⁰ ve Ahmed b. İdris'in²⁹¹ Muhammedolojilerinden farklıdır. Çünkü o, İbn Arabî'nin terminolojisini kullanmaz. Sonuç olarak, *İbrîz*'de *hakîkat-i Muhammediye* kavramlarına dair herhangi bir referans bulunmaz.

İbrîz'e göre, Muhammed Peygamber [s], bütün diğer insanlar gibi, *zât* ve *rûhtan* mürekkeptir.²⁹² Peygamberlik durumunda *zât* ve *rûh*, özel bir çeşittir ve normal bir insan ile karşılaştırıldığında birbirinden farklı bir ilişkiye sahiptir. Peygamberin *zât* 'ı; *tâhire*, *şerîfe* ve *kâmile*dir.²⁹³ Daha dünyada iken, cennet ehlinin zevk alacağı fiziksel özelliklere sahiptir. Başka bir deyişle, topraktan yara-

284 Cevâhiru'l-maânî, II, 36.

285 Cevâhiru'l-maânî, I, 111 vd.

286 Cevâhiru'l-maânî, I, 113.

287 *İbrîz*, II, 189 vd; ayrıca bu makalede: 267. dipnot sonrası.

288 *İbrîz*, II, 198.

289 Ayrıca bk. *Lamâtî*.

290 Fütûhât 2; Şerhu'l-vesîle, 6.

291 Ahmed b. İdris'in Muhammedolojisi, onun *Ahzâb* adlı çalışmasında en güzel şekilde incelenebilir.

292 *İbrîz*, I, 115.

293 *İbrîz*, I, 180 ve çeşitli yerlerde.

tilmasına rağmen,²⁹⁴ nûrdan mürekkep bozulmaz bir bedendir.²⁹⁵ Peygamber, zâtı ve rûhu arasında bir bölünmeye sahip değildir; birlikte birleştirilmişlerdir.²⁹⁶ Rûh, Peygamber'in zâtı içinde ikamet ederken, muhabbet yolu da bir insanın nefsinde hayat sürer, yani zâta tamamen nüfûz eder.²⁹⁷ Sonuç olarak, Peygamberin zâtı özel bir güce sahiptir ve onu yukarıya doğru Allah'a yükseltir, âdet olduğu gibi aşağıya yeryüzüne ve karanlığa değil.²⁹⁸

Peygamberin zâtında aktif olan nûrun özel gücünden dolayı, O, kâinat ile Allah arasında vasıtaadır. Diğer yandan, ilâhî nûr bardaktan boşanırcasına Peygamber'in zâtına kesintisiz yağar; diğer taraftan onun zâtı yağın nurları mahlukata ulaştırır.²⁹⁹

Ancak, Peygamber sadece vasıta değildir. O, maddî âlemin tamamı için mutlak başlangıç noktasıdır. Onun nûru, yaratılan ilk varlığı ve sonra âlemin tamamı Peygamber'in nûrundan tekâmül etti.³⁰⁰ Bu nedenle, yaratılan âleme parlak lif ağı ile nüfuz edilmiştir. Onun etkileşim sonuçları, aydınlanmaya ulaşan Sûfîler tarafından fark edilebilir.³⁰¹ Semmân, fizikî âlemin her atomunda ve sonuç olarak her insanda bir nûr-i *dakika* olduğundan söz eder. Bir insanın Peygamber'e mukabele etmesine sebep olan şey, nûrun bu ince cevheridir.³⁰² Bundan başka, ölümünden sonra bile Peygamber'i beşer olarak algılamak mümkündür. Başka bir deyişle, onun zâtını anlamak için. Bu, bizi *tarikat-ı Muhammediye* ile ilgili önemli bir konuya getirir. *Feth* kavramı ya da aydınlanma, onunla çok yakından ilgilidir. *İbrîz*, bu iki konunun ayrıntılarını ele alır.

Şu ana kadar *tarikat-ı Muhammediye* ile ilgili kavramlar hakkındaki çağdaş açıklamalar, herhangi bir şeyi aydınlığa kavuşturmamıştır. Konu ile ilgilenen çağdaş yazarlar, *tarikat-ı Muhammediye*'nin ne zaman tanımlandığını tayin etmek için farklı tasvirlerle geniş çapta meşgul olmuşlar.³⁰³ Terim, ilk olarak 16. yüzyılda Osmanlı ilâhiyat âlimi Birgivî (Birgili) tarafından yazılan bir kitabın başlığı olarak ortaya çıkar. Onun *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-*

294 *İbrîz*, I, 402.

295 *İbrîz*, I, 162; 214.

296 *İbrîz*, I, 152; 154.

297 *İbrîz*, I, 151; 152.

298 *İbrîz*, I, 400.

299 *İbrîz*, I, 130.

300 *İbrîz*, II, 189; *Rimâh* (II, 121)'da da aynen tekrar edilmiştir; *Sources Rimâh* 86.

301 *İbrîz*, I, 361.

302 *Fütûhât* 8.

303 Konu ile ilgili bir monografi memnuniyetle karşılanabilir. Bu arada krş.: *Neo-Sufism*, s. 64-71; *Projection*, s. 74; Meier, *Auferstehung*, s. 43; *Erleuchtung*, s. 59; *Ijtihâd*, s. 914 vd.; ve *Kritik*.

