

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Yıl | Year: 20 [Temmuz-Aralık | July-December 2019]

Sayı | Issue: 44

# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحث العلمي والأكاديمي



# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحث العلمي والأكاديمي

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Sayı | Issue: 44 (Temmuz-Aralık | July-December 2019)

<b>Sahibi/Owner</b>	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına İslami İlimler Fakültesi dekanı on behalf of Istanbul Sabahattin Zaim University Dean of Faculty of Islamic Sciences Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
<b>Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager</b>	Muhammed Fatih Küçük
<b>Editör/Editor-in-Chief</b>	Doç. Dr. Veysel Akkaya
<b>Yayın Kurulu/ Editorial Board</b>	Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Prof. Dr. Süleyman Derin Prof. Dr. Necdet Tosun Prof. Dr. Ramazan Muslu Prof. Dr. Kadir Özköse Prof. Dr. Semih Ceyhan Doç. Dr. Hikmet Yaman Doç. Dr. Ali Namlı Doç. Dr. Ercan Alkan Doç. Dr. Veysel Akkaya
<b>Danışma Kurulu/ Advisory Board</b>	Prof. Dr. Arif Naushahi Prof. Dr. Dilaver Gürer Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu Prof. Dr. Hamid Algar Prof. Dr. Himmet Konur Prof. Dr. İlhan Kutluer Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç Prof. Dr. Mustafa Aşkar Prof. Dr. Mustafa Çiçekler Prof. Dr. Mustafa Kara Prof. Dr. Mustafa Tahralı Prof. Dr. Mustafa Uzun Prof. Dr. Ramazan Muslu Prof. Dr. Reşat Öngören Prof. Dr. Safi Arpaguş Prof. Dr. S. Hayri Bolay Prof. Dr. Süleyman Uludağ Prof. Dr. Nodirkhon Khasanov

**Baskı | Press**  
Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

**44. Sayı Hakemleri | Referees on 44th Issue**  
Adem atak | Emine ğük | Mehmet Evkuran  
Ömer elik | Ramazan Muslu | Süleyman Derin

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışı Caddesi, No: 2, 34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye  
Tel: +90 (212) 692 88 12, E-posta: istam@izu.edu.tr <https://dergipark.org.tr/pub/tasavvufdergisi>  
© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2020 ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Tasavvuf, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.  
Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Tasavvuf is an international, refereed, scientific, and an academic journal.  
The journal is published biannually.

**Editörden / Editorial**

V

**Makaleler / Articles**

Bahâeddin Nakşibend ve Takipçilerinde Kur'an ve Sünnetin

Tasavvufi/İşârî Yorumu

The Esoteric Exegesis of the Quran and Sunnah in Bahauddin

Naqshband and His Followers

التفسير الإشاري الصوفي للقرآن الكريم والحديث النبوي عند بهاء الدين

نقشبند وأعلام الطريقة النقشبندية

Ali Namlı

1

Mağrib'de Dînî Düşüncenin Gelişimi ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsi

The Development of Religious Thought in Maghreb and Muhammad

b. Yusuf al-Sanusi

تطور الفكر الديني في المغرب و محمد بن يوسف السنوسي

Mustafa Selim Yılmaz

23

الطريقة الدرقاوية الشاذلية وانتشارها في الدولة العثمانية إستانبول ودمشق نموذجا

Osmanlı Döneminde Şazeliyye Tarikatının Derkaviyye Kolu

Yayılması İstanbul ve Şam Örneği

The Shadrawi Dergawi Order and Its Spread in the Ottoman Empire Istanbul and Damascus as a Model

İyat Erbakan

49

**Kitâbiyat/ Book Reviews**

Emin Işık Hocam (1934-2019)

Hasan Kamil Yılmaz

79

Tasavvuf Psikolojisine Giriş

Mevhibe Altunkaya

86

Haris el-Muhâsibî Hakk'ı Arayanlara Nasihatler

Yeliz Başar

90

Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, İhvân-ı Sâfâ Modeli

Tuğba Sarıoğlu Arvas

93

Şeyh Bedreddin / Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi

Lokman Uzun

96

Tekkedeki İktidar

Pembe Betül Fidan

102

**Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines**

105

## Editörden | Editorial

Değerli okuyucular,

**Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ağustos 1999'dan beri araştırmacıların tasavvuf alanındaki bilimsel çalışmalarını hakemlik sürecinden geçirecek ilim dünyasına sunan akademik bir alan dergisidir. Bilindiği gibi dergimiz yayın hayatına Ankara'da Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'nun editörlüğünde başlamış ve değerli hocamızın çıkardığı 23 sayı ile tasavvuf alanında önemli bir yere gelmiştir. 2009 yılından itibaren 24. sayı ile birlikte dergi, Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz'ın editörlüğüne geçmiş ve böylece derginin merkezi Ankara'dan İstanbul'a taşınmıştır. Değerli hocamızın editörlük ve riyasetinde bu dönemde toplam 17 sayısı neşredilmiştir. 41. sayı ile yeni bir döneme giren Tasavvuf Dergisi, yayın hayatına **İstanbul Sebhattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı** sahipliğinde devam etmektedir.

Bu vesile ile çıktığı ilk sayıdan itibaren 43. sayısına kadar dergimize editörlük, editör yardımcılığı, hakemlik ve danışmanlık yaparak katkı sunan ve makale, araştırma notu ve kitap tanıtımı gibi çalışmalarla destek veren tüm araştırmacılara teşekkür ediyoruz. Ayrıca derginin basımı konusunda değerli katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen sponsorlarımıza da şükranlarımızı sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısında Doç. Dr. Ali Namlı'nın "**Bahâeddin Nakşibend ve Takipçilerinde Kur'an ve Sünnetin Tasavvufî/İşârî Yorumu**" başlıklı araştırmasını;

Doç. Dr. Ahmet Çelik'in "**Mağrib'de Dînî Düşüncenin Gelişimi ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsi**" başlıklı makalesini;

İyat Erbakan'ın "**الطريقة الدرقاوية الشاذلية وانتشارها في الدولة العثمانية إستانبول "ودمشق نموذجا**" başlıklı çalışmasını okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Derginin hazırlanmasında emeği geçen hakem heyetine, yayın ve danışma kuruluna, yazılarıyla katkı sunan araştırmacılara, derginin yazı işleri müdürü Muhammet Fatih Küçük'e ve nihayet bu sayının editörlük görevini şahsımıza tevdi eden, İstanbul Sabahattin Zaim niversitesi adına derginin sahipliğini üstlenen, Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz hocamıza ayrı ayrı şükranlarımızı arz ediyorum.

Mstefid olması temennisiyle...

Doç. Dr. Veysel Akkaya





## Bahâeddin Nakşibend ve Takipçilerinde Kur'an ve Sünnetin Tasavvufi/İşârî Yorumu \*

Ali Namlı\*\*

### Öz

Kur'an ve sünnete bağlılığı, Ehl-i Sünnet inancını benimsemesi ve bid'atlardan uzak bir tasavvufî hayatı esas alması gibi özellikleriyle tanınan Nakşibendiyye tarikatı, İslâm âleminin pek çok bölgesinde hem ulemâ hem de halk nezdinde itibar gören yaygın tarikatlardan birisi olmuştur. Bu makalede başta tarikatın kurucusu kabul edilen Bahâeddin Nakşibend ve halifeleri olmak üzere Müceddidiyye öncesinde Ya'kûb Çerhî, Ubeydullah Ahrâr, Bâkî Billâh gibi tarikatın önemli simalarının Kur'an âyetleri ve hadislerle ilgili dikkat çekici tasavvufi/işârî yorumlar örnekleriyle incelenmiştir. Özellikle Nakşibendiyye tarikatının temel prensiplerini, ardından tasavvufun ana konularını dayandırdıkları âyet ve hadisler ile bunlara getirdikleri tasavvufi/işârî yorumlar ve yaklaşımlar üzerinde durulmuştur. Bahâeddin Nakşibend ve takipçilerinin başta kendi eserleri, tarikatın ilgili dönemi ile temel eserler, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, *Nefehâtü'l-üns* gibi meşhur ve muteber kaynaklar taranarak onların tasavvufi/işârî tefsirin esasları ve kuralları ile ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bahâeddin Nakşibend, Nakşibendiyye, Tefsir, Hadis, İşârî Yorum

---

\* Sözlü olarak bir özeti Uluslararası Bahâeddin Nakşibend ve Nakşibendilik Sempozyumu'nda (İstanbul, 2-4 Aralık 2016) sunulmuş olan bu makale ilk defa yayımlanmaktadır.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alinamli@gmail.com

## The Esoteric Exegesis of the Quran and Sunnah in Bahauddin Naqshband and His Followers

### Abstract

Naqshbandiyya received a warm welcome among the lay people as well as the scholars, reaching all the corners of the Islamic world due to its staunch allegiance with Ahl-i Sunnah and its insistence of keeping away from innovations in the religion. This article will study the esoteric exegesis in the writings of Bahauddin Naqshband, his representatives (caliphs) Yaqub Charhi, Ubaydullah Ahrar, Baki Billah, the important personalities of the order before the Mujaddidi period. Special attention was given to verses and hadiths which are used as the basis of sufi practices and principles. The works of Bahauddin Naqshband and his followers as well as the important Naqshi texts like Hadaiq al-wardiyya, Rashahat aynul Hayat, Nafakhatul Uns are studied so as to understand their methodology and main principles of their esoteric exegesis.

**Keywords:** Bahauddin Naqshband, Naqshbandiyya, Tafsir, Hadith, Esoteric Exegesis

### التفسير الإشاري الصوفي للقرآن الكريم والحديث النبوي عند بهاء الدين نقشبند وأعلام الطريقة النقشبندية

#### ملخص

تعد الطريقة النقشبندية أحد أكثر الطرق الصوفية انتشاراً في العالم الإسلامي على مستويات مختلفة بين النخبة المثقفة المتخصصة وعامة المجتمع بكل طبقاته وفنائه، وذلك لما جمعت من مزايا كثيرة، يأتي في مقدمتها تمسك شيوخها ومريديها بالقرآن والسنة، وموافقتهم لإعتقاد أهل السنة، ومحاربتهم للبدع والخرافات. تركز المقالة على تحليل ما وصلنا من إشارات صوفية لبعض الآيات والأحاديث علق بها أعلام الطريقة النقشبندية بدءاً بمؤسس الطريقة بهاء الدين نقشبند وخلفائه من بعده مثل يعقوب الجرجي، عبيد الله أحرار، باقي بالله وغيرهم ممن تولى مشيخة الطريقة قبل فرع المجددية النقشبندية. واعتنت المقالة بدراسة التفسيرات الإشارية لتلك الآيات والأحاديث التي اعتمدت عليها الطريقة في إرساء أسسها وتحديد مفاهيمها ومصطلحاتها الصوفية. فاستعرضت المقالة آثار شيوخ الطريقة وفي مقدمتهم بهاء الدين نقشبند، كالحقائق الوردية، ورشحات عين الحياة، ونفحات الأنس، وغيرها من المصادر النقشبندية المعتمدة والمشهورة، واستخرجت منها كل ما يمكن أن يعد تفسيراً إشارياً للقرآن الكريم أو الحديث النبوي.

**كلمات مفتاحية:** بهاء الدين نقشبند، الطريقة النقشبندية، تفسير، حديث، تفسير الإشاري

## Giriş

Kur'an-ı Kerim'i anlama, açıklama ve yorumlama ilmi olan tefsirin, kaynakları ve metotları bakımından rivâyet, dirâyet, işârî/tasavvufî, lügavî/filolojik tefsir gibi çeşitleri bulunmaktadır. Bazı tefsirlerde bu metotların karışık olarak kullanıldığı da görülmektedir. Yaklaşımları bakımından tefsirleri mezhebî tefsir, ilmî tefsir, ictimâî tefsir gibi türlere de ayırmak mümkündür. Ahkâm tefsirleri ve edebî tefsirler gibi Kur'an'ın belli konuları ve yönleri üzerine yoğunlaşan tefsir türleri de vardır.

“İşârî tefsir”, “tasavvufî tefsir” ve “remzî tefsir” gibi isimlerle anılan tefsir çeşidi Kur'an'ın keşf ve ilham yoluyla açıklandığı sûfilere ait tefsirler olarak görülür ve târif edilir. Bu tür tefsiri Kur'an âyetlerinin tasavvuf kültürü, tasavvufî düşünce, tasavvufî tecrübe ve hayat tarzından hareketle yapılan tefsiri olarak değerlendirmek kanaatimizce daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Çünkü mevcut işârî/tasavvufî tefsirler incelendiğinde onların sadece keşf ve ilhâma dayanarak yazılmadıkları görülür.

Tasavvufî tefsirin bâtınî ve ilhâdî tefsirden en önemli farkı Kur'an'ın zâhirî mânâsını/mânâlarını reddetmemesidir. Sûfiler zâhirî mânâyı/mânâları kabul etmekle birlikte bunlara ilâveten âyetlerin bazı işâret ve remzlerinden de söz ederler. Zâhir mânâyı yok saymadıklarını ortaya koymak, tasavvufî yorumun âyetin asıl ve yegâne yorumu olmadığını belirtmek ve kendi yorumlarının farkını vurgulamak için tefsir kelimesi yerine “işâret”, “remz” ve “hakikat” gibi kelimeler kullanmışlardır. Sûfilere göre tefsirde ideal olan ibâre ve işâret, zâhir ve bâtından herbirini diğerine feda etmemektir. Nitekim tasavvufî tefsirin en önemli örneklerinden biri sayılan *Rûhu'l-beyân*'ın müellifi İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) işâret ehlinin muhakkıkının ibâreden sapmayan, ibâre ve işâretin her ikisiyle amel edip *mecmau'l-bahreyn* olan kimse olduğunu belirtir. Bunları terazinin iki kefeşi olarak niteler ve kefeleden biri hafif olursa kişinin ilhâd şâibesinden kurtulamayacağını vurgular. Onun için hem şeriatı elden bırakmamayı hem de hakikati nazardan düşürmemeyi tavsiye eder.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, haz. Ali Namlı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 543-544.

Sûfilere göre **“Bugün size dîninizi tamamladım.”**<sup>2</sup> âyetinde geçtiği üzere dînin esasları ve hükümleri tamamlanmış, nübüvvet sona ermiştir. Ancak velâyet kapısı hala açık olduğu için Kur’an’ın ma‘rifet ve hakikatlerinin ilhâmına bir mâni yoktur. Kur’an dâimâ hakikatleri (hakâiki) cihetinden tenzîl olunmaktadır. Kur’an’ın evliyâyâ nüzûlü, hakikatlerini tenzîl, anlaşılmayan yerlerini izâh, öz olan yerlerini açıklama ve hayret verici yönlerini tanıtmaya yoluydur. Evliyâ bu mertebeye Hz. Peygamber (s.a.)’e uymakla ulaşırlar.<sup>3</sup>

İşârî/tasavvufî tefsirin en önemli dayanaklarından birisi سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ “**Âyetlerimizi onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz.**”<sup>4</sup> âyetidir. Allah’ın öyle kulları vardır ki onlara önce âfâk (dış âlemin), sonra enfüsün (kendi iç âlemlerinin), sonra da Kur’an’ın hakikatleri tecellî eder. Âfâk, enfüs ve Kur’an, vâsıl olan kimsenin mutlaka âyetlerini okuması gereken üç nüshadır. Bu üç nüshanın aslı ve başlangıç yeri ise Rahmân’ın hakikatleri nüshasıdır.<sup>5</sup> Kalp ehli olan kâmil insan bu nüshaları, özellikle enfüs ve âfâkı birbirine tatbik etmeye, birbiriyle karşılaştırmaya ve birinde olanın diğerinde karşılığını bulmaya kadir olan kimsedir.<sup>6</sup> Bu nüshaların birbiriyle mukâbelesi ve karşılaştırılması neticesinde Kur’an’da geçen kıssaların bile enfüs nüshasında karşılığı bulunabilir. Örnek olarak Mûsâ ruh ve kalbe, Hârûn kalp ve sırâ, Firavun ve âilesi nefis ve sıfatlarına, Firavun’un veziri Hâman nefsin hevâ ve hevesine işâret sayılmıştır.<sup>7</sup> Mevlânâ da *Mesnevî*’de bu tür kıssaların evvelce olup bitmiş şeyler zannedilmemesi gerektiğini, Mûsâ’nın da Firavun’un da insanın varlığında mevcut olduğunu, bu iki hasmı kendinde aramak gerektiğini, onların kıyâmete kadar varlıklarını sürdürdüklerini belirtir.<sup>8</sup>

Tasavvufî/işârî tefsirin mâhiyeti ile ilgili bu genel girişten sonra Bahâeddin Nakşbend ve takipçilerinde Kur’an ve sünnetin tasavvufî/işârî yorumu konusuna geçebiliriz.

<sup>2</sup> el-Mâide, 5/3.

<sup>3</sup> Bursevî, *Kitâbü’l-Netice*, s. 1014-1015.

<sup>4</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>5</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, İstanbul 1330, IV, 334.

<sup>6</sup> Bursevî, *Kitâbü’l-Netice*, s. 455, 593.

<sup>7</sup> bk. Necmeddîn Dâye, *et-Te’vilâtü’l-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2009, III, 62, 64, 243; IV, 188, 353, 354, 355.

<sup>8</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, tsh. R. A. Nicholson, Tahran: Matbûâtü-i Ali Ekber İlmî, 1334 hş., III, 71, beyit: 1251-1254.

## A. Bahâeddin Nakşibend'de Âyet ve Hadislerin Tasavvufî/İşârî Yorumu

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu kabul edilen Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389)'e sonradan bazı eserler nisbet edilse de onun geriye yazılı bir eser bırakmadığı bilinmektedir. Onun hayatı, düşünceleri ve sohbetleri hakkında vefâtından sonra bazı eserler yazılmıştır.<sup>9</sup>

Halifelerinden Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) Bahâeddin Nakşibend'in sohbetlerinde notlar tutmuş, daha sonra *Risâle-i Kudsiyye* adlı eserinde bu notları şerh etmiştir. Aslı Farsça olan eser Necdet Tosun tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>10</sup> Eserde Bahâeddin Nakşibend'in bazı âyetlerle ilgili tefsirleri ve hadis şerhlerine de rastlanmaktadır.

Salâh b. Mübârek Buhârî *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn* adlı eserinde Bahâeddin Nakşibend'in söz ve menkıbelerini Farsça olarak yazıya aktarmıştır. Kendisi Bahâeddin Nakşibend'in sohbetlerinde de bulunmuş ve bu eseri Alâeddin Attâr'ın teşviki ile yazmıştır. Dört bölümden oluşan eserin özellikle üçüncü bölümünde tasavvufî konularla ilgili bazı âyet ve hadislerin Bahâeddin Nakşibend tarafından yapılan yorumlarına yer verilmiştir. Salâh b. Mübarek Buhârî, Hâce Muhammed Bahâeddin'in nasihatlerinde kendinden sâdır olan sözlerin çoğunun işâret ve rumuzlardan ibâret olduğunu, Nebî (s.a.)'in hadîs-i şeriflerini, sahâbe sözlerini ve selef-i sâlihînin hallerini naklettiğini belirtir.<sup>11</sup>

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd Buhârî tarafından kaleme alınan ve henüz yazma hâlinde bulunan *er-Risâletü'l-Bahâiyye* adlı eser ile Ebü'l-Muhsin Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali tarafından yazılan *Makâmât-ı Hazret-i Hâce Nakşibend* adlı eser Bahâeddin Nakşibend'in hayatı, sözleri ve kerâmetleri hakkında bilgiler içermektedir.

