



Tasavvuf Tarihinde Reform İddialarına Bir Cevap: Ahmed et-Ticânî'nin Tarîkat-ı Muhammediye Düşüncesi Işığında Neo-Sufizm Eleştirisi

Abdurrahman MIHÇIOĞLU | orcid.org/ 0000-0003-1010-157X | abdurrahman@fsm.edu.tr

Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/04mma4681>

Öz

Bu çalışmada, Ticânîyye tarikatının müessisi kabul edilen Ahmed et-Ticânî'nin, tasavvuf tarihinde XVIII. asırda gerçekleştiği iddia edilen reformun bir parçası olup olmadığı incelenecektir. XX. Asrın önde gelen oryantalistlerinden Fazlur Rahman, XVIII. asırdan itibaren tasavvuf tarihinde bir kırılma yaşandığını ve daha önce heteredoks bir manzara arz eden tasavvuf ve tarikatların bilahare sünni bir renge büründüğünü iddia etmiş ve bu yeni tavrı neo-sufizm olarak adlandırmıştır. Onu takip eden oryantalistler, Ahmed b. İdris (ö. 1253/1837) ile Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (ö. 1276/1859) bu reforma öncülük ettiğini öne sürmüş ve bunların yanına Ahmed et-Ticânî'yi de eklemişlerdir. Bu iddialara mukabil bu makalede neo-sufizm ile irtibatlı olduğu öne sürülen et-Tarîkatü'l-Muhammediye ıstılahının tasavvuf tarihindeki izi sürülmekte, bilahare bu kavram kapsamında mütalaa edilen ve muasır tasavvuf tarihi araştırmacılarından Mark Sedwick'in zikri geçen reform iddiasına dayanak olarak kullandığı yakaza, hatmü'l-velâye ve icihad kavramlarının gerek genel manada tasavvuf tarihinde ve gerekse Ticânî'nin tevarüs ettiği ilmi gelenekteki mevkii tespit edilmektedir. Neo-sufizm ıstılahı etrafında öne sürülen reform iddialarının Ahmed et-Ticânî'nin fikriyatı özelinde karşılık bulmadığı da ispatlanmıştır. Ayrıca bu kavramların genelde tasavvuf tarihi özelde Mağrib tasavvuf tarihindeki karşılıklarına temas edilmiş, Kur'an ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışının Fazlur Rahmân ve kısmen onu takip eden araştırmacıların iddiasının aksine Mağrib tasavvuf tarihindeki merkezi konumuna değinilmiştir. Ahmed b. İdrîs ile Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin fikriyatına ise Ticânî ile irtibatlı oldukları noktalarda yer verilmiştir. Çalışmanın mihverini Ticânî'nin düşüncesi teşkil ettiği için bu iki tarikat müessesinin fikriyatı derinlemesine tahlil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed et-Ticânî, Tarîkat-ı Muhammediyye, Neo-Sufizm, Yakaza, İctihad, Hatmü'l-velâye, Ahmed b. İdrîs, Muhammed b. Ali es-Senûsî.

Atıf Bilgisi

Mihçioğlu, Abdurrahman. "Tasavvuf Tarihinde Reform İddialarına Bir Cevap: Ahmed Et-Ticânî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye Düşüncesi Işığında Neo-Sufizm Eleştirisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 610-659. DOI: 10.69576/ihya.1630783

Geliş Tarihi	01 Şubat 2025
Kabul Tarihi	23 Mart 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale <i>Ahmed Ticani Hayatı, Eserleri, Görüşleri</i> başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

A Response to the Reform Claims in the İstoru of Sufism: A Criticism of Neo-Sufism in the Light of Ahmad al-Tijani's Thought of the Tariqa al-Muhammadiyah

Abdurrahman MIHÇIOĞLU | orcid.org/ 0000-0003-1010-157X | abdurrahman@fsm.edu.tr

Research Assistant Dr., Faculty of Islamic Sciences, Fatih Sultan Mehmet Vakif University,
Istanbul, Türkiye

<https://ror.org/04mma4681>

Abstract

This study will examine whether Ahmad al-Tijani, who is considered the founder of the Tijaniyya order, was a part of the reform that is claimed to have taken place in the history of Sufism in the XVIIIth century. Fazlur Rahman, one of the leading orientalists of the XXth century, claimed that there was a rupture in the history of Sufism starting from the XVIIIth century and that Sufism and its orders, which had previously presented a heterodox view, later took on a more Sunni color, and according to him, he called this new attitude neo-Sufism. Orientalists who followed him claimed that Ahmad ibn Idris (d. 1253/1837) and Muhammad ibn Ali al-Sanusi (d. 1276/1859) pioneered this reform and added Ahmed al-Tijani's name to theirs. In response to these claims, the concept of al-Tariqa al-Muhammadiyah, which has been put forward in connection with the concept of neo-Sufism, has been traced in the history of Sufism, and the place of the concepts of yaqaza, khatm al-walaya and ijtihad, which have been considered in connection with this concept and which Mark Sedwick, one of the contemporary researchers of the history of Sufism, used as a basis for the aforementioned reform claim, has been determined both in the general history of Sufism and in the scientific tradition that al-Tijani inherited. It has also been proven that the reform claims put forward around the concept of neo-Sufism do not find a response in the specific thought of Ahmad al-Tijani. In addition, the equivalents of these concepts in the history of Sufism in general and in the history of Maghreb Sufism have been touched upon, and the central position of the Quran and Sunnah-centered Sufism in the history of Maghreb Sufism, contrary to the claims of Fazlur Rahman and some of his successors, has been mentioned. The ideas of Ahmad ibn Idris and Muhammad ibn Ali al-Sanusi have been included in terms of their connections with al-Tijani. Since the focus of the study is al-Tijani's thought, the ideas of these two founders of the order have not been analyzed in depth.

Keywords: Sufism, Ahmad al-Tijani, al-Tariqa al-Muhammediyya, Neo-sufism, Yaqaza, Ijtihad, Khatm al-walaya, Ahmad ibn Idris, Muhammad ibn Ali al-Sanusi.

Citation

Mihçioğlu, Abdurrahman. “A Response to the Reform Claims in the History of Sufism: A Criticism of Neo-Sufism in the Light of Ahmad al-Tijani’s Thought of the Tariqa al-Muhammediyyah”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 610-659. DOI: 10.69576/ihya.1630783

Date of Submission	01 February 2025
Date of Acceptance	23 March 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is derived from the doctoral dissertation titled “ <i>The Life, Works, and Views of Ahmad Tijani</i> .” It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The term neo-Sufism, which has come to the fore in history of Sufism studies since the second half of the XXth century, was conceptualized by Fazlur Rahman. He claims that the dominant element in the history of Sufism until the colonial period (around end of the XVIIth century), in his words, the “modernization” period, was the heterodox understanding of religion, and he describes this as “popular Sufism.” He describes the Idrisiyya orders and their sub-branches, which were institutionalized in the XVIIIth century and are attributed to Ahmad ibn Idris (d. 1253/1837) and the Sanusiyya orders and their sub-branches, which are attributed to Muhammad ibn Ali al-Sanusi (d. 1276/1859), as renewal/reform movements, and he calls these movements neo-Sufism. Probably based on the idea that this understanding of Fazlur Rahman also encompassed the Tijaniyya, orientalists such as Bernd Radtke and Rex Séan O’Fahey, who partially analyzed this understanding in a critical manner, and some other studies also pointed to Ahmed al-Tijani (d. 1230/1815) and Ahmed ibn Idris as the two founding figures of neo-Sufism, evaluated the Tijaniyya within this scope, and referred to the Tijaniyya as a “reformist order” and a part of the “neo-Sufi” movement. According to these people, hadith studies came to the forefront in the individuals and groups in question, and the emphasis on adherence to sharia became much more intense than before. Mark Sedwick, one of the contemporary history of Sufism researchers in the West, claims that the concept that is found in common in Tijaniyya, Idrisiyya and Sanusiyya is the concept of al-Tariqa al-Muhammadiyya, which points to a significant transformation and change in terms of its content, in other words, reform/renewal. He claims that under this concept, the concepts of yaqaza, khatm al-walaya and ijthad are also present together in the founders of Tijaniyya, Idrisiyya and Sanusiyya. Consequently, both the claims of Fazlur Rahman and the claims put forward in the works that partially criticize him have not been fully evaluated and subjected to a fundamental analysis and criticism, especially within the framework of the ideas of Ahmed al-Tijani, who is accepted as the founder of the Tijaniyya order. In addition, it has not been discussed whether he transformed what was there or whether he transformed it or whether, if a transformation is to be mentioned, this transformation can be called reform, and the claims put forward in the name of reform have not been substantiated specifically for al-Tijani. In this study, firstly, the trace of the concept of al-Tariqa al-Muhammadiyya, which is directly related to neo-Sufism, has been traced in the history of Sufism, then the place of the concepts of yaqaza (vigilance), khatm al-walaya and ijthad, which are considered to be related to this concept and which Sedwick uses as the basis for his claim of reform, has been determined both in the general history of Sufism and in the scientific tradition that Tijani inherited. It has been proved that the claims of reform put forward around the concept of neo-Sufism do not find a response specifically in Ahmed al-Tijani’s thought. In addition, while addressing the equivalents of these concepts in the history of Sufism in general and in the history of Maghreb Sufism in particular, the central position of the Quran and Sunnah-centered Sufism in the history of Maghreb Sufism, contrary to the claims of Fazlur Rahman and other researchers who partially followed him, has been mentioned where appropriate. The ideas of Ahmad ibn Idris and Muhammad ibn Ali al-Sanusi have been included at the points where they are related to Tijani. Since the axis of the study is al-Tijani’s thought, the ideas of these two founders of the orders have not been analyzed in depth. As a result, al-Tijani is neither among

the pioneers of the “reform” of Sufism in the Maghreb in the XVIIIth century, as claimed by the supporters or critics of the idea of neo-Sufism, nor is he completely or largely in line with Ibn Idris and al-Sanusi. In addition, the issue of *ijtihad* did not occupy a central position in his thought in the *al-tariqa al-Muhammadiyah*, unlike Ibn Idris and al-Sanusi. It is understood that he differed from these two names especially in the issue of *ijtihad* and *taqlid*, that despite his claims such as *qutbiyah* and *khatm al-walaya*, he used a more cautious language, adopted a more cautious and moderate attitude, and especially adopted the line of revival of Abd al-Wahhab al-Sha'rani (d. 973/1565). In a sense, he acted in accordance with the revival and renewal in the tradition he inherited. In this tradition, the *mujaddid* is a scholar who is knowledgeable about the essence of the sharia, who has a sincere knowledge and whose duty is to return the theoretical and practical aspects of the religion to their original state, and to replace the innovations in faith and more importantly in practice with the *sunnah*. In this respect, renewal is not a reform in religion, but the elimination of the corruptions in the theoretical and practical dimensions of religion and the restoration (*ihya*) of religious life to its authentic state, and this is largely what is observed in al-Tijani's thought.

Giriş

XX. asrın ikinci yarısından itibaren tasavvuf tarihi araştırmalarında öne çıkan neo-sufizm tabiri, Fazlur Rahman tarafından kavramsallaştırılmıştır. O, sömürgecilik dönemine (XVII. asrın sonu), kendi tabiriyle “modernleşme” dönemine kadar tasavvuf tarihinde hâkim unsurun heteredoks din anlayışı olduğunu iddia etmekte ve bunu “popüler sufizm” olarak nitelemektedir. XVIII. asırda müesseseseleşen, Ahmed b. İdrîs’e (ö. 1253/1837) nispet edilen İdrîsiyye ve Muhammed b. Ali es-Senûsî’ye (ö. 1276/1859) nispet edilen Senûsiyye tarikatları ile bunların alt kollarını ise tecdid/reform hareketleri olarak nitelemekte ve bu hareketlere neo-sufizm adını vermektedir.¹ Fazlur Rahman’ın bu anlayışının Ticânîyye’yi de kuşattığı düşüncesinden hareketle olsa gerek, bu anlayışı kısmen eleştirel tarzda tahlil eden Bernd Radtke ve Rex Séan O’Fahey gibi müsteşrikler ile başka bazı çalışmalar da, neo-sufizmin iki kurucu şahsiyeti olarak Ahmed et-Ticânî (ö. 1230/1815) ile Ahmed b. İdrîs’i işaret etmekte, Ticânîyye’yi de bu kapsamda değerlendirmekte ve Ticânîyye “reformist bir tarikat” ve “neo-sufi” akımın bir parçası olarak anmaktadır. Bu zevata göre bahse konu şahıs ve zümrelerde hadis araştırmaları ön plana çıkmış, şeriata bağlılık vurgusu öncesine göre çok daha yoğun bir şekilde gözlemlenir olmuştur.²

Muasır tasavvuf araştırmacılarından Mark Sedwick, Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye’de müşterek olarak bulunan ıstılahın, muhteva itibariyle mühim bir dönüşüm ve değişime, bir diğer ifadeyle reforma/tecdide işaret eden “et-Tarikatü’l-Muhammediyye” olduğunu iddia eder. O, bu ıstılahın altında da yakaza, hatmü’l-velâye ve ictihâd kavramlarının Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye müessislerinde birlikte mevcut olduğunu öne sürer.³ Bununla birlikte gerek Fazlur Rahman’ın iddiaları ve gerekse onu kısmen eleştiren çalışmalarda öne sürülen iddialar, özellikle Ticânîyye tarikatının müessisi kabul edilen Ahmed et-Ticânî’nin fikirleri çerçevesinde enikonu değerlendirilip esaslı bir tahlil ve tenkide tabi tutulmamıştır.⁴ Ayrıca onun var olan neyi dönüştürdüğü veya dönüştürüp dönüştürmediği ya da bir dönüşümden bahsedilecekse bu dönüşümün reform olarak

¹ Bk. Fazlur Rahman, *İslam* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2002), 206-211.

² Bk. Bernd Radtke, “İjtihad and Neo-Sûfism”, *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 48/ 3 (1994), 913; John Obert Voll, “Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine’sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, çev. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 71-72; Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 18; Özköse, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*, 54-55; Huriye Martı, *et-Tarikatü’l-Muhammediyye: Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 15; John O. Voll, “Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, *Journal of Asian and African Studies*, 15/3-4 (1980), 264-273; Kadir Özköse, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019), 55-56.

³ Bk. Mark J. R. Sedwick, *Saint and Sons: The Making and Remaking Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000* (Leiden: Brill, 2005), 27-28.

⁴ XVIII. yüzyılda zuhur ettiği öne sürülen reform iddiaları ile alakalı literatür bir ölçüde Türkçe’ye tercüme edilmiş olsa da (bk. Nail Okuyucu (ed.), *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), bu iddialar bazı istisnalar haricinde dikkatlice tenkit edilmemiştir. Bunlardan biri için bk. Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, 13-35.

adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışılmamış, reform namına öne sürülen iddiaların altı Ticânî özelinde doldurulamamıştır.

Bu çalışmada, evvela neo-sufizm ile doğrudan irtibatlı olarak öne sürülen et-Tarîkatü'l-Muhammediye (bundan sonra Türkçe literatürde tedavülde olan Tarîkât-ı Muhammediyye terkihi kullanılacaktır) ıstılahının tasavvuf tarihindeki izi sürülecektir. Bilahare bu kavram ile irtibatlı olarak mütalaa edilen ve Sedwick'in reform iddiasına dayanak olarak kullandığı yakaza, hatmü'l-velâye ve itihad kavramlarının gerek genel manada tasavvuf tarihinde ve gerekse Ticânî'nin tevarüs ettiği ilmi gelenekteki mevkie tespit edilecek, neo-sufizm ıstılahı etrafında öne sürülen reform iddialarının Ahmed et-Ticânî'nin fikriyatı özelinde karşılık bulmadığı ispatlanacaktır. Ayrıca bu kavramların genelde tasavvuf tarihi özelde Mağrib tasavvuf tarihindeki karşılıklarına temas edilirken Kur'an ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışının Fazlur Rahmân ve kısmen onu takip eden diğer araştırmacıların iddiasının aksine Mağrib tasavvuf tarihindeki merkezi konumuna yeri geldikçe değinilecektir. Ahmed b. İdrîs ile Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin fikriyatına ise Ticânî ile irtibatlı oldukları noktalarda yer verilecektir.

1. Tarîkat-ı Muhammediyye

Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahının bir tarikatı mı, bir hareketi mi yoksa yalnızca bir düşüncüyü mi ifade ettiği, mevcut literatüre bakıldığında üzerinde mutabakata varılamamış bir konudur. Bu sebeple, bu ıstılahın tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda, muhtelif ulema ve meşâyih tarafından nasıl yorumlandığı; kavrama yüklenen anlamların ortak ve farklı yönlerinin tespiti gerekmektedir. Özellikle Ahmed et-Ticânî ve takipçilerinin bu kavrama yüklediği anlamın, içinde bulundukları coğrafya ve kişilerdeki yansımalarıyla ne ölçüde örtüştüğü ya da farklılaştığı da incelenmelidir.

1.1. VIII/XIV-XIII/XVIII. Yüzyıla kadar Tarîkat-ı Muhammediyye

Bu ıstılahı ilk kez kullanan kişi, ilkin Rifâiyye ve Şâzeliyye tarikatlarına mensupken daha sonra İbn Teymiyye'nin çevresine katılan İmâdüddîn Ahmed el-Vâsitî'dir (ö. 711/1311). Vâsitî, Hz. Peygamber'in bâtınından ibaret olan sünnetine sarılmayı Tarîkat-ı Muhammediyye olarak tanımlamış ve Allah'a yaklaşmanın tek yolunun bir müridin ruhaniyetinden değil, doğrudan Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden faydalanmak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, sâlik Hz. Peygamber'i mürid kabul edip hem zâhirî hem de bâtinî olarak yalnızca onun sünnetine tabi olmalıdır. Vâsitî, bu görüşleriyle, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) sûfilerin İslam toplumunda en üstün konumda olduğu yönündeki kanaatini eleştiren hocası İbn Teymiyye'nin "Gazzâlî, ârifler arasındaki ehl-i sünnet ve hadisi fark edemedi; hâlbuki en saf ve temiz Muhammedî yol (et-Tarîkatü'l-Muhammediyye) bu yoldur" şeklindeki yaklaşımını savunmuş olmalıdır. Yani o da hocası gibi Tarîkat-ı Muhammediyye'yi ehl-i hadisin esas kabul ettiği menheciden ibaret görür.⁵ İbn Teymiyye bu terkihi ıstılâhî manada

⁵ İbn Teymiyye'nin yanı sıra talebelerinden bir diğeri İbn Kayyim el-Cevziyye de büyük ihtimalle zikri geçen ıstılaha aynı anlamı yüklemiş ve eserinin başlığını *er-Risâletü'l-Halebiyye fi't-tarîkati'l-Muhammediyye* olarak

kullanmasa da Vâsitî tarafından bu terkip bir ıstılah haline getirilmiştir.⁶ Ancak Vâsitî, bu düşünceyi somut bir tarikat ya da hareket haline dönüştürmek için bir tekke ya da zaviye kurmamış veya böyle bir girişimde bulunmamıştır.⁷

Vâsitî'den yaklaşık iki yüzyıl sonra, Kuzeypatı Afrika'da doğup yetişen ve sonrasında Şam'a yerleşen âlim ve sûflilerden Ali b. Meymûn el-Ğumârî (ö. 917/1511), bu ıstılahı tekrar kullanmıştır. Kendisine Meymûniyye adında bir tarikat nispet edilen Ğumârî, daha çok Gazzâlî'nin düşüncelerinden etkilenen bir âlimdir. Mağrib ulemasına hitaben yazdığı bir risalede, bu telifi "ilm-i ledün sırlarıyla sülûk edilecek et-Tarikatü'l-Muhammediyye'nin esaslarını açıklama amacıyla" kaleme aldığını belirtmiştir. Yedi bölümden ibaret risalede ilmi hem zâhirî hem de bâtınî boyutlarıyla ele almış ve bu iki boyut arasında özde bir fark olmadığını, farkın sadece tecellilerde görüldüğünü ifade etmiş, bu meyanda fakih ıstılahı ile sûfî manasındaki fakîre aynı manayı yüklemiştir.⁸ Ğumârî'nin bu kavramla kastettiği hem zâhir hem de bâtın yönleriyle Kitap ve sünnete uygun bir yol ve yöntemdir. Ayrıca, bu risaleyi kaleme alma sebebini izahtan hemen sonra icazet silsilesine yer vererek Ebû Medyen (ö. 594/1197) ve Gazzâlî'ye kadar uzanan bir silsile ile onlarla olan bağına işaret etmesi, bu anlayışını güçlendirme çabası olarak değerlendirilebilir. Ğumârî, Tunus'ta özellikle Kayrevan Ulu Camii'nde tanıştığı Tarikat-ı Muhammediyye mensuplarının sünnete sıkı bağlılıklarından bahseder.⁹ Belki de bu zümrenin sünnet-i seniyye hususundaki hassasiyeti, onu bu zümreyi "et-Tarikatü'l-Muhammediyye" ehli olarak adlandırmaya sevk etmiş olmalıdır. Ğumârî'nin bu meseledeki yaklaşımı zâhiren Vâsitî'nin tercihleri ile mütenasip gibi görünsün de onun İbnü'l-Arabî'yi savunmak kasdıyla iki risale kaleme almış olması,¹⁰

takdir etmiştir ki, bu eserden Kâtip Çelebi haber vermektedir. Bk. Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 14.

⁶ Bk. Arjan Post, *The Journey of a Taymiyyan Sûfi: Sûfism Through the Eyes of 'Imad al-Din Ahmad al-Wasiti (d. 711/1311)* (Leiden-Boston: Brill, 2020), 184-190. Irak, Hicaz ve Mısır arasında ilim tahsili için adeta mekik dokuyan Vâsitî'nin vefat yeri Şam'dır ve hocası İbn Teymiyye'nin kabrinin yakınlarına defnedilmiştir. Bk. Post, *The Journey of a Taymiyyan Sûfi*, 277.

⁷ Sedgwick, *Saint and Sons*, s. 31.

⁸ Ticânî'nin de Ğumârî gibi fakih ile fakîr ıstılahlarını aynı anlamda kullanması, İbn Seb'in'in şakirdlerinden meşhur Endülüslü sûfî Şüştî'ri'de de (v. 1269) gözlemlenir. Bk. Ahmet Murat Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır: Ebu'l-Hasan eş-Şüştî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 178-180. Benzer tavrın Ğumârî'de de gözlemlenmesinden yola çıkarak, Mağrib ile Bilâdüşşam arasındaki bölgede de bu düşüncecinin takipçilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Benzer surette ilm-i zâhir ve ilm-i bâtına dair Ticânî'nin düşüncelerinin Ğumârî'nin düşüncesi ile aynı istikamette olması, Ticânî'nin tarihi tecrübenin süzgecinden geçen kadim bir düşünceyi takip ediyor oluşuna işaret eder. Bk. Abdurrahman Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî, Hayatı Eserleri Görüşleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 228-231.

⁹ Ali b. Meymûn el-Ğumârî, *Risâletü'l-ihvân min ehli'l-fıkhi ve hameleti'l-Kur'an*, thk. Halid Zehrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 5-7, 12-15, 29-32, 54-56; İbrahim Harekât, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî*, (Dârü'l-Beydâ: Dârü'r-Reşâdî'l-Hadîse, 1987), 359. Ğumârî, Kayrevan Ulu Camii'nde ülfet ettiği bu grubun kimlerden oluştuğunu açıkça dile getirmez. XV. yüzyılda Tunus'ta bu tür bir hareketin vücuduna en azından eldeki literatür göz önüne alındığında tesadüf edemiyoruz Bu da, onları bu isimle anan kimsenin sadece Ğumârî olabileceğini hatıra getirmektedir.

¹⁰ Bunlar biri *Tenbihü'l-ğabiy fi tenzihi İbnü'l-Arabî*, diğeri de *Tenzihü's-siddik 'an vasfi'z-zindik*'tır. Kâtip Çelebi ve Zirîklî bahse konu eserlerden bahsediyorsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bk. Ğumârî, *Risâletü'l-ihvân*, 9, muhakkikin notu.

Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahını sadece zâhirî cephesiyle değerlendirmedigine hamledilebilir.