Ahmediyye adlı eseri, bir kimsenin Peygamberden nakledildiği şekilde sünnetin buyruklarına uygun olarak, yaşaması için [gerekli] ahlâk kurallarının bir özeti- dir. Fakat tasavvufî bakış açısından bunun gibi kurallar yeterli görülmemiştir. Abdülkerim es-Semmân, Peygamberi fiziksel (*sûrî*) ve ruhsal (*mânevî*) olarak taklit etmeyi birbirinden ayırır.³⁰⁴ Fiziksel taklit, şeriatın bütün icaplarına uy- mayı gerektirir. Peygambere sadakatli, tutkulu bir biçimde toprağı işlemeye kadar. Ruhsal taklit, onun ilk merhalesinde, Peygamber'in görünümünü fizik- sel gerçeklikte (*istihzâru sûretihî*) hayal etmekten ibarettir.³⁰⁵ Daha yüksek mer- haledede, belirli bir kişi kendisi *hakikat-i Muhammediye'nin* (*istihzâru hakikatî'l- kâmil*) nûrunu hayâl etmeye ve onda fânî olmaya muktedir olur.³⁰⁶ Semmân, *ha- kikat-i Muhammediye'nin* nûru ile ilgili keşfi tecrübelerini kaydetmiştir.³⁰⁷

Başlangıç merhalesinde Semmân'ın tasavvuru, Muhammed b. Ali es- Senûsî'nin, 1702'de vefat eden müellif Hasan b. Ali el-Uceymî'den iktibas ettiği *tarikat-ı Muhammediye* hakkındaki tanımlamaya uyar. Metin şöyle devam eder:

“Bu yolun esası, sâhibinin Muhammed'in [s] zâtını³⁰⁸ müşâhedede bâtinî istiğrak³⁰⁹ üzere ol- masıdır. O, görünüşte Peygamberi söz ve amelde coşkulu bir şekilde taklit ederken, dili Al- lah'tan yardım istemekle meşguldür. O, kendini inzivada veya toplum içinde olduğuna bak- maksızın daima O'na adar. Bu hali, Peygamber onun kalbinde hâkim olarak ve rûhuna nüfuz ederek şereflendirinceye kadar devam eder. Peygamber onun rûhuna o kadar çok nüfuz eder ki, o yalnızca Peygamberin ismini işitmeyi ister ve O'nun ismini duyunca da titremeye başlar. Onun kalbi, Peygamberi seyretmekten dolayı müteessir olur. Peygamberin apaçık inkişâfı, onun kalp gözünde ortaya çıkar.”³¹⁰

Biz bunu *İbrîz*'de şu şekilde buluruz: “Onun akli sürekli olarak bu şerefli Peygamberle meşguldür. Öyle ki Peygamber, onun düşüncesinden hiçbir za- man çıkmaz. Meşgul olduğu diğer konular, Peygamberi düşünmekten onu alı- koymaz. İnsanlar onu yerken görürler, fakat onun akli fikri Peygamber ile bir- liktedir. İnsanlar onu içerken görürler, onun düşünceleri Peygamberle beraber- dir. Uykusunda dahi aklında Peygamber vardır.”³¹¹

304 *Fütûhât* 4 vd.

305 Bu konudaki tartışma için bk. *İbrîz*, II, 70 vd.

306 *Fütûhât* 6.

307 *Fütûhât* 9.

308 Zât hakkında bk. Bu makalede: 253. dipnot sonrası.

309 *Mebnâ hazîhi't-tarîka alâ istiğrâkı bâtinî sâhibihâ fi şuhûdî zâtihi* (s. a.v.). Çok kafa karıştıran bu cümle ile ilgili en güzel yazma metin budur. Bu konuda bk. *Projection*, s. 74, dipnot 9. Benim cümleyi düzeltme girişimim, hatalı metin karşısında düzeltme hakkı olmasına rağmen, aşırı karmaşık hale getirdi.

310 *Menhel*, s. 49-1 vd.

311 *İbrîz*, II, 285; *Rimâh* (I, 220)'da da kelimesi kelimesine tekrar edilmiştir; *Sources Rimâh*, s. 85.

İnsanın Peygamber'in zâtının hayalini gözünde canlandırma ihtiyacı, Peygamber'in alışlagelmiş bir ölümle ölmediğini, bilakis onun hâlâ yaşadığını varsaymayı gerektirir. Fritz Meier, "Auferstehung" adlı üstada yakışır makalesinde, bu inançla ilgili çeşitli konuları Suyûtî'nin eserlerinden biri ile bağlantılı olarak tartışmıştır.³¹² Meier makalesinde, bu konuya temas eden *İbrîz*'deki anahtar pasaja işaret eder:³¹³