*Nefehâtü'l-üns*, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, *el-Hadâiku'l-verdiyye* gibi daha sonra yazılan kaynaklarda Bahâeddin Nakşibend'in bâzı âyet ve hadislerle ilgili

<sup>9</sup> Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *DİA*, IV, 459. Bahâeddin Nakşibend hakkında yazılan bu eserlerin ve menâkıbnâmelerin özellikleri ve baskıları hakkında bk. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2007, s. 95-97.

<sup>10</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye: Muhammed Bahâeddin Hazretlerinin Sohbetleri*, trc. Necdet Tosun, İstanbul 1998.

<sup>11</sup> Salâh b. Mübârek el-Buhârî, *Enisü't-tâlibîn*, trc. Süleymân İzzî Teşrifâtî, İstanbul 1328, s. 60.

yorumlarının esas itibariyle yukarıda zikredilen kaynaklara dayandığı görülmektedir.

## **B. Bahâeddin Nakşibend'in Takipçilerinde Âyet ve Hadislerin Tasavvufi/İşârî Yorumu**

Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Alâeddin Attâr (802/1400)'ın tarikatın yayılmasında önemli rolü olsa da şeyhi gibi onun da geriye yazılı bir eser bırakmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tarikatla ilgili genel kaynaklarda onun bazı âyet ve hadislerle ilgili kısa yorumlarına rastlanmaktadır.

Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Muhammed Pârsâ (ö. 822/1420) bazı kısa sûreleri tefsir etmiştir. Bunlardan birisi Fâtiha sûresinin Farsça tefsiridir. *Tefsîr-i Süver-i Semâniye* adlı eseri ise Kadir, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr ve Hümeze sûrelerinin Farsça tefsiridir. *Tefe'ülât-ı Hâce Pârsâ* adlı eseri ise ebced harfleri yardımıyla bazı Kur'an âyetlerini yorumlamaya dair Farsça bir eserdir. Muhammed Pârsâ'nın Kur'an'ın tamamını, son iki cüzü ve Yâsîn sûresini tefsir ettiği de nakledilir. Buhârâ'da çok hadis rivâyet etmekle tanınan ve hadis rivâyeti için başkalarına icâzet de veren Pârsâ'nın zühd, zikir ve ahlâkî konulara dair seçilmiş kırk hadisten oluşan *Hadîs-i Erbaîn (Erbaûne hadîsen)* adlı Arapça bir eseri de vardır.<sup>12</sup>

Önce Bahâeddin Nakşibend'e intisap eden, onun vefatından sonra da Alâeddin Attâr'ın müridi ve halifesi olan Ya'küb Çerhî (ö. 851/1447)'nin *Tefsîr-i Ya'küb-i Çerhî* adlı eseri Fâtiha sûresinin ve Kur'an'ın son iki cüzünün Farsça tefsiridir. Eseri hazırlarken Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Kevâşî'nin *et-Tebîrâ*'sı gibi tefsir ve tasavvufa dair eserlerden istifade etmiş, sık sık şüirlere ve Mesnevî'den beyitlere de yer vermiştir.<sup>13</sup> Çerhî, Begavî (ö. 516/1122)'nin *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserinden seçtiği bazı hadisleri konularına göre tasnif ederek *Misbâh muktebes mine'l-Mesâbîh* adlı bir eser meydana getirmiştir. Yine aynı eserden seçtiği *Hadîs-i Erbaîn (Erbaûne hadîsen)* adlı bir kırk hadisi de vardır.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> bk. Hamid Algar, "Muhammed Pârsâ", *DİA*, XXX, 564; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 121, 124-125.

<sup>13</sup> bk. Ya'küb Çerhî, *Tefsîr-i Ya'küb-i Çerhî*, Bombay 1297/1880, 204 s.

<sup>14</sup> bk. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 150-153; Ahmet Câhid Haksever, *Ya'küb-i Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2009, s. 83-95; Ârif Nevşâhî, "Ya'küb-i Çerhî", *DİA*, XLIII, 282.

Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) *Fıkarât*, *Risâle-i Havrâiyye* (ya da *Şerh-i Havrâiyye*), *Risâle-i Vâlidîyye* ve *Ruka'ât (Mürâselât)* gibi eserlerinde ve sohbetlerinde bazı âyet ve hadisleri tasavvufî (işârî) olarak açıklayıp yorumlamıştır. Ubeydullah Ahrâr'ın hayatı, sözleri ve menkıbeleri hakkında bazı müridleri tarafından yazılan eserlerde de onun bazı âyet ve hadis yorumlarına yer verilmiştir. Mîr Abdülevvel (ö. 905/1500)'in *Mesmûât (Melfûzât)*, Mevlânâ Şeyh (ö. 916/1510)'in *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-ı Ahrâr (Havârik-ı Âdât-ı Ahrâr)*, Muhammed Kâdî Semerkandî (ö. 921/1515)'nin *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretüs-siddîkîn*, Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifi (ö. 939/1532-33)'nin *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, Muhammed Emîn Kerkî'nin *Melfûzât-ı Ahrâr* adlı eserleri bunlardandır.<sup>15</sup> Örnek olarak *Reşehât* müellifi, Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetlerinde bizzat kendisinden işittiği on altı âyetin tefsirini, sekiz hadisin îzahını nakletmiştir.<sup>16</sup>

Nakşibendiyye tarikatının önemli simalarından Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492)'nin de tefsir ve hadisle ilgili bazı çalışmaları vardır. Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyi düşünen Câmî, *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinde Fâtiha suresi ile Bakara sûresinin ilk yirmi üç âyetini ancak tefsir edebilmiştir. Kırk hadisi Farsça manzum olarak tercüme etmiş (*Risâle-i terceme-i erbaîn hadis veya Çihl Hadîs*) ve Ebû Zer el-Ukaylî tarafından rivâyet edilen bir hadisi de şerh etmiştir.<sup>17</sup>

Nakşibendiyye tarikatını Hindistan'a götüren, İmâm-ı Rabbânî'nin müşşidi Bakî Billâh (ö. 1012/1603)'ın manzum ve mensur eserlerinin çoğu ve müridlerine yazdığı bazı mektuplar *Küllîyyât-ı Bakî Billah* adıyla neşredilmiştir. *Küllîyyât*'ta Bakî Billah'ın küçük risaleleri içerisinde istiâze ve besmele, Fâtiha, Şems, İhlâs, Felak, Nâs sûreleri ile maiyyet âyeti<sup>18</sup> gibi bazı âyetlerin tefsiri de yer almaktadır.<sup>19</sup>

### **C. Bahâeddin Nakşibend'in Âyet ve Hadisleri Tasavvufî/İşârî Olarak Yorumlamasına Örnekler**

Bahâeddin Nakşibend Herat'ta Melik Hüseyin ile görüşmesi sırasında melik ona tarikatı ile ilgili muhtelif sorular sormuştu. Bahâeddin Nakşibend

<sup>15</sup> bk. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 155-158, 165-167; a.mlf., "Ubeydullah Ahrâr", *DİA*, XLII, 20.

<sup>16</sup> Ali b. Hüseyin Safî Vâiz Kâşifi, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muñiyân, Tahran 2536/1977, II, 434-444.

<sup>17</sup> Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, 98; Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, Süleyman Uludağ (Giriş), İstanbul: Marifet Yayınları, 1995, s. 32-36.

<sup>18</sup> el-Hadîd, 57/4.

<sup>19</sup> bk. Hamid Algar, "Bâkî-Billâh", *DİA*, IV, 543; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 203.

yolunun Abdülhâlık Gucdüvânî'nin dediği gibi halvet der encümen (celvette halvet) olduğunu, bunun da kulun zâhirde halk ile, bâtında Hak ile meşgul olması olduğunu, bunun halk ile ülfeti kendisini Hakk'ın zikir ve fikrinden geri bırakmayan kimseye müyesser olacağını söylemiş ve tarikatının bu en önemli esasını **“Ticaret ve alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymadığı adamlar.”**<sup>20</sup> âyetine dayandırmıştır.<sup>21</sup>

Ona göre **“Ey iman edenler, iman edin...”**<sup>22</sup> âyeti şuna işârettir: Her nefeste ve her göz açıp kapamada bu maddî vücûdu nefyedip hakiki ma'bûdu isbât vâcib olduğu için bu hâle bütün vaktini sarf eylemek lâzımdır. **“Senin varlığın (kendinde varlık görmek) öyle bir günahdır ki başka bir günah ona kıyas olmaz.”** sözü de bunu iktizâ eder. Bahâeddin Nakşibend, Şeyh Cüneyd'den nakledilen **“Altmış senedir iman getirmekteyim.”** şeklindeki sözün **“Nefy ü isbât ile imanımı yenilemekteyim”** anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre gerçi namaz, oruç, riyâzat ve mücâhede Allah Teâlâ'ya ulaşmanın yoludur. Ama nefy-i vücûd en yakın yoldur. En mühim olan da budur. Bu da iradeyi tamamen terk etmek ve amellerini çok kusurlu görmek ile hâsıl olur. Mâsivaya bağlanmak, faydasız ve sâlik için büyük bir perdedir. Bu bağları koparan Hakk'a vâsıl olur.<sup>23</sup>

**“Sizin yanınızdakiler biter, Allah'ın katındakiler ise bâkîdir/ tükenmez.”**<sup>24</sup> âyetinin mânâsında şunu bilmek gerektiğini söylemiştir: Mü'minlerin yaptığı sâlih ameller ve hayırlı işler, bir vakit gelir Hak katında kabûle mazhar olur. Amelin kabûl edildiğinin alâmeti, o amelde beşerî vücûdun (varlığın/benliğin) yok olması ve ilâhî cezvelerin etkisinin görülmesidir.<sup>25</sup>

Bahâeddin Nakşibend yolun üç âdâbı olduğunu belirtir. Bunlar Allah'a karşı edep, Rasûlü'ne karşı edep ve şeyhlere karşı ebeptir. Rasûlü'ne karşı edebi ise **“Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”**<sup>26</sup> âyetindeki **“bana uyun”** makamında müstağrak olmak,

<sup>20</sup> en-Nûr, 24/37.

<sup>21</sup> Salâh b. Mübârek, *Enisü't-tâlibin*, s. 50; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1995, s. 532; Safî, *Reşehât*, I, 42-43; Abdülmecid b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, Beyrut 2010, s. 343.

<sup>22</sup> en-Nisâ, 4/136.

<sup>23</sup> Salâh b. Mübârek, *Enisü't-tâlibin*, s. 60; Câmî, *Nefehât*, s. 532.

<sup>24</sup> en-Nahl, 16/96.

<sup>25</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 45.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân, 3/31



bütün hallerinde zorunlu olarak buna riâyet etmek, Hz. Peygamber'in Hak ile halk arasında vâsita olduğunu ve herşeyin onun yüce emrinin tararrufu altında olduğunu bilmek olarak ifâde etmiştir.<sup>27</sup>

Yine ona göre kelime-i tevhiddeki “Lâ ilâhe illallah” ifadesi tabiat ilâhını yok etmek demektir. “İllallâh” ifadesi ise hakiki ma‘bud olan Allah’ı isbat etmektir. Muhammedü’r-Resûlullah ifadesi, kendini فَاتَّبِعُونِي “*bana tâbi olunuz.*”<sup>28</sup> makamına ulaştırmaktır.<sup>29</sup>

Bahâeddin Nakşibend Nakşibendiyye'nin önemli esaslarından vukûf-i adedîyi ledünnî ilmin ilk mertebesi sayar. Zâkirin zikirde sayıya uyması demek olan vukûf-i adedîden maksadın sayıya riâyet ile kalbî zikir olduğunu ifâde eder. Meselâ zâkirin kelime-i tevhîdi kalbi ile bir nefeste üç, beş, yedi veya yirmi bir kere söylemesi ve tek sayıya riâyet etmesidir. Ona göre عَلَّمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا “*Ona katımızdan bir ilim öğrettik.*”<sup>30</sup> âyetinde yakîn ilmi ile ledünnî ilim arasında fark, yakîn ilminin ilâhî zât ve sıfatların nûrunu idrâkten ibâret olmasıdır. Ledünnî ilim ise Hak Teâlâ'dan ilham yoluyla mânâları idrâk ve sözleri anlamaktan kinâyedir.<sup>31</sup>

فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ “*Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim.*”<sup>32</sup> âyetindeki Hak Teâlâ'nın zikri, zikrin mertebeleri üzere Hakk'ı zikretme konusunda Allah'ın kuluna yardım etmesidir.<sup>33</sup>

Bahâeddin Nakşibend'den bir kerâmet veya tasarruf zuhur ettiği zaman dervişlerine bunun kendi varlığı ve talebi ile olmadığını; fakir, müflis, âciz ve pür-taksîr olandan bir nesne zuhura gelmeyeceğini; varlığın kemâli, Hakk'a yakınlık ve duâsının makbul olması gibi hususlar Hz. Peygamber'e (s.a.) mahsus olduğu halde ona: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى “*Attığın zaman sen atmadın, Allah attı.*”<sup>34</sup> hitabının nâzil olduğunu ifâde etmiştir.<sup>35</sup>

Bahâeddin Nakşibend'e göre ma‘rifet ehli fenâ fillahtan bakā billaha ulaşınca, gördükleri şeyi kendilerinde görürler, tanıdıkları şeyi kendilerinde

<sup>27</sup> Hânî, *el-Hadâiku 'l-verdiyye*, s. 336.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân, 3/31

<sup>29</sup> Câmî, *Nefehât*, s. 533.

<sup>30</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>31</sup> Salâh b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 76.

<sup>32</sup> el-Bakara, 2/152.

<sup>33</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 44.

<sup>34</sup> el-Enfâl, 17.

<sup>35</sup> Salâh b. Mübârek, *Enîsü't-tâlibîn*, s. 118.

tanırlar. Onların hayreti de kendi vücudlarındadır. Buna delil olarak da **وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** “**Kendi nefislerinizde bile (nice alâmetler var, bunları) görmüyor musunuz?**”<sup>36</sup> âyetini zikretmiştir.<sup>37</sup>

Sûfilerce genellikle tasavvufî mânâlar verilen bazı âyetleri Bahâeddin Nakşibend’in zâhir anlamında yorumladığına dair örnekler bulmak da mümkündür. Bir defasında yanına toplanıp gelen âlimlere şeriat yolunda onlara bağlı ve onların peşinde olduklarını, Hz. Peygamber’den ne nakleder ve beyan ederlerse ona tâbi olduklarını, kendi yollarında Hz. Peygamber’in sünnetine muhâlif bir şey varsa göstermeleri halinde onu terkedeceklerini ifâde etmiştir. **عَظِيمٌ لَا تَعْلَمُونَ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** “**Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz!**”<sup>38</sup> âyeti gereğince kendilerini îkaz etmelerini, hidayet yolunda olup olmadıklarını haber vermelerini istemiştir. Böylece âyetteki “*zikir ehli*”ni âlimler olarak yorumlamıştır.<sup>39</sup>

Bahâeddin Nakşibend bazı hadislerle ilgili yorumlar yapmış, bazı hadisleri tasavvufî meselelere delil olarak zikretmiştir. Bunlardan bazı örnekler nakletmek istiyoruz.

Kendisine ehlüllahın gönüllerden geçenlere (havâtır), gizli amellere ve hallere nasıl vâkıf oldukları sorulmuş, o da bunun Allah’ın onlara ikram ettiği firâset nûru ile olduğunu söylemiş, buna delil olarak da “*Mü’minin firâsetinden sakının, çünkü o Allah’ın nûru ile bakar.*”<sup>40</sup> hadisini zikretmiştir.<sup>41</sup>

“*Şüphesiz ki Allah’ın doksan dokuz -yüzden bir eksik- ismi vardır. Onları sayan kimse cennete girer.*”<sup>42</sup> hadisi hakkında şunları söylemiştir: Hadisteki “*ahsâ*” lafzının bir mânâsı ‘Allah’ın isimlerini sayarsa’ demektir. Birisi ‘o isimleri bilip öğrenirse’ mânâsına gelir. Birisi de ‘o isimlerin gereği ile amel ederse’ demektir. Meselâ “*er-Rezzâk*” dediği zaman asla rızkı için hatırına gam gelmemelidir. “*el-Mütekebbir*” dediğinde Allah Teâlâ’nın azamet ve kibriyâsını düşünmelidir.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> ez-Zâriyât, 51/21.

<sup>37</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 80.

<sup>38</sup> el-Enbiyâ, 7

<sup>39</sup> Salâh b. Mübârek, *Enisü't-tâlibîn*, s. 198; Câmî, *Nefehât*, s. 539.

<sup>40</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 15.

<sup>41</sup> Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 332.

<sup>42</sup> Müslim, *Zikir*, 5; İbn Mâce, *Duâ*, 10; Tirmizî, *Deavât*, 87 (3502).

<sup>43</sup> Salâh b. Mübârek, *Enisü't-tâlibîn*, s. 69.

Bahâeddin Nakşibend fakirleri ve fakrı severdi. Arkadaşlarını da fakra ve helal yoldan kazanmaya teşvik ederdi. helâle riâyette ve şüphelilerden sakınmakta çok ihtimam gösterirdi. Özellikle helal lokma konusunda son derece dikkat ederdi. Sohbetlerinde Hz. Peygamber'in şu hadisini de buna delil getirirdi: “İbâdet on bölümdür. Bunların dokuzu helâl kazançtır. Kalan biri de diğer ibadetlerdir.”<sup>44</sup> Bu hadisi çok söyler ve gereğiyle amel etmeyi emir ve işâret ederdi. “Ben ne elde ettiysem bundandır.” derdi.<sup>45</sup>

“*Namaz mü'minin mirâcıdır.*” şeklindeki hadis olarak meşhur olan sözü, hakiki namazın derecelerine işâret saymıştır. Bu ise iftitah tekbirini aldığı anda namaz kılan kişinin hâl olarak Allah'ın en büyük olduğunu hissetmesi, kalbinde hudû ve huşû zuhûr etmesi ve sonunda istiğrâk mertebesine ulaşmasıdır. Bu sıfatın kemâli Hz. Peygamber'de idi. Buhârâ âlimlerinden birisi Bahâeddin Nakşibend'e namazda kalp huzurunun nasıl meydana geleceğini sormuş, o da: “Helal yemek, yerken kalbin uyanıklık olması, namaz dışındaki vakitlerde, abdest alırken ve iftitah tekbîrini alırken Hak Teâlâ'yı murâkabe etmekle; tam bir uyanıklık bulunmakla namazda kalp huzurunun hâsıl olacağını söylemiştir.”<sup>46</sup>

Bahâeddin Nakşibend أنا جليس من ذكرني “*Ben beni zikredenle beraberim.*”<sup>47</sup> kudsî hadisi hakkında “Bâtın ehlinin hâlinin beyânını işârettir” demiştir. Ona göre “*Oruç benim içindir ve onun mükâfâtını ben vereceğim.*”<sup>48</sup> hadisi de bu konudur. Hakiki oruca işârettir. Hakiki oruç ise sivâdan tamamen imsâktir.<sup>49</sup>

Bahâeddin Nakşibend أمت الأذى عن الطريق “*Eziyet veren şeyi yoldan kaldır.*”<sup>50</sup> hadisindeki “ezâ”dan murâdın nefis, yoldan murâdın da Hakk'ın yolu olduğunu söylemiştir. Eziyet veren şeyi kaldırıp gidermek ise vücûdu/varlığı silip yok etmeye işârettir.<sup>51</sup>

Bahâeddin Nakşibend'e göre sâlik bazı vakitlerde nâfileleri bırakabilir. Bunu da sıradan alışkanlıklar haline gelmemesi için tabiatı onlara alıştığı zaman yapar. Çünkü gâye sâlikin amellere değil Mevlâ'sına ünsiyet etmesidir. Bu

<sup>44</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, III, 79 (4222).