Ğumârî ile aynı dönemde yaşayan âlîm-sûfilerden Mağribli Abdullah el-Ğazvânî de (ö. 935/1528-29) bu ıstılahı kullanan bir başka önemli isimdir. Cezûliyye tarikatının ikinci kuşak şeyhlerinden olan ve Marakeş'te yaşayan Ğazvânî, kendi yöntemini "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", "mezhebü's-sünneti'l-Muhammediyye" ve "tarîkatü's-sünneti'l-Muhammediyye" gibi terkiplerle ifade etmiştir. Büyük şeyhi Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) bu terkibi sadece Hz. Peygamber'in izinden gidilen yol anlamında kullanmış, ancak kavramsallaştırmamıştır.¹¹ Buna karşın Ğazvânî, büyük şeyhi gibi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdülkerîm el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) fikriyatından etkilendiği için olsa gerek bu ıstılahı Hakikat-i Muhammediyye anlayışıyla temellendirmiştir. Ona göre, zamanın kutbu, yani insan-ı kâmil, bu hakikatten nasibini alır ve nebevî mirası üstlenerek müridlerini Tarîkat-ı Muhammediyye'ye yönlendirir. Ğazvânî, bu kavrama yüklediği anlamla, tasavvuf tarihinde özellikle Ekberîyye'nin kabul ettiği kutup anlayışını desteklemiş, ancak bu anlayışın zaman içinde dar bir bölgesel çerçeveye sıkıştırıldığını savunmuştur. Ona göre, kutup her dönemde yalnızca bir kişidir ve bu kişinin mânevî etkisi sadece bulunduğu bölgeyi değil, tüm dünyayı kapsar. Bu zat mânevî himaye altındadır, mânevî derecesi devrindeki alimlerden ve şeyhlerden üstün olduğu gibi âlemdeki bütün mahlûkât irâdî veya gayr-ı irâdî onun vesilesiyle feyze nail olur.¹² Ğazvânî, bu anlayışın tekrar evrensel bir boyuta taşınması gerektiğini ifade etmiştir. Ğazvânî'nin bu görüşleri, tasavvuf tarihindeki yerleşik Ekberî anlayışlara dayansa da onun bu hususta yeni bir şey söylemediği öne sürülebilir.

Mark Sedgwick, Ğazvânî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahına oldukça düşük düzeyde bir tasavvufi veya bâtinî anlam atfettiğini iddia eder. Sedgwick'e göre, Ğazvânî'nin bu kavrama yüklediği anlam, bu yolun sâlikinin tarımla uğraşması, ağaç dikimine öneme vermesi, halka hizmet etmesi ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ile meşgul olmasıdır.¹³ Ancak, Sedgwick'in bu yorumu, Endülüs ve Afrika tasavvuf tarihine dair önemli çalışmalarıyla tanınan Vincent Cornell'in Ğazvânî hakkındaki detaylı incelemeleri göz önüne alındığında oldukça yüzeysel kalmaktadır. Dahası, Sedgwick'in Ğazvânî'ye dair söylediklerinin Cornell'e dayandığı dikkate alındığında, bu yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Ğazvânî'nin, Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbet ve Ekberîyye ekolündeki hakikat-i Muhammediyye anlayışını benimsemiş olması göz önüne alındığında, onun bu kavrama daha derin bir bâtinî anlam yüklediği söylenebilir. Bu bağlamda, Ğazvânî'nin kastettiği anlamın, Vâsîtî ve Ğumârî'de müşahade edilen zâhirî anlamdan farklı bir istikamette seyrettiği söylenebilir.

Ğazvânî'den kısa bir süre sonra bir başka coğrafyada bu terkibi Birgivî Mehmed

¹¹ Bk. Arthur F. Buehler, *Sûfi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sûfi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008), 72.

¹² Bk. Cornell, *Realm of the Saint*, 213, 219-229, 249.

¹³ Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 46-47.

Efendi'nin (ö. 981/1573), kullandığı görülür. Kaleme aldığı çalışmaya *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye* ismini veren Birgivî'nin, bu ifade ile Ğumârî'nin kastettiği anlama yakın bir anlam kastettiği söylenebilir. Yani Birgivî, bu terkipte bir tarikatı, hareketi ya da sistemli bir düşünceyi değil; Kur'an ve sünnet ekseninde, bid'atlerden arındırılmış, Hz. Peygamber'in yolunda bir yaşam tarzını tasvir etmektedir. Birgivî, eserini üç bölüme ayırmış, ilk bölümde Kur'an ve sünnete bağlılığın önemini, ikinci bölümde şeriatın gerektirdiği esasları, üçüncü bölümde ise uzak durulması gereken bid'atları ele almıştır.¹⁴ Bu başlıklar, eserin adındaki "sîretü'l-Muhammediyye" ifadesinin, hem Hz. Peygamber'in sünnetinin pratikteki yansımalarını öncelikli gördüğüne hem de sünnete aykırı unsurları toplum hayatından silme çabasına işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca, Birgivî'nin bu üç bölümü iman, İslâm ve ihsan makamlarıyla ilişkilendirerek düzenlediği düşünülebilir. O, ilk bölümde esas alınacak ve takip edilecek prensiplere, ikinci bölümde kulun fiilleriyle bağlantılı şeriata, üçüncü bölümde ise ihsan makamını elde ettiği zannıyla aşırılıklara kapılıp bid'ate düşenlere değinmiştir.¹⁵ Bu açıdan bakıldığında da Birgivî'nin "et-Tarikatü'l-Muhammediyye" terkibine yüklediği anlam değişmemektedir. Onun vefatını müteakip Anadolu'da "et-Tarikatü'l-Muhammediyye" başlığını taşıyan birçok risale yazılsa da bu risalelerin ortak özelliği, Hz. Peygamber'in sünnetini izleyen bir yönetime işaret etmeleridir.¹⁶

Yaklaşık bir asır sonra bu ıstılah, Mağrib'de, meşhur fakih ve muhaddislerden, seyahatleri ile bilinen Ebû Sâlim el-Ayyâşî'nin (ö. 1090/1679) *Rihle* adlı eserinde yeniden karşımıza çıkar. Ayyâşî, XVII. yüzyılın tanınmış âlim ve sûfilerinden İbrâhim Kuşâşî'nin (ö. 1071/1660) öğrencisi olmuş ve Medine'de onun rahle-i tedrisinden geçmiştir. Ayrıca, devrindeki ulema arasında ilmiyle temayüz eden, Kuşâşî'nin talebesi, Nakşbendî hilafetiyle tanınan İbrahim el-Kûrânî'den de (ö. 1101/1690)¹⁷ istifade etmiş, onun mümtaz talebeleri arasına girmiştir.¹⁸ Ayyâşî, Kuşâşî'nin hulefasından Ebû'l-Bekâ Hasan b. Ali el-Uceymî'nin¹⁹ (ö. 1113/1702) telif

¹⁴ Bk. Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2015).

¹⁵ Muhteva itibarıyla bölümler arasında geçişler olsa da çalışmanın ana omurgası böyledir. Ayrıca bk. Katharina A. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa al-Muhammediyya* (Leiden: Brill, 2020), 119-122. Ivanyi, şaşırtıcı bir şekilde *Tarikat-ı Muhammediyye* ile Birgivî'nin *Vasiyetnâme*'si arasında telifi mümkün olmayan çelişkiler bulunduğu iddiasındadır. Bk. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 119. Şaşırtıcıdır çünkü bir ilmihal niteliği taşıyan *Vasiyetnâme* ile *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, adeta birbirini tamamlayan eserlerdir. Bu iki eserin karşılaştırıldığı ve Birgivî'nin düşünce dünyasının derinlemesine analiz edildiği bir çalışma için bk. Ali es-Sadrî el-Konevî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerh-i Risâle-i Birgivî*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 18-44, Melikşah Sezen'in mukaddimesi. Bu analiz ışığında, Sedgwick'in Birgivî'yi mezhebin ehemmiyetini göz ardı eden ve hadisleri temel alarak mezhebin hükmünü dikkate almayan biri olarak tasvir etmesi de isabetli görünmemektedir. Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 37-38.

¹⁶ Bu risaleler arasında Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin (v. 1038/1628) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye Vesiletin ile's-Saâdeti's-Sermediyye*'si ile Lâ'îzâde Abdülbâki Efendi'nin (v. 1159/1746) *Risâletü'l-Murâdiyye fi't-Tarikatü'l-Muhammediyye*'si gibi tarikat âdâbına mahsus telif edilmiş eserlerini saymak mümkündür. Bk. Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 14-15.

¹⁷ Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 42/3 (2002), 312.

¹⁸ Bk. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı Eserleri Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 137-138.

¹⁹ Hicaz'da meskûn Hanefî alimlerinden ve muhaddisinden olan Uceymî, XVII. yüzyılın önde gelen

ettiği, kırk küsûr tarikatın silsilesini içeren bir risâlenin icazetini Kûrânî'den aldığını belirtir. Bu icazet silsilesi, Hasan b. Ali el-Uceymî, Kuşâşî, Sâlim b. Şeyhân, Ahmed eş-Şinnâvî ve Abdülvehhâb eş-Şa'ranî aracılığıyla Ali el-Havvâs'a, oradan da Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.²⁰ Bahse konu risale, Uceymî'nin kırk küsûr tarikatın usûllerini ve silsilelerini ele aldığı *Risâletün fî Turukî's-Sûfiyye* adlı eseri olmalıdır.²¹ Ayyâşî, bu risalenin bir kısmını *Rihle*'sine almıştır. Hem bu iktibaslar hem de risalenin içeriği hakkında verilen bilgiler arasında kırk küsûr tarikatın usûlünden bahsedildiğine dair ifadeler, risalenin Uceymî'ye ait olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Kûrânî'nin bu risalenin kıraat icazetine sahip olması ve bu tarikat silsilesine dâhil edilmesi ve bu eseri başkalarına da icazetle ulaştırması, onun Tarîkat-ı Muhammediyye anlayışındaki konumunu ortaya koymaktadır ki, bu da dikkat çekicidir. Zira XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu ıstılahın düşüncelerinde merkezi bir yer teşkil ettiği Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye tarikatlarının kurucuları, Kûrânî'nin çevresinde yetişmiş olan sûfilerin mirasçılarıdır.²²

Risalenin girişinde ismi zikredilen ilk tarikat, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye olarak

muhaddislerinden Muhammed b. Süleyman er-Rudâni'den (v. 1094/1683) hadis icâzeti almıştır. Uceymî her ne kadar Kuşâşî'nin müridi olsa da Kuşâşî de ona hadis icazeti vermiştir. Hayatı için bk. Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdirî, *Neşri'l-mesânî li-ehli'l-karnî'l-hâdi aşar ve's-sânî, Mevsû'atü 'alâmi'l-mağrib* içinde (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), 3/136-142; Naser Dumairieh, *Sûfis and Their Lodges in the Ottoman Hijaz* (Leiden-Boston: Brill, 2023), 8-11.

²⁰ Ayyâşî risalenin kıraat icazetini almakla birlikte, ilk tarikat olarak zikrettiği et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin silsilesi de Kûrânî ve Kuşâşî'den maziye doğru bir seyir izler. Bk. Fakîrullah b. Abdurrahmân es-Sindî, *Kutbül-irşâd*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Peşâver: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 2021), 2/944, 955.

²¹ Bu risale, Uceymî'nin bir başka eseri ile neşredilmiştir. Uceymî'nin diğer eseri, miras aldığı gelenekteki tekke ve zâviyelerin tarihi ile bu tekke ve zaviye şeyhlerinin tercüme-i hallerine hasrettiği *Habâya'z-zevâyâ ehli'l-kerâmâtî ve'l-mezâyâ'dîr* (خياب الزوايا). Bu iki risale de Naser Dumairieh'in inceleme ve tahkikiyle neşredilmiştir. Bk. Dumairieh, *Sûfis and Their Lodges*, 79-501. XVIII. yüzyılın önde gelen muhaddislerinden Muhammed b. et-Tayyib eş-Şârkî (v. 1170/1757) vesilesiyle Nâsiriyye'ye intisap eden meşhur hadis alimi Murtezâ ez-Zebîdî de (v. 1205/1791), tarikat silsilelerini muhtevî eseri *İkdu'l-cevherî's-semîn*'de, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'yi bu cümlelerle açıklamaktadır. Bu bilgi, bizi hem onun bu esere vâkıf olduğu düşüncesine sevk etmekte, hem de Şa'rânî'den itibaren süregelen bu silsilenin XVIII. yüzyılın nihayetinde Zebîdî'nin irtibat halinde olduğu ilmî ve tasavvufî mahfillerdeki vücuduna işaret etmektedir. Bk. Zebîdî, *'İkdu'l-cevherî's-semîn*, 99. Diğer yandan Uceymî'nin *Habâya'z-zevâyâ'sı* ile onunla çağdaş alimlerden Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (v. 1069/1659) aynı isimdeki eseri karıştırılmamalıdır. Hafâcî'nin risalesinin tam ismi *Habâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâlî mine'l-bakâyâ'dîr* (thk. Mehmed Mesud Ergin, Dimeşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lügatî'l-Arabiyyeti bi-Dimeşk, 2015). Bu risaleye, Bilâdüşşâm, Mekke, Yemen, Mısır ve kısmen Mağrib'in edipleri ile fazilet ehlinin önde gelenlerinin tabakatı denilebilir.

²² Dikkat çekici bir diğer irtibat, İstanbul-Hicaz hattındadır. III. Ahmed dönemi Ayasofya Camii vaizlerinden Şeyh Süleyman Efendi (v. 1134/1722) Kûrânî'den Haremeyn'de hadis icazeti almıştır. O ayrıca, Birgivî'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'si ile de yakından alakadar gözükmektedir. Süleyman Efendi, zikri geçen eserin takva ile alakalı bölümlerinden istifade ederek *Miftâhü'l-felâh* başlıklı bir risâle de kaleme almıştır. Bk. Mehmet Gel, "III. Ahmed Devrinde Osmanlı Kur'an Kıraatı Geleneğine Bir Hicaz Pratiğini Dahil Etme Teşebbüsü: "Harf-i Dâd" Yahut "Velâ'd-Dâllîn" Tartışması", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/49 (2020/2), 66-69. Yalnızca icazetlere dayanarak doğrudan bir ilişki kurmak doğru olmayabilir, ancak Kûrânî'nin Birgivî'nin eserini ve içeriğini bildiğini düşünmek bu çerçevede mümkün görünmektedir. Eğer bu ilişkinin varlığını kabul edersek, Kûrânî'nin Birgivî'den haberdar olmasına rağmen Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesini kendine özgü bir şekilde yorumladığını ifade edebiliriz. Bunun ise bilinçli bir tercih olduğu açıktır.

belirtilmiştir. Bu tarikat şu şekilde tanımlanır: “Kişi, akidesini taklitten tahkik seviyesine yükselttikten sonra kendisi için gerekli olan fikhî mesâil öğrenmelidir. Ardından, tezkiye-i nefis, ahlâk-ı hamîdeyi temin ve tasfiye-i kalbe yoğunlaşmalıdır. Amellere teşvik eden ve günahlardan nehyeden hadislerle ilgilenmeli, hayatın lezzetini unutturan ölümü ve dehşetli kabir azabını sürekli hatırında tutmalıdır. “Sır”ı Hz. Peygamber’e derin bir tazimle dolup kalbinde onun müşahedesi zâhir ve onun muhabbetine gark oluncaya dek salavat ile meşguliyyete devam etmelidir. Böyle bir kimse, Allah tarafından zahîr ve batınî nimetlere gark edilir; Hz. Peygamber’in haricinde başka bir varlığa minnet etmez. Hem uyku halinde hem de yakazada Hz. Peygamber ile görüşme şerefine nail olur; ne dileği varsa ona arz eder. Bu makama Yemen’in eski ve yeni âlimlerinden erişenler olmuştur.”²³ Ayyâşî, bu bölümü aktardıktan sonra, 1064/1654 yılında Kahire’de bir camide Muhammed el-Halvetî (ö. 1072/1662) adında,²⁴ ileri yaşta ve pek çok müridi olan bir zâta rastladığını anlatır. O zata tarikatını sorduğunda, “Tarikatım et-Tarîkatü’l-Muhammediyye’dir, başka kimseye bağlı değilim” cevabını alır. Devamında bu zat, bâtınında daima Hz. Peygamber’in cemâlini muhafazası sebebiyle başka bir şeyhe ihtiyaç duymadığını, hiçbir şeyhten istimdat istemediğini belirtir.²⁵ Bahse konu zatın Halvetiyye’den icazetli bir şeyh olmasına rağmen kendisini doğrudan doğruya Hz. Peygamber’e nispet etmesi, yaklaşık bir yüzyıl sonra kendisinde benzer bir tutuma tesadüf ettiğimiz Ticânî gibi sufiler düşünüldüğünde dikkat çekicidir.²⁶

Ayyâşî’yi müteakip, XVII. yüzyılın sonları ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında bu ıslahın farklı bir coğrafyada, Hint alt kıtasında öne çıktığını görüyoruz. Nakşi-Müceddidiyye’nin önde gelen isimlerinden Muhammed Nâsır Andelîb (ö. 1172/1759), esas aldığı usûlü “et-Tarîkatü’l-Muhammediyye” olarak adlandırmıştır. Andelîb’in yanısıra hem oğlu hem de halifesi olan Mîr Derd de (ö. 1199/1757), bu tarikatın âdâb ve usûlünün Hakikat-i Muhammediyye’yi²⁷ anlamak için bir vasıta olduğu konusunda hemfikirdir.²⁸ Andelîb, oğlu

²³ Bk. Dumairieh, *Sûfis and Their Lodges*, 375-377; Abdullah b. Muhammed el-Ayyâşî, *er-Rihletü’l-‘ayyâşîyye* (1661-1663) (Ebû Zabî: Dârü’s-Süveydî, 2006), 2/292-23. Ticânîyye tarikatının önemli şeyhlerinden Muhammed el-Arabî es-Sâih eş-Şarkî de, Ayyâşî’nin aktardığı bu risaledeki ifadeyi olduğu gibi benimsemiş ve et-Tarîkatü’l-Muhammediyye kavramını açıklamak için kullanmıştır. Bu durum, Ticânîler’in de bu konuda aynı çizgiyi koruduklarını ortaya koymaktadır. Bk. Muhammed el-Arabî es-Sâih eş-Şarkî, *Buğyetü’l-müstefid* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2007), 72.

²⁴ Bu kişi, Muhammed b. Eyyûb b. Ahmed el-Halvetî ed-Dimeşkî (v. 1072/1662) olsa gerektir. Babası Şam’ın önde gelen ulemasından, aynı zamanda Halvetî şeyhi Eyyûb b. Ahmed el-Halvetî’dir (v. 1071/1661). Babası hem Halvetiyye tarikatına hem de diğer ilimler üzerine birçok eser telif etmiştir. Sultan I. İbrahim de onu saraya davet ederek ona hürmet etmiştir. Bk. Muhammed Emin b. Fadlullâh el-Muhibbî, *Hülâsatü’l-eser fi a’yânî’l-karnî’l-hâdî ‘aşer*, (Kâhire, 1290), 1/428-433. Muhammed el-Halvetî, babasıyla beraber Ahmed el-Harîrî el-Assâlî’den el alarak (v. 1048/1638) Halvetiyye’ye intisap etmiştir. Daha sonra da babasından Halvetiyye hilafeti almış, Kâhire’de dönemindeki sûfiler tarafından hürmetle yad edilmiştir. Bk. Muhibbî, *Hülâsatü’l-eser*, 3/399-400; Ayyâşî, *er-Rihle*, 1/484.

²⁵ Ayyâşî, *er-Rihle*, 2/296-297.

²⁶ Ticânî’nin doğrudan yakaza halinde Hz. Peygamber’den faydalandığına dair ifadesi ve bu ifade etrafındaki tartışmalar için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, s. 65.

²⁷ Hakikat-i Muhammediyye meselesi ve buna dair tartışmalar için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 217-221.

²⁸ Eserlerinde, İmâm-ı Rabbânî çizgisinde vahdet-i şühûd düşüncesini müdafaa eden ve hususiyetle “fenâ”

Mîr Derd'in bu isimlendirmeye dair sorusuna şu şekilde cevap verir: "Eğer isteseydim, tarikatımı kendi adımıyla anılır hale getirebilirdim. Ancak bizim ismimiz ve şanımız, Hz. Peygamber'in isminden ibarettir; bize ait izler de onun izlerinden başka bir şey değildir. Aşkımız sadece Hz. Peygamber'in aşkı, davamız da onun davasıdır. Bu yol bir isimle anılacaksa, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ismiyle anılmalıdır. Çünkü bu yol tamamen onun yoludur ve biz bu yola kendimizden bir şey katmış değiliz. Rehberimiz Hz. Peygamber, yolumuz da Muhammedî yoldur."²⁹

Hint alt kıtasında bu istilahın sadece Andelîb'in çevresinde kullanılmadığını görmekteyiz. Andelîb'le aynı dönemde yaşayan Şettâriyye şeyhlerinden Fakîrullah es-Sindî (ö. 1195/1779), Mekke-i Mükerrreme müftüsü Abdülkâdir b. Ebî Bekr es-Siddîkî'nin (ö. 1138/1726) elinden et-Tarîkatü'l-Muhammediyye icazeti almıştır. Bu silsile, Ayyâşî'nin zikrettiği risaledeki et-Tarîkatü'l-Muhammediyye silsilesiyle Kuşâşî'de birbirini tamamlar. Kuşâşî'den hocası Şinnâvî'ye, ondan da en sonunda Şa'rânî'ye uzanan bu silsile, Şa'rânî'nin şeyhi Ali el-Havvâs (ö. 949/1542) aracılığıyla şeyhi İbrahim el-Metbûlî'ye (ö. 880/1475) dayanmaktadır.³⁰ Aslında, Muhammed el-Halvetî'den evvel Şa'rânî'nin, hem Ahmed ez-Zevâvî'den³¹ (ö. 923/1516) hem de mürşidinin mürşidi İbrahim el-Metbûlî'den naklettiği bazı ifadeler, Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesinin Mısır coğrafyasındaki derin köklerini gözler önüne sermektedir. Zevâvî şu ifadeyi kullanır: "Yolumuz, Hz. Peygamber'e bolca salât u selâm etme yoludur. O kadar çok salât u selâm ederiz ki, adeta onunla yüz yüze oturuyormuşçasına bir hali kuşanırız; sahâbe-i kirâm efendilerimiz gibi yakaza hâlinde onunla mülâki oluruz. Dine dair meselelerimizi ona sorar, hadis hafızlarının zayıf gördüğü hadislerin sıhhatini ondan öğrenir ve bu hadisler konusunda onun dedikleri doğrultusunda hareket ederiz."³² Şa'rânî, Metbûlî'nin Hz. Peygamber'den başka bir şeyhi olmadığını, sülûkunun bidayetinde Hz. Peygamber'i sadece rüyada görürken zamanla yakaza halinde de ondan faydalandığını belirtir.³³ Yukarıda bahsi geçen et-Tarîkatü'l-Muhammediyye silsilesinin Metbûlî'de sona ermesi de bu doğrudan irtibata dayanıyor olmalıdır.

ve "bekâ" meselelerindeki kanaatleri ile Nakşebendî usûlüne sıkı sıkıya bağlı olan bu iki zatın fenâ ve bekâ düşüncesi ise, yukarıda ifade edildiği üzere hakikat-i Muhammediyye makamı ile irtibatlıdır. Bk. Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2004), 390-393.

²⁹ Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008), 72; Sedgwick, *Saint and Sons*, 43-44.

³⁰ Metbûlî'nin, Memlûklüler'in son sultanı Eşref Kayıtbay üzerindeki kuvvetli tesirine dair bk. Annemarie Schimmel, "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During The Later Mamlûk Period", *Islamic Studies*, 4/4 (December 1965), 359, 381.

³¹ Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ el-müsemmâ Levâhikü'l-envarü'l-kudsiyye fî menâkibi'l-ulemâi ve's-sûfiyye*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih-Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005), 2/257.

³² Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 78.

³³ Bk. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/166-172. Şa'rânî, Metbûlî'nin Hz. Peygamber'i sürekli rüyasında gördüğünü annesine söylemesi üzerine annesinin, "Oğulcuğum, racûliyyet, Hz. Peygamber'i yakaza halinde görmekle mümkündür" dediğini aktarır. Daha sonra Metbûlî, Hz. Peygamber'i uyanırken de görünce, annesi ona "İşte şimdi gerçekten ricâlden oldun" diyerek övgüde bulunmuştur.