"Her kim varlığını efendisini bir rüyada görürse, bunu iki şekilde yapabilir: Birinci durumda rüyanın yorumuna ihtiyacı yoktur; çünkü kişi Peygamber'i dünyada gördüğü ve ashabının onu seyrettiği suretle aynı görür. Eğer bu görüş, aydınlanmış bir kişi için meydana gelirse; o zaman, o, Peygamber'in saf ve yüce zâtını görür. Şayet kişi aydınlanmış değilse de, bunu tecrübe edebilir; fakat bu, seyrek bir durumdur. Genellikle görülen şey, zât'ın hayalidir (*sûretü zâtihî*); zâtın kendisi (*aynü zâtihî*) değildir. Zira ister düşte ister uyanıklık halinde olsun Peygamber'in zâtı çeşitli şekiller alabilir ve pek çok yerde görülebilir. Bu, Peygamber'in zâtının kendisinden çıkan ve bütün âlemi dolduran nûr sahibi olması sebebiyledir. Peygamber'in mükemmel nûrunun var olmadığı bir yer yoktur. Peygamber'in zâtı bu nurda aşikâr olur, yüzünün şekli bir aynada ortaya çıkar. Böylece, Peygamber'in nûru âlemi tümüyle dolduran bir aynaya benzer ve onda temsil edilen şey, zâttır. Çünkü, Peygamber'i bir kişi doğuda ve başka bir kişi de batıda görebilir. Bir kimse güneyde, bir başka kimse de kuzeyde görebilir. Ve aynı anda sayısız insan da başka yerlerde görebilir. Her şahıs, Peygamber'in nûrunu gerçekten önünde görür. Çünkü, Peygamber'in nûru, zâtının temsil edildiği yerde, her bir kişi ile birlikte dir. Eğer bir aydınlanmış kimse (*el-meftûhu aleyhi*), Peygamber'in suretini seyrederse, o zaman manevî derin görüşü (*basîret*) ile O'nu izler ve suretin nûru içerisinde Peygamber'in bizzat zâtına doğru nüfuz eder."³¹⁴

Aydınlanmış bir kimse için Peygamber'i günlük olarak tefekkür etmek, yerleşmiş uygulama haline gelir. O, bir zamanlar ashabının Peygamber ile sohbet ettiği gibi konuşur ve ondan nasihat ister. Böyle yapmakla o, bizzat *sahâbî* mertebesine ulaşır.³¹⁵ Semmân şöyle der: "Şayet Peygamber'i önünde hayal etme gayretiyle ilgili başlangıcında bir zorluk hissedersen, bu senin ruhunun O'na yakın olması sebebiyledir. Sonra o, doğrudan gözlerinin önünde duracaktır. Sen O'nu idrak edeceksin, O'nunla konuşacaksın, O'na soru soracaksın ve O'nunla sohbet edeceksin. O da sana cevap verecek, seninle konuşacak ve soh-

312 *Tenvîrü'l-halk*; el-Hâc Ömer tarafından *Rimâh* (I, 224-230, blm. 31)'de nedeysel tamamı tekrar edilmiştir; *Sources Rimâh*, s. 103. Gril, bu konuda İbn Müğayzil (ö.1489) -ki o Suyûtî ve Sehâvî'nin bir öğrencisi idi- vasıtasıyla *el-Kevâkibü'z-zâhire fi ictimâi'l-evliyâ bi Seyyidi'd-dünyâ ve'l-âhire* şeklinde başka bir metinden söz eder. *Sources*, s. 142, no. 63.

313 *Auferstehung*, s. 46/*Bausteine*, II, 823; *Rimâh* (I, 223)'ta aynen tekrar edilmiştir; *Sources Rimâh*, s. 85.

314 *İbrîz*, I, 280.

315 *Fütûhât* 6; *Rimâh*, II, 50; *Füyûzât*, s. 30/*Lehrer*, s. 109; keza Meier, *Auferstehung*, s. 51 vd./*Bausteine*, II, 828 vd.

bet edecek. Bu yolla sen, sahâbe rütbesini elde edeceksin.”³¹⁶

Bundan dolayı Peygamber, tarikatların gerçek kurucusu olmuştur. Ahmed b. İdris, *Künûz*'un 4. bölümünde, tarikatı ile ilgili Hızır'ın da hazır bulunduğu bir anda Peygamber'den nasıl dua aldığını anlatır.³¹⁷ Ahmed et-Ticânî de bir tarikat kurmak için Peygamber tarafından görevlendirilmiş ve O'ndan dua almıştır.³¹⁸ İsmâil el-Velî ve Muhammed Meczûb de aynı iddiada bulunmuşlardır.³¹⁹ Bu, onların kendilerini kurtarmaları ile ilgili sahip oldukları olağanüstü fikri açıklar ki bu tarikatların, kurucularını ve müntesiplerini gösterir.³²⁰ Sadece Mustafa el-Bekrî'nin *tarikat-i Muhammediye* kompleksi hakkında herhangi bir bakış açısından söz etmediği kaydedilmelidir. Mesela; en azından burada bahsettiğimiz kitabında Muhammed'e [s] yönelik tasavvufla ilgili bir şey yoktur.

Peygamber ile doğrudan temas kurmak, sadece sûfînin tasavvuf yolunun hedefini, aydınlanmayı (*feth*) gerçekleştirdiğinde mümkündür. *İbrîz*'e göre aydınlanmaya ancak şeyh vasıtasıyla ve bir şeyh rehberliğinde ulaşılabilir.³²¹ Çünkü yol, şeyhten Peygamber'e ve Peygamber'den de Allah'a ulaştırır.³²² Lemetî, mübtedî ile şeyh arasındaki ilişkiye iki büyük bölüm tahsis eder ve *râbita* olgusuna özel bir ihtimam gösterir.³²³

Aydınlanmanın iki şekli birbirinden ayırt edilmelidir: Normal *feth*³²⁴ ve tamamını ihtiva eden *el-fethu'l-kebîr*. İlk adım şudur: Mübtedî, en aşağı şahsiyet özelliğinin yeri olan damarlarının karanlık bölgesi içindeki nefesine, bu özellikleri temizlemek için yönelmelidir.³²⁵ Bunda başarılı olursa aydınlanmanın ilk adımını elde edebilir; maddî âlemin sırları ona âşikâr olur (*futiha*).³²⁶ Onun du-

316 *Fütûhât* 6.

317 *Two Sufi Treatises*, s. 161 vd.