<sup>45</sup> Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 341.

<sup>46</sup> Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 338.

<sup>47</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (1224); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 451 (680).

<sup>48</sup> Buhârî, Savm 9; Müslim, Sıyâm 163.

<sup>49</sup> Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 337.

<sup>50</sup> bk. Buhârî, Cihâd, 18; Müslim, Zekât, 56; Tirmizî, Birr, 28.

<sup>51</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsîyye*, s. 85-86; Salâh b. Mübârek, *Enisü't-tâlibîn*, s. 69; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 331.

yüzden Hz. Peygamber “*Gözümün aydınlığı namazda kılındı.*”<sup>52</sup> buyurmuş, “*namazla kılındı*” buyurmamıştır.<sup>53</sup>

Ona göre “*Çalışıp kazanan Allah’ın dostudur.*”<sup>54</sup> hadisi dünyayı kazanmaya değil rızâyı kazanmaya işârettir.<sup>55</sup>

#### **D. Bahâeddin Nakşibend’in Takipçilerinin Âyet ve Hadisleri Tasavvufî/İşârî Olarak Yorumlamasına Örnekler**

Bahâeddin Nakşibend’in halifelerinden Alâeddin Attâr velâyetin ancak nefsinin kendi üzerinde tasallutu olmayan kimse için geçerli ve sâbit olacağını söylemiştir. Ona göre kendinden en küçük bir kusur meydana geldiğinde velâyetten atılır. Allah Teâlâ, “*Dikkat edin, Allah’ın velî kullarına korku yoktur, onlar mahzun da olmazlar.*”<sup>56</sup> buyurmuştur. Evliyâullah tabiat hallerinin galebesinden korkmazlar. Ehlullahta beşerî vasıfların ortaya çıkması korkusu yoktur. Nitekim “Fânî/fenaya eren, (önceki) vasıflarına geri döndürülmez.” sözü de aynı konudadır.<sup>57</sup>

Alâeddin Attâr’a göre celâl isimlerine teveccühün gâyesi kendini aşağı görmek, ağlamak, tevbe ve inâbeye koşmaktır. Tevbenin sıhhatinin alâmeti, günahlara değil ibâdet ve münâcâta meyildir. “*Ona (nefse) kötülüklerini ve iyiliklerini (takvâsını) ilham edene yemin olsun.*”<sup>58</sup> âyetindeki hikmet şudur: Kul kendinde Allah’ın rızasına bir meyil bulursa ona şükreder ve devam eder. Eğer Allah’ın razı olmadığı şeye (günaha) bir meyil görürse ağlar, ilticâ eder ve “*Allah âlemlerden müstağnîdir.*”<sup>59</sup> makâmından korkar.<sup>60</sup>

Bahâeddin Nakşibend’in halifelerinden Muhammed Pârsâ, “*Dikkat edin! Muhakkak ki Allah dostları için korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar.*”<sup>61</sup> âyetini şöyle yorumlamıştır: Evliyâullah varlıklarını tamamen Hak Teâlâ’nın tasarruf ve irâdesine teslim etmişlerdir. Onlar cismânî ya da rûhânî hazza tâlip olan bir vücûda iltifat etmekten kurtulmuş, himmet eteklerini temizlemişlerdir. Bu

<sup>52</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 174 (2676).

<sup>53</sup> Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 334.

<sup>54</sup> Benzer rivâyetler için bk. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, IV, 63; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, VIII, 51-52; XII, 308.

<sup>55</sup> Safî, *Reşehât*, I, 319; Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 340.

<sup>56</sup> Yûnus, 10/62.

<sup>57</sup> Safî, *Reşehât*, I, 149; Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 368.

<sup>58</sup> eş-Şems, 91/8.

<sup>59</sup> el-Ankebût, 29/6.

<sup>60</sup> Safî, *Reşehât*, I, 149; Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 368.

<sup>61</sup> Yûnus, 10/62.

sebeple hüznün ve korkuyu kendilerinden uzaklaştırmışlardır. Zîrâ hüznün ve korku rûhânî ya da cismânî bir hazzı talep eden kişide bulunur. Geçmişte ya da şimdi bu hazzı kaybeden kişi hüznülenir. İleride kaybetme ihtimali olan kişi de korkar (evliyâullah ise bu iki halden kurtulmuştur). Velilik fenâ fillah ve bakâ billâhtır. Bu da cismânî ve rûhânî bütün hazlardan tamamen sıyrıldıktan (fenâ-yı mutlaktan) sonra olur. Bunlardan sonra, velâyet makamında olan evliyâullahta korku ve hüznün yerine Hak Teâlâ'nın heybet, azamet ve celâli yerleşir. Kişi velilik derecelerinde yükseldikçe ilâhî azametinin hakkını edâ etmek onun ayrılmaz bir vasfı olur. Bu manada Hz. Peygamber (a.s.), “*Ben sizin Allah'ı en iyi bilen ve O'ndan en çok korkanınızım.*”<sup>62</sup> buyurmuştur.<sup>63</sup>

Yine o, “*Dünya hayatında da âhiret hayâtında da onlar için müjdelere vardır.*”<sup>64</sup> âyetinin hükmünce evliyâullah için dünyada ve dünyadan göçme esnâsında Hak Teâlâ'dan ma'rifet ve kabul ile müjde olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup>

Muhammed Pârsâ, zât ve sıfatların fenâsı demek olan fenâ-yı mutlaktan sonra kula hakkânî bir vücûd verileceğini, ancak bundan sonra seyr fillah gerçekleşeceğini belirtir. Bu hakkânî vücûd ile kul, ilâhî vasıflarla donanma ve rabbânî ahlâk ile ahlâklanma âlemine yükselebilir. Bu ise bir kudsî hadiste ifade edilen “*Benimle iştir, benimle konuşur, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür ve benimle düşünür.*”<sup>66</sup> mertebesidir. Fânî olan zât ve sıfatlar, bu makamda bâkî vücûd kisvesinde, gizlilik kabrinden zuhûr mahşerine hareket ettirilmiş olurlar. İlâhî cezbelerin etkileri kulun gönlünü istilâ eder, bâtınını tüm vesveselerden ve fânî duygulardan çevirir. Hak Teâlâ zâtî sıfatları ile kulun gönlünde mutasarrıf olur. Kulu, kendi kendine tasarruf ve idâreden tümüyle alıkor. Bu makamda kul, kesinlikle şeriat görevlerine riâyet ile ilâhî emir ve yasaklara uymada özel bir îtina gösterir. Bu konuda ilâhî bir muhâfaza içinde olur. Zâten fenâ hâlinin sahih olduğunun alâmeti de budur. Kul, Hak Teâlâ'ya edâsı gereken bir vazifeye riâyette ilâhî bir yardım ve koruma görmezse, bu onun fenâ hâlinin doğru olmadığını gösterir.<sup>67</sup>

Muhammed Pârsâ'ya göre kulda dilek, tercih ve bedenî istekler azaldıkça, beşerî vücûdu da o derece yok olur. Bu yok oluş sebebiyle kulun Hak Teâlâ'ya

<sup>62</sup> Ahmed, *Müsned*, VI, 122.

<sup>63</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 74-75.

<sup>64</sup> Yûnus, 10/64.

<sup>65</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 37.

<sup>66</sup> Buhârî, *Rikâk*, 38.

<sup>67</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 80-81.

yakınlığı artar. Kul kendi irâde ve ihtiyârını terkettiği nisbette tedbir ve takdir konusunda Hak Teâlâ'ya muvâfakat eder. Rızâ makamına ve “*Allah onlardan râzı oldu, onlar da Allah'tan*”<sup>68</sup> saadetine yaklaşır.<sup>69</sup>

“*Zikrin en faziletlisi Lâ ilâhe illallah'tır.*”<sup>70</sup> hadisini şöyle yorumlamıştır: Tarîkat meşâyihî zikirler arasında “Lâ ilâhe illallah”ı tercih etmişlerdir. Bu zikir nefy ve isbattan oluşur. Hak Teâlâ'nın hakikat yoluna bu kelime ile gidilebilir. Sâliklerin kalplerinin perdeli oluşu, unutkanlıklarının neticesidir ve perdenin aslı dünyevî şekillerin kalpte nakşolmasıdır. Kalbe dünyevî şekiller nakşolunca oradan Hak Teâlâ silinir (nefy), gayrı şeyler orada mevcut olur (isbât). Zıtlarla tedavi usulünce bu kelime-i tevhîdde Hak Teâlâ'dan gayrısı kalpten silinir. Bu kelimeye devam etmekten başka herhangi bir yolla gizli şirkten (benlik ve gösterişten) kurtulmak mümkün değildir. Bu yüzden zikreden kişi nefy bölümünde, yani Lâ ilâhe derken bütün mahlûkata fâni ve değersiz gözüyle bakar, zikrin mânâsını düşünür ve diğer düşünceleri (havâtırı) siler. İsbât bölümünde, yani illallah derken de O'nun bâkî, maksûd, istenen ve sevilen yegâne varlık olduğunu düşünür. Her zikrin başında da sonunda da huzûr-i ilâhîde olduğunu bilir. Gönle bir şeyin bağlandığını görürse nefy ile o bağı yok eder, isbât ile onun sevgisinin yerine Hak Teâlâ'nın sevgisinin koyar. Bu şekilde devam ederse zamanla gönlü sevdiği ve ülfet ettiği başka şeylerden uzaklaşır. Zikreden kişinin varlığı zikirde yok olur. Beşerî vücudun alâkaları ve bağları ondan kalkıp gider.<sup>71</sup>

Muhammed Pârsâ, zikir konusu ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunur: Zikrin nihâî gâyesi vukuf-i kalbidir ve tüm mahlûkâtı fâni, Hakk'ın ezeli varlığını da bâkî olarak görmektir. Bu mânâ idrak edilince zikreden kişinin gönlünde tevhidin hakiki şekli yer tutar. Basîret gözü açılır. Akıl ve tevhîd arasında hiçbir zıtlık görmez. Bu makamda zikrin hakikati, gönlün ayrılmaz bir özelliği olur. Bundan sonra öyle bir yere erişir ki zikrin hakikati gönlün cevheri ile birleşir ve Hak Teâlâ dışında hiçbir düşüncesi kalmaz. Zikreden kişi zikirde, zikir de mezkûrda, yani Hak Teâlâ'da yok olur. Kalp Hak'tan gayrı şeylerin sıkıntısından kurtulunca “*Yerim göğüm beni içine sığdıramaz, ama mü'min kulumun kalbi beni içine sığdırır.*”<sup>72</sup> kudsî hadisinin hükmünce “illallah” hâkimiyetinin cemâlî tecellî

<sup>68</sup> el-Mâide, 5/122.

<sup>69</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 37.

<sup>70</sup> İbn Mâce, Edeb, 55.

<sup>71</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 49-50.

<sup>72</sup> bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 195-196.

eder. “**Ben de sizi zikredeyim.**”<sup>73</sup> vaadinin hükmü harf ve ses olmaksızın tecellî eder. “**O'nun zâtı dışında her şey yok olacaktır.**”<sup>74</sup> durumu âşikâr olur. Rûhun zikri zikredenin vücuduyla birlikte “**Ben de sizi zikredeyim**”<sup>75</sup> âyetinin sonsuz denizinde boğulup yok olur.<sup>76</sup> “**Ben de sizi zikredeyim**”<sup>77</sup> âyetinin mânâsı; Hak Teâlâ'nın kulunu zikretmesi, kula kendisini zikretmeyi nasip etmesi, dil, kalp, ruh, sır ve hafî mertebelerinde Hak Teâlâ'yı zikretmeyi müyesser kılmasıdır.<sup>78</sup>

Ya'küb Çerhî'ye göre “**Bize doğru yolu göster.**”<sup>79</sup> âyetinden ve onun namazda Fâtiha'da tekrarlanmasından maksad, tâlib-i sâdıkın dâimâ duâ ve tazarrûda bulunması ve gevşeklik göstermemesidir. Bu açıklamanın ardından sûfîlerden birisinin “Kemâl taleptir. Talep kemâldir.” sözünü zikretmiştir.<sup>80</sup>

“**De ki: “Yarattığı şeylerin şerrinden ... sabah aydınlığının Rabbine sığınırım.**”<sup>81</sup> âyetini, “Yaratılmış olan herşeyden Allah'a sığın. Cennet ve cehennem kölesi olma; altın, gümüş, kadın ve çocuğa bağlanma.” diye tefsir etmiştir.<sup>82</sup>

“**Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.**” âyetindeki “kulluk etsinler” ifâdesini “beni tanısnlar, bana îman etsinler” diye açıklamıştır. Ona göre tanıma (ma'rifet) mertebelerinin en yükseği suhûd/müşâhededir. Onun tecellîsî saf ve temiz gönledir. Nitekim “**O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a selim (temiz) bir kalp ile gelen başka.**”<sup>83</sup> buyrulmuştur. Hasta kalp ilâhî ma'rifetlerden hissedar olmaya lâayık değildir. “**Kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.**”<sup>84</sup> Sûfînin saf olan kalbi, ilâhî aynadır. “**Mü'min mü'minin aynasıdır.**”<sup>85</sup> Yâni hakiki mü'min kul, Allah'ın sıfatlarının zuhûru için bir aynadır. Allah'ın nûruyla cilalanmış ve aydınlanmış olmayan ayna ma'rifetlerin zuhûr yeri olmaz.<sup>86</sup>

<sup>73</sup> el-Bakara, 2/152.

<sup>74</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>75</sup> el-Bakara, 2/152.

<sup>76</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 51-52.

<sup>77</sup> el-Bakara, 2/152.

<sup>78</sup> Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, s. 53-54.

<sup>79</sup> el-Fâtiha, 1/6.

<sup>80</sup> Ya'küb Çerhî, *Ney-nâme*, tah. Halilullah Halîlî, Afganistan 1973, s. 126.

<sup>81</sup> el-Felak, 113/1-2.

<sup>82</sup> Ya'küb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 120.

<sup>83</sup> eş-Şuarâ, 26/88-89.

<sup>84</sup> el-Bakara, 2/10.

<sup>85</sup> Tirmizî, *Birr*, 18; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 49.

<sup>86</sup> Ya'küb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 126-127.

**“Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”**<sup>87</sup> âyetinden hareketle velâyet-i hâssanın delilinin zâhir ve bâtında Hz. Peygamber (s.a.)’e uymak olduğunu, **“Bu, Allah’ın bir lutfudur. Onu dilediğine verir.”**<sup>88</sup> âyetinde belirtildiği üzere ona uymakta muvaffakiyetin de sırf Allah’ın fazlı ile olduğunu ifâde etmiştir.<sup>89</sup>

**“Mü’minin firâsetinden sakının, çünkü o Allah’ın nûru ile bakar.”**<sup>90</sup> hadisini şu şekilde şerh etmiştir: Kul hakiki îmanla müşerref olduğunda Hakk’ı şuhûd/müşâhede ile tanır. Yedi kat semada ve yerde hiçbir şey ona gizli kalmaz.<sup>91</sup> Kutbu’l-irşâd olup sâlike yol gösteren mürşid de Allah’ın nûru ile baktığı için sâlikin beşerî bağlarını ilâhî nazarla uzaklaştırır.<sup>92</sup>

Gerek eserlerinde, gerekse sohbetlerinde bazı âyet ve hadisleri tasavvufî olarak yorumladığı görülen Nakşibendiyye tarikatının önemli simalarından Ubeydullah Ahrâr’dan bazı örnek yorumlar aktarmak istiyoruz.

**“Hamd âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.”**<sup>93</sup> âyetini şöyle yorumlamıştır: Hamdin başı ve sonu vardır. Hamdin başı, kulun nimeti artırdığını bilgi için kendine verilen nimet karşılığında hamdetmesidir. Hamdin sonu ise Hak mesela kula bir güç vermiştir. O güç ile namaz, oruç, hac ve benzeri Hakk’a kulluğu yerine getirir. Hakk’a yakınlığa ve Hakk’ın rızasına sebep olan böyle bir nimet karşılığında hamd eder. Hatta hamdin sonu kulun kendi mazharında hamdedenin Hak’tan başkası olmadığını bilmesidir. Bu mahalde kulluğun kemali kendinin yokluğunu anlaması, zât, sıfatlar ve fiillerden asla kendine âit bir şey olmadığını bilmesi, Hakk’ın kendisini sıfatlarının mazharı kıldığını düşünüp bu endişe ile kalbini mesrûr etmesidir.<sup>94</sup>

**“Bizi doğru yola ilet.”**<sup>95</sup> âyetini şöyle yorumlamıştır: Bizi doğru yola, yâni senin gayrına iltifat etmekten âzâd olacak derecede zâtî muhabbetinle müşerref eyleyip hidâyet eyle ki tamamen sana giriftâr olalım, senden başkasını bilmeyelim, senden gayrını görmeyelim ve senin gayrını düşünmeyelim. Bizi

---

<sup>87</sup> Âl-i İmrân, 3/31

<sup>88</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>89</sup> Ya’küb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 129.

<sup>90</sup> Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 15.

<sup>91</sup> Ya’küb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 136.

<sup>92</sup> Ya’küb Çerhî, *Ney-nâme*, s. 129.

<sup>93</sup> el-Fâtiha, 1/2.

<sup>94</sup> Safî, *Reşehât*, II, 435; Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 400.

<sup>95</sup> el-Fâtiha, 1/6.



doğru yola hidâyet eyle, yâni o yol ki her bir mevcûda nisbetle senin hazretine olan, hiçbir mevcudun onsuz var olamayacağı, onsuz kemâl zirvesine vâsıl olamayacağı yola hidâyet eyle ki mâsivâyı görmeyelim ve ona teveccüh etmekten kurtulalım.<sup>96</sup>

“*Ey îman edenler, îman edin...*”<sup>97</sup> âyetinin akitlerin tekrarına işâret olduğunu söylemiş ve şöyle yorumlamıştır: Sûfiler topluluğuna göre îman Hakk’a akd-i kalb etmekten ibârettir. Hak bu akdin tekrarlanmasını emretmiştir. Bu vasfın kendilerine ait olmadığını bilene kadar gayret etmelerini emretmiştir.<sup>98</sup>

“*Allah de, sonra onları bırak.*”<sup>99</sup> âyetini, “Allah de, kalbini bir varlığa bağla ki hakikatte O’ndan başka “varlık” yoktur. O’ndan gayrını “varlık” diye isimlendirmek iftiradan başka bir şey değildir.” şeklinde yorumlamıştır.<sup>100</sup> Yine aynı âyetin “Sıfatları bırak, zâtın kendisine yönel.” mânâsına olduğunu da söylemiştir.<sup>101</sup>

“*Sâdıklarla beraber olunuz.*”<sup>102</sup> âyetinin iki mânâsı olduğunu söylemiştir. Sûret/zâhir bakımından beraber olmak, sıdk ehliyle oturup kalkmayı ve beraberliği kendine gerekli kılmaktır. Onlarla beraberliğin devamı sebebiyle onların sıfatlarının ve ahlâkının nurlarıyla kişinin bâtını nurlandır. Mânâ bakımından beraberlik ise vâsita olmayı hak etmiş bir topluluğa bâtın yolundan kalbi rabtlemek/bağlamaktır. Sohbeti/beraberliği devamlı olarak onların sûri meclislerinde bulunmaya ve zâhir gözüyle onlara bakmaya hasr etmemek gerekir. Onunla bu şekilde devamlı sohbet/beraberlik hâsıl olup sûretten mânâyâ geçmek, sonunda da vâsitaya gönül gözüyle bakmak ve sır ile meclisinde hazır olmak gerekir. Bu mânâyâ riâyet ve ihtimam ile devam edilince onun sırrının senin sırrın ile münâsebeti ve ittihâdi meydana gelir. Onda hâsıl olan asıl maksad senin hakikatinde de hâsıl olmuş olur.<sup>103</sup>

<sup>96</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, trc. Abdulrahman Acer, İstanbul 2016, s. 165.