Andelîb ile aynı devirde, Bilâdüşşâm bölgesi ile Mısır'da etkisini gösteren ve Hicaz'da yankılana farklı bir Tarikat-ı Muhammediyye anlayışı da mevcuttur. Bilâdüşşâm bölgesinin önde gelen âlim ve sufilerinden Abdülğanî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Birgivî'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* eserini *el-Hadîkatü'n-Nediyye* başlığıyla şerh ederek bu ıstılahın bahse konu bölgede ve etkili olduğu diğer coğrafyalarda tanınmasına vesile olmuştur. Nablusî, Ticânî'nin şeyhlerinden Muhammed b. Abdülkârim es-Semmân (ö. 1189/1776) ve Mahmûd el-Kürdî'nin (ö. 1195/1781) şeyhi olan Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî'nin (ö. 1162/1749) mürididir. Nablusî'nin Tarikat-ı Muhammediyye ıstılahına yüklediği anlam, Birgivî'nin yüklediği anlamla çelişmez; ancak o, ıstılahı daha kapsamlı bir çerçevede ele almıştır. Ona göre şeriat, Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin müctehidlerde tezahür eden hükümleridir; tarikat, Hz. Peygamber'in ahlâkının sâliklerde ortaya çıkan görünümüdür; hakikat ise Hz. Peygamber'in mükâşefelerinin sülûkunun sonuna gelmiş vaslat ehlindeki tezahürleridir. Bu anlayışı eserin mukaddimesinde dile getiren Nablusî, ilerleyen kısımlarında da Birgivî'de tasavvufi cephesi çok da vurgulanmayan bu ıstılahı, tasavvuf geleneğindeki birikimle harmanlamış gözükmektedir.³⁴

Nablusî, Tarikat-ı Muhammediyye ıstılahına Birgivî'ninkinden daha kapsamlı bir mana yüklese de o bu ıstılahın üzerinde özellikle durmamış ve bıraktığı miras da bu isimle anılmamıştır. Ancak halifesi Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî aracılığıyla bu ıstılah, Mısır ve Mağrib'de farklı akisler uyandırmıştır. Bekrî'nin halifelerinden ve Ticânî'nin müridlerinden olan Muhammed es-Semmân (ö. 1189/1776) ile Muhammed el-Hıfînî (ö. 1181/1767), Tarikat-ı Muhammediyye ıstılahını Şa'rânî ve Kuşâşî'deki anlamıyla ele almıştır. Bahsi geçtiği üzere, Ayyâşî ile Fakîrullah es-Sindî'nin bir arada bulunduğu *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* silsilesinde ismi geçen Uceymî, daima salavatla meşgul olmanın önemini vurgulamıştır. Muhammed es-Semmân, onun bu ifadesine dayanarak “*et-Tarikatü'l-Muhammediyye'nin tanımı budur*” der.³⁵ Ona göre, bir sâlik sürekli rabita hâlinde olup

³⁴ Bk. Abdülğanî en-Nablusî, *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarikati'l-Muhammediyye*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/33; Sedgwick, *Saint and Sons*, 35-36; Zachary Wright, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020), 233.

³⁵ Muhammed es-Semmân'ın, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarikati'l-Muhammediyye* (Kahire: Matba'atü'l-Âdâb, 1326) isimli tarikat âdâbı ile alakalı eseri Bekrî'nin âdâba dair eserinden farklı değildir. Bununla beraber es-Semmân'ın *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* terkibini eserine başlık olarak takdiri, bunu ayrı bir tarikat olarak düşünmekten çok tarikat dahilinde özel bir anlayış olarak gördüğüne işaret olmalıdır. Diğer yandan, Brockelmann tarafından Muhammed es-Semmân'a isnad edilen *Muhtasarü't-Tarikati'l-Muhammediyye* isimli eser (bk. Salih Çift, “Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/498) yanlışlıkla Birgivî'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinin muhtasarı olarak değerlendirmeye konu olmuştur (bk. Huriye Martı, “*et-Tarikatü'l-Muhammediyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108). Zikri geçen eser ya Muhammed es-Semmân'ın kendi risalesi *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*'nin muhtasarıdır ya da müellifi başka bir eserdir. Her ne kadar es-Semmân Nablusî'nin ilmî silsilesinden gelse de onun ne *Hadîka*'ya bir atfı mevcuttur ne de Birgivî'den veya Birgivî'nin eserinden bahsetmektedir. Binaenaleyh, Sudan'daki Semmâniyye şeyhlerinden Ahmed b. Muhammed es-Selâvî'nin (v. 1256/1840) sâliklerine Birgivî'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'sini okuttuğuna dair bilgi de (bk. Semih Ceyhan, “Selâvî, Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/360-361) sehven

kesintisiz şekilde salavatla meşgul olmalıdır. Bu durumu elde eden kişi, Hakikat-i Muhammediyye'ye ulaşır. Ayrıca, sâlikin salavat okurken, bu salavatı kendisinin değil, biz-zat Hz. Peygamber'in okuduğunu kalbinde hissetmesi gerekir. Çünkü tüm varlıklar, Hz. Peygamber'in nurundan yaratılmıştır.³⁶ Bu sürecin sonunda ise sâlik, yakaza hâlinde Hz. Peygamber'in huzurunda bulunur, onunla sohbet eder ve ondan ilim öğrenir.³⁷

Muhammed es-Semmân'ın bahse konu düşüncesinde İbnü'l-Arabî etkisini görmek mümkündür.³⁸ Benzer şekilde Sedgwick, İbnü'l-Arabî etkisini merkeze alarak Andelîb'in usûlünde önemli bir yer tutan hakikat-i Muhammediyye meselesinden yola hareketle Andelîb ile Nablusî-Bekrî çizgisi arasında henüz tam tespit edilememiş bir irtibat olabileceğini ifade eder. Bu irtibat, hem İbnü'l-Arabî hem de Andelîb'in takipçisi olduğu İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) üzerinden kurulabilir. Zira Hz. Peygamber ile hem rüyada hem de yakaza hâlinde görüşüğünü belirten Nablusî'nin bu düşüncesinde, İmâm-ı Rabbânî'nin etkili olduğu söylenebilir. Müceddiyye'nin Nablusî döneminde Hicaz ve Bilâdüşşam bölgeesinde yayılmaya başlaması,³⁹ Nablusî'nin Müceddiyye'ye nispeti⁴⁰ ve İmâm-ı Rabbânî'nin bazı mektuplarını şerh etmesi⁴¹ de bu görüşü destekler niteliktedir. Sonuç olarak, Vâsîf'den sonra XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Tarikat-ı Muhammediyye ıstılahının iki farklı anlam etrafında şekillendiği ve bu ıstılahın, belirli usûl ve âdâbı olan organizasyonel bir tarikatı ifade etmediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu ıstılah bir tarikat adı olarak anılıp silsilesi nakledilse de zikir geçen metinlerde, tarikat ehlinin daha özel bir usûl için bu ıstılahı kullandığı görülmektedir.⁴² Bu ıstılahın tarihî süreçte kazandığı ilk anlam, kulluğun hakikatine

kayda geçirilmiş olmalıdır. Eldeki malumat ışığında Selâvî'nin sâliklerine okuttuğu eser kuvvetle muhtemel Muhammed es-Semmân'ın *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye fî keyfiyyeti sülûkî't-tarîkatî'l-Muhammediyye*'sidir.

³⁶ Bu meseleye dair etraflıca bilgi için bk. Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylûl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 239-258.

³⁷ Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 39-40; Wright, *Realizing Islam*, 36-37.

³⁸ İbnü'l-Arabî doktrininde ve ondan hareketle Ticânî'nin miras aldığı gelenekte bu meselenin arz ettiği manzara için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 217-222.

³⁹ Bk. Atallah S. Copt, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya In The Haramayn In The 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), 322 vd.; Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 46-47.

⁴⁰ Elizabeth Sirriyeh, *Sûfî Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731* (New York: RoutledgeCurzon, 2005), 44-45.

⁴¹ Bk. Ebü'l-Fadl es-Seyyid Muhammed Halîl b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Kâhire, 1301), 3/35. Murâdî, risalenin başlığının *en-Neticetü'l-ulûm ve nasihatü ulemâi'r-rûsûm fî şerhi makâlâtî's-Sirhindîyi'l-ma'lûm* olduğu zikreder ve ahir ömründe kaleme alınmış olması hasebiyle Nablusî'nin bu risaleyi eserleri arasında zikretmediğine dikkat çeker. Dijital kütüphanemde bulunan ve Nablusî'nin yirmi küsur risalesinin bulunduğu 278 varaktan ibaret yazma bir mecmuada da 113a-133a numaralı varaklar arasında yer bulan bu risâle Nablusî'ye isnad edilmekte, Nablusî risalenin dibacesinde isminin *Neticetü'l-ulûm ve nasihatü ulemâi'r-rûsûm* olduğunu belirtmektedir.

⁴² Sedgwick tarikat-ı Muhammediyye'nin bir hareket olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bunun sebebi de toplumsal hareketlerde grupça bir hedefe yönelme gayesinin açık ve net olmayışıdır. Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 49. Ancak tarikat-ı Muhammediyye düşüncesine hareket denilirse, bu hareketin tarihî süreçte birbiriyle doğrudan irtibatlı olmayan iki farklı mananın taşıyıcılığını aynı zaman zarfında ve aynı istikamette yapması izah edilemez. Dolayısıyla, ıstılahın XVIII. yüzyıldaki vaziyetini de dikkatten uzak tutmayarak bunun Ayyâşî'nin açıkladığı gibi sûfiyye içerisinde daha hususi bir usûlden ibaret olduğunu

ulaşmak için zâhiri anlamda Kur'an ve sünnetin öngördüğü esaslara sıkı sıkıya yapışmaktır. Bu yaklaşımı Vâsitî, Birgivî ve kısmen Çumârî benimsemiştir. İkinci anlam ise kâinatın Hz. Peygamber'in nurundan (nûr-i Muhammedî)⁴³ yaratıldığı fikri etrafında Hz. Peygamber'e çokça salât u selâm etmeyi ve hakikat-i Muhammediyye mertebesine ulaşarak rüya ve yakaza hâlinde Hz. Peygamber ile görüşmeyi içerir. Bu yaklaşım, Ğazvânî'den başlayarak Şa'rânî ve onun şeyhlerinde mevcut olup, daha sonraki süreçte Hint alt kıtasında Muhammed Andelîb ile oğlu Mîr Derd tarafından müdafaa edilmiş; Hicaz ve Bilâdüşşam bölgesine ise Kuşâî, Kûrânî ve Nablusî aracılığıyla aktarılmıştır.

1.2. XIII/XVIII. Yüzyıl Mağrib'inde Tarîkat-ı Muhammediyye

XVIII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Mağrib ile Hicaz arasındaki bölgede Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahı daha çok bu ikinci anlayışla şekillenmiştir. Bu bağlamda sünnete ittiba, Hz. Peygamber'e çokça salât u selâm etmek ve yakaza hâlinde onunla mülâki olma gibi unsurlar, bahsedilen bölgede daha önce de farklı yoğunluklarda var olagelmıştır.⁴⁴ Bu anlayışı Ticânî, Ahmed b. İdrîs ve Senûsî gibi isimler temsil etmiş; bunlar, Muhammed es-Semmân ve Hıfnî kanalıyla Bekrî üzerinden zikredilen geleneğe bağlanmıştır.⁴⁵ Ayrıca bu üç isim, Mağrib tasavvuf tarihinde birçok sûfiyi etkileyen Abdülazîz ed-Debbâğ'ın (ö. 1132/1720) tesirinde kalmıştır. Ahmed b. İdrîs'in tarikat silsilesi de, aynı zamanda Debbâğ'ın halifesi olan şeyhi Abdülvehhâb et-Tazî (ö. 1206/1791) aracılığıyla Hıfnî'ye ulaşmaktadır.⁴⁶

Mark Sedgwick, Tarîkat-ı Muhammediyye hareketi adını verdiği bu teşekkülü Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye tarikatlarıyla başlatmaktadır. Ona göre, bu üç şahsiyette farklı seviyelerde bulunan üç ortak özellik, Hz. Peygamber ile yakaza hâlinde görüşme, Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koyma ve birden fazla tarikata bağlanmak yerine doğrudan Hz. Peygamber'e bağlanmakla yetinmektir. O, bu üç hususiyete XIII. yüzyılda yaşamış kimselerde de rastlanabileceğini, ancak bu hususiyetlerin bir araya gelişlerinin XVIII. yüzyılda gerçekleştiğini belirtir. O, yakaza hâlindeki Hz. Peygamber ile görüşme imkânını

söyleyebiliriz. Muhammed es-Semmân'ın, bu usûl Hz. Peygamber'e muhabbeti artırma usûlüdür, yollu beyanı da (bk. Wright, *Realizing Islam*, 51) bu düşüncüyü teyit etmektedir.

⁴³ Bu meseleye dair etraflı bilgi için bk. Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 239-258.

⁴⁴ Wright, Sedgwick'in izinden giderek Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesinde bu hususiyetlerin XVIII. yüzyılın sonunda bir araya geldiğine dikkat çekse de yukarıda müşahade edildiği üzere bu tespit isabetsizdir. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 51.

⁴⁵ Hıfnî'nin halifesi Ahmed ed-Derdî'den (v. 1201/1786) icazet alan ve aynı zamanda Ahmed b. İdrîs'ten de istifade eden Ahmed es-Sâvî'yi (v. 1241/1825) de bu gruba dâhil edebiliriz. O, Senûsî üzerinde önemli bir etki bıraktığı gibi, salavatı çoğaltarak doğrudan Hz. Peygamber'den feyz alınabileceğini savunan Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesinin takipçileri arasında yer almaktadır. Bk. Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. Ali al-Sanusi and his Brotherhood* (Illinois: Northwestern University Press, 1995), 86-88; Semih Ceyhan, "Sâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/202.

⁴⁶ Ahmed b. İdrîs'in fikirleri üzerinde Debbâğ'ın tesirine dair bk. Rex Séan O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Illinois: Northwestern University Press, 1990), 38. Senûsî de İbn İdrîs'ten Abdülazîz ed-Debbâğ'ın *el-İbrîz*'ini okumuştur. Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 120.

İbnü'l-Arabî'ye, Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koymayı İbn Teymiyye'ye ve doğru-
dan Hz. Peygamber'den istifade ile takip edilen tarikat fikrini ise Vâsıtî'ye dayandırır.
Sedgwick'e göre bu üç özellik başka tarikatlarda veya "hareketlerde" dağınık halde bulunsa
da yalnızca Tarikat-ı Muhammediyye hareketinde bir arada gözlemlenmektedir. Ayrıca
Sedgwick, Fazlur Rahman tarafından önerilen ve Sean O'Fahey ile Bernd Radtke tarafından
eleştirilen neo-sufizm anlayışı yerine kendi argümanını öne sürmekteyse de⁴⁷ her iki
yaklaşımın da bazı sorunlar taşıdığı açıktır.

Fazlur Rahman, neo-sufizm ıslahını ortaya koyarken,⁴⁸ Hamilton Gibb'in⁴⁹ XVIII.
yüzyıldaki ilmî canlanmayı "ilk zamanlar tasavvuf ile sünnilik arasında kurulan dengenin
tasavvuf lehine bozulmasına binaen gelişen reaksiyon"a dayandırmasını⁵⁰ hareket noktası
olarak almıştır. Gibb, Vehhâbîliği bu tepkilerin sonucunda ortaya çıkan bir model olarak
sunmuş ve Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye gibi "daha sünni" tarikatların da bu gelişmenin
bir sonucu olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Fazlur Rahman ise Gibb'in bu iddiasını esas alarak neo-
sufizm hareketini Müslüman modernizmin öncüsü olarak görmüş; Vehhâbîlik ile İdrîsiyye
ve Senûsiyye'nin farklı iddiaları taşısalar da aynı amacı, yani saf İslâm'ı yeniden ihya etme
gayesini güttüklerini savunmuştur. Ona göre bu "reformist" tarikatların ortaya çıkışının
önemli bir nedeni de İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve sosyal
krizlerdir.⁵² Ancak Fazlur Rahman, Gibb'den farklı olarak Vehhâbîliğin diğer tarikatlar için
modellik yaptığı iddiasını reddetmiş, neo-sufizm tasavvurunu tasavvufu sünni bir çizgiye
çekme gayretinin bir neticesi olarak görmüş ve XVIII. yüzyılda hadis araştırmalarındaki
canlanmayı da bu çabayla ilişkilendirmiştir.⁵³

Fazlur Rahman, neo-sufizm çerçevesinde İdrîsiyye ve Senûsiyye'ye açıkça atıfta bulu-
nurken, Ticânîyye'den açıkça bahsetmez. Ne var ki, onun neo-sufizm tasavvurunun
Ticânîyye'yi de kapsadığı düşüncesinden hareketle, bu yaklaşımı kısmen eleştirel bir tarzda
inceleyen Bernd Radtke, Rex Séan O'Fahey ve diğer bazı çalışmalar, neo-sufizmin iki kurucu
figürü olarak Ticânî ile Ahmed b. İdrîs'i işaret etmiş ve Ticânîyye'yi de bu bağlamda ele

⁴⁷ Sedgwick, *Saint and Sons*, 27-28.

⁴⁸ Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, 206-211.

⁴⁹ Gibb'in Batı dünyasındaki İslâm araştırmalarında işgal ettiği yere dair bk. Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 16-17.

⁵⁰ Bk. Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 18.

⁵¹ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, (New York: Oxford University Press, 1962), 168-171. Gibb'in, Gazzâlî sonrası İslâm düşüncesinde Türkler'in ve Persler'in hâkim olduğu, ancak XVIII. yüzyılda Mağrib'de ortaya çıkan tarikatlar vasıtasıyla düşüncenin yeniden Araplaştığı yönündeki tezi, tarihî süreç dikkate alındığında isabetli görünmemektedir. Ayrıca bu tez sonraki çalışmalarla da çürütülmüştür. Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 28.

⁵² Fazlur Rahman, *Islam*, 211.

⁵³ Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 18-19; Fazlur Rahman, *Islam*, 209-211. XVIII. yüzyılda hadis araştırmalarında bir canlılık olduğu iddialarına dair bk. John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15/3-4 (1980), 264-273. Mağrib özelinde bu iddia isabetsiz olduğu gibi, XVII. yüzyılda Filâlî emiri Mevlây Muhammed ile Şâzeliyye-Nâsriyye müntesibi âlimlerin hadis araştırmalarına ehemmiyet gösterdiği bilinmektedir. Bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticanî*, 41-43.

almıştır.⁵⁴ Fazlur Rahman'ın neo-sufizm tasavvurunu İbn Teymiyye'den itibaren başlatmanın⁵⁵ yanısıra Vehhâbîlik'i de içine alacak şekilde genişletmesi bu araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Buna karşın, bu araştırmacılar istilâhın kullanılmaya devam etmesi gerektiğini, ancak kapsamının “İslam dünyasının belli bölgelerindeki bazı tarikatların teşkilatlanmasında görülen yeniliklerle sınırlı tutulması” gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁶

Mağrib tasavvuf tarihini paranteze alarak söylemek gerekirse, bu araştırmacıların Fazlur Rahman'a yönelttiği eleştirilerde ele alınmayan bir mesele, XVIII. yüzyıla gelene kadar Mağrib'deki tasavvuf geleneğinin -büyük ölçüde- Fazlur Rahman'ın ifadesiyle “heterodoks” bir nitelik taşımadığı ve sünî bir çizgide istikametini tayin ettiğidir.⁵⁷ Zira bu konu etrafında yapılan araştırmaların⁵⁸ yanısıra hadis ilmi özelindeki yoğun çalışmaların Şazeliye-Nâsiriyye müntesipleri tarafından yaygınlaştırılması, ayrıca XIV. yüzyılın tanınmış âlim ve sûfisi İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin âdâb, fıkıh ve tasavvuf meselelerini bütünlüklü surette ele aldığı, bid'at ve hurafelere karşı keskin bir duruş sergileyen *el-Medhal* adlı eserinin takip eden yüzyıllarda Mağrib medreselerinde tasavvuf eseri olarak tedrisi,⁵⁹ bahse konu meselenin Fazlur Rahman'ın veya diğer araştırmacıların ileri sürdüğünün aksine bir manzara arz ettiğini göstermektedir. Bir başka önemli mesele de, Mağrib'in siyasi, ekonomik ve sosyal vaziyetinin sadece XVIII. yüzyılda değil önceki birkaç yüzyılda da parlak bir görünüm arz etmediğidir.⁶⁰ Sürekli devam eden iç isyanlar, Batılı Avrupa devletlerinin deniz ticaretine yönelik saldırıları ve bunun neticesinde yaşanan ekonomik buhranlar ve bunların yol açtığı sosyo-ekonomik problemler yalnızca XVIII. yüzyıla özgü değildir;

⁵⁴ Bernd Radtke, “İjtihad and Neo-Sûfism”, 913; John Obert Voll, “Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, trc. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid*, 71-72; Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, 18; Özköse, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*, 54-55; Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 15.

⁵⁵ Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 195.

⁵⁶ Nehemia Levtzion, “XVIII. Yüzyıl Sûfî Tarikatları: Yapı, Teşkilat ve Ritüel Bakımından Meydana Gelen Değişimler”, trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 29 (2012/1), 148. O'Fahey de bu konuda onlarla aynı düşünmektedir. Bk. O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 4.

⁵⁷ Nehemia Levtzion ve Gideon Weigert bu meselede Fazlur Rahman'ı takip etmekte ve XVIII. yüzyılda ortaya çıkan bu tarikatların daha sünî -onların tabiriyle ortadoks- bir perspektife sahip olduklarını belirtmektedir. Ne var ki işaret edildiği üzere bu nakıs bir tespittir. Bk. Nehemia Levtzion-Gideon Weigert, “Religious Reform in Eighteenth Century Morocco”, 193-195.

⁵⁸ Mağrib tasavvuf tarihindeki sûfiler ve tarikatların, Fazlur Rahman'ın iddialarının tam aksi yönünde bir gelişim gösterdiğine dair yapılan çalışmaların özeti ve bu konudaki yeni değerlendirmeler için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 35-51.

⁵⁹ Bu eser, Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'siyle benzer bir içeriğe sahiptir. Yukarıda da belirtildiği gibi *el-Medhal*, âdâb, fıkıh ve tasavvuf konularının birbirine geçtiği, bid'at ve hurafelere karşı kesin bir tavrın öne çıktığı bir eser niteliği taşımaktadır. Abderî, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'ye ulaşmış ve onun yakın çevresinde yer almıştır. Aynı zamanda fakih ve müfessir kimliğiyle de öne çıkan Abdullah b. Muhammed el-Bekrî el-Arşî el-Mercânî'nin (v. 699/1300) ders halkasına katılmış ve onun rehberliğinde seyrüsülûkünü tamamlamıştır. Bk. Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî, *el-Medhal li-lbni'l-Hâc*, (Kahire, Mektebetü Dârü'l-Türâs, trs.), 3/213-214; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifine't-Tûnisîyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985), 4/300-301; Hasan Hüseyin Abdülvehhâb, *Hülâsatü Târihi Tûnis* (Tûnis: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti's-Şarkıyye, 1373), 1/151.

⁶⁰ Bu meselenin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 17-35.

Mağrib özelinde daha önceki yüzyıllarda da bu sorunlar mevcuttur.⁶¹ Binaenaleyh, -Ticânîye özelinde konuşmak gerekirse- Ticânî'nin tasavvuf düşüncesinde mevcut olup Fazlur Rahman ve diğer modern araştırmacılar tarafından tecdid/reform bağlamında değerlendirilen unsurların varlığını siyasi, askeri veya ekonomik sebeplere bağlamak büyük ölçüde yanıltıcıdır. Ayrıca Ticânî'nin tasavvuf düşüncesi, güçlü bir şekilde tevarüs ettiği gelenekten beslenmektedir. Bu, mevcut çalışmalarla kanıtlandığı gibi, aşağıda Ticânî'nin yakaza, hatmü'l-velâye ve ictihad meselelerindeki tasavvurlarında da kendini göstermektedir. Bu meyanda, onun bir reformist olduğu veya tarikatının tasavvuf tarihi içinde bir reform hareketi niteliği taşıdığı gibi iddiaları sağlam bir şekilde temellendirmek mümkün değildir.

Sedgwick'in giriş kısmında değindiği argümana gelince; onun zikri geçen üç tarikatta da ortak olduğunu iddia ettiği meselelerden ictihad meselesi veya Sedgwick'in ifadesiyle "Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koyma" hususunda Ticânî'nin görüşleri, Ahmed b. İdrîs ve Senûsî ile aynı istikamette olmadığı gibi, bu meseleye dair vurgusu da aynı tonda değildir.⁶² Yine, onun yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşmeyi İbnü'l-Arabî'ye, Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koymayı İbn Teymiyye'ye, doğrudan Hz. Peygamber'e bağlı tarikat fikrini yani et-Tarîkatü'l-Muhammadiyah'yi Vâsîtî'ye dayandırması da problemli tespitlerdir. Zira, aşağıda da açıklanacağı üzere, yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşmeye dair ulemanın serdettiği deliller ve bu meselenin tarihi arkapları İbnü'l-Arabî'den öncesine uzandığı gibi, Mağrib'de Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koyma tutumunun tarihi⁶³ -bu tutum Ticânî'de mevcut olmasa da- Muvahhidler'e kadar gitmektedir.⁶⁴ Doğrudan Hz. Peygamber'den faydalanarak seyrüsülûku ise -en azından Ticânî dikkate alındığında- yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Vâsîtî'ye değil, hakikat-i

⁶¹ Benzer şekilde, Muhammed Nâsir Anelîb ile oğlu Mîr Derd'in de usûllerini doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırmaları da rasyonel bir izah getirme çabasının ürünü olarak Hindistan'ın içerisinde bulunduğu ekonomik, politik ve sosyal buhranlara bağlanmaktadır. Bk. Soraya Khodamoradi, "Tariqah Muhammadiyyah as Tariqah Jami'ah: Khawajah Mir Dard's Experience Beyond Jamal and Jalal", *Islamic Studies*, 51/2 (2015), 373. Oysa Hindistan tarihinin XVIII. yüzyıldan önceki iki-üç asrına yüzeysel bir şekilde bile bakıldığında, benzer bir durumun orada da var olduğu açıkça görülmektedir. Kırk-elli yıllık sükûnet dönemleri dışında, ardı arkası kesilmeyen iç isyanlar ve kaos bu coğrafyada da kolaylıkla gözlemlenebilir. Bk. Azmi Özcan, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/77-78.