318 *Cevâhiru'l-maânî*, I, 37 vd.

319 *Füyûzât*, s. 5/ *Lehrer*, s. 107; *Majdhûb*, blm. 7.

320 Bu tutumla ilgili örnekler için bk. *Two Sufi Treatises*, s. 163 vd.; ve bu makalede: 332. dipnot sonrası.

321 *İbrîz*, I, 81; *Rimâh* (I, 163) da aynen tekrar edilmiştir; *Sources Rimâh*, s. 85; daha geniş bilgi için ayrıca bk. *Von Iran*, s. 50.

322 *İbrîz*, II, 152; 287 vd.; ayrıca bk. *İsmâil el-Velî*, s. 152, dipnot 39; ve bu makalede: 340. dipnot sonrası.

323 blm. 5 (*İbrîz*, II, 47-113): Şeyhin makamıyla (*teşâyüh*) ilgili. blm. 6 (*İbrîz*, II, 115-182): mübtedîlik dönemi ile ilgili; *râbita* ile ilgili mesela bk. *İbrîz*, II, 74; *Debbâğ* ve Lemetî *râbita* kelimesini kullanmazlar. Bu konuda ayrıca bk. *Traditionalismus*.

324 *Debbâğ*, *İbrîz* (I, 109) de sınırlanmış (*dayyik*) *feth* hakkında ilk dönemde yaşadığı kişisel tecrübesini anlatır.

325 *İbrîz*, II, 54 vd.

326 *İbrîz*, I, 398 vd.; *İbrîz*, II, 55; 275 vd.

yu organları maddî âlemin tamamını algılayabilir hale gelir.³²⁷ Çünkü kainat, mesela yeryüzünün farklı alemleri ve yıldızlar, karanlık alana (*zalâm*) aittir.³²⁸ Bu bir *feth-i zulmânî*dir;³²⁹ inanmayanlar da bu aydınlanmayı elde edebilir. Bu aydınlanma herhangi kesin bir bilgi vermez.³³⁰ Ancak inanan Müslüman için manevî âlem kendisini ortaya koyar, sırlarını ifşa eder. O, melekleri, peygamberleri, Allah dostlarının ruhaniyetlerini, aynı şekilde Cennet'i, Cehennem'i ve berzahı müşahede eder. Bu, *el-fethu'l-kebîr*'dir;³³¹ büyük aydınlanmadır. Fakat bu adımda bile hataya düşme tehlikesi vardır. Mesela, ruhânî olarak İsa ile arkadaşlık etmek, ki *fetih* ile bunu yapmak mümkündür, aydınlanmış şahsı İslam'dan vazgeçirmek ve Hıristiyan olmak için ayartabilir.³³²

Kesin ve gerçek aydınlanma, sûfî maddî ve mânevî âlemin ancak tamamını geçerse ve *ru'yetü'n-nebî yakazaten/müşâhedâtü'z-zât eş-şerîfe* ile şereflenirse meydana gelir.³³³ Bu tecrübeden sonra o, irfan sahibi³³⁴ ve sürekli hataya karşı korunan (*ma'sûm*) olur.³³⁵ Onun bilgisi, başkalarının bütün bilgilerinden çok daha üstündür, ilâhiyatçı ve *fukahânun* sahip oldukları bilgiden farklıdır. Şimdi o, gerçekten hukukun anlamını açıklamak için yanılmaz otoritedir.³³⁶ Burası birisinin bazı şeyhlerin kendilerini mezheplerden (*mezâhib*) uzak tutmasının gerçek sebebini araştırması gerektiği yerdir.³³⁷ Antropolojik bakış açısından fethi gerçekleştirmek, zât ve rûh arasındaki ayrımın ortadan kaldırıldığına delalet eder. Aydınlanmış şahıs, Peygamberinki gibi bir duruma ulaşmıştır.³³⁸

Peygamber'i seyretmek, insanın hayatında tecrübe edebileceği en büyük mutluluktur (*lezze*).³³⁹ O, cennette tecrübe edilen mutluluklardan bile daha üstündür;³⁴⁰ çünkü o, sûfîyi en son hedefe, Allah'ı seyretmeye (müşâhede) götü-

327 *İbrîz*, II, 298; bu konuda ayrıca bk. *İsmâil el-Velî*, s. 151; *Lehrer*, s. 114.

328 *İbrîz*, I, 399.

329 *İbrîz'in* (II, 269-304) 9. bölümü, aydınlanmanın bu iki şeklini ele alır: *feth-i nûrânî* ve *feth-i zulmânî*.

330 *İbrîz*, I, 399.

331 *İbrîz*, I, 399; *İbrîz*, II, 275, 301, 304.

332 *İbrîz*, I, 400.

333 *İbrîz*, I, 400; *İbrîz*, II, 277.

334 *İbrîz*, I, 110. Debbâğ irfan sahibidir.

335 *İbrîz*, II, 301.

336 *İbrîz*, II, 97; *Ijtihād* 920.

337 Bk. Bu makalede: 120. dipnot sonrası.

338 *İbrîz*, I, 218.

339 *İbrîz*, II, 286.