<sup>97</sup> en-Nisâ, 4/136.

<sup>98</sup> Safî, *Reşehât*, II, 438; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 402.

<sup>99</sup> el-En'âm, 6/91.

<sup>100</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 135.

<sup>101</sup> Safî, *Reşehât*, II, 439; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 402.

<sup>102</sup> et-Tevbe, 9/119.

<sup>103</sup> Safî, *Reşehât*, II, 435-436; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 401.

“*De ki: “Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkûmdur.”*<sup>104</sup> âyetini cezbenin sultânı ve gücü ile kalpten gayr ve gayriyet adına ne varsa kalpten tamamen çıkması ve yok olması olarak yorumlamıştır.<sup>105</sup>

“*Unuttuğun zaman Rabbini zikret.*”<sup>106</sup> âyetini, “O’ndan başkasını, sonra nefisini, zikir esnâsında kendini ve nihâyet Hakk’ın seni zikrinde her türlü zikri unuttuğunda O’nu zikret. Çünkü mâsivâyı unutmadan zikrin hakikati müyesser olmaz.” diye yorumlamıştır.<sup>107</sup>

“*Kullarımdan şükredendenler pek azdır.*”<sup>108</sup> âyetini açıklarken hakikatte şükredenin (şekûr) nimette nimeti vereni müşâhede eden olduğunu söylemiştir.<sup>109</sup>

“*Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek ve kakhâr olan Allah’ındır.*”<sup>110</sup> âyetini şöyle yorumlamıştır: “Eğer ‘mülk’ ile sâlikin gönülde kastedilirse, yani Hak bir gönle kahr-ı ahadiyyetle tecellî ederse o gönülde kendinden başka nişan bırakmaz. O, o gönülde “*Bugün mülk (hükümranlık) kimindir?*” sadâsını bırakır. O memlekette kendinden başkasını görmeyince yine kendi cevap verir ve “Tek ve kakhâr olan Allah’ındır.” der. سبحاني ما أعظم شائي “Kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir.”, أنا الحق “Ben Hakk’ım.”, هل في الدارين غيري “İki dünyada benden başkası var mı?” sadâları hep bu makamın nişanesidir.<sup>111</sup>

“*Göz şaşmadı ve (onu) aşmadı.*”<sup>112</sup> âyetinin muhtemelen Mahbûb’dan uzak düşmek derdine dūçar olan kimsenin yaratılmışlara iltifâttan kesilmesine işâret olduğunu belirtmiştir.<sup>113</sup>

“*Bizim zikrimize sırt dönen kimseden yüz çevir.*”<sup>114</sup> âyetini şöyle yorumlamıştır: Bu âyetin iki mânası vardır: Birincisi, âyetin zâhirinden anlaşılan mânâdır. “Bizim zikrimizden yüz çeviren topluluktan yüz çevir.” demektir. Onlar inkâr ve gaflet ehlidir. Âyetin diğer mânâsı, “Mezkûr’u (zikredileni) müşâhede ettiğrâk ve istihlâkin kemâlinden zikir vasfı kendilerinden kalkan bir topluluktan

<sup>104</sup> el-İsrâ, 17/81.

<sup>105</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 87.

<sup>106</sup> el-Kehf, 18/24.

<sup>107</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 114.

<sup>108</sup> Sebe’, 34/13.

<sup>109</sup> Safî, *Reşehât*, II, 435; Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 401.

<sup>110</sup> el-Mü’min, 40/16.

<sup>111</sup> Safî, *Reşehât*, II, 438-439; Hânî, *el-Hadâiku’l-verdiyye*, s. 402.

<sup>112</sup> en-Necm, 53/17.

<sup>113</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 157.

<sup>114</sup> en-Necm, 53/29.

yüz çevir.” demektir. Onlara zikir teklif edilse, zikir onları Mezkûr'u müşâhededen alıkor. Onun için böyle kimselere zikir teklif edilmez.<sup>115</sup>

“**Şüphesiz en son varış Rabbinedir.**”<sup>116</sup> ve “**O'nun zâtından başka her şey yok olucudur.**”<sup>117</sup> âyetlerini şöyle yorumlamıştır: Mademki zikrin, hatta bütün makamların nihâyeti ilk âyetin işâret ettiği üzere mezkûru müşâhede ve onda müstağrak olmaktır, öyleyse bütün himmeti, düşüncede Hakk'ın varlığından başka bir şeyin kalmamasına sarf etmelidir ki bu düşünce vesilesi ile zirveye terakkî edilebilsin, sır ve ruh latîfelerinde, zâhir ve bâtında Hakk'ın gayrı bir şey müşâhede edilmesin. İkinci âyet de bu sırra işârettir.<sup>118</sup>

“**Onun üzerindeki herkes yok olucudur. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalır.**”<sup>119</sup> âyetini ise şöyle yorumlar: Zikre devam neticesinde kul şuhûdda/müşâhedede müstağrak olmak sebebiyle görme ve bilme sıfatlarını, hiçbir sıfattan, hatta kendi zatından dahi haberdar olmayacak şekilde kaybeder. Zikir vâsıtasıyla bu yüce dereceye terakkî ettiğinde her şey şuhûdundan kalkar, kaybolur. Öyle ki nazarında hiçbir şey kalmaz, nazar dahi kaybolur.<sup>120</sup>

“**Gücünüz yettiği kadar takvâ sâhibi olun**”<sup>121</sup> âyetini, bütün gücünüzle, diye yorumlamıştır.<sup>122</sup>

“**O içeceği karışımı tesnîm'dendir. (Tesnîm) Allah'a yakın kılınanların (mukarrabûn) kendisinden içeceği bir pınardır.**”<sup>123</sup> âyetleri ile sıfat tecellîsi perdesinin ardından zâtî tecellîden hisseder olmaya işâret olarak yorumlamış, zâtî inkişâftan / zuhûr ve tecellîden ibâret olan ihsânın hakikatının bu mertebede müyesser olacağını belirtmiştir.<sup>124</sup>

Hâce Ubeydullah Ahrâr “**Şüphesiz biz sana kevseri verdik.**”<sup>125</sup> âyetindeki “kevser”e muhakkıkların kesrette ahadiyyet müşâhedesi mânâsı verdiklerini söyler. Ardından bu müşâhedeye ulaşan kimseye kâinatın zerrelerinden herbirinin bir ayna olacağını, o aynadan Hakk'ın cemâlini müşâhede edeceğini belirtir.

<sup>115</sup> Safî, *Reşehât*, II, 435; Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 401.

<sup>116</sup> en-Necm, 53/42.

<sup>117</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>118</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 193.

<sup>119</sup> er-Rahmân, 55/26-27.

<sup>120</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 113.

<sup>121</sup> et-Tegâbün, 64/16.

<sup>122</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 1625.

<sup>123</sup> el-Mutaffifin, 83/27-28.

<sup>124</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, s. 84.

<sup>125</sup> el-Kevser 108/1.

Böyle bir kimseye “mâsivâ” adı verilen şeyler müşâhedenin ve tecellî-yi vücûdun artmasına sebep olacağını ilave eder.<sup>126</sup>

“*Kimi beni zikri benden bir şey istemekten alıkoysa, ona isteyenlere verdiklerimden daha üstününü veririm.*”<sup>127</sup> şeklindeki rivâyeti şöyle yorumlamıştır: Bu zikirden murâdın Hakk’ın vücudunu müşâhedenin kişiyi istiflâsı olması mümkündür. Zîrâ istemekten kurtulmak, zâtî şuhûdun kişiyi fenâyâ erdirmesi hâricinde neredeyse imkânsızdır. Yine bu zikirden kulun Hakk’ı zikirden sonra Hakk’ın kulunu zikrinin murâd edilmesi de mümkündür. Hakk’ın kulu zikri, kuluna kendini şuhûd/müşâhede etmeyi lutfederek kendinden gayrı olan her şeyin şuhûdundan onu âzâde kılması ve kurtarmasıdır.<sup>128</sup>

### Sonuç

Bahâeddin Nakşibend ve İmam Rabbânî’ye kadar olan dönemdeki önemli takipçileri tarafından yazılmış Kur’an’ın baştan sona tam bir işârî tefsiri ya da geniş bir tasavvufî hadis şerhi bulunmamaktadır. Muhammed Pârsâ’nın Kur’an’ın tamamını tefsir ettiği nakledilse de günümüze ondan tam bir tefsir intikal etmemiştir. Bununla birlikte bahsedilen dönemde Nakşibendiyye mensuplarının kendi eserlerinde, sohbetlerinden derlenen ya da sonradan kendileri hakkında yazılan eserlerde, menâkıbnâmelerde ve tarikata dair temel kaynaklarda onların bazı cüz, sûre ve âyet tefsirleri ile bazı hadislerin yorumlarına dair pek çok örnek bulunduğunu görülmüştür.

Bu makalede mezkûr dönemde yaşayan önemli Nakşibendiyye şeyhlerinin daha ziyâde tasavvufî/işârî yorumlarına örnekler aktarılmıştır. Bununla birlikte yorumladıkları âyet ve hadislerin genellikle tasavvufî konularla ilişkili ya da ilişkilendirilen âyet ve hadisler üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bazı âyet ve hadisler Nakşibendiyye tarikâtının prensipleri hakkında delil olarak zikredilmiş ve yorumlanmıştır. Bununla birlikte onların âyet ve hadislere tasavvufî, işârî ve bâtinî anlamlar verirken zâhir mânâları göz ardı etmedikleri, geçersiz saymadıkları ve önemsiz addetmedikleri, hatta yeri geldikçe genellikle sûfler tarafından daha çok tasavvufî anlamlar yüklenen bazı nasların zâhirdeki anlamını öne çıkardıkları söylenebilir.

<sup>126</sup> Safî, *Reşehât*, II, 406.

<sup>127</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 34 (29271, 29273); Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, s. 109; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, II, 95 (567-569).

<sup>128</sup> Ubeydullah Ahrâr, *Fikarât*, s. 123-124.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1418/1997.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313.
- Ahrâr, Ubeydullah b. Mahmûd, *Fıkarât*, trc. Abdulrahman Acer, İstanbul 2016.
- Algar, Hamid, “Bahâeddin Nakşibend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İskanbul 1991, IV, 458-460.
- \_\_\_\_\_, “Bâkî-Billâh”, *DİA*, İskanbul 1991, IV, 542-543.
- \_\_\_\_\_, “Muhammed Pârsâ”, *DİA*, İskanbul 2005, XXX, 563-565.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabü'l-îmân*, Riyad 1423/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1315.
- \_\_\_\_\_, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Riyad: Dâru'l-Maârif es-Suûdiyye, ty.
- Buhârî, Salâh b. Mübârek, *Enisü't-tâlibîn*, trc. Süleymân İzzî Teşrifâtî, İstanbul 1328.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Kitâbü'n-Netice*, haz. Ali Namlı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul 1330.
- Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-üns*, trc. Lâmiû Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Çerhî, Ya'kûb, *Ney-nâme*, tah. Halîlullah Halîlî, Afganistan 1973.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî*, Bombay 1297/1880.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr, *el-Firdevs*, Beyrut 1986.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Haksever, Ahmet Câhid, *Ya'kûb-ı Çerhî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2009.
- Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, Beyrut 2010.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nüreddin Alî b. Ebî Bekr, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, *Mecmau'z-Zevâid*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1914.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire 1395/1975.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, tsh. R. A. Nicholson, Tahrân: Matbûâtî-i Ali Ekber İlmî, 1334 hş.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire 1374-75/1955-56.
- Necmeddin Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Nevşâhî, Ârif, “Ya'kûb-i Çerhî”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 281-282.

Okumuş, Ömer, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 94-99.

Pârsâ, Muhammed, *Risâle-i Kudsiyye: Muhammed Bahâeddin Hazretlerinin Sohbetleri*, trc. Necdet Tosun, İstanbul 1998.

Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muîniyân, Tahran 2536/1977.

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Kahire 1395/1975.

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_, “Ubeydullah Ahrâr”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 19-20.

## Mağrib’de Dînî Düşüncenin Gelişimi ve Muhammed b.

### Yusuf es-Senûsi\*

Ahmet Çelik\*\*

#### Öz

Mağrib, geneli itibariyle günümüzde Eş’arî inanç ekolünü benimsemiştir. Bu kabulün başlangıcı ve kökleşmesinde Muhammed b. Yûsuf es-Senûsi’nin katkıları önemlidir. Senûsi’nin bu etkisini anlamak için Mağrib’e, yani Kuzey Afrika’nın onun özelinde gelişimine bakmak gerekir. Senûsi, Mağrib coğrafyasında 832-895/1428-1492 yılları arasında, Cezayir’in Tilimsan kentinde, Abdülvâdîler devletinin himayesinde yaşamıştır. Abdülvâdîler, Merînîler ve Hafsîler devletleriyle bölgede Muvahhidlerin Eş’arî anlayışını devam ettirmeye çalışmışlardır. Muvahhidler ise Murabıtların katı dini anlayışına karşı Eş’arî mezhebini bölgede yayan bir devlet olmuştur. Senûsi de Muvahhidlerden gelen bu Eş’arî yapıyı bölgede kökleştiren isim olmuştur. Öyle ki Mağrib bu çabalar sayesinde bugün dahi Eş’arî inanç ekolünü benimsemiştir. Bu makalede Senûsi’nin yaşadığı bölge, siyasî ve kültürel açıdan Senûsi özelinde ele alınacaktır. Ayrıca Eş’arîliğin Senûsi devrine kadar olan gelişimi de değerlendirilecektir. Böylece Mağrib’in dînî düşüncesi ile Senûsi’nin bu düşüncedeki etkisi ortaya çıkarılmaya gayret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mağrib, Kuzey Afrika, Muhammed b. Yusuf es-Senûsi, Eş’arîlik, Dini Düşünce

---

\* Bu makale *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsi’nin Kelam Anlayışı* başlıklı doktora tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, celik5853@hotmail.com

## The Development of Religious Thought in Maghreb and Muhammad b. Yusuf al-Sanusi

### Abstract

Maghrib has generally adopted the school of Asharism faith today. In the beginning and root of this acceptance, Muhammed b. Yusuf al-Sanusi's contributions are important. In order to understand this effect of al-Sanusi, one must look at the development of Maghrib, North Africa. al-Sanusi lived in Maghreb geography between 832-895 / 1428-1492, in the city of Tlemcen, Algeria under the patronage of the Abd al-Wadids state. Abd al-Wadids, Marinids and Hafsids, together with their states, tried to maintain the understanding of the Almohads in the region. The Almohads, on the other hand, became a state that spread the Asharism sect in the region against the strict religious understanding of the Almoravids. al-Sanusi was also the name that rooted this Ashari structure from the Almohads in the region. So much so that Maghreb has adopted the school of Asharism faith even today thanks to these efforts. In this article, the region where al-Sanusi lives will be discussed politically and culturally. In addition, the evolution of the Asharism until the period of al-Sanusi will be evaluated. Thus, efforts will be made to reveal the religious thought of the Maghrib and the influence of al-Sanusi on this thought.

**Keywords:** Maghreb, North Africa, Muhammad b. Yusuf al-Sanusi, Asharism, Religious Thought

### تطور الفكر الديني في المغرب و محمد بن يوسف السنوسي

#### ملخص

ينتمي المغاربة أنفسهم عمومًا إلى المذهب الأشعري اليوم. مساهمات محمد بن يوسف السنوسي مهمة في بداية وتأسيس هذه النسبة. من أجل فهم تأثير السنوسي هذا، من الضروري النظر إلى تطور المنطقة المغاربية، أي شمال إفريقيا، على وجه الخصوص بإطار السنوسي. عاش السنوسي في جغرافية المغرب بين الأعوام 832-895 هـ / 1428-1492 م، في مدينة تلمسان بالجزائر، تحت رعاية دولة عبد الوادي. حاول آل عبد الوادي و مريين وحفصيين معا مواصلة فهم الموحدين الأشعريين في المنطقة. أصبح الموحدون دولة تنتشر المذهب الأشعري في المنطقة ضد الفهم الديني الصارم للمرابطين. السنوسي هو الاسم الذي جذر عن هذا الهيكل الأشعري من الموحدين في المنطقة. فإن المغرب قد تبنى على المدرسة الأشعرية حتى اليوم بفضل هذه الجهود. في هذه المقالة، سيتم التعامل مع المنطقة التي عاش فيها السنوسي من حيث السياسة والثقافة في السنوسي الخاصة. بالإضافة إلى ذلك، سيتم تقييم تطور المذهب الأشعري حتى وقت السنوسي. وهكذا، سنبذل جهود لكشف الفكر الديني للمغرب وتأثير السنوسي في هذا الفكر.

**كلمات مفتاحية:** المغرب، شمال إفريقيا، محمد بن يوسف السنوسي، الأشعرية، الفكر الديني



## Giriş

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî 832/ 1428 yılında<sup>1</sup>, günümüz Cezayir’inin başkenti Cezayir’in yaklaşık 800 km. uzağında, Mosteganim (مستغانم) şehrine 24 kilometre uzaklıkta<sup>2</sup> bulunan Tilimsân (تلمسان) kentinde dünyaya gelmiş<sup>3</sup>; Osmanlı devletinin Kuzey Afrika’yı fethinden (XVI. yüzyıl başları)<sup>4</sup> kısa bir süre önce de vefat etmiş (895/1490-XV. yüzyılın sonu) bir âlimdir. Yaşadığı IX/XV. yüzyılda bulunduğu Mağrib coğrafyası, siyasî yönden çalkantılarla doludur. Sosyal açıdan da itikâdî mezheplerin dejenere olduğu; halkın inanç açısından cahil kaldığı ve bidat / hurafelere saplandığı bir çevresi vardır. Senûsî’nin asıl gayesi halkı ıslah edecek çalışmalar ortaya koymaktır. Bu amaçla kendisi “*akâidî bir yöntem*” belirlemiştir. Yazmış olduğu değişik akîde eserleri ve bu eserleri kendisinin şerh etmesi bu yöntemin temelinde bulunmaktadır. Sonuçta kelâm ilminde akla önem veren, nakli de esas alan bir anlayış çizmeye çalışmıştır.

Bir âlimin yetişmesinde içerisinde bulunduğu siyasî ortam oldukça önem arz etmektedir. Bu ortam, içerisinde bulunulan toplumun sosyo-ekonomik durumunu belirlediği gibi aynı zamanda eğitim gibi birçok başlığı da etkilemektedir. Senûsî, Mağrib ile özdeşleşmiştir. Senûsî’nin yaşadığı IX/XV. yüzyıl ve öncesi incelediğinde, içerisinde bulunduğu siyasî ortamın Mağrib’in dinî anlayışının şekillenmesinde oldukça etkili olduğu görülecektir.

Bu siyasî ortamın belirlemede öncelik olarak Mağrib coğrafyası ile başlamak istiyoruz. Bunu da, Kuzey Afrika ve Abdülvâdiler devleti olmak üzere iki başlık altında ele alacağız.