⁶² Ahmed b. İdrîs, ictihad konusunda oldukça keskin bir tutum sergiler. O, Kur'an ve sünnette hakkında hüküm bulunmayan meselelerde rey, kıyas ve ictihad yapılmasını reddeder; ayrıca, ictihada dayalı hükümleri avamın da reddetme hakkı olduğunu savunur. Bk. Radtke, "Ijtihad and Neo-Sûfism", 918-919. Senûsî ise bu konuda daha ılımlı bir yaklaşım benimser. Bir mezhebin öngördüğü hükmün sahih sünnetle çeliştiği durumlarda sünnetin tercih edilmesi gerektiğini belirtir. O, ictihad ve kıyası tamamen reddetmez; ancak mezhep bağlılığını veya taassubu, hem avam hem de havâs için sakıncalı bulur. Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetü'l-makâsîd ve hülâsatü'l-merâsîd* (Kâhire: Matba'atü'l-Me'âhid, trs.), 18-19.

⁶³ Sedgwick'in bu ifadeyle kastettiği, mezheplerin tamamen reddedilmesidir. Ancak, arifin keşfi ile müctehid imamların ictihadının çelişmesinin mümkün olamayacağını belirten Şa'rânî'nin görüşleri ve bu görüşlerin Ticânî'deki yansımaları, ileride ictihad başlığı altında ele alınacaktır.

⁶⁴ Bahse konu tavrın tarihi süreçteki manzarası için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 22-27. Diğer yandan Sedgwick'in ictihad meselesinde İbn Teymiyye'ye dair vurgusu Ticânî için olmasa da Senûsî için sözkonusu edilebilir. Bk. Vikør, *Sufi and Scholar*, 223. Bu meseleye ileride "ictihad" başlığı altında değinilecektir.

Muhammediyye vurgusu sebebiyle Ğazvânî'ye, hatta Uceymî'ye bağlamak daha yerindedir.⁶⁵ Çünkü Ticânî'nin Mağrib'de devraldığı Şazeliye geleneği⁶⁶ Ğazvânî'yle irtibatlandırılabilceği gibi onun Hicaz'da kesbettiği ilmî ve tasavvufî miras da hem silsile hem de eserler yoluyla Kuşâşî'ye dayanmaktadır. Ticânîyye'nin önde gelen âlim-sûfilerinden Muhammed el-Arabî de (ö. 1309/1892), *Buġyetü'l-müstefid* adlı eserinde Ticânî'nin yolunun et-Tarîkatü'l-Muhammediyye olarak adlandırılmasını Uceymî'nin açıklamasına atıfla izah eder. Bu durum, Hz. Peygamber'e çokça salavat getirmek suretiyle onunla uykuda ve yakaza halinde görüşmek ve zâhirî ve bâtınî feyzi doğrudan Hz. Peygamber'den almak şeklinde açıklanmıştır.⁶⁷ Binaenaleyh, bahsedilen üç meseleyi Ticânî'nin tasavvurları merkezli açıklarken bu irtibatları dikkatlerden uzak tutmamak gerekir

1.3. Ahmed et-Ticânî'nin Doktrinde Tarîkat-ı Muhammediyye

Tarîkat-ı Muhammediyye meselesi özellikle Ticânî'nin düşüncesindeki yakaza ve hatmül-velâye meseleleri ile doğrudan bağlantılıdır. Ticânî, modern araştırmacılar tarafından icthad meselesinde Ahmed b. İdrîs ve Senûsî ile aynı kapsamda değerlendirildiği için, onun bu konuda bahse konu zatlardan farklı ve geleneğe daha uyumlu tutumu bu başlık altında ele alınacaktır.⁶⁸ Ticânî'nin doktrinde Tarîkat-ı Muhammediyye meselesi bu üç kavram etrafında şekillendiğinden, bu istılahların izini geçmişe doğru sürmek ve Ticânî'nin devraldığı gelenekteki karşılıkları ortaya koymak elzemdir. Bu da, gerek Sedgwick'in gerekse diğer araştırmacıların Ticânî'nin XVIII. yüzyılda tasavvuf tarihinde var olduğu iddia edilen kırılmanın, bir başka ifadeyle reform veya tecdid sürecinin bir parçası olduğuna dair iddialarını boşa düşürecektir.

1.3.1. Yakaza Halinde Rü'yet-i Nebî

Tasavvuf terminolojisinde “sâlikin kalbinin Hak'tan gelen bir uyarıyla uyanıklık (teyakkuz) haline ulaşması”⁶⁹ anlamına gelen yakaza, bu tanım göz önüne alındığında mânevî bir uyanıklığı ifade eder. Ancak bu bağlamda ele alacağımız anlam, Hz. Peygamber'in “Beni uykuda gören, uyanırken de görecektir”⁷⁰ hadisinde geçen yakaza ifadesiyle kastedilen “uyanık olma” durumudur.⁷¹

⁶⁵ Ahmed b. İdrîs'in belirli bir âdâb ve erkân olan bir tarikat veya alt kol kurucusu olmadığı, ancak takipçileri tarafından bunun bir tarikat haline getirildiği yönündeki görüşler dikkate alındığında (bk. O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 107-112; Sedgwick, *Saint and Sons*, 17), aradaki fark daha net anlaşılır. Konu sadece bu bağlamda ele alındığında, onun düşüncesini Vâsıtî'ye bağlamak mümkün görünmektedir.

⁶⁶ Ticânî'nin Mağrib'de miras aldığı Şazeli geleneği için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 60-66.

⁶⁷ Şarkî, *Buġyetü'l-müstefid*, 78-79.

⁶⁸ Ahmed b. İdrîs ile Senûsî'nin bu üç mesele hakkındaki görüşlerine zaman zaman atıfta bulunularak kısaca değinilse de, onların fikriyatı üzerine genel bir analiz yapmak bu makalenin kapsamını aşan bir konudur. Bu üç önemli şahsiyetin düşünceleri, detaylı bir karşılaştırma ile bağımsız bir makale veya tez konusu olarak ele alınıp derinlemesine incelenmelidir.

⁶⁹ Bk. Semih Ceyhan, “Yakaza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/243.

⁷⁰ Buhârî, Ta'bîr, 10; Müslim, Rü'yâ, 11.

⁷¹ Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi konusu, ehl-i sünnet ve'l-cemaatte sahabe döneminden itibaren genel kabul gördüğü için bu meselenin isbatı etrafındaki tartışmalara ayrıca değinmeyecek, rüyaların bilgi

Yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme imkânına dair Gazzâlî, sâlikin sülûkunun ilk aşamasında mükâşefe ve müşâhede sürecinin başlayacağını, bu durumda meleklerin ve peygamberlerin ruhlarını görebileceğini, seslerini işitebileceğini ve onlardan faydalanabileceğini belirtir.⁷² Abdülkâdir-i Geylânî ise bu durumun yalnızca veliler için mümkün olduğuna işaret eder.⁷³ İbnü'l-Arabî de bu görüşe paralel olarak, uyku esnasında müşahade edilen bazı hâllerin, yakaza durumunda ancak nebîler ve velîler tarafından kavranabileceğini vurgular.⁷⁴ İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olan Endülüslü meşhur muhaddis ve Mâlikî fakihî Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258), *Sahîhü'l-Müslim* şerhinde zikri geçen hadisi izah ederken yakazanın mümkün olduğuna değinmiş ve kendi tecrübelerini aktarmıştır.⁷⁵ Aynı şekilde, Şâfiî fukahasının meşhurlarından, muhaddis hüviyetiyle de temayüz eden İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), bahsi geçen hadise işaret ederek Hz. Peygamber ile sürekli görüşmenin ve onun ilmiyle beslenmenin mümkün olduğunu belirtir. Onun bu görüşünde, Şâfiî fakihlerinden Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) etkisi de muhtemeldir. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* adlı eserinde, bazı fakihlerin çözüm bulamadıkları bir meseleyle karşılaştıklarında veya ictihadlarının netleşmesi gerektiğinde Hz. Peygamber ile görüştiklerini nakleder.⁷⁶

Heytemî'nin ilmî mirasından faydalandığı âlimlerden⁷⁷ Celâlüddîn es-Süyûtî (ö.

değeri üzerinde ise ileride kısaca duracağım. Birçok âlim bu konudaki hadisler ve ulemanın görüşlerini merkeze alarak eserler kaleme almış olsa da, Ticânî'nin silsilesinde de yer alması nedeniyle yalnızca Nablusî'nin bu konudaki risalesine atıfta bulunarak yetiniyorum. Bk. Abdülganî en-Nablusî, *Ravzû'l-enâm fî beyânî'l-icâzeti fî'l-menâm*, thk. Muhammed b. Muhammed Hayr Heykel (Dimeşk: Dâru Ziyâi's-Şâm, 2021), 60-63. Bu konuya dair meşhur rivayetlerden biri de Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadistir: "Bir gece dahi yoktur ki, ben Habîbimi görmemiş olayım." Bk. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), nr. 13267.

⁷² Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Bîcû (Dimeşk: Dâru't-Takvâ, 1991), 69. Gazzâlî, bu durumun devamında dilin ifade etmekte aciz kalacağı hallerin yaşanacağına dikkat çekmektedir. Onun yakaza halini, henüz yolun başındaki mübtedî sâlikin tecrübeleri arasında sayması da dikkat çekicidir.

⁷³ Abdülkâdir el-Cîlânî, *Sirri'l-esrâr*, thk. Hâlid Muhammed Adnân ez-Zer'î-Muhammed Çassân Nasûh (Dimeşk: Darü's-Senâbil, 1994), 132-134.

⁷⁴ Bk. Seyit Avcı, *Sûflerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği* (Konya, Ensar Yayıncılık, 2004), 116. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (v. 672/1273), Mağrib tasavvuf tarihindeki etkisine dair elimizde kesin bir delil bulunmasa da âlim-sûflerin genel eğilimiyle uyumlu bir şekilde o da yakaza hakkında şunları söyler: "Gözü kapalı uyuyan kimse rüyada yüz türlü zevk ve neşe âlemi görür de uyanınca görmezse çok acayip olmaz mı? Rüyada çok acayip şeyler görülür. Uykuda iken kalp birtakım ilhamlara ve müşahedelere pencere olur. Uyanırken güzel rüya gören ise zaten bir ârifdir. Onun bastığı toprağı sürme gibi gözüne çek." Tâhirü'l-Mevlevî, bu beyti izah ederken, "Malum ya, rüyada muhal olunabilecek şeyler görülür ve bilinmeyen bazı alemler müşahade edilir. O gibi halleri uyanırken görebilen kimse ârif-i billâh ve vâsıl-ı ilallâh olanlardandır" cümlesini kurarak Mevlânâ'nın yakazaya dikkat çektiğini ifade eder. Bk. Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022), 3/534-535, 6199-6201. beyitler.

⁷⁵ Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvi-Mahmûd İbrâhim Bezzâl (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1996), 6/22-26.

⁷⁶ Bk. Wright, *On The Path of The Prophet*, 81; Avcı, *Sûflerin Hadis Anlayışı*, 116.

⁷⁷ Heytemî, Süyûtî'nin vefatından hemen sonra doğmuştur. Süyûtî'nin *Târihü'l-hulefâ*'sını ihtisâr etmiş, ayrıca onun miras bıraktığı ilmi birikimden de istifade etmiştir. Bk. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/531-539.

911/1505), bu meseleye özel olarak *Tenvîrû'l-halek* adlı bir risale kaleme almıştır. Süyûtî, Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelen isimlerinden Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ile yine Endülüslü meşhur muhaddis Abdullah b. Sa'd İbn Ebû Cemre'nin (ö. 699/1300), yukarıda zikredilen hadis bağlamında, Hz. Peygamber'i gözle görme yani yakaza halinde görme imkânına işaret ettiklerini aktarır. İbn Ebû Cemre, bu durumun herhangi bir sınırlama olmaksızın yalnızca velîlere değil, tüm Müslümanlara teşmil edilebileceğini belirtir.⁷⁸ İbn Ebû Cemre'nin bu görüşü oldukça önemlidir, zira o, *Sahîhü'l-Buhârî'yi Cem'u'n-nihâye fi bed'i'l-hayri ve'l-ğâye* adıyla muhtasar olarak tasnif etmiş ve bilahare bu eseri *Behcetü'n-nüfûs* başlığıyla şerh etmiştir.⁷⁹ Bu şerhi telif ederken Hz. Peygamber'i defalarca rüyasında gördüğünü ifade eden İbn Ebû Cemre, bu rüyalarından yetmiş tanesini şerhinin girişine eklemiş ve bu bölüme *el-Merâî'l-hisân* adını vermiştir.⁸⁰ Dolayısıyla onun açıklamaları, bir yönüyle kendi tecrübelerinin bir yansımasıdır. Süyûtî, ayrıca bu konuda Kâdiriyye'nin Yâfiyye koluna adını veren Abdullah el-Yâfiî'nin de (ö. 768/1367) yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme imkânını kabul ettiğini nakleder. Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'nin de (ö. 656/1258) yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğünü ve onun selamını meşhur Şâfiî fakihî İzzeddin İbn Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) ilettiğini, ne onun⁸¹ ne de dönemin âlimlerinin bu durumu inkâr etmediğini belirtir.⁸² Şâzelî'nin önde gelen halifesi Ebû'l-Abbâs el-Mürsî de (ö. 685/1287), “Nasıl ki bir talebe hocasıyla görüşüp konuşmadan tahsilini tamamlayamazsa, sâlik de Hz. Peygamber ile görüşmeden kemâle eremez” demektedir.⁸³ Ayrıca Mürsî'nin, yakaza haline işaretle söylediği “Hz. Peygamber'den bir an bile perdelensem, kendimi Müslümanlardan saymam” sözü de, bu meseledeki kanaatini teyit etmektedir.⁸⁴ Yukarıda da belirtildiği gibi, Şa'rânî'nin şeyhi Ali Havvâs ile onun şeyhi İbrâhim el-Metbûlî'nin de yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğü Şa'rânî tarafından aktarılmaktadır.⁸⁵ Aynı şekilde, Ticânî'nin sıkça atıfta bulunduğu ve salavatını önemseydiği

⁷⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tenvîrû'l-helek fi rü'yeti'n-Nebîyyi ve'l-melek*, thk. Muhammed Azb (Kâhire: Dârü'l-Emîn, 1993), 15-16. Bu konuda farklı görüşlere sahip muhaddisler de bulunmaktadır. Nevevî (v. 676/1277) ve İbn Hacer el-Askânî (v. 852/1449), ilgili hadisi Hz. Peygamber dönemiyle sınırlandırmış ve hadisin, rüyasında Hz. Peygamber'i gören kişinin Medine'ye gelip onu gerçekte de göreceği şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtmişlerdir. Bk. Avcı, 116-117. Bu konuda muhaddisler arasında görüş ayrılığı olsa da özellikle âlim-sûfiler arasında bir ittifak olduğu yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır.

⁷⁹ Bk. Ali Yardım, “İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa'd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/426-427.

⁸⁰ Abdullah b. Sa'd b. Ebî Cemre el-Ezdî, *el-Merâî'l-hisân* (Beyrut: Dârü'l-Cil, trs.), 2.

⁸¹ Süyûtî'nin bu tavra dikkat çekmesi, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın bid'atlar karşısındaki hassas tutumu sebebiyle olsa gerektir. Bk. H. Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-285. Yani İzz b. Abdüsselâm bu konuda hassas olmakla birlikte o da bunu bid'at olarak görmemiş, yakaza ile rü'yetin mümkün oluşuna itiraz etmemiştir.

⁸² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Te'yidü'l-hakikati'l-aliyye ve teşyidi't-Tarikati'-ş-Şâziliyye*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 70.

⁸³ Muhammed el-Cezâirî el-Müsteğânemî, *Menâhilü's-safâ fi merâî'l-Mustafâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019), 106; Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 255.

⁸⁴ Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 136.

⁸⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/166-172.

Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselâm İbn Meşîş'in de (ö. 625/1228) salavatını yakaza halinde doğru-
dan Hz. Peygamber'den aldığı rivayet edilir.⁸⁶

Ticânî'nin müridlerinden Muhammed es-Semmân da yakaza esnasındaki müşahadele-
rini kaydetmiştir.⁸⁷ Ayrıca, şeyhi Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî'nin de Hz. Peygamber ile
yakaza halinde görüştüğü nakledilir.⁸⁸ Bekrî'nin çağdaşı olan sûfilerden Abdurrahmân es-
Sakkâf Bâ Alevî de (ö. 1124/1713) bu hali tecrübe edenlerdendir. O, İbrâhim el-Kûrânî'nin
rahle-i tedrisinden geçen, XVIII. yüzyılın önde gelen muhaddisi Muhammed Hayât es-
Sindî'nin de (ö. 1163/1750)⁸⁹ şeyhlerindendir. Medine'de ikamet eden Nakşî meşâyihinden
Sakkâf, Hz. Peygamber ile aralarında hiçbir perde kalmadığını, sadece onun izniyle inabe
verdiğini belirtmektedir.⁹⁰ Mağribli meşhur sûfilerden ve muhaddislerden Muhammed b.
Cafer el-Kettânî'nin (ö. 1345/1927) nakline göre, Ahmed b. İdrîs'in şeyhi Abdülvehhâb et-
Tâzî (ö. 1206/1791), Abdülazîz ed-Debbâğ vasıtasıyla yakaza halinde Hz. Peygamber ve Hz.
Ebûbekir ile görüşmüştür.⁹¹ Debbâğ, *el-İbrîz*'i kaleme alan halifesi Ahmed b. el-Mübârek es-
Sicilmâsî'ye de yakaza halinde Hz. Peygamber'i görmek için bazı virdler tavsiye etmiş ve
onun bu haldeki tecrübeleri aynı eserde kaydedilmiştir.⁹² Ticânî'nin çağdaşı olan Ahmed b.
İdrîs de Hz. Peygamber ile sık sık görüştüğünü ifade etmektedir.⁹³ Yine Ticânî'nin çağdaşı
ve Şâzeliyye-Derkâviyye koluna ismini veren Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin de (ö.
1239/1823) sülûkünün henüz başında iken yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğü
rivayet edilmektedir.⁹⁴ Görüldüğü gibi, Ticânî'nin miras aldığı gelenekte yakaza halinde Hz.
Peygamber'i görmenin (rû'yet-i Nebî) imkânı ve bunun geçerliliği konusunda büyük ölçüde
bir görüş birliği bulunmaktadır.⁹⁵ Ancak bu noktada iki temel mesele ortaya çıkmaktadır:
Birincisi, yakaza halinde görülen kişinin gerçekten Hz. Peygamber olup olmadığının nasıl

⁸⁶ Bk. Muhammed b. Muhammed el-Mehdî et-Temsemânî (haz.), *Riyâzü'r-rekâik ve hiyâzü'l-hakâik alâ Salâti'l-Kutbi'l-Fâik Mevlânâ Abdüsselâm b. Meşîş* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 20.

⁸⁷ Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fi't-teveccühâtir-râhiyye*, Nebhânî'nin *el-Hakikatü'l-Muhammediyye* 'inde aktâbi's-sâdâti's-süfiyye'si içinde, 614-615.

⁸⁸ Bk. Abdurrahmân el-Cebertî, *Târîhu'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1978), 1/246-247.

⁸⁹ Muhammed Hayât es-Sindî, Muhammed es-Semmân'a Nakşî hilafeti veren zattır. Ticânî'nin miras aldığı ilmi ve tasavvufi birikim bu zata birden çok yolla da ulaşmaktadır. Bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 253.

⁹⁰ Bk. Cebertî, *Târîhu'Acâibü'l-âsâr*, 1/125-126.

⁹¹ Bk. Muhammed b. Cafer b. İdrîs el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdesei'l-ekyâs*, thk. Abdullah Kâmil el-Kettânî-Hamza b. Muhammed Tayyib el-Kettânî-Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî (Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe, 1425), 3/56. Kettânî, Debbâğ'ın eşinin Tâzî'nin süt annesi olduğunu ve Debbâğ'ın ona Hz. Peygamber'i görmek isteyip istemediğini sorduğunu, ardından yakaza halinde bu görüşmenin gerçekleştiğini aktarır.

⁹² Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsî, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidi Abdü'l-azîz ed-Debbâğ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 25, 27.

⁹³ Bk. Bernd Radtke-John O'Kane-Knut S. Vikør-R. S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris: A Sûfi's Critique of the Madhahib and the Wahhabis* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000), 19.

⁹⁴ Bk. Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi-meşâhiri evliyâi'l-Mağrib* (Rîbât: Dârü'l-Emân, 2003), 208.

⁹⁵ Yakaza halindeki rüyette Hz. Peygamber'in bedeniyle mi yoksa ruhuyla mı görüleceği meselesi de bir başka tartışma konusu olmakla birlikte, bu, asıl meselenin yanında ikincil bir önem taşımaktadır. Bu konuda her iki görüşü de savunan âlimler bulunmaktadır. Bk. Abdulkâdir b. el-Hüseyin b. Mağîzîl eş-Şâzelî, *el-Kevâkıbü'z-zâhira fi ictimâ'i'l-evliyâi yakaza*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih-Tevfîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010), 7-8, muhakiklerin mukaddimesi; Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 254-256.

tespit edileceği; ikincisi ise bu görüşmede elde edilen bilginin kaynak değeri ve güvenilirliği.

Şâzeliyye'nin önemli simalarından Mürsî'nin halifesi Yâkût el-Arşî⁹⁶ (ö. 732/1332), birinci meseleye dair şu açıklamayı yapar: “Hz. Peygamber ile görüştüğünü iddia eden kişiye bu görüşmenin nasıl gerçekleştiğini sorarız. Eğer doğuyu ve batıyı kuşatan bir nur gördüğünü, işittiği sesin belirli bir yönden gelmeyip hem zâhirinde hem de bâtınında karşılık bulduğunu söylese, onun söylediklerini uygulamasını emrederiz. Aksi halde, o kişinin yalancı ve iftiracı olduğuna hükmederiz.”⁹⁷ Örneğin, Muhammed es-Semmân'ın yakaza halindeki görüşmelerine dair aktardıkları da tam olarak Arşî'nin tarif ettiği şekildedir.⁹⁸ Fakîrullah es-Sindî ise Hint alt kıtasının önde gelen ulemasından Muhammed Ca'fer b. Muhammed Mîrân'ın (ö. 1002/1593) *Keşfü'l-Hak* adlı risalesinden iktibasla, şeytanın yakaza halinde temessülle çok daha fazla imkân bulabileceğini, hatta bazı riyazet ehli kimselere “ben Muhammed'im” diyerek görünebileceğini belirtir.⁹⁹

Muhammed Mîrân'ın zikrettiği hâl, kuvvetle muhtemel Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) “vâkıa” adıyla işaret ettiği iki tür yakazadan birincisine karşılık gelir. Dâye, nefsle sıkı bir mücadele ve riyazet sonucunda ruhun tasfiye edilebileceğini, bunun neticesinde de gayba dair bazı keşiflerin ortaya çıkabileceğini belirtir. Ancak bu tür keşifler, mümin olmayanlar için fayda sağlamadığı gibi, müminler için fayda sağlayıp sağlamadığı da şüphelidir. İkinci tür vâkıa ise, “Hak Teâlâ'nın “âfâk ve enfüs” aynasında cemel âyetlerini tevhid ehline açması ve “Evet, biz ilerde onlara delillerimizi gerek dış dünyada gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz” (Fussilet, 41/53) âyetine uygun olarak hakikatleri gereğince gözler önüne sermesidir.” Bu tür vâkıada, Rabbanî ilhamlar marifet yoluyla sâlikin kalbine erişir ve dünyevî hislerin yitip gitmesine vesile olur.¹⁰⁰ Diğer yandan, yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme de keşif kapsamında değerlendirilebileceği için, keşfin muteber olup olmadığına dair tasavvuf kaynaklarında belirtilen usûl bu meselede de geçerli olsa gerektir.¹⁰¹ Ayrıca, yakaza halinde görüşmenin sülûkün henüz başında elde edilen ilâhî bir lütuf olduğuna yönelik kanaatler ve ehl-i riyazetin şeytan tarafından aldatılma ihtimali göz önüne alındığında, bu usûle bağlı kalmanın önemi daha da artmaktadır.

Yakaza ve rüya halinde elde edilen bilginin kaynaklık değerine gelince; bu konuda da ilham ve keşifte takip edilen usûl, yani elde edilen bilginin Kur'an ve sünnette sabit naslarla uyumlu olması gerektiği prensibi işaret taşı mesabesindedir. Ancak burada bir başka mesele söz konusudur: Ticânî'nin ve onun miras aldığı gelenekteki meşâyih'in rüya veya yakaza

⁹⁶ Arşî'nin hayatı için bk. Ahmet Murat Özel, “Kölelikten Şeyhliğe: Şâzeliyye Tarikatı'nın Kurucu İsimlerinden Habeşistanlı Yâkût El-Arşî”, *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, haz. Ayşenur Şenel-Şükrü Çavuş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 112-122.

⁹⁷ Müsteğânemî, *Menâhilü's-safâ*, 106.

⁹⁸ Muhammed es-Semmân, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, 615.