340 *İbrîz*, II, 286; 291.

rür.³⁴¹ Halbuki *İbrîz*, yalnızca ilâhî olana sahip olmaktan söz eder; diğer kaynaklar ise, Peygamber’de ve Allah’ta fânî olmakla ilgili daha ileri merhaleden bahsederler.³⁴² Büyük aydınlanmanın ne vakit olacağı hakkında farklı görüşler vardır. *İbrîz*, aydınlanmanın genellikle sadece kişinin şeyhinin ölümünden sonra meydana geldiğini açıkça belirtir.³⁴³ Aynı şekilde, Ahmed b. İdris, yalnızca şeyhinin ölümünden sonra Peygamber’le karşılaşmıştır.³⁴⁴ Diğer yandan, talebesi Mîrğânî’ye yazdığı mektubunda, o, büyük *fethin* ancak bir kimsenin şeyhi huzurunda meydana gelebileceğini vurgulamıştır.³⁴⁵

IV

Tarihçiler, gelişim ve değişim olgusu ile ilgilenirler. Göz önünde tuttuğumuz metinler böyle bir olgu ile ilgili delil sağlıyor mu? Bana göre, sağlıyorlar, en azından birbirine karşılıklı etki etmiş görünen iki belirli alanda. İlk önce, eski tutuma nazaran tarikatlar ile mezhepler arasındaki ilişkide bir değişiklik ortaya çıkmış görünüyor. Şüphesiz, geçmişte Sûfilerin ilâhî hukukun yorumlayıcıları ile ilgili ilişkilerinde sık sık gerginlik olurdu.³⁴⁶ Bununla birlikte Ahmed b. İdris’in, mezhepleri kökten reddetmesi, bana yeni bir durum oluşturuyor gibi görünüyor. Eğer mezheplere karşı Debbâğ’ın anlayış üstünlüğü ile ilgili duruşu düşünülürse, tavrını dönemin bir işareti olarak görmek insanı baştan çıkartır ki bu örnek, Vehhâbîler gibi sûfi olmayan şahıslar ya da gruplar içerisindeki benzer eğilimlerle uyum sağlar.³⁴⁷ Ancak sonraki Sûfilerin farklılığı gizemli olmaları idi. Bu, diğerleri arasında, şu anlama gelir: Onlar, akî kanıt ya da metinden çok, sezgiye ile düşüncelerini temellendirmeye çalıştılar. Vehhâbîler’e karşı ileri sürdükleri alternatif dayanak, *tarikat-ı Muhammediye* idi; fakat onlara göre, bu bir abesle iştigaldi.³⁴⁸

Ve bu noktada biz, tasavvuf içerisinde değişikliğin meydana geldiği başka bir alana sahibiz. Peygamber’in kişiliği ile alakalı sûfi doktrini, kesinlikle eskidir.³⁴⁹ Suyûtî ve Sehâvî’nin eserleri,³⁵⁰ 15. yüzyıldan itibaren bu olguyu göster-

341 *İbrîz*, II, 287.

342 *İsmâil el-Velî*, s. 152; *Şümûs*, s. 53 / *Lehrer*, s. 115 ve bu makalede: 213. dipnot sonrası (Semmân); *Majdhûb*, blm. 6.

343 *İbrîz*, II, 83; 294.

344 Two Sufi Treatises, s. 161.

345 *Letters*, s. 64 vd., 86 vd.

346 İçerdiği prensipler *İjtihâd*’da tartışılmıştır.

347 *İjtihâd*, s. 916.

348 Meier, *İbn Taymiyya*, s. 75/Bausteine, II, 697; *Auferstehung*, s. 24/Bausteine, II, 801.

349 Konunun titiz ve açık bir açıklaması için bk. Meier, *Auferstehung*; *Tir. Min.* s. 247 vd.

miştir. Ancak, Muhammed'e [s] yönelik tasavvuf vurgusu, en azından dikkate aldığımız metinlerde, Bekrî ile ilgili bir istisnâ kaydı koyarsak, özellikle dikkat çekicidir.³⁵¹ Dahası bu özellik, çağdaş Nakşbendî öğretilerinde ve uygulamalarında mevcut değildir. Çağdaş Nakşbendiye, bunun yerine dikkatini şeyh merkezli bir tasavvufta toplamıştır.³⁵²

Şimdilik ben, 18. ve 19. yüzyıllarda Muhammed'e [s] yönelik tasavvufu kuvvetlendirmek için yeterli tarihî açıklama sunamıyorum. Ancak, yine de insan ile Allah arasındaki mesafenin kaldırılmadığı, Peygamber ile "fikrî olarak bir araya gelme" sayesinde yansıtılabilir. Allah, temsilcisinin, Peygamber'in şahsiyetinde daha yakın ve "daha çok beşerî" olmasını tavsif eder. Bu, insanı âlemin merkezi olarak kabul eden bir eğilim şeklinde alınabilir.³⁵³ Mezheplere karşı benimsenen ihtiyat payı, şahsî bir üstünlük otoritesini kabul etmemenin göstergesidir.

İç kaynaklı İslâmî bir aydınlanmanın unsurları olarak bu fenomenlerin anlamının açıklanması savunulmuş mudur? *Erleuchtung* adlı makalede, ben böyle bir yorumu reddettim. Çünkü ben, 18. yüzyıl İslâmî hayat felsefesinde aydınlanma eğilimlerinin varlığını hem kozmolojisinde hem de epistemoloji doktrininde doğrulama imkanım yok.³⁵⁴ Benim ulaştığım sonuçların yeterli olup olmadığı ve onların daha geniş birincil kaynakların ışığında yeniden gözden geçirilmesi üzerinde durulmalıdır. Ben böyle düşünmüyorum, çünkü mezheplere karşı benimsenen ihtiyat payı, şahsî üstünlük üzerinde bir ısrar değildir, fakat aksine ilk başlangıcından beri tasavvufun ayırt edici bir özelliği olan Allah ile doğrudan ilişki kurmada bir ısrar vardır. Bu yaklaşımda bulunmayan şey, akla müracaat etmektir. Bu bakımdan, Ahmed b. İdris'in durumu, açıkça akıl karşıtı olarak tanımlanabilir ve gerçekten *tarikat-i Muhammediye*, hiçbir surette akılcı bir yöntem değildir. Bu yüzden, bu eğilimleri bâtinî-İslâmî aydınlanmanın işaretleri olarak görmek, önceden olduğu gibi, bana hâlâ kuşkulu görünüyor.