## 1. Kuzey Afrika (Mağrib)

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin içinde yaşamış olduğu kara parçasına bir göz attığımızda onun Mağrib yani Kuzey Afrika bölgesinde yaşadığını

<sup>1</sup> İbrâhîm b. Ahmed ez-Zeytûnî el-Mâlikî el-Mârğînî, *Tâli ’u’l-Büşrâ ale’l-’Akîdeti’s-Suğrâ*, haz. Nizâr Hammâdî, Silsiletü İhyâi’t-Türâsî’z-Zeytûnî (2), Tunus 1432/2012, s.10; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-Alâm Kâmûs-u Terâcim li Eşhûri’r-Ricâl ve’n-Nisâ mine’l-Arab ve’l-Müsta’ribîn ve’l-Müsteşrikîn*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beşinci Baskı, Beyrut 1980, VII, 154; Nuveyhiz, *Mu’cemu A’lami’l-Cezâir*, s. 180.

<sup>2</sup> Abdü’l-Azîz es-Sağîr Dehhân, *el-İmâmü’l-’Allâme Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilimsânî ve Cuhûduhû fî Hizmeti’l-Hadîsi’n-Nebeviyyi’s-Şerîf*, Dâr-u Kerdâde, Birinci Baskı, Cezayir 1431-32/2010-11. s. 74.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu’l-Mukaddimât*, thk. Mâhî Kundûz, Dâru Kerdâde, Tilimsân 2011, s. 9.

<sup>4</sup> Muhammed b. Muhammed es-Sallâbî, *Devletü’l-Muvahhidîn*, Dâru’l-Beyrâk, Ammân 1998, s. 351-353.

görmekteyiz. Kuzey Afrika coğrafi olarak batıda Atlas Okyanusu, kuzeyde Akdeniz, doğuda Sinâ Yarımadası ve Kızıldeniz, son olarak güneyde ise sırasıyla Batı Afrika, Orta Afrika ve Doğu Afrika arasında yer alan kara parçasıdır.<sup>5</sup>

Coğrafi sınırları şu an bu şekilde belirlenmiş olan Kuzey Afrika bölgesine İslam tarihinde “*Mağrib*” denilmiştir.<sup>6</sup> Mağrib günümüzde “*Fas*” ülkesi için kullanılan bir tabir olsa da aslında bu tabirle Kuzey Afrika bölgesini kaplayan alan kastedilmektedir. Doğu İslam dünyasının sınırı (Meşrik) kabul edilen Mısır’dan Atlantik Okyanusuna kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ve Güney Sahrâ, İslam kaynaklarında “*Mağrib*” adıyla anılmaktadır. Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya ülkeleri bulunmaktadır.<sup>7</sup> İslam tarihçileri ve coğrafyacıları İfrikiyye ve Mağrib’in coğrafyası hakkında bir görüş birliği içinde değillerdir. Mağrib coğrafyasının sınırları noktasında üç görüş söz konusudur. Birincisi, Mağrib ile, Tanca’dan başlayıp Atlas Okyanusu sahilini takiple güneydeki Sudan çöllerine kadar olan bölge kastedilmektedir. İkinci görüşe göre Mağrib, Mısır’ın batısındaki Berka’dan başlayıp Atlas Okyanusu’nda sona ermektedir. Üçüncü görüşe göre ise Mağrib yine Mısır’ın batısındaki Berka’dan başlamakta ve Endülüs’ü de içine almaktadır.<sup>8</sup> İslam fetihleri sırasında, coğrafi olarak Mağrib, siyasî olarak da İfrikiyye ismi verilen bu bölge, zamanla tamamen coğrafi bir özellik kazanmış ve kıtanın tamamına “*Afrika*” denilmiştir. Kıtanın kuzey bölgesi için ise, bugün Mısır ve Mağrib de dahil olmak üzere, “*Şimâli İfrikiyye*” yani “*Kuzey Afrika*” terimi kullanılmaktadır.<sup>9</sup>

Kuzey Afrika’da İslam Fütühâtı Hz. Ömer zamanında 22/643 yılında Amr b. Âs kumandasında başlamıştır.<sup>10</sup> Bu bölgenin İslam toprakları içerisine girmesi ise Emevîler döneminde Ukbe b. Nâfi (ö.62/682) eliyle olmuştur. Onun eliyle İslam coğrafyasının sınırları Atlas Okyanusuna kadar dayanmıştır.<sup>11</sup> İslam Kuzey

<sup>5</sup> Komisyon, *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi Amerika-Afrika*, Gelişim Yay., İstanbul 1981, VI, 1489.

<sup>6</sup> Halil Cin, “Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslam’ın ve Türklerin İdarî ve Hukukî Tesirleri”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) Dergisi*, 2/1991, s. 15.

<sup>7</sup> İbrahim Harekât, “Mağrib”, *DİA*, XXVII, 314.

<sup>8</sup> Nadir Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika’nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Manisa 2007, s. 10.

<sup>9</sup> İbnü’l-İzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânu’l-Muğrib fî Ehbâri’l-Endelis ve’l-Mağrib*, thk. C. Kûlan, Luvi Provençal, Dârü’s-Sekâfe, Üçüncü Baskı, I-IV, Beyrut 1983. I, 5-6; Özkuyumcu, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>10</sup> Harekât, “Mağrib”, *DİA*, XXVI, 315.

<sup>11</sup> Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, Ensar Nşr., Altıncı Baskı, İstanbul 2012, III, 155; Özkuyumcu, *a.g.e.*, s. 158; el-Merrâkuşî, *a.g.e.*, I, 8.

Afrika içerisine girdikten sonra büyük bir kabulle karşılanmıştır. Bugün Araplar, Berberiler (Emâziğ) ve az sayıda zenci asıllılardan meydana gelen nüfusun %98’i Müslümandır.<sup>12</sup>

Kuzey Afrika hakkında verilen bu kısa malumatın ardından, Senûsî’nin yaşadığı çağın ve devletin değerlendirilmesi, onun bölgedeki etkisini anlamada faydalı olacaktır. Nitekim Kuzey Afrika bölgesinde tarih içerisinde görülen devletler kuruluşunda sadece siyasetten oluşan yapılar değil; aynı zamanda içerisinde dini argümanları da barındıran hareketlerdir.

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî devri siyasî-kültürel yapıda etkili olan üç büyük devlet (Merînîler, Hafsîler, Zeyyânîler) vardır. Ancak bu devletlerin ortaya çıkması ve kültürel faaliyetlerinde Muvahhidler devletinin etkisi büyüktür.

“*Muvahhidler*” devleti Kuzey Afrika’da 1121-1269 yılları arasında hüküm sürmüştür. Bu devlet, Mağrib’de Murabıtlar devletine karşı ortaya çıkarak 515/1121’de kurulmuştur.<sup>13</sup> Muvahhidlerin siyasî varlığı araştırmamız çerçevesinde olmadığından ayrıntılara girilmeyecektir. Ancak şu bir gerçektir ki, Muvahhidler hükümdarlığı ile Mağrib, o güne kadar olan en parlak devrini yaşamıştır. Bu yapı içerisinde çok sayıda kelâmçı, hukukçu, tarihçi, şair, yazar, felsefeci görülmüş ve pek çoğu da hükümdarların ve büyük ailelerin koruması altına girmiştir. Devirlerinin sonlarına doğru ilahî aşk (muhabbetullah) esasına dayalı olarak tarikatları yayan sûfiler ülkenin her tarafında görülmeye başlamıştır. Muvahhidlerin öğretisi bu sûfiler aracılığıyla halk tarafından rağbet edilen bir harekete dönüşmüştür.<sup>14</sup> Onlar, Murâbıtların Malikîlik mezhebine son derece bağlı, fûrû’ kitaplarına göre şekillenmiş dini yapılarına ve uygulamalarına savaş açmışlardır. Dini anlayış olarak Mutezile ve Şia gibi oluşumları hedef alarak doğrudan Kur’an ve Sünneti esas alan bir anlayış oluşturmayı amaçlamışlardır. Bu anlayış Muvahhidlerin çevresinde mücadelecî bir gürûh oluşturmuş ve bu diri yapıyla da bölgede tamamen hâkim olmuşlardır. Onların ıslahçı ve birleştirici yapısı devletlerinin de ismi olmuş, tevhid ilkesine sıkı sıkıya bağlı olanlar anlamında Muvahhidûn devletini kurmuş ve yaşatmışlardır.<sup>15</sup> Senûsî’de görülen

<sup>12</sup> Harekât, “Mağrib”, *DİA*, XXVI, 314.

<sup>13</sup> es-Sallâbî, *a.g.e.*, s. 23, 251.

<sup>14</sup> P.M. Holt, A.K. Lambton ve B. Lewis, *İslâm Tarihi ve Kültür Medeniyeti*, Hikmet Yay., I-III, İstanbul 1989, III, 116; Kadir Özköse, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslam ve Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2001), s. 160.

<sup>15</sup> Adnan Adıgüzel, “Muvahhidler Devletinin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi”, *EKEV Akademik Dergisi* 17/55 (2013), s. 2.

tasavvufi-ahlakî yön de, kendi devrinden önce gelişen bu atmosfer içerisinde gelişmiştir.

Muvahhidler devletinin yıkılmasından sonra XV. yüzyılda Kuzey Afrika'da üç büyük devlet oluşmuştur: Merînîler, Zeyyânîler ve Hafsîler. Bunlardan Merînîler Mağrib'de (el-Mağribu'l-Aksâ), Zeyyânîler Cezayir'de (el-Mağribu'l-Evsat), Hafsîler de Tunus'da (el-Mağribu'l-Ednâ)<sup>16</sup> hüküm sürmüşlerdir. Ancak, bu üç devlet birbirleriyle sürekli savaş halinde olmuş; mahallî emirlikler arasında da iç çatışmalar devam etmiştir. Nihayetinde kuvvetli olan emirlik ya da kabile zayıf olan emirlik ve kabileyi idaresine almış; iç çatışmalar, kabilecilik sürtüşmeleri ve aşiretler arası kavgalar bölge halkını parçalanmış ve zayıf düşmüştür.<sup>17</sup>

Tarih sahnesinde uzun bir süre kalan bu üç iktidarın hiçbirisi de çok güçlü bir etnik temele sahip değillerdir. Bu üç devlet de Muvahhidler devletini yeniden canlandırmak istemişler fakat muvaffak olamamışlardır. Bu başarısızlığın altında yatan temel neden, Berberîler'in ülkenin geniş bir bölümüne dağılmış durumda olmalarına rağmen siyasi bir birlik oluşturabilmekten uzak olmalarıdır. Her kabile neticede kendi çıkarları için çabalamış; bu da bölgede bir birlikten ziyade zamanın politikalarında çalkantılar meydana getirmiştir.<sup>18</sup>

Tüm bu çalkantılara rağmen bu üç devletin kültürel alanda büyük etkileri olmuştur. Bu dönemde yönetim açısından aristokrat bir kitle oluşmuştur. Bu dönemden önce yönetici sınıfları sık sık değişirken Hafsî, Zeyyânî ve Merînîler'de Mağrib toplumu, güçlü gruplar içerisinde seçilen önderler ve Arap kabilelerinin reislerinden oluşan istikrarlı bir yönetime kavuşmuştur. Kültürel alan da bu istikrardan faydalanmış; bu dönemde birçok değerli tarihçi, şair, coğrafyacı, yazar, hukukçu ve kelâmcı ortaya çıkmıştır. Ancak bu âlimlerin çalışmaları yeni ve özgün tarzda olmamıştır. İbn Haldun ya da Muhammed b.

---

<sup>16</sup> Ortaçağ İslam tarih ve coğrafyacıları Mağrib'i çeşitli şekillerde bölümlere ayırmıştır. Bunlar arasında en fazla kullanılanı Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib), Mağrib-i Ednâ (yakın Mağrib) şeklindeki üçlü taksimdir. Bkz. Harekât, "Mağrib", *DİA*, XXVI, 314.

<sup>17</sup> Sabri Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *AÜİFD*, 32/1 (1991), s. 1; Bu dönemde Afrika'da hakim olan kargaşayı daha iyi anlayabilmek için bkz. Maalouf, Amin, *Afrikalı Leo*, çev: Sevim Raşa, Yapı Kredi Yay., Onuncu Baskı, İstanbul 1998.

<sup>18</sup> Holt vd., *a.g.e.*, III, 121; Kenny, *a.g.e.*, s. 6.

Yûsuf es-Senûsî gibi bazı büyük isimler bu dönemde bu coğrafyada yetişse de bölge, kültürel olarak duraklama döneminin etkisi altındadır.<sup>19</sup>

P.M Holt, A.K.S. Lambton ve B. Lewis’in kaleme aldıkları İslam tarihi kültür ve medeniyetini ele alan eserde, bu dönem Kuzey Afrika’sını niteleyen şu paragraf dikkat çekicidir:

“IX/XV. yüzyılın sonunda Mağrib, nispeten az olan Yahudi toplulukları dışında, Berberice konuşan grupların varlığına rağmen tamamiyle İslamlaşmış ve baştan sona Araplaşmış bir ülke görünümündedir. Fakat bu temel birliğin altında büyük ayrılıklar vardı. Bu sadece, siyasi bir birlik oluşturmaktan uzak, birbiriyle sık sık savaşa giren farklı üç gücün varlığından değil, bu üç gücün kendi içlerinde de güçlükle oluşturdukları birliğin sunî oluşundan kaynaklanıyordu. Kendileri istikrarsız olan yönetici güçler, kuvvet ve şiddet gösterilmedikçe merkezi güce itaat etmeyen bağımsız kabileleri herhangi bir olay karşısında bir araya getirmekte büyük zorluklar çekiyorlardı. Diğer taraftan, Mağrib artık Müslüman hükümdarlığın uzak ve muhtar bir ülkesi değildi. O, V./XI. yüzyılda Avrupalılar’ın dönüşünden itibaren Batı Akdeniz ülkelerinden biri olarak sayılmıştır. Kısacası, coğrafi çevresi olan Batı Akdeniz’den birkaç yüzyıl kopuk kaldıktan sonra Mağrib, Hıristiyan halkının sömürgecilik ruhu tarafından yeniden keşfedildi ve bugüne kadar da bu ilgiyi yitirmedi.”<sup>20</sup>

Özet olarak 1269 yılında Muvahhidler devletinin yıkılmasından sonra Mağrib bölgesi, bazı kabilelerin aralarındaki inatlaşmalar ve Muvahhidler devletinin enkazından ortaya çıkan üç devletin birbirleri arasındaki yarışı gibi bazı önemli gelişmelere sahne olmuştur. Hafsiler, Meriniler ve Zeyyâniler’den oluşan birbirinden farklı üçlü yapı, birbirlerinin topraklarına saldırmış; askeri ve siyasi gelgitler yaşamışlardır. Bunun sonucunda bu üç ülke de kendi içlerinde ekonomik, askeri ve siyasi yönden zayıflamışlardır. Oluşan yıkımdan, doğusunda Hafsiler, batısında da Meriniler olduğu için en çok etkilenen ülke Zeyyâniler olmuştur. Bu üç devlette söz konusu yıkımlar olurken bu özel bölge üzerinde İspanyol ve Portekizlerin tamahları da gittikçe artmıştır.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Holt vd., *a.g.e.*, III, 122.

<sup>20</sup> Holt vd., *a.g.e.*, III, 122.

<sup>21</sup> İbn Haldûn, *Kitâbu'd-Düvelî'l-İslâmiyye*, II, 12-14, 111, 117, 127.

Muvahhidler devletinin yıkılması, İslam Mağrib coğrafyasında siyasî birliğin bozulmasına neden olmuştur.<sup>22</sup> Bir taraftan birbirleriyle çekişmekte olan üç büyük Berberî kabile devleti, diğer taraftan Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri bu dönemde Kuzey Afrika'da ortaya çıkan en önemli belirleyici unsurlar olmuştular.

Senûsî'nin yaşadığı çağda genel olarak Kuzey Afrika'nın görünümü bu haldedir. Bunları belirlendikten sonra o dönem, kültürel çevreyi özelde belirlemek için daha önce sözü edilen üçlü yapının (Hafsîler, Merînîler, Zeyyânîler) Senûsî ayağı olan Zeyyânîler yani Abdülvâdiler devletinin değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

## 2. Abdülvâdiler (Zeyyânîler)

Abdülvâdiler, isimlerinin menşei "*vadinin âbidleri (abdü'l-vâdi)*" ile doğru orantılı olarak Mağrib-i Evsat bölgesinde öncelikle bedevî şekilde dağ başlarında; daha sonraları ise sahra ve ovalara inerek, siyasî ve askeri çalkantılarla varlıklarını üç asırdan daha fazla devam ettiren bir kabiledir.<sup>23</sup> Abdülvâdiler'in faziletinden bahsedilirken onların Afrika'nın fâtihisi olarak anılan Ukbe b. Nâfi' el -Fihri'nin<sup>24</sup> İslam davetini ilk kabul eden kabilelerden olduğu ve ona Afrika fethinde bizzat destek oldukları söylenmekte; bu yüzden de ondan dua aldıkları rivayet edilmektedir.<sup>25</sup> Abdülvâdiler, yıllar boyunca çarpıştıkları Merînîler gibi Berberîler'in Zanâte koluna mensupturlar.<sup>26</sup> Abdülvâdiler'in 1235 yılında kurmuş oldukları devletin adı kendi kabile isimleri ile anılmamış, bu devletin kurucusu olan Yağmurasan b. Zeyyân'ın babası Zeyyân'a nispetle "*Zeyyânî*" devleti olarak anılmıştır.<sup>27</sup> Yağmurasan b. Zeyyân, kendi devletinin resmen kuruluşunu ilan etmeden önce Muvahhidler devletine sıkı sıkıya bağlı bir politika izlemiştir. Ancak Muvahhidler devletinin zayıflamaya başlaması ile bölgedeki diğer

<sup>22</sup> Reşid Hâlidî, *Devr-u Ulemâi Mağribi'l-Evsât fi İzdihâri'l-Hareketi'l-İlmîyye fi'l-Mağribi'l-Aksâ Hilâle'l-Karneyn 7-8/13-14*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, University Abou Bekr Belkaid, Tilimsân 1432/2011, s. 8.

<sup>23</sup> İbn Haldûn, *Buğyetü'r-Ruvvâd*, I, 89, 104.

<sup>24</sup> Ukbe b. Nâfi' b. Abdilkays el-Fihri el-Kureşi (ö.62/682). Ayrıntılı bilgi için Bkz. el-Merrâkuşî, *a.g.e.*, I, 19-32; Ebû Muhammed Abdullah b. İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle fi Fikhi'l-İmâm Mâlik*, tas. Abdülvâris Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, ts, I, 7-18.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *Buğyetü'r-Ruvvâd*, s. 96.

<sup>26</sup> İbn Haldûn, *Buğyetü'r-Ruvvâd*, s. 89.

<sup>27</sup> Erdoğan Merçil, "Abdülvâdiler", *DİA*, I, 276.

kabileler gibi artık bu devlete itaatten vazgeçmiş ve kendi bağımsızlığını ilan etmiştir.<sup>28</sup>

Araştırma konumuz çerçevesinde, Abdülvâdîler yani Zeyyânî devleti siyasi tarihinin genel özelliklerini üç dönem halinde kısaca değerlendirebiliriz:

1) *1235’ten 1348 yılına kadar olan dönem:* Yağmurasan b. Zeyyân bu dönemde devletin kuruluşunu tamamlamış; kabilesindeki diğer kolları kendisine bağlamıştır. Yine bu dönemde komşu bölgeler arasında Zeyyânî devletinin yeri sağlamlaşmıştır. Bilhassa Ebu Hammû Musa (ö.834/1431) döneminde devletin nüfûzu oldukça genişlemiş ve etki alanı çoğalmıştır. Devletleşme yolunda kurumsallaşma da gerekli ölçüde oturmuş, devlet işleri düzene girmiştir. Şehirleşmeye özen gösterilmiş; sanat, edebiyat ve ilimde ilerleme sağlanmıştır. Bilhassa Tilimsân merkezli ticaretteki ilerleme de bu dönemin belirgin özelliklerinden birisidir.<sup>29</sup>

2) *1348 yılından 1492 yılına kadar olan dönem:* Bu dönem araştırmamız için bilhassa büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, (1428-1490) bu dönemin ortasında doğmuş ve bu dönemin bitiş yıllarında vefat etmiştir. Zeyyânîler’in bu ikinci dönemi devlet açısından kuvvetlilik ve zayıflığın peş peşe geldiği bir dönem olmuştur. es-Senûsî de, bu açıdan bu dönemdeki hem kuvvetli yapıyı hem de birazdan bahsedilecek sıkıntılı dönemleri yaşamış bir Zeyyânî vatandaşıdır.