⁹⁹ Fakîrullah es-Sindî, *Kutbü'l-irşâd*, 2/616.

¹⁰⁰ Bk. Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 238-239.

¹⁰¹ Özetle, Kur'an ve sünnet gibi iki sahih kaynakla delillendiril(e)meyen keşf sahih değildir. Geniş bilgi için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 233-235.

halinde Hz. Peygamber'den veya diğer velîlerden naklettikleri rivayetlerin nasıl değerlendirileceği. Bu konuda fakihler, muhaddisler ve sûflilerden birçok nakil bulunmaktadır.

Sahîhü'l-Buhârî şârihi, fakih ve muhaddis hüviyetiyle temayüz eden Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) ile muhaddisînin meşhurlarından İbn Hacer el-Askâlânî (ö. 852/1449), sadık rüyanın ahkâm konusunda delil olabileceğini belirtir. İmam Nevevî de (ö. 676/1277), Hz. Peygamber'den rüyada din ahkâmına dair bir mesele işiten kişi için, bu mesele şer'î hükümlere aykırı olmadığı sürece onunla amel edebilir, der.¹⁰² Ticânî'nin miras aldığı ilmî gelenekte mühim bir mevkîi işgal eden Abdülğanî en-Nablusî de, *Ravzü'l-enâm*'ında sadık rüyanın alametlerini saydıktan sonra, devrindeki meşâyihin rüya yoluyla aldığı icazetleri aktarır. Örneğin, İbrâhim el-Kûrânî'nin rüyada Hz. Peygamber'e Zilzâl sûresini okuduğunu ve kıraatinin tasdik edilmesi üzerine, dönemin Şam Hanbelî müftüsü Takiyyüddîn Abdülbâkî ed-Dimeşkî'ye (ö. 1071/1661) bu kıraatin icazetini verdiğini nakleder. Nablusî, rüyada Hz. Peygamber'den hadis icazeti almayı rüyanın içeriği şeriata aykırı olmadığı sürece meşru görürken, diğer meşâyih'ten alınan icazetleri de bu kapsamda değerlendirir. Ayrıca o, telif ettikleri eserlerde rüya yoluyla aldıkları icazetleri zikreden alimleri de ismen kayda geçirir. Mesela İbnü'l-Arabî'nin Mâlik b. Enes'ten rivayetini¹⁰³ naklederken, Hz. Peygamber'i veya bir başka alimi rüyada görüp onlardan icazet alan kişinin bu rüyetinin şüpheye yer bırakmayacak derecede kat'î ve kâmil olması Nablusî'ye göre şarttır. O, rüyada olduğu gibi yakaza halinde de elde edilen rivayetlerin mer'î ahkâm ile tearuz halinde olmamasını şart koşmuş, “fezâil-i a'mâl” nev'inden rivayetleri nakletmenin ise her halükarda caiz ve kabule şayan olduğu beyan etmiştir.¹⁰⁴

Bahse konu kanaati müdafaa eden yegâne alim Nablusî de değildir. Çağdaşı olan âlim ve sûflilerden İsmail Hakkı Bursevî de (ö. 1137/1725) rüya yoluyla hadis icazetine cevaz vererek bunun imkânına işaret eder; yakaza halindeki rivayetleri de kabul eder. Ona göre havâs her daim yakaza halindedir. Bursevî, Mürsî'nin bu konudaki ifadesini hatırlatırcasına, bu zümrenin uykuda bile yakaza halini koruduklarını belirtir.¹⁰⁵ Kendisinin de yakaza halinde hadis işittiğini ifade eden Bursevî, bu tür bir görüşme ile kişinin sahabeden sayılabileceğine öne sürer.¹⁰⁶ Bu iddiasını teyit veya tahkim edecek başka bir izah ise Bursevî'nin metinlerinde

¹⁰² Bk. Suat Koca, “Nevevî Biyografisine Rüya Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi”, *Sûfiyye*, 14 (2023), 9-10.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî'nin rüya yoluyla veya keşfen rivayet ettiği hadislerin yekün tutmadığı, bunların birçoğunun da hadis kaynaklarında yer bulan hadisler olduğuna dair bk. Mehmet Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 127-227. Bu meselenin hususi olarak enikonu ele alındığı bir makale için bk. Mehmet Ayhan, “Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2015).

¹⁰⁴ Bk. Nablusî, *Ravzü'l-enâm*, 45-64, 81-87.

¹⁰⁵ Ticânî'nin meşhur halifelerinden Ali Harâzîm de Ahmed et-Ticânî için aynı ifadeyi kullanmakta, onun uykusunun yakaza halinden neredeyse farksız olduğuna belirtmektedir. Bk. Ali Harâzîm Ebü'l-Hasen b. el-Arabî el-Mağribî Berrâde, *Cevâhirü'l-me'ânî ve bülûğü'l-emânî fî feyyi Seyyidî Ebi'l-Abbâs et-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn (Ribât: Matba'atü'l-Ma'ârifî'l-Cedîde, 2017), 1/147; Wright, *Realizing Islam*, 128.

¹⁰⁶ Bk. Avcı, *Sûflilerin Hadis Anlayışı*, 118-119.

görebildiğim kadarıyla mevcut değildir. Ne var ki, Şa'rânî'nin yukarıda zikri geçen rivayetinde de İbrahim Metbûlî yakaza halinde görüşme neticesinde sahabe gibi olmayı dile getirmekteydi. Kanaatimizce bu ifade ile kastedilen, sahabenin dünyada baş gözüyle Hz. Peygamber'i görme neticesinde kesbettiği fazileti kesbetmek, o makama erişmek değil, Hz. Peygamber'i baş gözüyle müşahade vesilesiyle bu sıfatla anılabilmektir. Çünkü Hz. Peygamber ile yakaza halinde sık sık görüştüğünü belirten ve makam itibarıyla hatmül-velâye makamını ihata ettiğini öne süren Ticânî dahi ashâbın her kayd ve şartta aktâbdan daha faziletli ve daha üstün oluşuna dikkatleri çekmiştir. Bazı zümrelerin aktâbı ashâbdan daha faziletli telakki ettiğini beyan eden Ticânî, "Allah, ashâbımı, diğer nebî ve resuller haricindeki âlemlerden üstün kılıp seçmiştir"¹⁰⁷ hadisine işaret ederek bu telakkinin isabet-siz olduğunu, ashâbın her halükârda aktâbdan daha faziletli ve daha üstün olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸

Ticânî'nin miras aldığı gelenekte ve kendi devrinde yakazanın varlığı ve delaleti etrafında nakledilen kanaat ve tecrübeler, görüldüğü üzere genel olarak olumludur. Yani, onun bu konudaki tecrübeleri ve kanaatleri meşru bir temele dayanmaktadır. Ticânî'nin yakaza halinde aldığı kabul edilen rivayetler, Nablus'un de cevaz verdiği üzere fezâil-i a'mâle taalluk ettiği gibi, mevcut rivayetler ile mezhepte var olan fikhî hükümler arasında bir tercih yapma amacından başka da bir nitelik taşımamaktadır. Ticânî'nin meşhur hulefasından Ali Harâzîm, şeyhine, Hz. Peygamber'in vefatını müteakip yakaza veya rüyada onunla görüşme neticesinde elde edilen bilginin o hayattayken onun fem-i muhsininden alınan bilgiyle aynı değeri taşıyıp taşımadığını sorar. Ticânî, bütün ümmeti ilgilendiren genel hükümlerin Hz. Peygamber hayattayken bildirildiğini, Salâtü'l-fâtih¹⁰⁹ gibi fezâil-i a'mâl nev'inden özel hükümlerin ise ümmetin havâssına hem hayattayken hem de vefatından sonra bildirilebileceğini ifade eder.¹¹⁰ Ticânî'nin de usûlünün et-Tarikatü'l-Muhammediyye olarak adlandırılma sebepleri arasında, bahsi geçtiği üzere Hz. Peygamber ile yakaza halinde görüşme ve bu görüşmelerde kendisine ihsan edildiği kabul edilen Salâtü'l-fâtih gibi virdler merkezi bir öneme sahiptir. Harâzîm'in nakline göre de, Ticânî'nin Hz. Peygamber'e yakaza halinde tevcih ettiği sualler genellikle zekât toplayan zalim bir sultana zekât verilip verilmeyeceği, Hz. İsa'nın nüzülü ile alakalı iki sahih rivayetten hangisinin sıhhatinin daha güçlü olduğu, abdest alınan bir kaba yeniden konan suyla tekrar abdest alınıp alınmayacağı gibi fıkha ve hadise taalluk eden meselelerdir.¹¹¹ Yani Ticânî'nin soruları, genelde var olan rivayetler arasında tercihte bulunma veya fikhî meselelerde sa-

¹⁰⁷ Nûreddîn el-Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2015), 19/551, nr. 16342.

¹⁰⁸ Harâzîm, *Cevâhir*, 2/759.

¹⁰⁹ Ticânî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den aldığı kabul edilen salavât olan Salâtü'l-fâtih ile bu virdin Ticâniyye'deki merkezi konumu için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 175-183.

¹¹⁰ Harâzîm, *Cevâhir*, 1/279.

¹¹¹ Harâzîm, *Cevâhir*, 1/146-147.

hih görüşü bulma amacı taşır. Harâzîm, Ticânî'nin dünyevî meselelerine dair sorular sor-
duğunu da nakleder.¹¹² Ancak Harâzîm'e göre onun yakaza halinde elde ettiği en önemli
bilgi, nail olduğu mânevî makamlara dair bilgidir¹¹³ ve bu makamların en yücesi ise, onun
kanaatine göre hatmü'l-velâye veya hatmiyyet makamıdır. Ticânî'nin bu makama dair
kanaatleri de onun XVIII. yüzyıl tasavvuf tarihinde var olduğu öne sürülen reform
hareketinin bir parçası olduğuna dair iddialara zemin teşkil etmiştir.

1.3.2. Hatmü'l-Velâye

Hatmü'l-velâye, tasavvufî bir ıstılah olarak “Hz. Peygamber'e vâris olmak, belirli bir
asırda Allah'ın yeryüzündeki delili olmak, her asırda dinin yeniden canlandırılmasını üst-
lenmek, velâyetin en mükemmel şekilde gerçekleşmesi” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁴ Ta-
savvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılan velâyet meselesi üzerine ilk müstakil
eserlerden birini kaleme alan¹¹⁵ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), bu makamdaki kişinin
neredeyse peygamberlerin derecesine ulaşacak bir konumda olduğunu belirtir. Onun
nezdinde, hatmü'l-evliyâ Hz. Peygamber'in en sevdiği kişi olması sebebiyle tüm velîlerin
reisidir. İbnü'l-Arabî ise bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alır. Hz. Peygamber'in
hâtmü'l-enbiyâ olması gibi, onun velâyetinden nasiplenene bir hâtmü'l-evliyâ bulunduğunu
ifade eder. O hatmü'l-evliyâyı iki kısma ayırır: Birincisi hatmü'l-velâyeti'l-âmmе, ikincisi ise
hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye'dir. Ona göre hatmü'l-velâyeti'l-âmmе makamındaki
zat Hz. İsa'dır¹¹⁶ ve bu velâyetten nasibi olan kişiler, Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya uzanan
peygamberlerin feyzinden istifade eder. Hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye makamındaki
zat ise tamamen Hz. Peygamber'in hakikatinden nasibini alır. İbnü'l-Arabî, bu noktada nûr-
i Muhammedî meselesine değinir. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar tüm peygamberler,
nur-i Muhammedî vesilesiyle nübüvvetten nasip aldığı gibi, tüm velîler de hatmü'l-
velâyeti'l-Muhammediyye makamındaki kişinin feyziyle velâyet nurundan istifade eder.
Ona göre, hatmü'l-evliyânın bu makama ulaşması, hakikat-i Muhammediyye'nin onda tam

¹¹² Örneğin, Harâzîm'in aktardığına göre, Ahmed et-Ticânî ömrünün son dönemlerinde Fas'ı terk ederek
Bilâdüşşâm'a yerleşme niyetini dile getirmiş, ancak bu konuda izin alamamıştır. Bu rivayette dikkat çeken
nokta, Hz. Peygamber'in Bilâdüşşâm'da içki, zina ve zimmete mal geçirme gibi büyük günahların
yaygınlaştığına ve halkın tevbe edip Allah'a yönelmediği takdirde Hristiyanların onlara üstün geleceğine
dair uyarısıdır. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 124-125.

¹¹³ Bu makamlara erişmek için lazım gelen ve yakaza halinde Hz. Peygamber'den alındığı kabul edilen evrâd
ve ezkâra dair bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 169-205.

¹¹⁴ Bk. Ali İhsan Kılıç, *İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Öğretisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 314.

¹¹⁵ Velâyet meselesini o devirde bir ölçüde ele alan bir diğer eser, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (v. 281/894) *Kitâbü'l-
evliyâ*'sıdır. Ne var ki Tirmizî sadece velâyet meselesini değerlendirmemiş, o devirde velâyet meselesi ile
alakalı olarak tartışılan nübüvvet meselesini de bu eserinde ele alarak kendi düşüncelerini ortaya
koymuştur. Bk. Salih Çift, “*Hatmu'l-Evliyâ*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (v.
320/932)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15 (2005), 367-368.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, büyük ihtimalle Hz. İsa'nın ahir zamandaki nüzûlüne atıfta bulunarak, onun gelişinden sonra
başka bir velînin ortaya çıkmayacağını ima etmektedir. Kayserî ise bu durumun kıyametin büyük
alametlerinden biri olduğunu özellikle vurgular. Bk. Dâvûd-i Kayserî, *Risâletün fi ilmi't-tasavvuf, er-Resâil*
içinde, thk. Mehmed Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997) 132-133.

olarak tecelli etmesi sebebiyledir.¹¹⁷

İbnü'l-Arabî, bu makamdaki kişinin kendi döneminde yaşadığını, Fas'ta kendisine görüldüğünü, ancak Allah'ın onu kullarından gizlediğini belirtir. Bu kişinin vefatından sonra ise bu makamın kendisine ihsan edildiğini ima eder. Burada, İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye sahibinden sonra yaşayan tüm velîlerin bu kişiden feyiz alacağı ve ondan sonra hiçbir velînin Hz. Peygamber'in kalbi üzere olamayacağı yönündeki görüşünde “sonralık” ile neyin kastedildiği tartışmalıdır. İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalarıyla tanınan ve Halvetiyye-Rahmâniyye tarikatı mukaddemlerinden Abdülbâkî Miftâh, bu “sonralık”ın zaman açısından değil, makam açısından olduğunu belirtir. Yani, hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye makamından sonra, bu makamın mâverasında, Hz. Peygamber'in kalbi üzere olan ve doğrudan ondan feyizlenen daha kâmil bir makam yoktur. Tüm velîler bu makam sahibi vesilesiyle feyizlenir.¹¹⁸ Miftâh'ın bu açıklaması, Şa'rânî ile Bekrî'nin bu konudaki görüşleriyle uyumludur. Bekrî de Şa'rânî gibi¹¹⁹ her asırda bir hatm olduğunu, her asırda Allah'ın velî kullarının makamlarını bu kişiyle mühürlediğini ifade eder.¹²⁰ Bekrî'ye göre her asırda ortaya çıkan bu kişi, “hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyyeti'l-hâssa” sahibidir. Bu kişi bazen kutup olur, bazen başka bir makamda bulunur, ancak her durumda o hatmü'l-velâye makamındadır. Bekrî, bu görüşünü mürşidi Nablusî'nin “وفي كل عصر فرد ختم ولاية على الأولياء يخفى فكيف أولي الجحد”¹²¹ beytiyle de destekler.¹²² Bekrî'ye göre, “hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyyeti'l-âmmе” ise Hz. Mehdi'ye aittir ve o, âhir zamanın âhîrinde

¹¹⁷ Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Osman Yahyâ (Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1965), 161 (Osman Yahyâ'nın *Fütûhat*'tan iktibası), 367; Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmi, *Şerhü'l-Câmi âlâ Fûsûsu'l-hikem*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 104-105; Süleyman Uludağ, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/26; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn 'Arabi*, trc. Liadain Sherrard (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993), 122-124; Cornell, *Realm of The Saint*, 205-210; Wright, *Realizing Islam*, 144-146.

¹¹⁸ Bk. Abdülbâkî Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 210-221.

¹¹⁹ Şa'rânî, Muhammed Vefâ eş-Şâzelî'nin de bu makama ulaştığına dair ifadelerinden yola çıkarak, İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle bu beyanı uzlaştıran bir şekilde, her asrın kendine özgü bir hatmü'l-evliyâsı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerinin peşinden giden ve onun metinlerini okumakla meşgul olanları, selefi Süyûtî gibi eleştirmekte ve bu kişileri amele yönlendirmektedir. Ona göre, bu metinleri okuyup idrak edebilecek kimseler yalnızca kâmil zatlardır. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 147.

¹²⁰ Bekrî'nin hulefasından, Ticânî'nin de şeyhi Muhammed es-Semmân nezdinde Bekrî de çağının hatmü'l-evliyâsıdır. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 37.

¹²¹ “Her bir asırda bir “ferd”, bir “hatmü'l-velâye” sahibi vardır. Bu zat velîlere gizlidir, hal böyleyken nasıl olur da nankörlük eder, bundan yüz çevirim?”

¹²² Nebhânî, Nablusî'nin bu beytini aktardıktan sonra, onun İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-evliyâ olduğunu inkâr edenlere cevap olarak *er-Reddî'l-metin 'alâ müntekisi'l-ârifî Muhyiddîn* başlıklı bir risale yazdığını belirtir. Ancak Nebhânî'ye göre, Nablusî'nin düşüncesinde, bir dönemde hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyyeti'l-hâssa makamına sahip birinin bulunması ne o dönemde ne de sonraki dönemlerde birçok başka velînin varlığına engel değildir. Nebhânî, bu konuda kendi görüşünü de paylaşarak, İbnü'l-Arabî'den sonra bu makama eriştiğini iddia eden birçok kişinin geldiğini ve Kuşâşî'nin de bunlardan biri olduğunu ifade eder. Bk. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *el-Hakikatü'l-Muhammediyye inde aktâbi's-sâdâti's-sâfiyye*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 146-147.

zuhûr edecektir.¹²³ Bekrî'nin bu açıklaması, İbnü'l-Arabî'nin görüşünü kayıtladığı gibi, Miftâh'ın yorumunu da bir yönüyle doğrulamaktadır. Dolayısıyla, bu iki açıklama, vakıyyla da mütenasip olduğu için dikkatten uzak tutulmamalıdır. Zira İbnü'l-Arabî'nin seleflerinden ve haleflerinden birçok sûfî, bu makamı kendi nâmlarına iddia etmiş veya bu makamın varlığını kabul etmiştir.

Hatmü'l-velâye makamına eriştiği kabul edilen sûfîler arasında Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Ahmed er-Rufâî (ö. 578/1182), Muhammed Vefâ eş-Şâzelî¹²⁴ (ö. 765/1363), Cezulî, İmâm-ı Rabbânî, Kuşâşî ve Nablusî¹²⁵ gibi önemli isimler bulunmaktadır.¹²⁶ Ticânî'nin çağdaşları arasında da bu makama dair iddia sahibi zatlar mevcuttur. Bunlar arasında, Ticânî'nin Fas'a gittiğinde evveleminde intisap ettiği Vezzânîyye tarikatı şeyhi Mevlây et-Tayyib'in (ö. 1180/1767) babası ve mürşidi Mevlây Abdullah el-Yemlâhî (ö. 1089/1678),¹²⁷ Kâdiriyye'nin Kuntîyye koluna adını veren ve Fas'ın güneyi ile Moritanya'daki Müslümanlar üzerinde büyük bir nüfuz sahibi olan Muhtâr el-Kuntî¹²⁸ (ö. 1226/1811), ve yine Ahmed b. İdrîs'in¹²⁹ halifesi Muhammed Osman el-Mîrganî (ö. 1268/1852) sayılabilir.¹³⁰

Hakîm et-Tirmizî ile İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye meselesindeki kanaatlerine vakıf¹³¹ olan Ticânî'nin de hatmü'l-velâye makamına eriştiği iddia edilir. Muhammed el-Arabî eş-Şarkî'nin nakline göre o âhir ömründe Fas'ta “el-hatm ve'l-kekm” yani hatmü'l-velâye makamına ulaşmıştır.¹³² Harâzîm de onun “kendi asrındaki âlimler, velîler, zahidler ve diğer

¹²³ Bk. Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî, *es-Sügaru'd-dürriyyü'l-bessâm fi-men yechelü min nefsihi'l-makâm ve hüve min ehli'r-rüsûhi fi'l-makâm, el-Ke'su'r-râik fi sebebi ihtilâfi't-tarâik* içinde, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr (Kâhire: Dârü'l-İhsân, 2016), 93-94. Kâşânî de bu konuda benzer bir yaklaşım sergiler. Ancak o, Bekrî gibi bunu iki kısma ayırıp birini âhir zamana özgü kılmaz. O, hatmü'l-velâye makamına sahip olan kişinin mutlak anlamda Hz. Mehdî olduğunu ve ancak âhir zamanda ortaya çıkacağını ifade eder. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 147.

¹²⁴ Bk. Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Kâsım el-Kûhen el-Fâsî, *Tabakâtü's-şâzelîyyeti'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 100.

¹²⁵ Bk. Sirriyeh, *Sûfi Visionary of Ottoman Damascus*, 133.

¹²⁶ Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an*, 219.

¹²⁷ Bk. Jillal el Adnani, *La Tijâniyya (1781-1880) Les Origines d'un Confrérie Religieuse a Maghreb* (Ribat: Marsam, 2007), 157. Mevlây Abdullah, Abdülkâdir-i Geylânî'nin kendisini hatmü'l-velâye olarak tanıtmaya ve kendisinden sonra gelen tüm evliyanın üstünde olduğu iddiasına itiraz eder. Kendisinin de tarikatını doğrudan Hz. Peygamber'den aldığını belirterek bu makama ulaştığını ima eder.

¹²⁸ Bk. Aziz A. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara* (Ribat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2001), 75-76.

¹²⁹ Ahmed b. İdrîs'in kendisinin veya takipçilerinin hatmü'l-velâye makamı hakkında herhangi bir iddiada bulunmamış olmasına rağmen, halifelerinden Mîrganî'nin bu iddiayı sahiplendiği görülmektedir. Bk. Adem Yerinde, “Mîrganî, Muhammed b. Osman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/152-154.

¹³⁰ Bk. Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an*, 219. Muhammed b. Osman'ın dedesi Abdullah el-Mîrganî'nin Tarikat-ı Muhammediyye'de otorite kabul edildiğine dair Zebîdî'nin görüşüne yukarıda değinilmişti. Buradan hareketle, onun da bu konuda dedesinden etkilenmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

¹³¹ Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 62, 125, 129-130.

¹³² Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 179. Şarkî, Ticânî'nin söz konusu yılda Fas'tan ayrılmadığı bilinmesine rağmen bu rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair şu açıklamayı yapar: “Şa'rânî'nin de aktardığı gibi, kutuplar üç yüz altmış kişidir ve bunlardan biri Mekke-i Mukerreme'de ikamet eder. Cenâb-ı Hak bir makam bahşedeceği zaman, o makamı Mekke'de bulunan zata indirir ve o da bu makamı asil sahibine ulaştırır.”

salih zatlara verilmeyen bir mertebeye nail olduğunu” belirtir.¹³³ Ticânî, henüz çocukluk yıllarından itibaren bu makama ulaşma arzusu taşıdığını ifade eder¹³⁴ ve gençlik yıllarında gördüğü bir rüyada Ebû Medyen’in kendisini “el-kutbâniyyetü’l-uzmâ” makamıyla müjdediğini aktarır.¹³⁵ Ticânî’nin, Mevlây et-Tayyib ve Muhammed es-Semmân¹³⁶ gibi doğu ve batının meşhur iki kutbunun sırlarına mirasçı olduğu iddiası, ikinci kuşak Ticânî meşâyihinden Muhammed Ekensûs (ö. 1294/1877) tarafından da desteklenir. Ekensûs, Hz. Peygamber’in Ticânî’ye yakaza halinde “bundan sonra benden başka kimseye minnet etmeyeceksin” şeklinde hitap ettiğini nakleder ve bu ifadeyi hatmiyyet makamına yorar.¹³⁷

XX. yüzyılın önde gelen Ticânî meşâyihinden Ahmed b. el-Hâc Sükeyric (ö. 1944), Ticânî’nin velâyet hakkındaki görüşlerini açıklarken velâyeti dört mertebeye ayırır ve Ticânî’yi hatmü’l-velâye olarak tanıtır. Ona göre ilk mertebe, iman sahibi herkesi kapsayan velâyet-i âmme mertebesidir. İkinci mertebe, hakikat-i Muhammediyye’nin nisbî zuhûruna mazhar olan velâyet-i hâssa veya Sükeyric’in tabiriyle velâyet-i zâtiyye mertebesidir.¹³⁸ Sükeyric, üçüncü bir mertebeden daha bahseder ki, bu da Hz. Peygamber’in nübüvvetinin bâtınına tekabül eden velâyettir. Bu mertebede nübüvvet ile maksud, şer’î hükümleri tebliğ ve açıklamakla görevli olmaktır. Sükeyric’e göre, bu mertebedeki hatmü’l-velâye sahibi kişi Hz. Mehdi’dir. Bu, diğer meşâyihin “hatmü’l-velâyeti’l-Muhammediyyeti’l-âmme” dediği mertebedir. Ona göre velâyetin dördüncü ve en üst mertebesi ise, risâletin bâtınından ibarettir. Sükeyric, risâletin bâtınının bütün kemaliyle sadece bu hatm mertebesinde ortaya çıkacağını ve bu nispette bir zuhûrun ondan sonra söz konusu edilemeyeceğini belirtir. O, “bu nispette” ifadesinin iki anlama gelebileceğine işaret eder: Birinci anlam, Hz. Peygamber’in hatmü’n-nübüvve ve hatmü’r-risâle olmasıdır. Onun ardından hiç kimse bu iki mertebeye ulaşamayacaktır. İkinci anlam ise, velâyet-i zâtiyye mertebesinde olduğu gibi, zuhûrun tam kemaliyle değil, nisbî olarak gerçekleşmesidir. Yani, risâletin bâtını nisbî olarak hatmü’l-velâye sahibinde ortaya çıkar. Sükeyric, İbnü’l-Arabî’nin aşikâr ettiği vahdetü’l-vücûd meselesini bu nisbî zuhûrun bir eseri olarak görür. Ayrıca, bu nisbî zuhûrun âlemdeki tüm aktâb için de geçerli olduğunu ve kendilerinin Allah’ın velî kulları arasında bir ayrıma gitmedikleri kaydını düşmekten de kendisini alamaz.¹³⁹ Sükeyric, bu kaydı düşmek zorunda hissetmiş olmalıdır; çünkü bahse konu cümlelerinin devamında Ticânî’yi, tasavvuf tarihi boyunca hatmü’l-velâye makamına eriştiği kabul edilen diğer

¹³³ Harâzim, *Cevâhir*, 1/192.