350 Bk. bu makalede: dipnot 312.

351 Bu, yeni tasavvufî anlayışta gelinen noktanın yeniden gözden geçirilmesi değildir. Ben burada yalnızca konunun farklı bir boyutunu vurguluyorum.

352 Meier, *Naqşbandiyya*, s. 237.

353 Bu konuda ayrıca bk. *Erleuchtung*, s. 52.

354 *Erleuchtung*, çeşitli yerlerde, fakat özellikle s. 60 vd.

Bibliyografya

- ALA I, *Arabic Literature of Africa*. c. I: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900. Derleyen: R. S. O'Fahey et alii, Leiden 1994.
- ALA II, *Arabic Literature of Africa*. c. II: John O. Hunwick et alii, The Writings of Central Sudanic Africa. Leiden 1995.
- Bannerth, *Khalwatiyya* – Ernst Bannerth, “La Khalwatiyya en Egypte”, *MIDEO* 8 (1964-66), ss. 1-74.
- Bausteine – Fritz Meier, Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. I-III. Istanbul-Stuttgart 1992 (BTS 53a-c).
- Cevâhiru'l-me'ânî* – Ali Harâzım Berrâde, *Cevâhiru'l-me'ânî*, Beyrut 1393/1973.
- Cevher*, Kemâleddin el-Bekrî, *el-Cevherü'l-ferîd fî halli bülğati'l-mürîd*. Yazma, İstanbul. Şeyh Garîbullah'ın özel kütüphanesinde, Hartûm.
- Cevhere, Abdür-raûf el-Münâvî, el-Cevheretü'l-fâhire fî beyâni aslı't-tarîk ilâ ma 'rifeti mâlikî'd-dünyâ ve'l-âhire. Nefehâtü'r-Rabbâniyye içerisinde, 166-212.
- Chodkiewicz, *Océan*, Michel Chodkiewicz, *un océan sans rivage*. Paris 1992.
- Chodkiewicz, *Sceau*, Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints*. Paris 1986.
- Codkiewicz, *Modèle*, Michel Chodkiewicz, “Le modèle prophétique de la sainteté en Islam”, *al-Masâq* 7 (1994) içerisinde, ss. 201-226.
- Concept, Bernd Radtke and John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. London 1996.
- de Jong, *Bakri*, Frederick de Jong, “Mustafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749). Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?” *Levtzion/Voll, Eighteenth Century* içerisinde, ss. 117-132.
- Drei Schriften I*, Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*. Erster Teil: Die arabischen Texte. BI 35a. Beyrut-Stuttgart 1992.
- Drei Schriften II*, Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*. Zweiter Teil: Übersetzung und Kommentar. BI 35b. Beyrut-Stuttgart 1996.
- Ehrenrettung*, Bernd Radtke, “Was steht in den *Çawâhir al-ma'ânî*? Versuch einer Ehrenrettung”, *Ya-kında* basılacak.
- Enigmatic*, R. Seán O'Fahey, *Enigmatic Saint*, London 1990.
- Erleuchtung*, Bernd Radtke, “Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus”, *Die Welt des Islams* 34 (1994) içerisinde, ss. 48-66.
- Fawâ'ih, bk. Meier, Kubrâ.
- Feth, Muhammed Osman el-Mîrğanî, el-Fethu'l-mebrûk fî kesîrin min âdâbi's-sülûk. er-Resâ'ilü'l-Mîrğaniyye içerisinde, ss. 37-46.
- Füyûzât, İsmâil el-Velî, el-Füyûzâtü'z-zâhire fî halli elfâzi'l-Cevâhiri'l-fâhira. Yazma Bergen 212 (ALA I, 230, no. 9).
- GAL, Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden 1937-49.
- Genealogy*, Albrecht Hofheinz, “Sons of a Hidden Imâm. The Genealogy of the Mîrghanî Family”, *Sudanic Africa* 3 (1992) içerisinde, ss. 9-29.
- Gewissen*, Albrecht Hofheinz, “Der Scheich im Über-Ich oder Haben Muslime ein Gewissen? Zum Prozess der Verinnerlichung schriftislamischer Normen in Suakin im frühen 19. Jahrhundert”, *Wuqûf* 7-8 (1992-1993) içerisinde, ss. 461-481.
- Gramlich, Derwischorden, Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. I-III. Wiesbaden 1965-1981.
- Gramlich, *Zeit*, Richard Gramlich, “Vom islamischen Glauben an die ‘gute alte Zeit’”, *Meier-Festschrift* içerisinde, s. 110 vd.
- Gril, *Sources*, Denis Gril, “Sources manuscrites de l'histoire du soufisme à Dâr al-kutub. Un premier