Devletin bu ikinci döneminde, II. Ebû Hammû Mûsa (ö.866/1462) zamanında devlet sınırları genişlemiş ve devlet bu sınırlar içerisinde istikrar kazanmıştır. Zeyyânîler, Mağrib devletleri içerisinde en önemli devlet haline gelmiştir. Ancak bu durum Merînîler’in, Zeyyânî devletinin iç işlerine karışması ve devleti yıkma planları ile bozulmuştur. Hatta Merînîler 772/1371 yılında Zeyyânîler’in başkenti Tilimsân’ı ele geçirmiş ancak Ebû Hammû Mûsa 774 yılında burayı geri almıştır.<sup>30</sup> Bu tarihten sonra devlet, Abdülvâdî ailesi arasında çıkan sorunlar yüzünden zayıflamaya başlamış ve mevcut istikrarını kaybetmiştir. Sultan II. Ebû Tafşîn (791/1389-795/1393) hem Merînîler ile savaşmış hem de

<sup>28</sup> Merçil, “Abdülvâdîler”, *DİA*, I, 276.

<sup>29</sup> Abdurrahmân b. Haldûn, , *Târîh-u İbn Haldûn Dîvânü ’l-Mübtede-i ve ’l-Haber fî Târîhi ’l-Arab ve ’l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî ’ş-Şânî ’l-Ekber*, haz. Halil Şehhâde, Dâru’l-Fiker, Beyrut 1421/2000, VII, 102-131.

<sup>30</sup> Abdülvâdîler ile Merînîler arasındaki tarihî çekişme için bkz. İbn Haldûn, *Kitâbu ’d-Düveli ’l-İslâmiyye*, II, 117.

kardeşi Ebû Zeyyân ile taht yarışına girmiştir. Hafsîler de bu dönemde boş durmamış, her fırsatta Zeyyânîler'in iç işlerine karışmaya başlamışlardır.<sup>31</sup>

Yani bu dönemin başları, devlet için yükselme dönemi sayılabilirse de 1400'lü yıllardan itibaren devlet, hem iç karışıqlarla hem de batıda Merînîler devleti, doğuda Hafsîler devleti ile uğraşmıştır. Hükümdar aile arasındaki nizâlaşmalar sonucu kabileler arası baş kaldırırlar da boy göstermiştir. Yükselme ve zayıflama dönemlerinin beraber yaşandığı bir dönemdir.<sup>32</sup>

3) 1492 yılından 1554 yılına kadar olan dönem: Bu dönemin en belirgin özelliği devletin zayıflaması ve yabancı tesirlerin devletin iç işlerine müdahalesi olmuştur. Önceki dönemin sorunları da bu dönemde aynen devam etmiştir. Yabancı tesir olarak da Gırnata'nın düşmesinden sonra Portekiz ve İspanyollar'ın, zayıflayan Zeyyânîler'in iç işlerinde müdahale etmesi sayılabilir. Ayrıca Osmanlı devletinin Akdeniz üzerindeki hakimiyeti de bu dönemde gittikçe genişlemiş ve Zeyyânî devletini tehdit eder hale gelmiştir. Bu dönemin sonuna doğru İspanya, Zeyyânî devletini ele geçirmek için harekete geçmiş hatta bazı limanlarını hâkimiyetleri altına almışlardır. Ancak bunun karşısında Osmanlı devleti de Oruç ve Hayrettin paşalarla Akdenizde hakimiyeti tamamen ele geçirmiştir. Osmanlılara karşı direnen Zeyyânîler'in varlığına, son hükümdarları II. el-Hasen b. Abdillâh b. Muhammed (1550-1554) tahttan indirilerek son verilmiştir.<sup>33</sup>

Abdülvâdîler'in devletler tarihindeki önemine vurgu yaptıktan sonra Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin yaşadığı dönem siyasetçilerine yani Abdülvâdîler'in onun zamanındaki hükümdarlarına değinmek istiyoruz.

Senûsî, II. Abdülvâdîler döneminde Ebû Mâlik Abdülvâhid (ikinci dönemi 831-834/1428-1431 arasında) döneminde doğmuş; Ebû Abbâs Ahmed el-Mu'tasam b. Mûsâ el-Âkil (834-866/1431-1462), Ebû Sâbit Muhammed b. Muhammed el-Mütevekkil (866-890/1462-1485), Taşîn b. Ebî Sâbit (890-890/1485-1485) dönemlerini yaşamış ve III. Ebû Sâbit Muhammed (890-902/1485-1496) devrinde vefat etmiştir. Bu hükümdardan sonra da zaten

<sup>31</sup> Bûzeyyânî ed-Derrâcî, *Zehru'l-Bustân fi Devlet-i Ben-i Zeyyân*, Müessesetü Bûzyânî, Cezayir 2007, II, 12-18.

<sup>32</sup> İsmail Ceran, "Merînîler Devleti", *Jass International Journal of Social Science*, Volume 6 Issue 2 (February 2013), s. 256.

<sup>33</sup> es-Sallâbî, *a.g.e.*, s. 351-353. Abdülvadîler'in tarihi hakkında geniş malumat için ayrıca bkz. Kâmil Abdurrezzâk Şekdân Besâm, *Tilimsân fi'l-Ahdî'z-Zeyyânî*, Mektebetü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, University An-Najah National, Nablus-Filistin 1422/2002, s. 14-15.



Zeyyâniler’in başına dört hükümdar daha geçmiş, devlet 924/1518 yılında Osmanlılar tarafından yıkılmıştır.<sup>34</sup>

Bu hükümdarlar içerisinde, Senûsî’nin maiyetlerinde uzun yıllar yaşadığı ve onun hayatını şekillendiren iki tanesi önemlidir:

Birincisi *Ebu’l-Abbâs Ahmed el-Mu’tasam*: el-Âkil ismiyle meşhurdur. Senûsî otuz dört yaşına gelinceye kadar bu hükümdar yönetimde kalmıştır. II. Ebû Hammû Mûsâ’nın torunudur. 834/1431 yılında, Sultan Ebû Fâris Abdülazîz el-Hafîsî’nin yardımıyla tahta çıkmıştır. Bu yüzden o ölene kadar kendi gücünü bağımsız olarak hissedememiştir. 837/1434’de onun ölmesiyle tam bağımsız olmuştur. Bu hükümdar maiyeti arasında adaleti yayması ve yok olmaya yüz tutan Tafşîn medresesi ve diğer ilim okutulan yerleri onartıp ilme ve âlime değer vermesiyle tanınır.<sup>35</sup>

İkincisi *Ebû Sâbit Muhammed b. Muhammed*: “*el-Mütevekkil*” ismiyle meşhurdur. Ebu’l-Abbâs’tan sonra tahta kardeşinin oğlu el-Mütevekkil çıkmıştır. İçeride kendilerine başkaldıranlar kontrol altına alınmış, dışarıda da düşmana karşı savaşılmıştır. Senûsî bu hükümdarın maiyetinde on dokuz yıl yaşamıştır. el-Mütevekkil döneminde her ne kadar iyi işler olduysa da devlet, Hafîsîler’in iki kere hücumuna uğramış, iki seferde de Tilimsân’ın surları yıkılmış, buranın halkının soykırımı, o zaman bölgede çok meşhur olan âlim ve salihlerin aracılığıyla engellenmiştir.<sup>36</sup> Bu hükümdarın yönetiminin sonuna doğru yıkım ve karışıklık baş göstermiş, fesat ve zulüm yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır. 890/1485’da bu sultanın ölmesiyle de doruğa çıkmıştır. Bir tarafta da Hristiyan İspanyollar’ın Gırnata’da bulunması ve devleti tehdidi söz konusudur.<sup>37</sup> Bu hükümdarın yönetiminin sonunu da sayarsak Senûsî hayatının 35-40 yılından sonrası bu karışıklıklar içinde geçmiştir.

Bu coğrafyada Senûsî’nin, hayatı boyunca hiç ayrılmadığı Tilimsân kentine de işaret etmek gerekmektedir. Bu kent kelâm tarihi açısından oldukça zengin bir bölgedir. Selefiyye, Haricîler, Şiiler ve Eş’arîler’e ev sahipliği yapmış;

<sup>34</sup> Muhammed b. Ramazân Şâves, *Bâkatü’s-Sûsân fi’t-Ta’rif bi Hadâreti Tilimsân Âsîmet-i Devlet-i Benî Zeyyân*, Dîvânü’l-Matbûâtî’l-Câmiyye, I-II, Cezayir 1995, I, 95.

<sup>35</sup> et-Tunûsî, Muhammed b. Abdillâh, *Târîhu Benî’z-Zeyyân Mülûk-i Tilimsân*, thk. Mahmûd Âğa Büiyâd, Müessesetü’l-Vataniyye (Enag Editions), Cezayir 2011, s. 47-249; Şâves, *a.g.e.*, I, 93.

<sup>36</sup> et-Tunûsî, *a.g.e.*, s. 255-257.

<sup>37</sup> Şâves, *a.g.e.*, I, 94.

tüm bu ekollerin öğretilerini tanımıştır. Bu yüzden Tilimsân âlimleri kelâm alanında da birçok eser vermişlerdir.<sup>38</sup>

Buraya kadar Senûsî'nin Mağrib coğrafyasındaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Şimdi ise Senûsî'nin kelimeler tarihindeki yerine yine Mağrib özelinde değinmek istiyoruz.

### 3. Kelâm Geleneğindeki Konumu

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Mağrib Eş'ariliğinin IX/XV. yüzyılda yaşamış en önemli temsilcisidir. Bu anlamıyla Senûsî'yi anlamak için onun içerisinde bulunduğu Mağrib coğrafyası ve özelde bu bölgedeki Eş'ariliğin konumunun iyi anlaşılması gerekmektedir.

Senûsî'nin Eş'arilikteki konumuna değinmeden evvel, kendi zamanında bölgeye hâkim olan Eş'arilik mezhebinin bu coğrafyada nasıl bir yol izlediğini öğrenmek, Senûsî'nin Mağrib'de etkili olduğu ortama ışık tutacaktır.

#### 3.1. Eş'ariliğin Mağrîbe Girişi ve Gelişmesi

Mağrib, yüzyıllar boyunca Sünniliğin -özellikle de Eş'ariliğin- temayüz ettiği bir coğrafya olmuştur. Eş'arî âlimler bu bölgede uzun yıllar hizmet etmişlerdir. Ancak Eş'ariliğin Mağrib coğrafyasına girmesi ve burada bulunan halkın çoğunluğunun mezhebi haline gelmesinden evvel bu bölgede yaşamaya devam eden bazı mezhepler bulunmaktaydı. Bu mezheplerin varlığı, Eş'arilik ile birleştiği zaman Müslüman Afrika halkının itikadî düşüncesinin serüveni ortaya çıkmış olacaktır.

Mağrib, Meşrik'ten bölge itibarıyla uzak olmasıyla birlikte yaşadığı kelâm tarihi açısından ona pek uzak kalmamıştır. H.II. asırla birlikte Mağrib, Ehl-i Sünnet olarak bazı Ehl-i hadisi bünyesinde bulundursa da, Havaric, Mutezile, Şia ve Mürcie gibi mezheplerle de tanışmıştır.<sup>39</sup> Bu mezhepler bölgede yaşamakla birlikte Sünniliğin Mağrîbe girmesi daha çok tetricen gerçekleşmiştir. Önceleri

<sup>38</sup> Örneğin Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî *Kitabu fi'l-Kaza' ve'l-Kader*, Şerafeddin et-Tilimsânî (ö. 776/1374) *Şerhu Meâlim-i Usûli'd-Din li'r-Râzî*, Ali b. Sâbit b. Sa'îd et-Tilimsânî (ö. 829/1425) *Şerh-u alâ Akâdeti'd-Darîr* vb. Bkz. Muhammed Bûşekîf, *el-Medresetü ve Nizâmü't-Ta'lîm bi'l-Mağribi'l-Evsât Hilâl el-Karneyni's-Sâmin ve't-Ta'sî*, Devriyyetü'l-Elektürüniyye, University Abou Bekr Belkaid, Tilimsân 1432/2011, s. 167-168. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelik, *Eş'arî Kelâmın Mağrib'teki Merkezlerinden Tilimsân*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/14 (2015 ÖS).

<sup>39</sup> Abdülmecîd b. Hamde, *el-Medârisü'l-Kelâmiyye bi İfrîkiyye ilâ Zuhûri'l-Eş'ariyye*, Matbaatü Dâru'l-Arab, Tunus 1046-1986, s. 31.

Meşrik’e-özellikle de Fustat ve Medîne’ye- ilim öğrenmek için gönderilen talebeler Mağribe geri dönmüşler ve öğrendikleri fikirleri bölgelerine yaymışlardır. İkinci aşama olarak ise bölgedeki güçlü mütekellimlerin Havaric gibi muhalifleri ile yaptıkları münazaralar sonucu Mağrib’de sünnî kelâmı yayılmıştır.<sup>40</sup>

Ehl-i Sünnet açısından Mağrib böyle bir anlam ifade etmekle beraber bölge, Ehl-i Sünnet’in oluşumundan evvel Haricî anlayışla tanışmıştır. H.II. yüzyılın başlarında, Emevî zulmünden kaçan İbadiyye’ye mensup Seleme b. Sa’d (135/752) Tunus’a gelerek burada Hâricî fikirlerini yaymıştır. Seleme b. Sa’d’ın eşitlik ve adaleti ön plana çıkaran, her türlü bid’at ve bozulmadan uzak durmayı teşvik eden, zulüm ve zâlimle mücadele eder tarzdaki anlayışıyla; ayrıca bu mezhebe mensup insanların ibadete düşkün olmaları hasebiyle Hâricîlik hem İbadiyye hem de Sufriyye kollarıyla birlikte Mağrib’de hızla gelişmiştir.<sup>41</sup> Bu hızlı çıkışıyla birlikte Havâric, Mağrib’e Ehl-i Sünnet’in girmesiyle gücünü yavaş yavaş yitirmiştir. Ancak inanç açısından günümüzde bile bu mezhebe mensup insanların bulunması<sup>42</sup> Havâric’in burada ne derece önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

İslam’ın erken dönemlerinde Mağrib coğrafyası Havâric’ten başka Mutezile mezhebi ile de tanışmıştır. Vâsıl b. A’tâ (ö.110/728)’nın dâîilerinden Mutezîlî Abdullah b. Hâris’in davetine olumlu cevap veren Mağrib halkı, İdrîsî devleti (789-985) içerisinde büyük taraftar bulmuştur.<sup>43</sup> Mutezile’ye mensup İshâk b. Muhammed el-Ûrbe, İdrisîlerin kurucusu Mevlâ İdris’e fikirleriyle etki etmiştir. Bu etkileşim sonucunda da Tunus, Fas ve Cezâyir’de birçok Mutezîlî grup oluşmuştur. Örneğin Süleymân b. Ebî Hafs el-Ferrâ (269/882) bu devirde Mağrib’de yetişmiş ve fikirleriyle geniş grupları etkilemiş önemli bir Mutezîlî âlimdir.<sup>44</sup> Ancak İdrisî devletinin yıkılması ve bölgede Mâlikî fikhının kuvvetlenmesi sonucu Mutezile, gruplar şeklinde yaşanmaktan bireysel yaşama inmiştir. Bunun yanında Meşrikte de Abbâsîlerin yönetime geçmesi ile Mağrib’deki Mutezîlî varlığı etkileşim sonucu yok olmaya yüz tutmuştur. Her ne

<sup>40</sup> İbn Hamde, *a.g.e.*, s. 31-32.

<sup>41</sup> İbn Hamde, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>42</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Dağıtım, 5. Baskı, Konya 2001, s. 35.

<sup>43</sup> İbn Hamde, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>44</sup> İbn Hamde, *a.g.e.*, s. 168.

kadar müntesibi kalmasa da Mağrib'de Mutezile'nin görüşleri önemli bir yer tutmuş ve âlimlerce uzun tartışma ve cevaplamalara maruz kalmıştır.<sup>45</sup>

Erken dönem İslam mezheplerinden Mürcie ise bölgede ismen ve fikren bilinmekle beraber Meşrik'teki kuvvetli durumunu burada hissettirememiş; taraftar kitlesi bulamamıştır.<sup>46</sup> Şia ise bölgede hissedilen en kuvvetli mezheplerden biri haline gelmiştir. Mağrib'de bilinen ilk dâî, H. II. asırda babası tarafından görevlendirilen İsa b. Muhammed en-Nefsü'-Zekiyye (ö.145/762)'dir. Ehl-i Beyt'e sevgiyi artırmak ve Şîî ideolojilere yakınlaştırmak amacıyla kurulan İdrisî devletinin faaliyetleri ile Şîîlik, Mağrib'de hızla yayılmıştır. Siyasî ve dinî aktörler yanında bir “*beklenen Mehdî*” fikri Mağriblilerce, Şîîliğin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Yine Mağriblilerin Ehl-i Beyt'e büyük saygı duymaları ve Câfer-i Sâdık'ın bölge halkının amelen mezhebi olan Malikîlik'in kurucusu İmam Mâlik'in hocası olması bu benimseme meselesini kolaylaştıran etmenler olmuşlardır.<sup>47</sup> Tüm bu sebepler neticesinde bölgede Şîî Fatimî devleti kurulmuş ve oldukça da güçlenmiştir.<sup>48</sup>

Mağrib bölgesi bu ilk dönem itikadî mezhepleri tanımakla birlikte bölgenin kelâmî yapısının anlaşılmasında fikhî mezheplerin özellikle de Mâlikîliğin etkilerinin anlaşılması gerekmektedir. Mağrib'de Evzâî fikhî, Mâlikî fikhî, Zâhirî fikhî, Hâricî fikhî, Şîî fikhî gibi birçok fikhî mezhebi bulunmaktaydı. Ancak bunlardan konumuz açısından en önemlisi, bulunduğu dönemde akâid alanında birçok tartışmaya neden olan Mâlikî mezhebidir. Bu mezhep bölgede etkili olunca Evzâî fikhî gibi bazı mezhepler münderis (silinmiş, ortadan kalkmış) hale gelmiştir. Malikî mezhebinin bölgedeki genel karakteri, amel olunmayan tüm fikirlere (zât-ı ilâhiyye, sıfatlar, teşbih-tecsim, kaza-kader, aklî te'vil...) karşı tavır almalarıdır. Her ne kadar kendileri de yeri geldiği zaman bu konularda fikirler beyan etse de ilke anlamında kelâm karşıtı bir tavır almışlardır.<sup>49</sup>

Mağrib'deki Mâlikî fikhına mensup insanlar iki kısımda mütalaa edilmelidir:

<sup>45</sup> Yûsuf Ahnâne, *Tasavvuru'l-Mezhebi'l-Eş'ariyyi fi'l-Garbi'l-İslâmî*, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Rabat 1424/2003, s. 35-36:

<sup>46</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 36-37.