¹³⁴ Bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, s. 61.

¹³⁵ Harâzim, *Cevâhir*, 1/144-145.

¹³⁶ Wright, Muhammed es-Semmân’ın bu makama dair bir iddiası olmadığını, ancak takipçilerinin ona bu makamı attettiklerini belirtir. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 148. Bununla birlikte, Harâzim’in Ticânî’den aktardığına göre Muhammed es-Semmân Ticânî’ye kendisinin kutbü’l-aktâb olduğunu ifade etmiştir ki, Nablusî ve Bekrî de kutbü’l-aktâbı çağının hatmü’l-velâyesi olarak kabul etmekteydi. Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/1301-31.

¹³⁷ Muhammed b. Ahmed Ekensûs, *el-Cevâbü’l-müskit fi’r-reddi alâ men tekelleme fi tarikât-Ticânî bilâ tesebbüt*, Dijital kütüphanemde dizilmiş nüsha, 11.

¹³⁸ Bu iki mertebenin klasik tasnifteki yeri ile alakalı malumat için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 133-134.

¹³⁹ Ahmed b. el-Hâc el-Ayyâşî Sükeyric, *Nehcü’l-hidâye fi hatmi’l-velâye*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn (Ribât: Ribat: Matba’atü Yâdib, trs.), 49-51.

şeyhlerden daha faziletli bir mevkiye yerleştirir. Her asrın bir hatmü'l-velâyesi olabileceği görüşüne katılan Sükeyric, İbnü'l-Arabî ve Muhammed Vefâ eş-Şâzelî'yi kendi devirlerinin hatmü'l-evliyâsı olarak tanıtır. Ancak Ticânî, onun anlatımına göre, geçmiş ve gelecek tüm evliyanın velâyet nurundan feyizlendiği bir zattır. Bu ise, İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye sahibi için belirttiği niteliklerle örtüşmektedir. Sükeyric, bu durumu şu şekilde açıklar: Nasıl ki Hz. Peygamber dünyaya gelmeden önce diğer peygamberlerin feyiz kaynağı idiyse ve nasıl ki ruhlar âleminde onun nübüvveti diğer tüm peygamberlerden önce tasdik edildiyse, hatmü'l-velâye makamında olan Ticânî de dünyaya gelmeden evvel tüm evliyanın onun feyzinden istifade ettiği bir konumdur.¹⁴⁰

Sükeyric'in bu yöndeki açıklamaları, Ticânîye müntesipleri nezdinde de kabul gören bir anlayışı yansıtır. Sükeyric, bu konuda yöneltlen eleştirilere, tasavvufi edebî bir gereği olarak her müridin müşidini en kâmil zat olarak görmesi gerektiğine işaret ederek cevap verir. Ona göre, muhabbet ve hürmet konusunda Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerle aynı seviyede görmek ne kadar yanlışsa, bir sâlikin de hürmet, muhabbet ve tazimde kendi müşidini diğer müşidlerle aynı derecede değerlendirmesi o kadar isabetsizdir.¹⁴¹

Abdülbâkî Miftâh, Sükeyric ve diğer Ticânî meşâyihinin Ticânî'nin makamını İbnü'l-Arabî veya hatmü'l-velâye makamına eriştiği kabul edilen diğer meşâyih makamından daha âlî gören izahlarını değerlendirirken, Ticânî'nin kendi metinlerinde bu yönde bir iddiada bulunmadığına dikkat çeker.¹⁴² Gerçekten de Ticânî'nin metinlerine bakıldığında, o, kutbiyyet ve hatmü'l-velâye meselesinde iddia sahibi olmanın yanısıra Allah nezdindeki makamının yüksekliğine işaret etmekte,¹⁴³ ancak Sükeyric'in açıkladığı şekilde kapsamlı bir üstünlük iddiası onda temaşa edilememektedir.¹⁴⁴ Ticânî'nin büyük şeyhi Bekrî'nin ve Nablusî'nin her devirde müstakil bir hatmü'l-velâye olduğuna dair kanaatleri, Ticânî'de de yankı bulmuş olmalıdır. Yani Ticânî, bu makama dair iddialı olsa da, bunun sadece kendi dönemini kapsadığının farkında görünmektedir.¹⁴⁵ Bu farkındalığa dair bazı işaretler, vefat

¹⁴⁰ Sükeyric, *Nehcü'l-hidâye*, 53-58.

¹⁴¹ Bk. Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî Sükeyric, *el-İmânü's-sahîh fi'r-reddi alâ sâhibi'l-Cevâbi's-sarîh*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn (Ribat: Matba'atü Yâdib, 2017), 71-72.

¹⁴² Bk. Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an*, s. 219. Miftâh'ın kastettiği, Ticânî'nin kendisini İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye makamından üstün görmediğidir ki, onun dediği gibi bu yönde sarîh bir karîne mevcut değildir.

¹⁴³ Bk. Harâzîm, *Cevâhir*, 2/672. Bu yönde bir beyanı olan Ticânî bir başka yerde yalan yere kemâlât iddiasında bulunan kimsenin Allah'tan korkması gerektiğini belirterek böyle bir tavrın imansız ölmeye yol açacağına dikkat çeker. Bk. Harâzîm, *Cevâhir*, 1/236.

¹⁴⁴ Sükeyric, Ticânî'nin makamıyla ilgili bu iddiaları gündeme getirirse de, Ticânî, müritlerini müşidlerini övme konusunda aşırılıktan kaçınmaları yönünde uyarmakta ve bu tür davranışların şer'î açıdan kabul görmeyeceğini belirterek onları uyarmaktadır. Bk. Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî Sükeyric, *Bülûğu'l-emânî bi'l-icâzeti li-mürîdi't-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Dijital kütüphanemde dizilmiş haldeki nüsha, 4.

¹⁴⁵ Ticânî'ye atfen "sahabe döneminde sâra üfleninceye kadar gelmiş geçmiş bütün velîler feyzini benden almıştır" cümlesi nakledilmekteyse de (bk. Muhammed Tayyib es-Süfyânî, *el-İfâdetü'l-Ahmediyye li-mürîdi's-se'âdeti'l-ebediyye* (Kahire: Matba'atü's-Sıdkî'l-Hayriyye, 1350), 190, 107. Söz; Harâzîm, *Cevâhir*, 2/786-787), Sükeyric dahi bunun şatahât kabilinden bir söz olduğuna dikkat çeker. Bk. Sükeyric, *Nehcü'l-hidâye*, 59. Bu cümle, Ticânî'nin bu mesele etrafındaki sair kanaatleriyle birlikte değerlendirildiğinde, bu sözün şahiyye türünden kabul edilmesi gerektiği de aşikardır.

etmiş veya muammer olan velilere karşı hürmetsizliğe asla müsamaha göstermemesi, onları tazimin Hakk'ı tazim olduğunu vurgulaması ve müridlerini bu konuda sık sık uyarmasıdır. Ayrıca, kendi dönemindeki meşâyihin irşad halkasına giren ve onların rehberliğinde seyr ü sülûk eden sâliklerin hidayet bulacağı, çünkü o müşşidlerin de sâliki Hakk'a ulaştırıcı olduğuna dair beyanı bu kabildendir. O ayrıca, meşâyihin bir kısmını kabul edip bir kısmını inkarın ancak cehaletten kaynaklanabileceğini ifade etmektedir.¹⁴⁶ Ticânî, kendi müridlerinin sair müridana üstünlüğüne dair beyanlarını ise, usûlünü vasıtasız yakaza halinde Hz. Peygamber'den almaya bağlamaktadır.¹⁴⁷ Bu durumu da, Abdülkâdir-i Geylânî'nin kendi müridlerinin diğer müridlerden üstün olduğuna dair beyanıyla da desteklemektedir.¹⁴⁸ Benzer şekilde, Ticânî'den önce hatmül-velâye makamında olduğunu iddia eden Vezzânî meşâyihinden iki zat, Mevlây Abdullah el-Yemlâhî ve oğlu Mevlây et-Tayyib de müridlerinin diğer şeyhlerin müridlerinden üstün olduğunu yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme (yakaza) üzerinden temellendirmekte ve müridlerinin hesapsız bir şekilde cennete gireceğini öne sürmektedir.¹⁴⁹ Bu zatların iddiaları ile Ticânî'nin müridleri için yaptığı bu tür beyanlar, bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Zira hem Ticânî hem de bu iki Vezzânî şeyhi, müşşidlerinin telkin ettiği evrâd ve ezkâra sıkı sıkıya yapışan, farzları ifanın yanı sıra nafil ibadetlerde de ihlâsı gözetken sâliklerin dahi Allah'ın mekrinden asla emin olmaması gerektiğini vurgulamış, bu tür bir üstünlük iddiasının hüsrana yol açabileceğine dikkat çekmişlerdir.¹⁵⁰

Ticânî'nin müridlerini uyardığı bahse konu meseledeki hassas tavrını onun kendi hayatında da gözlemek mümkündür. Örneğin, ahir ömründe kendisine “halifelerinizin nail olduğu ilâhî ikramlara bazı kutuplar dahi ulaşamıyorsa, siz hangi makamdasınız?” diye sorulduğunda dikkat çekici bir şekilde, “ben bir miskinden başka bir şey değilim” cevabını vermiştir. Ayrıca, Harâzim'in naklettiğine göre, Ticânî bulunduğu mecliste övüldüğü zaman buna müsamaha göstermemiş, “şu vakte kadar ne hakkıyla tevbe edebildik ne de kâmil imanı elde edebildik” diyerek tevazu göstermiştir.¹⁵¹ Keza bir müridi Ticânî'nin faziletine ve makamının yüceliğine dair kanaatlerini dile getirdiğinde, o şu cevabı vermiştir: “Müslümanlığın hakikatine tam olarak vâkıf olduğumuzu, kurtulduğumuzu düşünürsek, İslam'ın kokusunu bile alamayız.” Bu sözler onun tevazu ile mahviyet arasında bir denge kurduğuna ve ilâhî mekrden korkan bir tavır içerisinde olduğuna şahitlik ediyor olmalıdır. Bahse konu müridi, “Hz. Peygamber'i yakaza halinde gördüğünüz halde mi bunu söylüyorsunuz?” diye mukabele ettiğinde, Ticânî yukarıdaki cümleyi tekrarlayarak şu beyte

¹⁴⁶ Harâzim, *Cevâhir*, 2/683.

¹⁴⁷ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 2/787.

¹⁴⁸ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/140.

¹⁴⁹ Bk. Adnani, *La Tijâniyya*, 158-159.

¹⁵⁰ Ticânî, Hz. Peygamber dahi ilâhî mekrden emin değilken bize ne oluyor demektir ki, bu da bahse konu hususta temkini elden bırakmadığının işareti olsa gerektir. Bk. Süfyânî, *el-İfâde*, 191; Sükeyric, *el-İmânü's-sahîh*, 73-75, 197; Abdullah eş-Şerkâvî, *Şerhü'l-hikemi's-süfiyye ve hiye hikemü'l-Ârif-i Billâh eş-Şeyh Mahmûd el-Kürdî el-Halvetî*, thk. Muhammed Abdulkadir Nassâr-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Kâhire: Dâretü'l-Kerez, 2008), 156-157.

¹⁵¹ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/186-187; Wright, *Realizing Islam*, 142.

işaret etmiştir:

وَأَمَّن مَّكَرَ اللَّهِ بِاللَّهِ جَاهِلٌ *** وَخَائِفٌ مَّكَرَ اللَّهِ بِاللَّهِ عَارِفٌ
وَلَا جَاهِلٌ إِلَّا مِنَ اللَّهِ آمِنٌ *** وَلَا عَارِفٌ إِلَّا مِنَ اللَّهِ خَائِفٌ

“Allah’ın mekrinden emin olan cahildir, O’nun mekrinden korkan ise ârifdir. Hiçbir cahil yoktur ki Allah’ın nimeti sebebiyle rahatlayıp gevşemesin. Yine hiçbir ârif de yoktur ki Allah’ın nimeti sebebiyle endişeye kapılıp kaygılanmasın.”¹⁵²

Ticânî’den nakledilen bu sözleri bir arada değerlendirdiğimizde ortaya çıkan tablo şudur: O, âlem-i manadaki makamına dair öne sürülen beyanları ikrar etmekte ve bu durum, onun tarikat-ı Muhammediyye düşüncesini beslemektedir. Ancak aynı zamanda ilâhî mekrin farkında olan bir sûfî olarak, hem kendisini hem de müridlerini bu konuda uyarmaktadır. Onun mânevî makamına dair sözleri ile tevazu ve mahviyet içeren ifadelerini uzlaştırmak, ancak onun içinde bulunduğu hâlin gereği olarak konuştuğu kabul edildiğinde mümkündür. Öte yandan, Ticânî’nin bu makama dair iddialarının onu, Sedwick gibi bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, geleneğin mezhebî bağlarından koparıp koparmadığı sorusu, onun ictihad ve usûl konusundaki yaklaşımlarına bakılarak değerlendirilmelidir. Ticânî’nin, kendi geleneğindeki usûlü takip edip etmediği, özellikle ictihad ve fikhî meselelerdeki tutumu, bu sorunun cevabını bulmada önemli bir ipucu sunar.

1.3.3. İctihad

Yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşerek istedikleri meseleleri onunla müzakere ettikleri öne sürülen veya velâyetin en üst derecesinde oldukları kabul edilen sûfiler açısından, “fakihi herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgi elde etmek için tüm çabasını harcaması” anlamına gelen ictihad ıstılahı nasıl bir karşılık bulmaktadır? Sahip olduklarına inanılan bu imkân, onlara herhangi bir zahirî veya aklî delile başvurmaksızın dinî konularda hüküm verme ve ictihad etme yetkisi sağlamış mıdır? Bu sorulara cevap bulmak için Ticânî’yi odak noktasına alarak İbn İdrîs ve Senûsî’nin düşüncelerini de gözden geçirmek ve aralarındaki yaklaşım farkını belirlemek gerekir. Zira Tarikat-ı Muhammediyye başlığı altında da ifade edildiği üzere, Ticânî modern araştırmacılarca bu mesele bağlamında İbn İdrîs ve Senûsî ile aynı çerçevede değerlendirilmekte ve XVIII. yüzyıl tasavvuf tarihinde yaşandığı iddia edilen reformun öznelereinden biri olarak görülmektedir. Ancak bu, aceleyle verilmiş bir yargıdır ve yukarıdaki açıklamaların ardından nihayetinde aşağıdaki ifadelerle de açıklığa kavuşacaktır.

İbn İdrîs’in bu konudaki görüşleri, temel olarak *Risâletü’r-reddi ‘alâ ehli’r-re’yi bi’s-savâb li-muvâfakati’s-sünneti ve’l-Kitâb*¹⁵³ adlı risalesinde yer almaktadır. O, Kur’an ve sünnette her

¹⁵² Süfîânî, *el-İfâde*, 24, 34. Söz; Abdülbâkî Miftâh, *Edvâun ‘ale’ş-şeyh Ahmed et-Ticânî ve etbâ’ihî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1430), 107.

¹⁵³ Bk. Radtke, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris*, 47-80. Bu risalenin tahkikli neşri bu eserin içerisinde ilgili sayfalar arasına yer almaktadır.

meselenin hükmünün bulunduğunu savunarak, bu hükümleri bulamayanların cehaletlerinden dolayı aciz kaldıklarını öne sürer. Buna karşın cehaletten halas olmuş “takva ehli” kişiler, bildikleriyle amel ettikleri için Allah onlara bilmediklerini de öğretir. Dolayısıyla, bir âlimin Kur’an ve sünnette aradığı hükmü bulamaması nedeniyle re’y ile bir hükme varması, İbn İdrîs’e göre şeytanın aldatmacasına kapılmak anlamına gelir. Ona göre, ictihad sonucu ulaşılan bir hükme uymak konusunda âlim ile avam arasında bir fark yoktur. O, avamdan bir kişinin, bir âlimden aldığı fetvanın Kur’an ve sünnete dayanıp dayanmadığını sorması gerektiğini savunur. Hatta bir âlimin, geçmiş büyük âlimlerden birinin görüşünü esas alarak hüküm vermesini küfür, fık ve zulüm olarak değerlendirir. Bu nedenle, avamdan biri dahi, fetva aldığı âlimin hükmünü, Kur’an ve sünnete dayanmadığı gerekçesiyle reddetmelidir. İbn İdrîs’e göre, bir kimse fıkıh kitaplarında yer alan bir hükmün delillerini Kur’an ve sünnette görmeden onunla amel ederse, Yahudi ve Hristiyanlardan farkı kalmaz. Zira ona göre bu iki dinin mensupları da haham ve rahiplerini dinde otorite kabul etmektedir. Bu sebeple o taklidi mutlak olarak reddeder. Aynı şekilde, dört mezhepten birine bağlı bir âlimi sorgusuz sualsiz taklit etmek de ona göre şirk olarak değerlendirilir.¹⁵⁴ O, bir fikhî hükmün geçerli olabilmesi için mutlaka Kur’an ve sünnete dayanması gerektiğini vurgular. Ancak, hadislerin senedinin birinci derecede önemli olmadığını, sadece iki hadis çeliştiğinde hadis usulüne başvurulması gerektiğini belirtir. Ona göre takva sahibi âlimler içinse zâhiri ilimler ve kıyas nev’inden aklî delillendirmeler gereksizdir; çünkü onlar “furkan ehli” zatlardır ki, aracısız bir surette ilmi doğrudan Hak katından almaktadırlar. İbn İdrîs, mezhep imamlarının da re’y yöntemini reddettiğini ileri sürerek onların Kur’an ve sünnete uymayan fetvalarının kabul edilmeyeceğini, Kur’an ve sünnette doğrudan hüküm bulunmayan meselelerin ise mübah dairesinde mütalaa edilmesini gerektiğini, bunun aksine bir yaklaşımın ise geçersiz olduğunu öne sürer.¹⁵⁵

İbn İdrîs’in ictihad meselesinde mezheplerin ilmî gelenekteki otoritesini kati surette reddetmesi ve takva sahipleri ile doğrudan ilhâm ve keşf yoluyla bilgiye ulaşanları kastetmesi, takva sahiplerinin yakaza halinde Hz. Peygamber ile doğrudan görüştüğüne olan inancıyla bağlantılı görünmektedir. Ancak, bu görüşünü doğrudan ifade etmek yerine “takva ehli” ifadesini tercih etmesi, muhtemelen Hicaz’daki ilmî çevrelerin kuvvetli tepkisinden çekinmesiyle ilgilidir.¹⁵⁶ Diğer yandan, İbn İdrîs’in, velâyet sahibi kişilerin doğrudan Allah’tan bilgi alabileceği ve Kur’an ayetlerindeki işaretlerin doğrudan onların kalbine

¹⁵⁴ İbn İdrîs’in taklit konusundaki bu görüşleri, XIX. yüzyılın sonlarında Muhammed Abduh’ta da yankı bulmuştur. Abduh’un önerdiği ıslah ve yenilenme, İbn İdrîs’inkiyle tamamen aynı çizgide olmasa da taklidi mutlak anlamda reddetme ve mukallitleri (taklitçileri) sert bir şekilde eleştirme tavrı her ikisinde de ortaktır. Geniş bilgi için bk. Ebubekir Sifil, *İslamî Bilincin İhyası* (İstanbul: Rihle Kitap, 2009), 106-112.

¹⁵⁵ Bk. İbn İdrîs, *Risâletü’r-Red, The Exoteric Ahmad Ibn Idris* içinde, 47-60.

¹⁵⁶ İbn İdrîs’in ve ardından Muhammed b. Osman el-Mîrganî’nin bu yaklaşımına, Ezher çevresinden çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunların en önemlisi, Ezher şeyhi Hasan el-Attâr’ın (v. 1250/1835) bu bağlamda kaleme aldığı eleştiridir. Attâr özetle, ictihadın mezhep içinde mümkün olduğunu vurgulamakta ve mezhepler üstü bir ictihad anlayışını, gelenekteki birikimden hareketle reddetmektedir. Bk. Vikør, *Sufi and Scholar*, 242-247.

ilham edileceği yönündeki düşünceleri, Hakîm et-Tirmizî'nin ictihad hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır. Tirmizî, fıkıh tahsilini Hanefî usûlüne göre tamamlamakla birlikte, bilahare Hanefiler'i re'y usûlü sebebiyle sertçe eleştirmiş ve re'yin akıl yürütmeden ziyade Hz. Peygamber'i yakaza halinde müşahade ile irtibatlı olarak basiret ve ilhâm yoluyla oluşan bir kanaat olduğunu savunmuştur. Tirmizî'ye göre, fıkıh ancak kalbi perdelenmiş kimseden bu perdelerin kalkmasıyla gerçek anlamda idrak edebildiği meselelerle alakalıdır. O fakihlerin kıyasını, ağacın dalları arasındaki benzerliğe bakarak dalları kök olarak kabul etmeye benzetir ki, bu da ona göre hatalı bir yaklaşımdır. Bu bağlamda kıyas ile ictihada aynı anlamı yükleyen Tirmizî, fikhî hükümlerin gerçek dayanağı olan illetleri ancak kalbine ilâhî hikmet nurlarının yansıdığı velîlerin kavrayabileceğini belirtir.¹⁵⁷ Onun kuvvetle muhtemel hatmül-velâye düşüncesiyle şekillenen bu yaklaşımının İbn İdrîs üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Nitekim İbn İdrîs de yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştiğini iddia ederek hak ile batılı ayırt etme yetisine sahip olduğunu dile getirmiştir.

İbn İdrîs'in en çok faydalandığını beyan ettiği mürşidi Tâzî ve onun hocası Debbâğ'ın tutumlarına bakıldığında, bu iki zatın İbn İdrîs kadar keskin bir tavır sergilemedikleri görülmektedir. Debbâğ, yakaza hâlinde Hz. Peygamber'le sürekli irtibatla olduğunu belirtmiş ve bu irtibat sayesinde ortaya koyduğu fikhî hükümlerin, yani ictihadlarının daha muteber olduğunu savunmuştur.¹⁵⁸ Ancak, İbn İdrîs gibi avamı taklitçi olduğu için fık, zulüm ve şirk ile itham etmemiş, mezhep imamlarını takip eden ulemayı da eleştirmemiştir. Debbâğ'ın önde gelen halifesi olan ve *el-İbrîz*'i kaleme alan Sicilmâsî de, taklit ehli avamın bilgi itibarıyla taklitten tahkike geçemediği için tekfir edilemeyeceğini belirtmiş ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in icma ettiğini ifade etmiştir. O, buna mukabil Mu'tezile'nin mukallitleri tekfir etmeye cevaz verdiğini belirtir.¹⁵⁹

Senûsî'nin ictihad konusundaki yaklaşımı incelendiğinde, onun da sûflerin ilham veya keşf vasıtasıyla elde ettiği bâtinî bilginin ve bu bilgi vasıtasıyla var olan ictihadlarının asla Kur'an ve sünnetle çelişmeyeceği, sûflerin ilham ve keşfinin Kitap ve sünnet ile kayıtlı olduğunu savunduğu görülmektedir.¹⁶⁰ O, İbn İdrîs'in tavrına benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin "efrâd"dan kabul edilen velilerin kalbine malum olunan ahkâmın murad-ı ilâhî ile, yani şariat ile tearuz halinde olmayacağı görüşünü benimsemiş, bu zevatın serdettiği ahkâm

¹⁵⁷ Bk. Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakim al-Tirmidhi's Theory of Wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate* (Leiden-Boston: Brill, 2020), 119-120; Samer Dajani, *Sûfis and Shari'a: The Forgotten School of Mercy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 79-81.