- bilan", *Annales Islamologiques* 28 (1994) içerisinde, ss. 97-185.
- Hibât, Muhammed Osman el-Mîrğani, el-Hibâtü'l-müktesebe li izhâri'l-mesâilî'l-hamse. er-Resâilü'l-Mîrğaniyye içerisinde, ss. 19-36.
- Hunwick, Path, John O. Hunwick, "An Introduction to the Tijâni Path: Being an Annotated Translation of the Chapter Headings of the Kitâb al-Rimâh of al-Hâjj 'Umar", *Islam et Société au Sud du Sahara* 6 (1992) içerisinde, ss. 17-32.
- Ijtihâd*, Bernd Radtke, "Ijtihâd and Neo-Sufism", *Asiatische Studien* 48 (1994) içerisinde, ss. 909-921.
- İkd, Ahmed b. İdrîs, İkdü'n-nefis fi nazmi cevheri't-tedris. Kahire 1399/1979.
- Ismâ'îl al-Walî*, Bernd Radtke, "Ismâ'îl al-Walî Ein sudanesischer Theosoph des 19. Jahrhunderts", *Der Islam* 72 (1995) içerisinde, ss. 148-155.
- İbrîz, Ahmed b. el-Mübârek el-Lemetî, *el-İbrîz min kelâmi seyyidî 'Abdî'l-'Azîz ed-Debbâğ*. haz. Muhammed Adnân eş-Şemmâ'. I-II. Şam 1404-6/1984-86.
- Kosmographie*, Bernd Radtke, "Die älteste islamische Kosmographie: Muhammadi Tûsîs 'Ağâ'ib ul-mahlûqât", *Der Islam* 64 (1987) içerisinde, ss. 278-88.
- Kritik*, Bernd Radtke, "Möglichkeiten der Kritik am Neo-Sufism. (yakında basılacak)
- Lamâtî*, Bernd Radtke, "Der İbrîz Lamâtîs", (yakında basılacak)
- Lecture*, Nicole Grandin, "Le Shaykh Muhammad 'Uthmân al-Mîrğani; une double lecture de ses hagiographies": *Archives de sciences sociales des religions* 58 (1984) içerisinde, ss. 139-55.
- Lehrer*, Bernd Radtke, "Lehrer - Schüler - Enkel. Ahmad b. İdrîs, Muhammad 'Uthmân al-Mîrğani, İsmâ'îl al-Walî", *Oriens* 33 (1992) içerisinde, ss. 94-132.
- Letters, The Letters of Ahmad b. İdrîs*. hazırlayanlar: Einar Thomassen ve Bernd Radtke. London 1993.
- Levtzion/Voll, *Eighteenth Century*, Nehemia Levtzion ve John O. Voll (hazırlayanlar.), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse 1987.
- Lüma'*, Abû Nasr es-Serrâc, *Kitabü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*. haz. R. A. Nicholson. Leiden-London 1914.
- Majdhûb, Albrecht Hofheinz, *Internalising Islam: Shaykh Muhammad Majdhûb, Scriptural Islam, and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan*. Felsefe'den doktora tezi, Bergen Üniversitesi [Norveç]. 1996.
- Meier, Abû Sa'id, Fritz Meier, Abû Sa'id-i Abî l-Hayr. Leiden 1976.
- Meier, *Auferstehung*, Fritz Meier, "Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyûtî", *Der Islam* 62 (1985) içerisinde, ss. 20-58.
- Meier, *Hurâsân*, Fritz Meier, "Hurâsân und das ende der klassischen şüfik", *La Persia nel Medioevo* içerisinde, ss. 545-570. Roma 1971.
- Meier, *Ibn Taymiyya*, Fritz Meier, "Das Sauberste über die vorbestimmung. Ein stück Ibn Taymiyya", *Saeculum* 32 (1981) içerisinde, ss. 74-89 / *Bausteine* II, 696-711.
- Meier, Kubrâ, Fritz Meier, *Die Fawâ'ih al-ğamâl wa fawâtiḥ al-ğalâl des Nağm ad-din al-Kubrâ*. Wiesbaden 1957.
- Meier, Nağşbandiyya, Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen ilber die Nağşbandiyya*. İstanbul-Wiesbaden 1994.
- Meier-Festschrift, Richard Gramlich (Hrsg.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag. Wiesbaden 1974.
- Menhel*, Muhammed b. Ali es-Senûsî, *el-Menhelü'r-râvî*. Beyrut 1968.
- Meşşîyye, Abdullah Mahcûb el-Mîrğani, en-Nefehâtü'l-kudsiyye ...fi şerhi's-salâti'l-Meşşîyye. en-Nefahâtü'r-Rabbâniyye içerisinde, 115-164.
- Miftâh, İbn Atâullah el-İskenderî, *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh*. Kahire 1961.
- Minhe*, Ahmed b. Abdurrahmân er-Rutbî, *Minhâtü'l-ashâb. er-Resâ'ilü'l-Mîrğaniyye* içerisinde, ss. 62-86.
- Mîrğani, *Nefahât* – Muhammed Osmân el-Mîrğani, *en-Nefehâtü'l-Mekkiyye. en-Nefahâtü'r-Rabbâniyye* içerisinde, ss. 4-36.