<sup>47</sup> Mahmûd Ali Mekkî, *et-Teşeyyü' fi'l-Endelis Münzü'l-Feth Hattâ Nihâyeti'd-Devleti'l-Emeviyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2004, s. 3-8; İbn Hamde, *a.g.e.*, s. 200-201.

<sup>48</sup> Mekkî, *a.g.e.*, s. 24-29; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 37-38.

<sup>49</sup> Sâlim Yefût, “el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib”, *Mecelletü'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsir*, 68-69/(1986), s. 6-14; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 39.

Birincisi Malikî mezhebini İmam Mâlik’ten alarak Mağrib’de yayanlar. Bu nesildekiler mezheple alakalı olarak kelâmî tartışmalara girmemiş, kitaplar telif etmemişlerdir. Sadece İmam Mâlik’in görüşlerini benimseyip onları anlatmaya çalışmışlardır.

İkincisi sadece fikhın tedvini ve tescili ile uğraşmayıp muhaliflerini de susturmak için çaba gösterenler. Bu gruptaki Mâlikîler, Sufriyye’yi, İbâdiyye’yi, Mutezile’yi, İsmâîlîleri susturmak için kitaplar telif etmişlerdir. Amelen Mâlikîlik içinde temayüz eden bu grup zamanla akidevî bir mezhep haline gelmiş ve “*Ehli Teslîm ve’t-Tefvîz (İşi Allah’a havale edenler)*” ismiyle anılmaya başlanmıştır. Bu grup gittikçe o denli bir güce ulaşmışlardır ki Muvahhidler devletinin kurulmasına kadar bölgenin resmî mezhebi haline gelmişlerdir.<sup>50</sup>

İkinci gruptakiler başlangıçta, birinci gruptakiler gibi İmam Mâlik’in öğretilerine bağlı kalarak muhaliflerine karşı susmayı tercih etseler de zamanla onlar da mücadele ve münazara etme yolunu seçmişlerdir. Bu kesmin en önemli temsilcisi İbn Zeyd el-Kayrevânî (386/996)’dir. Yazdığı “*er-Risâle*” isimli eseriyle bu neslin görüşlerini ortaya koymuştur.<sup>51</sup> Her ne kadar İbn Zeyd el-Kayrevânî’nin, Eş’arîliği Mağrib’e getiren ilk kişi olduğu savunulmuşsa da bu düşünce yanlış olup el-Kayrevânî, Mâlikîliğin Mağrib’deki ikinci nesline yani “*Ehli’t-Teslîm ve’t-Tefvîz*”e mensup bir kişidir.<sup>52</sup>

Eş’arîliğin Mağrib coğrafyasına girmesine kadar olan itikâdi mezhepleri ve bu mezheplerin bölgedeki izlerine değindikten sonra Eş’arîliğin Mağrib’e girişi konusuna geçmek istiyoruz. Sınırları çok geniş olan bir coğrafya için -özellikle de kelâm alanında- bir belirleme yapmanın zorlukları ortadadır. Bu anlamda genel kabuller esas alınmak zorundadır. Eş’arîliğin Mağrib’e girmesi konusu tartışmalı olsa da âlimlerin bu hususta ittifak ettikleri iki nokta bulunmaktadır. Birincisi Eş’arîlik bölgede hicri beşinci asırda gelmiştir. İkincisi Eş’arîliği Mağrib’e getiren öncülerin başında Ebu’l-Hasen el-Kâbisî (403/1012) bulunmaktadır.<sup>53</sup> Tarih noktasında ihtilaf fazla olmasa da ilk isim konusunda Ebu’l-Hasen el-Kâbisî dışında “*el-Kalânisi*” künyesiyle meşhur olmuş Tunuslu mütefekkir *İbrahim b.*

<sup>50</sup> İbn Hamde, *a.g.e.*, s. 32; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 40-41.

<sup>51</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *er-Risâle fî Fıkhî'l-İmâm Mâlik*, tas. Abdülvâris Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 41-42.

<sup>52</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 47-49.

<sup>53</sup> Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *et-Terbiyye fî'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1968, s. 34-42; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 53.

*Abdillah ez-Zebîdî (veya ez-Zübeyrî) (359/969)* nin ismi geçmektedir. Zebîdî, Fâtımîlerle itikat konularında karşı karşıya gelip tartışan bir isim olarak zikredilir. Ancak onun bu tartışmaların Eş'arî eksenli olup olmadığı meselesi kesinliği kavuşturulmuş bir konu değildir. Bu yüzden onun ismi ihtilaflıdır.<sup>54</sup> Eş'arîliği Mağrib'e getirme noktasında ismi geçen bir diğer kişi *Meymûne b. Dirâs b. İsmâil el-Fâsî (357/967)*'dir. Bu isim erken dönemlerde Meşrik'e gitmiş ve Eş'arîliğin önemli isimleriyle görüşmüştür. Ancak tekrar Mağrib'e dönme ve Eş'arîliği yayma noktasında Meymûne b. Dirâs b. İsmâil el-Fâsî ismi de ihtilaflıdır.<sup>55</sup> Bu iki tartışmalı isim dışında ittifakla kabul edilen Ebu'l-Hasen el-Kâbisî, erken yaşlarda ilim öğrenmek için Endülüsten yola çıkmış, gittiği yerlerde Eş'arîlerle karşılaşarak onların fikirlerinden etkilenmiştir. Endülüs'e döndüğü zaman öğrendiği Eş'arî fikirleri yaymaya başlamış ve öğrenciler yetiştirmiştir. Hatta bu öğrencileri de Meşrik'e, tıpkı hocaları gibi, ilim öğrenmek için giderek kendilerini yetiştirmişlerdir. el-Kâbisî, Eş'arîliği yayma konusundaki çabalarını olgunlaştırarak eserler de yazmıştır. Ancak onun günümüze ulaşan tek eseri "*Risaletü'l-Mufassala li Ahvâli'l-Müteallimîne ve ahkâmî'l-Muallimîne ve'l-Müteallimîn*" adlı eseridir.<sup>56</sup>

Ebu'l-Hasen el-Kâbisî, Meşrik'e ilim öğrenmek için gittiğinde çağdaşı olan Ebu Bekr el-Bâkılânî (403/1013) ile görüşmüştür. Bâkılânî'nin ismi burada önem arz etmektedir. Bâkılânî, Mağrib halkının büyük çoğunluğu gibi Mâlikî mezhebine mensuptur. Ayrıca Eş'arîliği yaymak için birçok yere öğrencilerini gönderdiği gibi Mağrib'e de göndermiştir. Bu anlamıyla Mağrib coğrafyasını, hem gönderdiği öğrencileri ile hem de Kâbisî gibi oradan gelen öğrenciler ile Eş'arîlik fikrine davet etmiştir. Bakılânî'nin Mağrib'e gönderdiği isimler şunlardır: Ebû Abdullah el-Ezrî (ö.423/1032), Ebû Tâhir el-Bağdâdî (517/1123).<sup>57</sup> -Bakılânî ve Kâbisî'nin bu gayretleri dışında Eş'arîliği Mağrib'e yaymak için uğraşmış şu isimler de önemlidir: Ebû Ömer et-Talemekî (ö. 429/1037), Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1038), Ebû Velîd el-Bâccî (ö. 474/1081).<sup>58</sup>

Mağrib'de, Eş'arîliğin öncüleri zamanında kelâm ilmi "Ehli't-Teslîm ve't-Tefvîz" grubunca Aristo mantığını ve felsefeyi red üzere yapılıyordu. Ebu'l-Velîd

<sup>54</sup> İbrahim et-Tihâmî, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, Dâru Kurtuba, Cezayir 1427 / 2006, s. 12; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>55</sup> et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 12-13; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>56</sup> el-Ehvânî, *a.g.e.*, s. 29; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 53-54.

<sup>57</sup> et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 14-15; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 54-55.

<sup>58</sup> İbn Ferhûn el-Mâlikî, *ed-Dibâcü'l-Mezheb fi Ma'rifeti Ayâni'l-Mezheb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Kahire ts., s. 201; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 56.

el-Bâccî gibi Eş’arîliğin bölgedeki temsilcilerinin ortaya çıkmasıyla kelâm ilmi ve cedel ile uğraşma teşvik edilmeye başlanmış; felsefe ve Aristo mantığı ise nehyedilmeye devam etmiştir.<sup>59</sup> Ehli’t-Teslîm ve’t-Tefvîz grubu ile ilk dönem Mağrib Eş’arîleri arasında ortaya çıkan bu tartışmalar zamanla devam etmiştir. Bu tartışmalar içerisinde Murabıtlar devletinin özel bir konumu bulunmaktadır. Murabıtlar devletinin kurulması fikrinin altında yatan asıl neden o zaman Mağrib’inde sürmekte olan siyasî karışıklıklara bir “ıslah” olması çabasıdır.<sup>60</sup> Bu ıslahı gerçekleştirmek amacıyla Meşrik’e giden Ebû İmran Mûsâ el-Gafcûmî el-Fâsî (ö. 430/1018), burada aldığı ilimle taklit üzere imanın üzerine gitmeyi ve Eş’arî fikri üzere bir devlet kurmayı amaçlamıştır. Ancak onun bu çabaları ölümünden sonra bu esaslardan uzak bir şekilde “Murabıtlar” devletinin kurulmasına neden olmuştur. Ondan sonra gelenler “Ehlü’t-Teslîm ve’t-Tefvîz” inancına sarılmışlardır.<sup>61</sup>

Murabıtlar devletinin resmî akâidi “*Ehlü’t-Teslîm ve’t-Tefvîz*” inancıdır. Ülkenin her yanında bu inanca davet eden kutuplar bulunmaktadır. Ancak bölge bölge de olsa Eş’arîliğin fikirleri çeşitli temsilcilerle tanınmaktaydı.<sup>62</sup> Ebû İmrân el-Fâsî’den sonra Eş’arî olup olmadığı tartışmalı olan ancak Mağrib’e birçok akaid esası getiren isim Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Hadramî el-Murâdî (h.489) olmuştur. Bu iki ismin peşinden ise Eş’arî olduğu kesin olan Ebu’l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr (ö. 520/1126) gelmektedir. Genel anlamda ise Mağrib coğrafyasında Eş’arî akâidi anlamında karşımıza çıkan ilk eser Ebu’t-Tayyib Sa’îd b. Ahmed b. Sa’îd el-Esfâksî’nin “*el-Akîdetü’l-Sünniyye/Akîdetü’s-Sâlihîn/el-Akîdetü’l-Esfâksîyye*” isimleriyle meşhur akaidi olmaktadır.<sup>63</sup>

Eş’arîliğin Mağribe girişi konusunu özetlemek gerekirse Murabıtlar devletini kurmak isteyenler onu Eş’arî akâidi üzere kurmak istemişler ancak bu devlet fiilen, Mağrib halkının Mâlikî köklerini bildiği “Ehli’t-Teslîm ve’t-Tefvîz” akâidi üzere kurulmuştur. Bununla birlikte Eş’arî akâidine mensup kimseler bu devlet içerisinde varlıklarını devam ettirmişler ve Ehli’t-Teslîm ve’t-Tefvîz inancına mensup kimselerle devletin varlığını tehdit edecek kadar büyük

<sup>59</sup> Ebû Velîd el-Bâccî, “Risâletü’l-Bâccî liledeyhi”, thk. Abdurrahmân Hilâl, *Sahâfiyyetü’l-Ma’hed el-Mısrî*, 1/3, s. 35; Ahnâne, a.g.e., s. 60.

<sup>60</sup> Muhammed Mahmud Abdullah Biyye, *el-Eserü’s-Siyâsî li’l-Ulemâi fî Asr’il-Murâbitîn*, Dâru İbn Hazm, Cidde 1421/2000, s. 42-43; Ahnâne, a.g.e., s. 62.

<sup>61</sup> İbn Ferhûn, a.g.e., s. 345; Ahnâne, a.g.e., s. 65.

<sup>62</sup> Biyye, a.g.e., s. 100-101; Ahnâne, a.g.e., s. 61.

<sup>63</sup> Biyye; a.g.e., s. 101; Ahnâne, a.g.e., s. 66, 69.

boyutlara varan mücadelelere girişmişlerdir.<sup>64</sup> Öyle ki İbn Rüşd gibi âlimlerin fetvasıyla Eş'ariliğin öğrenilmesi ve öğretilmesi yasaklanmış; kelâm yöntemini uyguladıkları için kafirlikle suçlanmışlardır. Hatta Gazâlî'nin kitaplarının yakılması emredilmiştir. Yani Murabıtlar, Eş'ariliği kendilerine siyasî yönden bir tehdit olarak algılamışlar ve devletlerinin resmî ideolojisine zıt bulduklarından onları düşman ilan etmişlerdir.<sup>65</sup>

Aslında Ehli't-Teslîm ve't-Tefvîz mezhebinin, Murabıtların resmî mezhebi haline gelmesinde zamanın siyasî ve toplumsal şartları ön plandadır. Örneğin Mağrib'in kuzeyinde yeni bir din olarak Gamara kabilesinde el-Gamari Hamîm b. Minallah; ayrıca Bergavatiyye inancı, bunların yanında Şîi ve Mutezilî eğilimler Selefî eğilime yakın bir Ehli't-Teslîm ve't-Tefvîz inancının ortaya çıkmasını teşvik etmiştir.<sup>66</sup> Bu anlamıyla oldukça güçlenen Ehli't-Teslîm ve't-Tefvîz, Eş'ariliğin Mağrib'de yayılmasına karşı çıkmış; Eş'ariliği ve Eş'arileri yok saymıştır. İbn Rüşd (el-Cedd), el-Kâdî İbn Hamedeyn, İbn Ebî Zemineyn, Abdurrahman b. İ'tab vb. Eş'arilere karşı çıkan Ehli't-Teslîm ve't-Tefvîz'in başında gelmektedir.<sup>67</sup> Bunlar karşısında da Eş'ariliğin Mağrib'deki savunucuları Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsa el-Kelbî es-Seraksetî el-Merâkeşî ed-Darîr (ö. 520/1126), Abdullah b. Abdillâh b. Tûmert (Mehdî b. Tûmert) (ö. 524/1130), el-Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî el-Meâfirî el-İşbilî (ö. 543/1148), Ebû Amr Osmân b. Abdillâh es-Selâlicî (ö. 574/1178) gibi önemli isimler olmuştur.<sup>68</sup>

Bu isimler Eş'ariliğin Mağrib'de güçlenmesine büyük katkı sağlamışlardır. Ebu'l-Haccâc ed-Darîr yazdığı "*et-Tenbîh ve'l-İrşâd*" isimli eseri ile Eş'arî akâidinin bölge medreselerinde okutulmasını sağlamıştır.<sup>69</sup> Muhammed b. Tûmert ise Ehli't-Teslîm ve't-Tefvîz'e karşı, Eş'ariliğin Mağrib'de yıllarca beklediği şeyi başararak, Eş'arî fikirleri üzere kurulu bir devlet olarak "*Muvahhidîn (Muvahhidler)*" devletini oluşturmuştur. Bir ıslah hareketi olarak başlayan bu yürüyüş temelini "*tevhîd*" esasî üzere kurmuş ve artık Eş'ariliğin

<sup>64</sup> Muhammed Ali es-Sallâbî, *Târîhu Devletey el-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fî's-Şimâli'l-İfrikıyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1430/2009, s. 234; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>65</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>66</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, VI, 207, 216; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 79-80.

<sup>67</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>68</sup> İbn Mûsâ b. İyâz es-Sebtî el-Kâdî İyâz, *el-Gunye Fihristu Şuyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhîr Zehîr Cîrâr, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1402/1982, s. 226; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>69</sup> et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 27; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 89.



bölgenin resmî mezhebi haline gelmesini sağlamıştır.<sup>70</sup> İbn Tûmert genç yaşta ilim öğrenmek için Meşrik’e gidererek Ebû Bekr et-Tartûsî, Kiyâl Herrasî, el-Gazzâlî gibi isimlerle görüşmüş ve Mağrib’e yeni bir devlet fikriyle dönmüştür. Dönüşünde Eş’arîliğin tam bir temsilcisi olan İbn Tûmert, siyasî ideolojilerle bu çizgiden saparak “*Ehl-i Beyte intibâ, , ismet*” gibi kavramlar çerçevesinde devletini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. En sonunda “*beklenen Mehdî*” inancı ile kendini “*Mehdî*” ilan etmiştir.<sup>71</sup> İbn Tûmert dışında Eş’arîliğin bölgede güçlenmesine hizmet eden bir isimde el-Kâdî Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148)’dir. İbnü’l-Arabî Meşrikten Mağribe Eş’arîliğin ana kaynaklarını getiren ve ayrıca Gazâlî’den bizzat ders almış bir şahıstır.<sup>72</sup>

Eş’arîliğin Muvahhidlerin resmî mezhebi haline gelmesinin ardından mezhep, her kesimden katılımlar alarak büyük bir genişleme yaşamıştır. Bunda en büyük pay da İbn Hamîr es-Sebtî (ö. 614/1217), İbnü’l-Menâsîf (?) gibi düşünürlerindir.<sup>73</sup> Bu dönemde bol bol eser yazan Eş’arî düşünürler mezheplerinin bölgede güçlenmesine yardım etmişlerdir.<sup>74</sup> Bu eser yazmada metot olarak İmam el-Cüveynî’nin “*el-İrşâd*” isimli kitabı hareket noktası olmuştur. Örneğin Yûsuf es-Darîr’in “*et-Tenbîh ve’l-İrşâd*”, İbn Tûmert’in “*el-Mürşide*<sup>75</sup>” si, es-Selâlicî’nin “*el-Burhâniye*<sup>76</sup>” si bu kitabın ismine ve tertibine benzeme çabalarından sadece birkaçıdır.<sup>77</sup> Ayrıca Cüveynî’nin el-İrşâd’ına yapılan şerhler, Eş’arîliğin bölgede kuvvetlenmesine büyük etki etmiş, onun eserine şerh yazanlar başka eserleri de şerh etmişlerdir.<sup>78</sup> Bu etkinin altında yatan başlıca sebep, Cüveynî’nin daha önce mütekellimler tarafından fazlaca rağbet

<sup>70</sup> et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 5; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>71</sup> Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, “İbn Tûmert”, *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10 (1928), s. 34, 39-42, 43; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>72</sup> Ramazan Biçer, “Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekr İbnü’l-Arabî’ye Göre Gazzâlî’nin Keşf Metodu”, *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, s. 254; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 101.

<sup>73</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 127-128.

<sup>74</sup> et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 17-35; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>75</sup> el-Mürşide, İbn Tûmert’in Eazzü ma Yutlab eserinin içinde yer alan bir risaledir. Bkz. Muhammed b. Tûmert, *Eazzü Mâ Yutlab*, thk. Abdülganî Ebulazm, Müessesetü’l-Ganî li’-Neşr, Rabat, 2008, s. 312-324; Arif Aytekin, “İbn Tûmert”, *DİA*, XX, 427.

<sup>76</sup> Ebû Amr Osmân es-Selâlicî, *el-Akîdetü’l-Burhâniyye ve’l-Fusûlü’l-İmâniyye*, nşr. Nizâr Hammâdî, Müessesetü’l-Maârif, Beyrut 1429/2008

<sup>77</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 136-137.