¹⁵⁸ Khodamoradi, "Tariqah Muhammadiyyah as Tariqah Jami'ah", 372.

¹⁵⁹ Bk. Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsî, *Reddû't-teşdîd fî mes'ele'ti-taklîd*, thk. Mevlây el-Hüseyn b. Hasan Elhayyân (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî ve Ş-u'ûnî'l-İslâmiyye, 2010), 67.

¹⁶⁰ XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki ictihad meselesi üzerine araştırmalar yapan Rudolph Peters, Senûsî'yi taklit karşıtı "fundamentalistler" arasında sayarak bu grubun vahiy dışında ilham gibi hiçbir bâtinî tecrübeyi kabul etmediğini iddia etmektedir (bk. Rudolph Peters, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX/3-4 (1980), 132). Ancak Senûsî, belirtildiği gibi, tam da bunun tersini savunmaktadır. Bu konuya dikkat çeken bir başka çalışma için bk. Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of American Oriental Society*, 113/3 (Jul.-Sep. 1993), 356.

arasında herhangi bir çelişki bulunmayacağını iddia etmiştir.¹⁶¹ Senûsî, taklidi eleştirme konusunda ise İbn İdrîs kadar katı bir tutum sergilememiş, avamın taklidine daha hoşgörülü yaklaşmıştır. O, *İkâzü'l-vesenân* adlı eserinde İbn İdrîs'ten ıktibaslarda bulunmuş,¹⁶² ancak muhtemelen olası tepkileri önlemek için onun adını doğrudan anmamış, fikirlerini savunurken klasik kaynaklara dayanmayı tercih etmiş ve bu yolla görüşlerini daha kabul edilebilir kılmaya çalışmıştır. Mâlikî mezhebine bağlılığını vurgulayan Senûsî, örneğin kıyamda ellerin durumu konusunda Mâlikî mezhebinin genel görüşüne aykırı olarak ellerin bağlanmasını tavsiye etmiştir. Ancak o bunu mezhepten sapmak değil, Mâlikîliğin asıl hükmünü belirlemek olarak değerlendirmiştir.¹⁶³

Senûsî, dört mezhep imamının ona göre Kur'an ve sünnete aykırı hükümlerini asla kabul etmeme yönündeki kanaatte İbn İdrîs ile aynı çizgiyi takip etmekle birlikte bunu daha yumuşak bir dille ifade etmiştir. Ona göre mezhep imamları bilinçli olarak Kur'an ve sünnete aykırı hükümler vermezler; ancak bu iki kaynağa muhalefet etmelerinin sebepleri on maddede özetlenebilir.¹⁶⁴ Mezhep otoritesine karşı İbn İdrîs kadar katı bir tavır sergilemeyen Senûsî, mezhep imamlarının sünnetle çelişen görüşleri olması hâlinde, âlimlerin sünneti tercih etmeleri gerektiğini savunmuştur. Bir mezheple kayıtlı olmanın başka bir mezhepte esas alınan daha kuvvetli bir sünneti terk etmek anlamına geleceğini, bunun da mezhep imamına sünneti de aşan bir otorite tanımakla aynı manaya geleceğini belirtmiştir. Ona göre dört mezhep imamı da kendi görüşlerinin Kur'an ve sünnetle çelişmesi durumunda terk edilmesini tavsiye etmişlerdir. Tam da bu sebebe binaen alim bir kimse herhangi bir hükme varacağı zaman hangi mezhebin delili daha kuvvetli ise onu araştırıp bulmalı ve onunla amel etmelidir. Senûsî, İbn İdrîs'in aksine, Kitap ve sünnette hakkında sarıh bir hüküm bulunmayan meselelerde kıyas veya re'y metoduyla icthad edilmesini kabul etmiştir. Ancak, bir mesele hakkında hadis bulunması durumunda kıyası kesinlikle caiz görmemiştir.¹⁶⁵ Ona göre, yaşadığı dönemde mutlak müctehid bulunmamakla birlikte, belli meselelerde icthad edebilen mukayyed müctehidler mevcuttur. Bu nedenle o, sadece âlimlerin icthad edebileceğini ve avamın bir âlimi takip etmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte, verilen fetvaların Kur'an ve sünnete dayanıp dayanmadığının sorgulanması gerektiğini öne sürmüş, ancak avamın bu konuda ihmalkâr davranması

¹⁶¹ Bk. Dajani, *Sûfis and Shari'a*, 144-145. İbn İdrîs'in icthad hususundaki görüşleri bu şekilde katı olsa da Yemen'de Vehhâbîler'e karşı İbnü'l-Arabî'yi müdafaa etmenin yanı sıra *Füsûs* ile Kayserî'nin İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâyye* üzerine yazdığı şerhini okutması dikkat çekicidir. Bk. Dajani, *Sûfis and Shari'a*, 258-259.

¹⁶² Bernd Radtke ve arkadaşlarının, *İkâzü'l-vesenân*'da İbn İdrîs'in *Risâletü'r-red*'dinden yapılan ıktibaslara işaretleri için bk. Radtke, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris*, 81-94.

¹⁶³ Vikør, *Sufi and Scholar*, 110-111; 221-224. Senûsî'nin bu eserinde hem İbn Teymiyye'den hem de İbn Arabî'den alıntılar yapması, muhatap aldığı kişilere bu iki önemli şahsiyetin fikirleri arasında bir denge kurmaya çalıştığı izlenimini vermeye yönelik olabileceği gibi, bu tutum onun ilim hayatı boyunca karşılaştığı farklı düşünceleri harmanlayarak bir sentez ortaya koyduğu şeklinde de yorumlanabilir.

¹⁶⁴ Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetü'l-makâsîd*, 7-11. Örneğin Senûsî, bu sebepler arasında, mezhep imamlarının ilgili hükmü destekleyen daha güçlü bir rivayete ulaşamamış olmalarını veya ulaşmış olsalar bile bu rivayetin delaletinin sarıh olmaması gibi durumları sayar.

¹⁶⁵ Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetü'l-makâsîd*, 18-19.

durumunda onları fisk veya şirkle suçlama yoluna gitmemiştir.¹⁶⁶

Senûsî'nin kanaatlerini hülasa etmek gerekirse, o İbn İdrîs'in mutlak taklit karşıtlığına ve mezhep taassubuna¹⁶⁷ karşı duruşuna büyük ölçüde katılmakta, ancak bunu daha mutedil bir üslupla ifade etmektedir. Onun, hakkında açık bir nas bulunan meselelerde re'y ve kıyası reddetmesi İbn İdrîs ile ortak bir tutumken, hakkında nas bulunmayan meselelerde mutlak olmasa da mukayyed icthadın mümkün olduğunu kabul etmesi, onu İbn İdrîs'ten ayıran bir noktadır. Bu nispeten yumuşak tavrının Ticânî ile irtibatı sebebiyle olduğu düşünülebilir.¹⁶⁸ Zira Ticânî'nin icthad ve taklit konularında İbn İdrîs ve Senûsî kadar katı bir tavır almadığı bilinmektedir. O, fakih ile sûfiyi, bir diğer ifadesiyle fakîri eşdeğer görerek, gerçek fakihlerin aynı zamanda ârifler olduğunu beyan eder.¹⁶⁹ Ticânî, Hz. Peygamber'e yakaza hâlinde her türlü meselesini arz ettiğini ifade etmekte ve "hatmiyyet" makamını uhdesinde bulundurduğunu öne sürer. O, zâhirî ve bâtinî bilgiyi kesb hususundaki bu güçlü vurgusundan hareketle bu iki sahadaki ilimlerde kendisine bir icthad sahası açmakla birlikte, İbn İdrîs ile Senûsî'nin mezhep, re'y, icthad ve taklit gibi konulardaki gelenek reddi ve eleştirisi ondan müşahade edilmemektedir.

Ticânî, icthadın şartlarını miras aldığı gelenekle uyumlu bir çerçevede izah eder. Ona göre icthad edebilmek için bir mesele hakkında Kur'an ve sünnette yer alan hükümleri, o meseleye dair gelenekte yapılan istidlalleri, ortaya konan delilleri ve meselenin içinde bulunulan arz ettiği vaziyeti bilmek gereklidir (nas ve istidlâl). Yani sadece bâtinî bilgiye sahip olmak icthad için yeterli değildir. O, İbn İdrîs'in öngördüğü gibi icthad için gereken tek şartı müttaki olmakla sınırlandırmaz. Ayrıca, kendisine yöneltilen fikhî sorulara cevap verirken bazen doğrudan nassı esas alır, bazen de *Muhtasar*'a veya İmam Mâlik'in başka bir Mâlikî fıkıh eserlerindeki görüşüne başvurur.

Ticânî, fakihin icthadında isabet ederse iki, hata ederse bir sevap alacağını¹⁷⁰ savunan klasik anlayışı benimseyerek, İslam tarihinin ilk asrından itibaren fıkıh ilminin taşıyıcısı olan ihlas sahibi fukahânın ilmî gayretlerini takdir eder. Saliklerine de onlara hürmet

¹⁶⁶ Knut S. Vikør, "The Shaykh As Mujtahid: A Sûfi Conception of İjtihad?", *El Sûfismo y las normas del Islam*, ed. ve trc., Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia Colección Ibn 'Arabi, 2006), 351-354.

¹⁶⁷ "Taassub" kavramına bu bağlamda olumsuz bir anlam yüklenmesinin modernleşme dönemiyle başladığı, daha önce bu kelimenin "gayret-i dîniyye" anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla klasik dönemde kabul gören ve dinî gayretle beslenen mezhep taassubu veya taassubun anlam hiyerarşisinin, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok kavramın anlam hiyerarşisi gibi alt üst olduğu görülmektedir. Bu meselenin tarihî seyri için bk. İsmail Kara, *İçinden Geçen Günler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 53-75.

¹⁶⁸ Senûsî'nin Ticânî'ye hürmeti, onun gusledildiği sudan teberrük niyetiyle içecek derecede çoktur. Onun hürmetinin boyutları hakkında geniş bilgi için bk. Bk. Ahmed eş-Şerîf es-Senûsî, *el-Envâru'l-kudsîyye fî mukaddimeti't-Tarîkati's-Senûsiyye* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1339), 13.

¹⁶⁹ Ticânî, yalnızca zâhirî ilim sahibi olmanın övülen fakihler sınıfına dahil olmak için yeterli olmadığını vurgular. "Dinde, fıkıhtan daha faziletli bir şeyle ibadet edilemeyeceği gibi, bir fakih, şeytana bin ibadet edenden daha ağır gelir" (İbn Mâce, *Sünen*, Kâhire: Matba'atü Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, trs., 1/81, nr. 222) hadisindeki fakih tabiriyle şer'î ilimlerden nasibi olan arifler ve velilerin kastedildiğini belirterek, fakih ile sûfiyi aynı çerçevede ele alır. Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 93.

¹⁷⁰ Bu husustaki rivayetler için bk. Buhârî, *İ'tisâm*, 21.

göstermelerini tavsiye eder. O bu bağlamda avâmın bir mezhebe mensubiyetini gerekli görmekle birlikte, mezhep içinde hangi fakihin takip edileceği hususunda belirli bir ayrıma gider.¹⁷¹ Ticânî'nin “fakih”le kastı, sadece zâhirî ilim sahipleri değil, bu ilimlerden behresi olmakla birlikte ârif-i billâh sıfatını taşıyanlardır. Ona göre, hakiki fıkıh, sadece zahirî hükümleri bilmek değil, aynı zamanda Allah'ın hukukunu ve bu hukukla ilgili edepiyle hakıyla yerine getirmektir. O, sadece zâhirî ilimle yetinen fakihlerin bu yükümlülükleri yerine getirmekte yetersiz kalacağını belirtir ve buna hakkıyla ancak nebîler, ârifler ve siddîkların muktedir olabileceğini belirtir.¹⁷² Bu bağlamda, Ticânî'nin takdir ettiği ve salıklarına methetmelerini ve izinden gitmelerini tavsiye ettiği fakihler, yalnızca fikhî bilgiyle yetinmeyen, aynı zamanda irfânî derinliğe sahip âriflerdir. Bu durum, özellikle Mağrib bölgesindeki Mâlikî gelenekte sûfî fakihlerin önemli bir yer tutması gerçeğiyle de örtüşmektedir.¹⁷³

Ticânî, delaleti kat'î nas sözkonusu olduğundaysa ictihada karşı çıkar.¹⁷⁴ Onun bu yaklaşımı Mâlikî geleneğiyle uyumlu olduğu gibi, o fikhî tercihleri ve fetvalarındaki titiz yaklaşımı gereği¹⁷⁵ bazı meselelerde mütekaddimîn dönemi Mâlikî âlimlerinin ictihadları yerine müteahhirîn dönemi Mâlikî ve Şâfiî âlimlerinin ictihadlarını tercih etmiştir.¹⁷⁶ İbn İdrîs ve Senûsî ile karşılaştırıldığında mezhep ve ictihad konularında daha esnek bir tutum sergileyen Ticânî, aynı zamanda Mâlikî fıkıh kitaplarında yer alan pek çok hükmü eleştirmekten de geri durmamıştır. Bazı fetvalarında, mütekaddimîn dönemine ait Mâlikî fıkıh kitaplarında bulunan kimi hükümleri, naslar ve seleflerinin görüşleri doğrultusunda yeniden inceleyen Ticânî; mut'a nikâhı, dörtten fazla eşe izin, ehl-i kitabın boğazlamadan kestiği hayvanların yenilebilirliği ve annenin emzirme zorunluluğun iptali gibi meselelerdeki fetvaları sert bir şekilde eleştirmiştir.¹⁷⁷ Ticânî, bu fetvaları veren geçmişteki âlimleri ve kendi dönemindeki benzer fakihleri eleştirirken, bu kişilerin kibir gibi ahlaki zaafarla malul olduğunu ve nefislerindeki hastalıkların, fetvalarının bağlayıcılığını ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Ayrıca, müridlerini bu tür fakihlerden uzak durmaları konusunda uyarmıştır. Onun bu tutumu, özellikle Mağrip Mâlikîliği bağlamında şaşırtıcı bir durum değildir.¹⁷⁸ Nitekim dönemin birçok âlim-sûfîsi gibi, Ticânî de klasik fıkıh kitaplarının birçok

¹⁷¹ Harâzim, *Cevâhir*, 2/820-821; Wright, *On the Path of The Prophet*, 128-130.

¹⁷² Harâzim, *Cevâhir*, 1/449; 2/596, 724.

¹⁷³ Mâlikî tabakât metinlerinde bu türden fakihlere sıkça rastlanıldığı gibi, Ticânî'nin ismi de Malikî tabakât eserlerinde mevcuttur. Misal için bk. Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım Mahlûf, *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/542.

¹⁷⁴ Onun bu kanaatinde Şa'rânî'ni tesiri olduğunu söylemek de mümkündür. Şa'rânî de Kitap ve sünnete muhalif re'yi reddetmekte, özellikle Ebû Hanîfe'nin bu husustaki beyanlarına işaret etmektedir. Bk. *Abdolvahhâb eş-Şa'rânî, el-Mizânü'l-kübrâ* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 91-98.

¹⁷⁵ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/181.

¹⁷⁶ Harâzim, *Cevâhir*, 1/100-105; Miftâh, *Edvâun 'ale's-şeyh Ahmed et-Ticânî*, 41.

¹⁷⁷ Harâzim, *Cevâhir*, 2/829-834.

¹⁷⁸ Zira “V/X. asra kadar oluşan Mâlikî fıkıh literatürü, “ümmeât” adıyla anılan ve belirli Mâlikî çevrelerinin rivayet ve görüşlerini derleyen geniş eserlerle bu eserler üzerine yapılmış çalışmalardan oluşuyordu. IV/X asırdan itibaren bu geleneğin dışına çıkılarak önceki nesillere ait belli bir kitabı esas almayan ve Mâlikî fıkıh birikimini yazarın tercihleri ve ifadeleriyle ortaya koyan muhtasar eserler kaleme alınmaya

şerh ve haşiyeyle dolup taşıdığını ifade etmiş, bu duruma yönelik eleştirisini şu sözlerle dile getirmiştir: “Bu zamanda insanların ulemadan en çok beklediği şey, fıkıh kitaplarını içlerindeki ilavelerden arındırmalarıdır.”¹⁷⁹ Ticânî'nin bu eleştirisi, velilerin bâtın ilimlerinin taşıyıcılığı yapmaları, Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak ihya görevini üstlenmeleri, buna binaen de şeriata taalluk eden meselelerde zuhur eden hataları izale etmek gibi vazifeleri olması yönündeki düşüncesiyle de bağlantılıdır.¹⁸⁰ Ona göre bir velî, ilâhî bilgiye muhatap olduğunda fıkıhın gerçek anlamını kavrayabilir ve ilâhî ilimlerin özüne tam anlamıyla vakıf olabilir. Ancak bu bilgilerin hiçbir şekilde şeriatıta var olan hükümleri aşamayacağı, yalnızca onları tamamlayabileceği inancı Ticânî'nin temel ilkelerinden biridir.¹⁸¹

Ticânî'nin ictihad, mezhep ve fetva meselelerine dair özetlenen bu yaklaşımı, aslında fikrî olarak izini sürdüğü Şa'rânî'nin bu meseledeki tavrının bir yansımasıdır.¹⁸² Onun görüşleri, Şa'rânî'nin *el-Mizânü'l-kübrâ* adlı eserindeki düşüncelerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Şa'rânî'nin Senûsî ile İbn İdrîs'te de karşılık bulan, fakat fakihlerin kolayca benimseyemeyeceği bazı görüşleri konusunda Ticânî'nin daha temkinli bir yaklaşım sergilediği de dikkat çekmektedir.

Şa'rânî, tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde tartışılan bilgi edinme yolları konusunda, ehl-i re'y'in nazar ve istidlâlüne ehl-i hadîsin teslim ve imanını eklerken, kendi geleneğindeki diğer sûfler gibi keşf ve yakîni de bu yollardan biri olarak kabul eder. O, zahirî ilimlere dair tahsilin ikmalin ardından şeyhi Ali el-Havvâs'ın rehberliğinde gerçekleştirdiği seyrüsülûk sonucunda zevk, keşf ve yakîni elde edip şeriatin özüne basiret gözüyle nüfuz ettiğini vurgular. Mezhep imamlarının hepsinin ictihadında isabet ettiğini, hak üzere olduklarını¹⁸³ ve onları taklit eden mezhep müctehidleri ile takip eden dönemdeki mukallitlerin de hak yolda olduklarını beyan eden Şa'rânî'nin bu görüşleri İbn İdrîs ve Senûsî'de makes bulmazken, Ticânî bu meselelerde onunla aynı görüştedir. Şa'rânî'ye göre mezhep imamlarının usûllerinin teslim ve imana dayanması mümkün olduğu gibi nazar ve istidlâl de geçerli bir usûldür. O, bunun yanında bâtınî ve mânevî bir usûlünde de var olduğunu

başlanmıştır.” Bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “er-Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/119. Ticânî'nin eleştirisi, V./X. yüzyıl sonrasında oluşan literatüre yöneliktir. Onun re'y (kişisel görüş) hakkındaki düşüncelerini ve kitapların satır aralarına serpiştirilmiş gereksiz fazlalıklardan arındırılması yönündeki ifadelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

¹⁷⁹ Bk. Süfyanî, *el-İfâde*, 56, 188. söz; Wright, *On the Path of The Prophet*, 133.

¹⁸⁰ Ticânî bu düşüncenin taşıyıcılığı yaptığı gibi büyük şeyhi Hıfînî de bu hususa sık sık dikkat çekmektedir. Bk. Rashida Chic, “Les Debut d'une tariqa, la Halwatiyya Égyptienne au XVIII^e Siècle d'Apres l'Hagiographie de Son Fondateur Muhammad ibn Salim al-Hifni (d. 1181/1767)”, *Le Saint and Son Milieu*, ed. Rashida Chih-Denis Gril (Le Caire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2000), 144.

¹⁸¹ Bk. Harâzîm, *Cevâhir*, 1/469; Wright, *On the Path of The Prophet*, 135.

¹⁸² Ticânî'nin Şa'rânî'nin eserlerini dikkatlice mütalaa ettiği ve umumi fikriyatında Şa'rânî'nin güçlü tesiri olduğuna dair bazı misaller için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 143, 151, 153, 174-175.

¹⁸³ Bu noktada akla gelen, “hepsi hak üzere ise ihtilaf hangi meselededir” sorusuna Şa'rânî, ihtilafın öze değil, detaylara ilişkin olduğunu; mezhep imamlarının görüşlerinin birbirini geçersiz kılmadığını ve ihtilafın ruhsat ve zaruret gibi durumlardan kaynaklandığını belirterek cevap verir. Bk. Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 17, 34-35. Şa'rânî onların tümünün isabet üzere olduğunu görebilmek için de bir mürşide intisap ile seyrüsülûku şart görmektedir. Bk. Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 54-55.

belirtir ve mezheplerin kurucu imamlarının bu usûlü de kullanmaktan uzak olmadıklarını ifade eder. Şa'rânî, bu imamların yakaza hâlinde Hz. Peygamber ile görüşerek hükümlerinin doğruluğunu teyit etme imkânına sahip olduklarını da öne sürer.¹⁸⁴ Böylelikle hem ehl-i re'yin¹⁸⁵ hem de ehl-i hadîsin farklı usûllerde aynı hakikate ulaşabileceğini savunur. Bu bağlamda, Şa'rânî'nin görüşleri, İbn İdrîs ve Senûsî'nin eleştirilerine geçmişten bir cevap niteliğindedir. O, dört mezhep imamı ve diğer mezhep müctehidlerinin de şer'î bilgiyi yakaza halinde doğrudan kaynağından alabilme imkânına sahip olduklarını ifade eder ki, İbn İdrîs ile Senûsî bu imkana sahipken onların da bu imkandan mahrum olmadığını Şa'rânî'nin beyanı ışığında söylemek mümkündür.¹⁸⁶ Ticânî de bu görüşte Şa'rânî ile aynı çizgidedir ve o özellikle mezhep imamlarının fetvalarına ve ictihadlarına itiraz etmez; yalnızca tarih boyunca, onun ifadesiyle, “nefsinin esiri olmuş” fukahânın fıkıh eserlerinde yer alan kanaatlerini kabul etmez.

Şa'rânî'nin, mukallitlerin bir mezhebe mensubiyetinin gerekliliğine dair görüşleri de İbn İdrîs ile Senûsî'de makes bulmazken, bu görüş Ticânî tarafından benimsenir. Şa'rânî, bu durumu müridin şeyhinden başkasına yönelmemesinin gerekliliğiyle ilişkilendirerek açıklar.¹⁸⁷ Ticânî de mürid-mürşid ilişkisine dair kanaatlerinde Şa'rânî'den etkilenmiştir. Ayrıca Şa'rânî, mukallitlerin mezhep imamlarının verdiği fetvaların delillerini sorgulamasını edebe aykırı görür ve mezhep içindeki ihlâslı müctehid âlimlerin görüşlerine itiraz etmenin fayda yerine zarar getireceğini savunur.¹⁸⁸ Bu konuda da İbn İdrîs ile Senûsî Şa'rânî ile ters düşerken Ticânî onunla aynı görüştedir. Bunun yanı sıra, Ticânî'nin, velâyet sahiplerinin keşfî bilgileri sebebiyle şer'î hükümlere dair söz söyleme yetkisine sahip olduklarına dair düşüncesinin de Şa'rânî'de bir karşılığı vardır. Her ikisi de mânevî kemâlât ehlinin şeriatın zâhirinde kalmayacağını, özüne nüfuz edebileceğini ve mezhep içi veya mezhepler arası tercih yapabileceklerini kabul eder. Bu iki zat da, mutlak ictihad mümkün olmasa da mukayyet ictihadın böyleleri için mümkün olduğunu ifade eder.¹⁸⁹ Binaenaleyh Ticânî'nin bu konudaki görüşlerinde büyük ölçüde miras aldığı geleneğin, bilhassa Şa'rânî'nin tesiri olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, Şa'rânî'nin etkisinin yalnızca bu meseleyle sınırlı olmadığı da açıktır.¹⁹⁰

Özetle, Ticânî'nin yukarıda belirtilen üç meseledeki tutumu incelendiğinde, onun ne

¹⁸⁴ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 26, 35-37; Radtke, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris*, 15-18.

¹⁸⁵ Anlaşıldığı üzere Şa'rânî ve Ticânî'nin re'y ile kastettiği, Kur'an ve sünnetle çelişmeyen ve nassın hakkında hüküm bildirmedikleri konulardaki ictihaddan ibarettir. Aksi durumdaki re'yi ise Şa'rânî'nin de eleştirdiğine yukarıda değinilmişti.