- Münâzara*, Hasan Âkiş, *Münâzarâtü Ahmed b. İdrîs ma'a fukahâ*. haz. Abdullah Ebû Dâniş. el-Arab 5 ve 6, 1406/1986 içerisinde.
- Nefahât, Abdülkerîm es-Semmân, *Risâletü'n-nefahâti'l-ilâhiyye fi keyfiyyeti sülûki't-tarîkatil-Muhammediyye*. Kahire 1326/1908-9.
- Nefahâtü'r-Rabbâniyye, en-Nefahâtü'r-Rabbâniyye el-müştemile alâ seb'ati resâilil-Mirğaniyye. Kahire 1980.
- Neo-Sufism*, Rex Seán O'Fahey ve Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam* 70 (1993) içerisinde, ss. 52-87.
- Projection*, Bernd Radtke, "Between Projection and Suppression. Some Considerations concerning the Study of Sufism", *Shi'a Islam, Sects and Sufism* (haz. Frederick de Jong). Utrecht 1992.
- Quest*, Rudolph Peters, "Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment", *Die Welt des Islams* 30 (1990) içerisinde 160 vd.
- Rahme*, İsmâil el-Velî, *Rahmetü'l-Vehhâb fi tehzîbi'l-ahbâb*. Yazma Bergen 228 (ALA I, 235, no. 44).
- Redd*, Ahmad b. İdrîs, *Risâletü'r-redd*. Yazma Bergen 438 (ALA I, 133, no. 33).
- Resâilü'l-Mirğaniyye, er-Resâilü'l-Mirğaniyye. Kahire 1979.
- Rimâh, el-Hâc Ömer b. Saïd el-Fûtî, *Rimâhu hizbi'r-Rahîm alâ nuhûri hizbi'r-racîm*. Kahire 1393/1973.
- Ritter, Meer, Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*. Leiden 1955.
- Sanûsî, Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*. Muhammad b. 'Ali al-Sanûsî and his Brotherhood. London 1995.
- Schlaglichter, Richard Gramlich (çev.), *Schlaglichter über das Sufitum*. Abû Nasr as Sarrâğs Kitâb al-luma' eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Stuttgart 1990.
- Semmân, Fütûhât, Abdülkerîm es-Semmân, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi't-teveccühâtir-rûhiyye*: Yazma Kahire, el-Ezher 602.
- Semmân, Nefahât, Abdülkerîm es-Semmân, *Risâletü'n-nefahâti'l-ilâhiyye fi keyfiyyeti sülûki't-tarîkatil-Muhammediyye*. Kahire 1326/1908-9.
- Seyr*, Kâsım b. Salâhuddin el-Hânî, *es-Seyr ve's-sülûk ilâ mâliki'l-mülûk*. Yazma Berlin 3287/8.
- Sîre*, el-Hakîm et-Tirmizî, *Sîratü'l-evliyâ*. *Drei Schriften I* içerisinde, ss. 1-134.
- Sources Ibrîz*, Bernd Radtke, "Studies on the Sources of Lamatî's Ibrîz", *Sudanic Africa* 7 (1996) içerisinde.
- Sources Rimâh*, Bernd Radtke, "Studies on the Sources of the Kitâb Rimâh hizb al-rahîm of al-Hâjj 'Umar", *Sudanic Africa* 6 (1995) içerisinde, ss. 73-113.
- Sufism*, John O. Hunwick, "Sufism and the study of Islam in West Africa: The case of Al-Hâjj 'Umar", *Der Islam* 71 (1994) içerisinde, ss. 308-328.
- Şerhu'l-vesîle*, Yazma Şeyh Garîbullah'ın özel kütüphanesinde, Hartûm.
- Şümûs, İsmâil el-Velî, *Meşâriku şümûsu'l-envâr ve meğâribu hissihâ fi ma'nâ uyûni'l-ulûm ve'l-esrâr*. Beyrut 1973.
- Tarîka Muh., Muhammed b. Ali el-Birgivi, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye. Kahire 1379/1960.
- Teacher*, Knut S. Vikør und R. Seán O'Fahey, "Ibn Idrîs and al-Sanûsî: the Teacher and his Student", *Islam et société en Afrique au sud du Sahara* 1 (1987) içerisinde, ss. 70-82.
- Tevâlî, İsmâil el-Velî, et-Tevâlî'l-celiyye fi keyfiyyeti sıfâti halveti't-tarîkatil-İsmâiliyye. (Şümûs içerisinde), ss. 162-68.
- Tijaniyya, Cemil M. Ebu'n-Nasr, *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*. London 1965.
- Tir. Min., Bernd Radtke, "Tirmidiana Minora", *Oriens* 34 (1995) içerisinde, ss. 242-298.
- Traditionalismus*, Bernd Radtke, "Zwischen Traditionalismus und Intellektualismus", Yakında basılacak.
- Trimingham, J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London 1971.

Two Sufi Treatises, Bernd Radtke, R. Seán O'Fahey and John O'Kane, "Two Sufi Treatises of Ahmad Ibn Idrīs", *Oriens* 35 (1995) içerisinde.

Uhûd, İsmâil el-Velî, *el-Uhûdü'l-vefiyye*. Yazma Bergen 197 (ALA I, 236, no. 60).

Vesâyâ, Zeynüddîn el-Havâfî, *al-Waşaya al-qudsiyya*. Yazma Berlin 3023.

Von Iran, Bernd Radtke, "Von Iran nach Westafrika", *Die Welt des Islams* 35 (1995) içerisinde, ss. 37-69.

Weltgeschichte, Bernd Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut-Stuttgart 1992.

Yemeni Library, Albrecht Hofheinz, "A Yemeni Library in Eritrea. Arabic Manuscripts in the Italian Foreign Ministry", *Der Islam* 72 (1995) içerisinde, ss. 98-136.

Zuhûr, Muhammed Osmân el-Mîrğânî, "ez-Zuhûru'l-fâika fî hukûki tarîkati's-sâdika", *er-Resâ'ilü'l-Mîrğaniyye*, ss. 47-54.