¹⁸⁶ Senûsî'nin bazı fetvalarına karşı reddiye yazan tanınmış Ezher şeyhlerinden Muhammed İliş (v. 1299/1882), onun mezhep imamlarının nassa aykırı olabilecek ictihadlarını reddetmenin gerekli olduğu yönündeki görüşlerine cevap verirken bu noktaya işaret etmekte ve Şa'rânî'nin Ali el-Havvâs'tan bu yöndeki ifadelerini nakletmektedir. Bk. Vikør, *Sûfi and Scholar*, 253-254.

¹⁸⁷ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 39-41.

¹⁸⁸ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 68-72, 76-78.

¹⁸⁹ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 62-65.

¹⁹⁰ Ticânî'nin Şa'rânî'nin eserlerini dikkatlice mütalaa ettiği ve umumi fikriyatında Şa'rânî'nin güçlü tesiri olduğuna dair bazı misaller için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 143, 151, 153, 174-175.

neo-sufizm savunucularının veya eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi XVIII. yüzyıl Mağrib'deki tasavvuf “reformunun” öncülerinden olduğu ne de bu konularda tamamen veya büyük ölçüde İbn İdrîs ve Senûsî ile aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Diğer yandan, ictihad meselesi onun tarikat-ı Muhammediyye düşüncesinde İbn İdrîs ile Senûsî'de olduğu gibi merkezî bir yer tutmaz. Ticânî, kutbiyyet ve hatmü'l-velâye gibi meselelerdeki iddialarına rağmen özellikle ictihad ve taklit konularında bu iki isimden ayrılarak daha ihtiyatlı bir dil kullanmış, daha temkinli ve itidalli bir tavır benimsemiştir. Ayrıca onun Şa'rânî'nin dinî düşüncesi ihyâ yönündeki çizgisini takip ettiği görülmektedir. Yani Ticânî, miras aldığı gelenekteki ihyâ ve tecdid anlayışına uygun şekilde hareket etmiştir.¹⁹¹ Bahse konu gelenekte müceddid, şeriatın özüne vakıf, ilmiyle amel eden ve ihlâs sahibi bir âlimdir. Onun görevi, dinin teorik ve pratik yönlerini aslına döndürmek, itikadî ve özellikle amelî bid'atleri ortadan kaldırarak sünneti yeniden ihyâ etmektir. Bu açıdan bakıldığında, tecdid dinî reform değil, teorik ve pratik yönleriyle dinî hayattaki bozulmaların giderilerek dini düşüncenin sahih bir şekilde aslına uygun olarak yeniden tesisidir.¹⁹² Ticânî'de gözlemlenen de büyük ölçüde bu anlayışın bir yansımasıdır.

Sonuç

XX. asrın meşhur müsteşriklerinden Fazlur Rahman, XVIII. asırdan itibaren İslâm dünyasında zuhûr eden İdrîsiyye ve Senûsiyye gibi tarikatlarının tasavvuf tarihinde bir kırılmaya yol açtığını, daha önce gayr-ı sünnî bir mahiyet arz eden tasavvuf ve tarikatların bu tarikat müessisleri eliyle daha sünni bir çizgiye evrildiğini, hadis araştırmaları bu tarikat ehline daha da önem verildiğini ifade ile bu zevatın tasavvufu reforme ettiğini iddia etmiş ve reformist addettiği bu çizgiyi neo-sufizm kavramıyla tanımlamıştır. Onun bu kavramsallaştırması yine batılı kimi tasavvuf araştırmacıları tarafından tahlile tabi tutularak kısmen tenkit edilmiş ve fakat reform iddiası sahiplenilerek Ahmed et-Ticânî ve ona nispet edilen Ticâniyye'de bu kapsamda mütalaa edilmiştir. Bir diğer muasır batılı tasavvuf araştırmacısı Mark Sedwick de “reformist” bu üç tarikatin ortak paydasını et-Tarîkatü'l-Muhammediyye kavramı ile bu kavramın alt başlıkları olarak yakaza, hatmü'l-velâye ve ictihâd kavramlarının teşkil ettiğini öne sürmüştür, bu kavramların daha önce bir

¹⁹¹ Bu meselede Şâzeliyye-Nâsiriyye tarikatına mensup âlimlerin XVII. yüzyıldan itibaren bölgede etkili olduğu, Filâli sultanlarından Mevlây Muhammed ile oğlu Mevlây Süleyman'ın da farklı tonlarda olsa da ihyâ hareketine katkıda bulunduğuna dair bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 26-28, 48-49.

¹⁹² Bu kanaat, Şa'rânî'nin de ictihad meselesinde fikirlerinden istifade ettiği Süyûtî'nin tecdid meselesine dair *et-Tenbih (et-Tenbi'e) bi-men yeb'asühullahü 'alâ ra'si külli mi'e* isimli risalesinde zikredilen ve hem kendisinin hem de atıf yaptığı ulemanın kanaatidir. Bk. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin *Et-Tenbi'e*'si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife*, 9/3 (Kış 2009), 170. Ticânî ile çağdaş Moritanyalı Kâdirî şeyhlerinden ve ulemeden Muhtâr el-Kuntî'de de tecdid ve ihyâ fikri güçlüdür. O, Süyûtî'nin zikredilen kanaatlerine atıfta bulunarak kendi dönemine kadar gelen müceddidleri zikretmekte, oğlu Muhammed de babasının hicrî XII. yüzyılın müceddidi olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara*, 83-86. Dolayısıyla İslâm tarihi boyunca var olan ve geleneğe yaslanan ihyâ ve tecdid düşüncesinin Ticânî'nin devrinde de en azından Mağrib'de ve Moritanya'da canlılığını muhafaza ettiğini söylemek bu bilgiler ışığında mümkün olsa gerektir.

sufi için aynı anda sözkonusu edilmediğini iddia etmiştir.

Tasavvuf ve tarikatların XVIII. asır öncesi büyük ölçüde gayr-ı sünnî bir mahiyet arz ederken bilahare sünnî bir renge boyandığı, hadis araştırmalarına ağırlık veren sûfilerin bu asrın başından itibaren çoğaldığı iddiası, Ticânî'nin ilmî mirasçısı olduğu Kuzey ve Batı Afrika coğrafyasındaki sûfi çevreler dikkate alındığında büyük ölçüde hatalıdır. Kâdiriyye, Şâzeliyye ve Halvetiyye'nin alt kollarıyla hüküm sürdüğü bölgede âlim-sûfi kimliği hayli belirgindir. Filâli sultanları Mevlây Muhammed ve oğlu Mevlây Süleyman de (XVII ve XVIII. asırlar) sünnî tasavvuf anlayışının tahkimi hususunda gayret göstermiştir. Aynı dönemde Fas'ın güneyinde tesis ettikleri tekke ve medreselerde Şâzeliyye'nin Nâsiriyye kolu şeyhleri de hadis tedrisine yoğunlaşmış ve Nâsiriyye şeyhlerinin bu sahadaki tesiri Mısır'dan Hicaz'a kadar uzanmıştır

Ticânî'nin neo-sufizm hareketinin veya XVIII. asırdaki sözümona reform hareketlerinin bir parçası olduğu ya da onun tarikat-ı Muhammediyye düşüncesinin muasırı Ahmed b. İdrîs ve Senûsî ile aynı paralelde olduğuna yönelik bahse konu iddialar da birçok noksanı barındırmaktadır. Zira o, tevarüs ettiği gelenekteki Tarikat-ı Muhammediyye tasavvurları içerisinde özellikle Şa'rânî'den itibaren Hint alt kıtasından Mağrib'e kadar benimsenen ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba ve ona çokça salât u selâm getirmek suretiyle onun feyzinden istifadeyi esas alan anlayışın takipçiliğini yapmıştır. Yani o, tevarüs ettiği gelenekteki tarikat çevrelerinde farklı tarikatlara müntesip olsalar da doğrudan Hz. Peygamber'den istifade ettiğini belirten sûfiler zümresindendir. Yine onun Tarikat-ı Muhammediyye tasavvurunu besleyen, hatmü'l-velâye ve ictihad meselelerindeki yaklaşımları dikkate alındığında karşımıza çıkan tablo, tevarüs ettiği geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir âlim-sûfi tablosudur. Bu sûfilerin bahse konu irtibata atfettiği nitelikler arasındaki benzerlik de tasavvuf tarihinde geçmişe doğru izi sürülebilen bir husustur. Bu bağlamda, Ticânî'nin yakaza meselesindeki kanaatleri İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tedavülde olduğu gibi Hz. Peygamber ile yakaza halinde görüşmenin imkânı ve bu görüşmede elde edilen bilginin sübûtu ve delâleleti ulema tarafından büyük ölçüde sıhhatli görülmektedir. Benzer şekilde onda da mevcut bulunan hatmü'l-velâye düşüncesinin izlerini Hakîm et-Tirmizî'ye kadar götürmek mümkün olduğu gibi, bu düşünce İbnü'l-Arabî'de de işlenmiş, Ticânî'nin irtibatlı olduğu silsiledeki Nablusî, Bekrî ve Muhammed es-Semmân gibi ulema-meşâyih de bu makama dair iddialarını dile getirmişlerdir. Ticânî'nin de bu makam ile alakalı iddiaları bu çizginin bir devamı olarak mütalaa edilmelidir. Bunların yanı sıra Ticânî, son bir asırda yapılan birçok araştırmada öne sürülen aksine ictihad meselesinde İbn İdrîs ve Senûsî ile aynı çizgide olmadığı gibi, onlarda var olan keskin tavır Ticânî'de görülmez. Yine ictihad meselesi bu iki zatın düşüncesinde çok merkezi bir konum teşkil ederken Ticânî'de aynı derecede önem arz etmemektedir. Onun bu meseledeki kanaatleri, büyük ölçüde Şa'rânî'de kıvamını bulmuş ve takip eden dönemde âlim-sûfilerin çoğunluğu tarafından da benimsenmiş bir düşüncenin izdüşümünden ibarettir. Yani o tevarüs ettiği gelenekteki ihyâ ve tecdidin gereğince hareket etmiştir. Bu gelenekte de müceddid, şeriatın künhüne vâkıf, ilmiyle âmil ihlâs sahibi alimdir ki, onun vazifesi dinin nazarî ve amelî

yönünü ilk haline döndürmek, itikadî ve daha ziyade amelî bidatlerin sünnetle yer değiştirmesini sağlamaktır. Bu cephesiyle tecdid dinde reform değil, dinin nazarî ve amelî boyutundaki bozulmaların giderilerek dinî hayatın sahih haline döndürülmesidir ve Ticânî'de müşahade edilen de büyük ölçüde bundan ibarettir

Kaynakça | References

- Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed *el-Medhal li-İbni'l-Hâc*, Kahire, Mektebetü Dârü't-Türâs, trs.
- Abdülvehhâb, Hasan Hüseyin, *Hülâsatü Târihi Tûnis*, Tûnis: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'-Şarkıyye, 1373.
- Adnani, Jillali, *La Tijâniyya (1781-1880) Les Origines d'un Confrérie Religieuse a Maghreb*, Ribat: Marsam, 2007.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/284-287, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Avcı, Seyit, *Sûflerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Konya, Ensar Yayıncılık, 2004.
- Aydın, Ahmet, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir-Necmettin Kızılkaya-Merve Özyakal, 219-240, İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Ayhan, Mehmet, *İbn Arabî ve Hadis*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022.
- Ayhan, Mehmet, "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2015).
- Ayyâşî, Abdullah b. Muhammed, *er-Rihletü'l-'ayyâşîyye (1661-1663)*, Ebû Zabî: Dârü's-Süveydî, 2006.
- Baltacı, Halil, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Batran, Aziz A., *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara*, Ribat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2001.
- Bekrî, Mustafa b. Kemâleddîn, *es-Süğaru'd-dürriyyü'l-bessâm fî-men yechelü min nefsihi'l-makâm ve hüve min ehli'r-rüsûhi fî'l-makâm, el-Ke'su'r-râik fî sebebi ihtilâfî't-tarâik* içinde, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr, Kâhire: Dârü'l-İhsân, 2016.
- Berrâde, Ali Harâzim Ebü'l-Hasen b. el-Arabî el-Mağribî, *Cevâhirü'l-me'ânî ve bülûğü'l-emânî fî feyzi Seyyidi Ebi'l-Abbâs et-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Ribât: Matba'atü'l-Ma'ârifî'l-Cedîde, 2017.
- Birgîvî, Muhammed b. Pîr Ali, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî, Dimeşk: Dârü'l-Kalem,

2015.

- Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia: University of South Carolina Press, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhü'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhü'l-Câmî alâ Füsûsu'l-hikem*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'-İlmiyye, 2009.
- Cebertî, Abdurrahmân, *Târîhu'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1978.
- Ceyhan, Semih, "Sâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/201-202, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih, "Selâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/360-361, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih, "Yakaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/270-271, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Chic, Rashida, "Les Debut d'une tariqa, la Halwatiyya Égyptienne au XVIII^e Siècle d'Après l'Hagiographie de Son Fondateur Muhammad ibn Salim al-Hifni (d. 1181/1767)", *Le Saint and Son Milieu*, ed. Rashida Chih-Denis Gril, 137-149, Le Caire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2000.
- Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn 'Arabi*, trc. Liadain Sherrard, Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- Cîlânî, Abdülkâdir, *Sirri'l-esrâr*, thk. Hâlid Muhammed Adnân ez-Zer'î-Muhammed Ğassân Nasûh, Dimeşk: Darü's-Senâbil, 1994.
- Cornell, Vincent, *Realm of the Saint, Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998.
- Copt, Atallah S., "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya In The Haramayn In The 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), 321-348.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/119-122, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çift, Salih, "Hatmu'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed B. Ali El-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15 (2005), 351-376.
- Çift, Salih, "Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/497-498, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dajani, Samer, *Sûfis and Shari'a: The Forgotten School of Mercy*, Edinburgh: Edinburg University Press, 2023.
- Dallal, Ahmad S., "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of American Oriental Society*, 113/3 (Jul-Sep 1993), 341-359.
- Demirci, Mehmet, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 239-258.
- Dumairieh, Naser, *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Hijaz*, Leiden-Boston: Brill, 2023.
- Ekensûs, Muhammed b. Ahmed, *el-Cevâbü'l-müskit fi'r-reddi alâ men tekelleme fi tarîki't-Ticânî bilâ tesebbüt*, Dijital kütüphanemde dizilmiş nüsha.
- Fâsî, Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Kâsım el-Kûhen, *Tabakâtü's-şâzeliiyyeti'l-kübrâ*, Beyrut:

- Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago-London: University of Chicago Press, 2002.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Bîcû, Dîmeşk: Dârü't-Takvâ, 1991.
- Gel, Mehmet, "III. Ahmed Devrinde Osmanlı Kur'an Kiraatı Geleneğine Bir Hicaz Pratiğini Dahil Etme Teşebbüsü: "Harf-i Dâd" Yahut "Velâ'd-Dâllîn" Tartışması", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/49 (2020/2), 57-97.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen, *Mohammedanism: An Historical Survey*, New York: Oxford University Press, 1962.
- Görgün, Tahsin, "Selefi(cilik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir-Necmettin Kızılkaya-Merve Özyakal, 73-79, İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Çumârî, Ali b. Meymûn, *Risâletü'l-ihvân min ehli'l-fıkhi ve hameleti'l-Kur'ân*, thk. Hâlid Zehrî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Habâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâli mine'l-bakâyâ*, thk. Mehmed Mesud Ergin, Dîmeşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyyeti bi-Dîmeşk, 2015.
- Harekât, İbrâhim, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî*, Dârü'l-Beydâ: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1987.
- Heysemî, Nûreddîn, *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2015.
- İbn Mâce, *Sünen*, Kâhire: Matba'atü Dârü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, trs.
- Ivanyi, Katharina A., *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa al-Muhammadiyah*, Leiden: Brill, 2020.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib, *Neşri'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi 'aşar ve's-sânî*, *Mevsû'atü 'alâmi'l-mağrib* içinde, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Kallek, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/531-534, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kara, İsmail, *İçinden Geçen Günler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Kavak, Özgür, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin *Et-Tenbie'si* Çerçevesinde Bir İnceleme", *Marife*, 9/3 (Kış 2009), 157-172.
- Kaya, Eyyüp Said, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, 13-35, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kayserî, Dâvûd-i, *Risâletün fi ilmi't-tasavvuf, er-Resâil* içinde, thk. Mehmed Bayraktar, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdrîs, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdeseü'l-ekyâs*, thk. Abdullah Kâmil el-Kettânî-Hamza b. Muhammed Tayyib el-Kettânî-Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî, Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe, 1425.
- Khodamoradi, Soraya, "Tariqah Muhammadiyyah as Tariqah Jami'ah: Khawajah Mir Dard's

- Experience Beyond Jamal and Jalal”, *Islamic Studies*, 51/2 (2015), 367-402.
- Kılıç, Ali İhsan, İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Öğretisi, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Koca, Suat, “Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi”, *Sufiyye*, 14 (2023), 1-40.
- Konevî, Ali es-Sadrî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerh-i Risâle-i Birgivî*, haz. Melikşah Sezen, İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvi-Mahmûd İbrâhim Bezzâl, Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dârü'l-Kelîmi't-Tayyib, 1996.
- Levtzion, Nehemia, “XVIII. Yüzyıl Sûfî Tarikatları: Yapı, Teşkilat ve Ritüel Bakımından Meydana Gelen Değişimler”, trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 29 (2012/1), 147-162.
- Levtzion, Nehemia - Weigert, Gideon, “Religious Reform in Eighteenth Century Morocco”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIX (1995), 173-197.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım, *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâtî'l-Mâlikiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Mahfûz, Muhammed, *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnisiyyîn*, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985.
- Martı, Huriye, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye: Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Martı, Huriye, “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/106-108, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mihçioğlu, Abdurrahman, *Ahmed Ticânî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Miftâh, Abdülbâkî, *Edvâun 'ale's-şeyh Ahmed et-Ticânî ve etbâ'ihî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Miftâh, Abdülbâkî, *Hatmü'l-Kur'an Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlullâh b. Muhibbuddîn b. Muhammed, *Hülâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, 1290.
- Murâdî, Ebü'l-Fadl es-Seyyid Muhammed Halîl b. Ali, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1301.
- Müsteğânemî, Muhammed el-Cezâirî *Menâhilü's-safâ fî merâi'l-Mustafâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019.
- Nâblusî, Abdülganî, *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Nâblusî, Abdülganî, *Ravzü'l-enâm fî beyâni'l-icâzeti fî'l-menâm*, thk. Muhammed b. Muhammed Hayr Heykel, Dimeşk: Dârü Ziyâi's-Şâm, 2021.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *el-Hakîkatü'l-Muhammediyye inde aktâbi's-sâdâti's-sûfiyye*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Nîsâbü'rî, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhü Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire: Dârü'l-

Hadîs, 1991.

O'Fahey, Rex Séan, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Illinois: Northwestern University Press, 1990.

Özcan, Azmi, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/75-81, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özel, Ahmet Murat, *Hikayem Ne Tuhaftır: Ebu'l-Hasan eş-Şüştî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Özel, Ahmet Murat, "Kölelikten Şeyhliğe: Şâzeliyye Tarikatı'nın Kurucu İsimlerinden Habeşistanlı Yâkût el-Arşî", *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, haz. Ayşenur Şenel-Şükrü Çavuş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Özköse, Kadir, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*, Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019.

Palmer, Aiyub, *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakim al-Tirmidhi's Theory of Wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate*, Leiden-Boston: Brill, 2020.

Peters, Rudolph, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, 20/3-4 (1980), 131-145.

Post, Arjan, *The Journey of a Taymiyyan Sufi: Sufism Through the Eyes of 'Imad al-Din Ahmad al-Wasiti (d. 711/1311)*, Leiden-Boston: Brill, 2020.

Radtke, Bernd, "İjtihad and Neo-Sufism", *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 48/3 (1994), 909-921.

Radtke, Bernd - John O'Kane-Knut S. Vikør-R. S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris: A Sufi's Critique of the Madhahib and the Wahhabis*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabiyık, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Schimmel, Annemarie, "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During The Later Mamlûk Period", *Islamic Studies*, 4/4 (December 1965), 353-392.

Sedgwick, Mark J. R., *Saint and Sons: The Making and Remaking Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000*, Leiden: Brill, 2005.

Semmân, Muhammed b. Abdulkerim, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkati'l-Muhammediyye*, Kahire: Matba'atü'l-Âdâb, 1326.

Semmân, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî't-teveccühâti'r-rûhiyye, Nebhânî'nin el-Hakîkatü'l-Muhammediyye inde aktâbi's-sâdâtî's-sûfiyye'si içinde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Senûsî, Ahmed eş-Şerîf, *el-Envârü'l-kudsiyye fî mukaddimeti't-Tarîkati's-Senûsiyye*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1339.

Senûsî, Muhammed b. Ali, *Buğyetü'l-makâsîd ve hülâsatü'l-merâsîd*, Kâhire: Matba'atü'l-Me'âhid, trs.

Sicilmâsî, Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdü'l-azîz ed-Debbâğ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Sicilmâsî, Ahmed b. el-Mübârek, *Reddû't-teşdîd fî mes'eleti't-taklîd*, thk. Mevlây el-Hüseyn b.

- Hasan Elhayyân, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2010.
- Sifil, Ebubekir, *İslamî Bilincin İhyası*, İstanbul: Rihle Kitap, 2009.
- Sindî, Fakîrullah b. Abdurrahmân, *Kutbü'l-irşâd*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Peşâver: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 2021.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sûfî Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731*, New York: RoutledgeCurzon, 2005.
- Süfyanî, Muhammed Tayyib, *el-İfâdetü'l-Ahmediyye li-mürîdî's-se'âdeti'l-ebediyye*, Kahire: Matba'atü's-Sıdkî'l-Hayriyye, 1350.
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *Bülûğu'l-emânî bi'l-icâzeti li-mürîdî't-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Dijital kütüphanemde dizilmiş nüsha.
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *el-İmânü's-sahîh fi'r-reddi alâ sâhibi'l-Cevâbi's-sarih*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Ribat: Matba'atü Yâdib, 2017
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *Nehcü'l-hidâye fi hatmi'l-velâye*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Ribat: Ribat: Matba'atü Yâdib, trs.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tenvîrû'l-helek fi rü'yeti'n-Nebîyyi ve'l-melek*, thk. Muhammed Azb, Kâhire: Dârü'l-Ernîn, 1993.
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *Te'yîdü'l-hakîkati'l-'aliyye ve teşvîdî't-Tarîkati's-Şâziliyye*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Şerkâvi, Abdullah *Şerhü'l-hikemi's-sûfiyye ve hiye hikemü'l-Ârif-i Billâh eş-Şeyh Mahmûd el-Kürdî el-Halvetî*, thk. Muhammed Abdulkadir Nassâr-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Kâhire: Dâretü'l-Kerez, 2008.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb, *et-Tabakâtü'l-kübrâ el-müsemma Levâhikü'l-envarü'l-kudsiyye fi menâkibi'l-ulemâi ve's-sûfiyye*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Mîzânü'l-kübrâ*, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Şarkî, Muhammed el-'Arabî b. es-Sâih *Buğyetü'l-müstefîd*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Şâzelî, Abdulkâdir b. el-Hüseyin b. Mağîzîl, *el-Kevâkibü'z-zâhira fi ictimâ'i'l-evliyâi yakaza*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010.
- Tâhirî'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022.
- Telîdî, Abdullah b. Abdulkadir, *el-Mutrib bi-meşâhiri evliyâi'l-Mağrib*, Ribat: Dârü'l-Emân, 2003.
- Temsemânî, Muhammed b. Muhammed el-Mehdî (haz.), *Riyâzü'r-rekâik ve hiyâzü'l-hakâik alâ Salâti'l-Kutbi'l-Fâik Mevlânâ Abdüsselâm b. Meşîş*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Osman Yahyâ, Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1965.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/25-28, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vikør, Knut S., *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammed b. Ali al-Sanusi and his Brotherhood*,

- Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Vikør, Knut S., “The Shaykh As Mujtahid: A Sûfî Conception of Ijtihad?”, *El Sûfismo y las normas del Islam* içinde, ed. ve trc., Alfonso Carmona, 351-376, Murcia: Editora Regional de Murcia Colección Ibn ‘Arabi, 2006,
- Voll, John O., “Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, *Journal of Asian and African Studies*, 15/3-4, 1980, 264-273.
- Voll, John O., “Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine’sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, trc. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid; İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, 53-88, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Waardenburg, Jacques– Olgun, Hakan, “Reform”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/533-534, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Wright, Zachary, *On The Path of The Prophet: Shaykh Ahmad Tijani and the Tariqa Muhammadiyya*, Atlanta: Fayda Books, 2015.
- Wright, Zachary, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020.
- Yardım, Ali, “İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa’d”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/426-427, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yerinde, Adem, “Mîrganî, Muhammed b. Osman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/152-154, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Ömer, *İbrahim Kûrânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *‘İkdu’l-cevheri’s-semîn fi’z-zikri ve turuki’l-ilbâsi ve’t-telkîn*, İSAM Kütüphanesi Yazma Nüsha.