<sup>78</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 144-146.

edilmeyen mantık ilmini, kelâm ilmine sokma çabasında hazırladığı zemin olarak görülmelidir. Bu zeminle Gazzâlî mantık ilmini kelâm ilmine sokmuştur.<sup>79</sup>

Eş'arîlik Mağrib'de güçlenerek resmî mezhep halini almasından sonra kendinden önceki yanlış itikatları düzeltmek için çaba göstermiştir. Bunun kültürel ayağını oluşturmak için âlimler ders halkaları düzenlemiş; halk arasında dolaşan Mutezilî, Hâricî, Şîî söylemleri de düzeltmek için eserler yazmışlardır.<sup>80</sup> Mağrib'de manzum akîdelerin çokça bulunmasının sebebini de bu minvalde anlamak doğru olacaktır.

Bu kadar gelişen ve güçlenen bir mezhebin muhaliflerinin olması da normaldir. Bu anlamda Mağribli İslam filozofları, Eş'arîliğe karşı çıkmıştır. Bunların başında da İbn Rüşd el-Hafîd ve İbn Meymûn (ö. 603/1206) gelmektedir.<sup>81</sup>

Eş'arîlik Mağrib coğrafyasına bu şekilde girmiş ve ilerlemiştir. Bu aşamadan sonra Eş'arîliğin bölgede katettiği bir merhale daha vardır. O da “*Senûsiyye*” aşamasıdır.

### 3.2. Senûsî'nin Eş'arîlikteki Konumu

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Mağrib'de Eş'arî fikrinin donuklaştığı bir dönemde yazdığı akâidler ile yeni bir akâid/kelâm dönemi başlatmış bir isimdir. Nazarî ilimleri ihmal eden âlimlere ve taklide dalan halka irşadı bir vazife bilen Senûsî'nin yazdığı akîdelere çok büyük bir ilgi gösterilince, Mağrib Eş'arîlik tarihine “*Senûsiyye devresi*” şeklinde bir dönem konulması icab etmiştir. Senûsî'nin oluşturduğu bu dönem Eş'arî mezhebinin zirve noktasını temsil etmektedir.<sup>82</sup>

Senûsî, dönemin şartlarını da gözeterek kaleme aldığı akîdeleri sayesinde Mağrib'deki kelâm eğitim sisteminde oldukça etkili olmuştur. Dönemin birçok irili-ufaklı medresesi Senûsî'nin akîdelerini okutmuş; mezuniyet belgesi sayılan icazeti alabilmek için *Akâidü's-Senûsiyye*'yi iyi derecede okuyup anlama şartı

<sup>79</sup> et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 22; Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 21-22.

<sup>80</sup> Ahmed İbn el-Kâdî el-Miknâsî, *Cezvetü'l-İktibâs fî Zikri Men Halle mine'l-A'lâm Medîneti Fâs*, Dâru'l-Mansûr, Rabat 1973, I, 90; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 164-165.

<sup>81</sup> Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Matbaatü Sekâfeti'd-Dîniyye, Ankara 1974, s. 145-741; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>82</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 173, 175.

getirilmiştir.<sup>83</sup> Bunu yerine getiremeyenler kelâm ilminden hiçbir şey öğrenmemiş kabul edilmişlerdir.<sup>84</sup> Mağrib’de es-Senûsî’nin eserlerine gösterilen bu ilginin bir benzerinin, Meşrik’te Taftazânî’nin akâidine gösterildiği bilinmektedir. Bu anlamıyla Senûsî, Mağrib’in Taftazânî’si sayılabilir. Genel anlamda Eş’arîlik için yeni bir merhale sayılmasa da Senûsî’nin başını çektiği bu yeni devirde, insanların inançlarından taklidi atarak Eş’arî kelâmının akli kullanan o ilk zamanlarına dönmek hedeflenmiştir.<sup>85</sup> Ona göre insanların akâidinden taklit muhakkak temizlenmeli; buna karşı çıkanların delillerini çürütmek için çaba gösterilmelidir.<sup>86</sup> Bu anlamıyla ilim elde etmek için insanın çalışması, yorulması, âlimlerden ders okuması ve ilim talebi için yolculuğa çıkması gerekir.<sup>87</sup>

Senûsî’nin akîdeleri Mağrib eğitim sisteminde yeni bir yöntem oluşturmuştur. Üslûbunun basitliği ve dönemin sosyal-politik şartlarına uygun olarak yazılması onun bölgede benimsenmesinde rol oynamıştır. Öyle ki bir müddet sonra o zamanki cami ve medreselerin resmî kitabı haline gelmiştir. Büyük-küçük herkes bu akîdeleri okuyup anlamaya çalışmıştır. Özellikle *el-Akîdetü’s-Suğra* bu eserler içerisinde başı çekmektedir.<sup>88</sup> Senûsî’nin eserleri çerçevesinde Mağrib’de fikrî tartışmalar olur ama neticede onun eserlerinde vardığı fikirler üzere tartışmalar son bulurdu. Bu durum akâid konusunda sorulan fetvalarda da kendini göstermiş; verilen cevaplar Senûsî’nin eserlerinin ruhâniyetinden dışarı çıkmamıştır. Bu konumundan dolayı Senûsî Eş’arîlikte “*el-İmâm*” ünvanıyla anılmıştır. Senûsî’nin bu hâkimiyeti şerhleri ve haşiyeleri vasıtasıyla günümüzde bile devam etmektedir.<sup>89</sup> Senûsî, Türkiye ve diğer Müslüman ülkelerin medreselerinde *Tuhfetü’l-Mürîd* isimli eseri ders kitabı olarak okutulan Bâcurî’ye (ö. 1277/1860) etki etmiş<sup>90</sup>; Bâcurî bu etkiyle

<sup>83</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm el-Kâdirî, *Neşru’l-Mesânî liehli’l-Karni’l-Hâdî Aşer ve’s-Sânî*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfik, Dâru’l-Mağrib, Fas 1977, I, 221; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>84</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 210.

<sup>85</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Umdetu’t-Tahkîh ve’t-Tesdîd fî Şerhi Akîdeti’t-Tevhîd ev Şerhu’l-Akîdeti’l-Kübrâ*, Thk. Buka’bir Belgard el-Muaskerî, Dâru Kerdâde, Cezâir 2011, s. 144, 155-159; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 189.

<sup>86</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu Suğra’s-Suğrâ fî İlmi’t-Tevhîd*, haz. Saîd Fûde, Dâru’r-Râzî, Ammân 1427/2006, s. 44.

<sup>87</sup> es-Senûsî, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Kübrâ*, s. 163.

<sup>88</sup> A.Aron Spevack, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bajuri*, State Universty of New York Press, Albany 2014, s. 68; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 206.

<sup>89</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 207-208.

<sup>90</sup> Spevack, *a.g.e.*, s. 69.

Senûsî'nin *el-Akîdetü's-Suğrâ*<sup>91</sup> ve *el-Muhtasâr fi'l-Mantık*<sup>92</sup> kitaplarına hâşiyeye yazmıştır. Bu yönüyle Senûsî'nin ismi ve etkisi geniş alanlara yayılmıştır.

Eş'arî Mağrib coğrafyasında, kendi hususiyetleri ile anılan bir dönem başlatmak elbette kolay bir iş değildir. Senûsî'nin eserlerinin tesiri ilk derecede şerhlerinde, hâşiyelerinde, takrîrât ve kendinden sonraki büyük bir grubun yaptığı düzenlemelerde ortaya çıkmaktadır. Bu eserler, şârihleri, hâşiyecileri, ta'likçileri, nazımcıları tarafından büyük bir destekle karşılanmışlardır. Hatta bu etki Mağrib'den Meşrik'e taşmış ve orada da Senûsî'nin eserlerine şerhler, hâşiyeler yapılmıştır. Öyle ki İslam tarihi, Senûsî kadar, uzun yıllar akîdeleriyle meşhur olan başka bir isim tanımamıştır.<sup>93</sup> Senûsî'nin eserlerinin bu kuvvetli etkisine binaen bu yeni dönemde onun düşüncesi, devrindeki diğer kelâmcıların düşüncesinin önüne geçmiştir. O dönemdeki kelâmî anlamdaki tüm faaliyet ve sorular kendilerini Senûsiyye akâidine dayandırmakla meşruiyet kazanmışlardır.<sup>94</sup>

Senûsî'nin tüm eserlerine bu yoğun ilgi bilinmekle beraber *el-Akîdetü's-Suğrâ* yani *Ümmü'l-Berâhin* eserine ilgi daha fazla olmuş; Senûsî'nin en çok şerh yapılan eseri bu olmuştur.<sup>95</sup> Senûsî'nin eserlerine yapılan onca şerhler, hâşiyeler Mağrib Eş'arî kültür tarihine yeni bir merhale eklemiştir. Bu merhaledeki etki o denli büyük olmuştur ki artık Senûsî'nin eserlerinin fazileti ile ilgili hurafeler bile ortaya çıkmıştır.<sup>96</sup>

Senûsî'nin Mağrib bölgesindeki güçlü etkisi sonucunda bölgede Senûsî'nin eserlerinin te'vili noktasında farklı düşünen ve bu farklılıklara göre onun eserlerini öğreten birtakım kelâm okulları oluşmuştur. Ancak aralarında ufak-tefek nüanslar hariç bir farklılık yoktur. Bu okullardan bazılarının isimleri şu şekildedir: Meşâyihü'r-Râşide, Şimâlü'l-Mağrib, Cenûbu Mağrib vb.<sup>97</sup>

Senûsî hakkında olumsuz bir bakış açısı ise onun oluşturduğu bu merhalenin genel anlamda şerh ve hâşiyeye türü olarak duraklama döneminin

<sup>91</sup> Bkz. İbrahim el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Metni's-Senûsiyye fi'l-Akîde*, tas. Abdüsselâm Şennâr, Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut 1415/1994.

<sup>92</sup> Bkz. İbrahim el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Muhtasari's-Senûsî fi Fenni'l-Mantık*, Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1292.

<sup>93</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>94</sup> Ebu'l-Kâsım Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâiri's-Sekâfi*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, II, 92; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 199-200.

<sup>95</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>96</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 201, 205.

<sup>97</sup> Ahnâne, *a.g.e.*, s. 210-212.

içerisinde olduğu; aslında ortaya çıkan şerh ve haşiyelerin ile bir donukluk vesilesi oluşturduğudur. Bu dönemde, önceki dönemlere nispetle birçok eser yazılsa da yazılan bu eserler Senûsî'nin eserlerinin muhtevasının hapsinden kurtulamamıştır.<sup>98</sup> Bu olumsuz değerlendirme Senûsî'nin zâtından öte şerh ve hâşiyeye dönemine getirilmiş bir eleştiridir.

Senûsî'nin eserleri hakkındaki diğer bir olumsuz bakış açısı da Selefi anlayış tarafından getirilmiştir. Senûsî, eserleri -özellikle de *Ümmü'l-Berâhîn*- ile mütekaddimûn Eş'arîliğin temsilcisi konumuna gelmiş; eserleri birçok yerde okutulur olmuştur. Bu açıdan Selefi anlayışın mütekellimlere yöneltilen eleştirileri Senûsî'nin şahsında toplanmıştır. Örneğin Reşid Rıza tefsirinde Senûsî'nin eseri hakkında şunları söylemektedir: “*Ezher ve diğer eğitim kurumlarında es-Senüsiyyeti's-Suğrâ'nın öğretilmesi ne kadar acaip bir durumdur! Bu kitap nazarî kelâma dair şer'î olmayan hususları içerir. O şeriatın içermediği ve dilin de işaret etmediği bidat felsefeden ibarettir...*”<sup>99</sup> Bu eleştiri kelâm açısından değil, daha çok taraflı bir Selefi bir eleştiri mahiyetindedir. Bu eleştiri benzeri yaklaşımlar modern Selefi anlayışta da görülmektedir.<sup>100</sup>

## Sonuç

İslam dünyası, Mağrib ve Meşrik ayrımıyla siyasi ve kültürel olarak iki parça olarak düşünülmektedir. Bu coğrafi farklılık, siyasi ve ilmî farklılıkları da beraberinde getirmektedir. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî de Mağrib'in bu hususiyetlerinden biridir.

Senûsî'nin Mağrib için ifade ettiği anlamı ortaya koyabilmek için Mağribî ve Murabıtlar'dan Muvahhidlere; ardından Hafsîler-Merînîler-Zeyyânîler üçlüsüne uzanan siyasî atmosferi gözden geçirmek gerekmektedir. Murabıtlar devrinde oluşan Ehlü't-Teslîm ve't-Tefvîz anlayışının katı Selefi anlayışı, Malikîlik özelinde kelim karşıtı bir tavrı beraberinde getirmiştir. Akla, dolayısıyla kelim, felsefe ve tasavvufa karşı bu anlayışa karşı âlimler nezdinde Eş'arî kelâmı bölgede hissettirilmeye çalışılmıştır. Neticede bu çabalar Murabıtların katı dini anlayışını yıktığı gibi onların siyasî birliğini de ortadan kaldırmış ve Eş'arî anlayış üzerine Muvahhidler devletinin kurulmasına neden

<sup>98</sup> Sa'dullah, *a.g.e.*, I, 92-93; Ahnâne, *a.g.e.*, s. 126.

<sup>99</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Matbaatü'l-Menâr, Mısır 1349/1930, XI, 378-379.

<sup>100</sup> Bkz. Komisyon, *ed-Dürerü's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, haz. Abdurrahmân Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî, Dâru'l-Kâsım, Medine 1414/1994, IV, 19-21.

olmuştur. Bu durum, Eş'ariliğin bölgedeki önemli bir başarısı olarak değerlendirilmelidir.

Eş'arilik Mağrib bölgesine girdikten sonra aynı hızla yayılmış; Malikî amel mezhebi yanında Eş'arî inanç mezhebi bölgenin adeta karakteri haline gelmiştir. Bölge halen bu mezhepler üzere dinini yaşamaktadır. Bu kökleşmenin Eş'arilik özelinde en önemli ismi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî olmuştur. Senûsî, şerh-haşiye döneminde yaşamış ama toplumun genelinin itikadını Eş'arî akîde üzere kılmak için birçok çalışma yapmıştır. *El-Akîdetü'l-Kübra, el-Akîdetü'l-Vüstâ, el-Akîdetü's-Suğra/Ümmü'l-Berâhîn* gibi birçok akîde eseri ile batıl ve bidat mezheplerin bölgede yayılmasının önüne geçmiştir. Mağrib bölge halkı da bu eserleri hüsn-i kabul ile karşılamış ve medreselerinin temel kitapları arasında koymuşlardır. Senûsî, Mağrib halkı için yazdığı eserleri kendisi şerh veya ihtisar yaptığı gibi kendisinden sonraki birçok âlim de onun eserlerine şerh, haşiye, talikat, tezhîb yazarak bu eserlerin ruhunu Mağrib coğrafyasında diri tutmuşlardır.

### Kaynakça

- Adıgüzel Adnan, “Muvahhidler Devletinin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi”, *EKEV Akademik Dergisi*, Yıl:17/Sayı:55, İstanbul (2013), s. 1-20.
- Ahnâne Yûsuf, *Tatavvuru'l-Mezhebi'l-Eş'ariyyi fi'l-Garbi'l-İslâmî*, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Rabat 1424/2003.
- Apak Âdem, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, Ensar Nşr., Altıncı Baskı, I-III, İstanbul 2012.
- Aytekin Arif, “İbn Tûmert”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 425-427.
- el-Bâccî Ebû Velîd (ö.474/1082), “Risâletü'l-Bâccî liveledeyhi”, thk. Abdurrahmân Hilâl, *Sahafiyetü'l-Ma'hed el-Musrî*, 1/3, s. 35-38.
- Biçer Ramazan, “Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu”, *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa 2003, s. 251-262.
- Biyye Muhammed Mahmud Abdullah, *el-Eserü's-Siyâsî li'l-Ulemâi fî Asr'il-Murâbitîn*, Dâru İbn Hazm, Cidde, 1421/2000.
- Ceran İsmail, “Merînîler Devleti”, *Jass International Journal of Social Science*, Volume 6 Issue 2, February 2013, s. 223-268.
- Cin Halil, “Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslam'ın ve Türklerin İdarî ve Hukukî Tesirleri”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM) Dergisi*, 2/1991.
- Dehân Abdü'l-Azîz es-Sağîr, *el-İmâmü'l-'Allâme Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî et-Tilimsânî ve Cuhûduhu fî Hizmeti'l-Hadîsî'n-Nebeviyyi 'ş-Şerîf*, Dâr-u Kerdâde, Birinci Baskı, Cezayir 1431-32/2010-11.
- ed-Derrâcî Bûzeyyânî, *Zehru'l-Bustân fî Devlet-i Ben-i Zeyyân*, Müesseset-ü Bûzeyyânî, I-II, Cezayir 2007.
- el-Ehvânî Ahmed Fuâd, *et-Terbiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1968.
- Hâlidî Reşîd, *Devr-u Ulemâi Mağribi'l-Evsât fî İzdihâri'l-Hareketi'l-İlmiyye fi'l-Mağribi'l-Aksâ Hilâle'l-Karneyn 7-8/13-14*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, University Abou Bekr Belkaid, Tilimsân 1432/2011.
- Hamde Abdülmecîd b., *el-Medârisü'l-Kelâmiyye bi İfrikîyye ilâ Zuhûri'l-Eş'ariyye*, Matbaatü Dâru'l-Arab, Tunus 1046-1986.

- Harekât İbrahim, “Mağrib”, *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 314-318.
- Hizmetli Sabri, “Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir’in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış”, *AÜİFD*, 32/1, Ankara 1991, s.1-21.
- Holt P.M., Lambton A.K. ve Lewis B., *İslâm Tarihi ve Kültür Medeniyeti*, Hikmet Yay., I-III, İstanbul 1989.
- İbn Haldûn Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu’l-Düvelî’l-İslâmiyye bi’l-Mağrib*, tas: el-Bârûn Deslân, Dâru’t-Tibâati’s-Sultâniyye, I-II, Cezayir 1263/1847.
- İbn Haldûn Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Buğyetü’l-Ruvvâd fî Zikri’l-Mulûki min Benî Abdî’l-Vâd*, Matba’at-ü Pier Füntanâ eş-Şarkıyye, I-II, Cezayir 1321/1903.
- İbn Haldûn Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Târih-u İbn Haldûn Dîvânü’l-Mübtede-i ve’l-Haber fî Târihi’l-Arab ve’l-Berber ve Men Asarahum min Zevi’s-Şâni’l-Ekber*, haz: Halîl Şehhâde, I-VIII, Dâru’l-Fiker, Beyrut 1421/2000.
- İbn Tûmert Muhammed (ö. 524/1130), *Eazzü Mâ Yutlab*, thk. Abdülğanî Ebulazm, Müessesetü’l-Ganî li’n-Neşr, Rabat 2008
- el-Kâdî İyâz İbn Mûsâ bi İyâz es-Sebtî (ö. 544/1149), *el-Gunye Fihristu Şuyûhi’l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhîr Zehîr Cîrâr, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1402/1982.
- el-Kâdirî Ebû Abdullah Muhammed b. et-Tayyib b. Abdisselâm (ö. 1110/1698), *Neşru’l-Mesâni liehli’l-Karni’l-Hâdi Aşer ve’s-Sâni*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfîk, Dâru’l-Mağrib, I-II, Fas 1977.
- el-Kayrevânî Ebû Muhammed Abdullah b. İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996), *er-Risâle fî Fıkhi’l-İmâm Mâlik*, tas. Abdülvâris Muhammed Ali, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Komisyon *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi Amerika-Afrika*, Gelişim Yay., I-VI, İstanbul 1981.
- Komisyon *ed-Dürerü’s-Seniyye fî’l-Ecvibeti’n-Necdiyye*, haz. Abdurrahmân Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî, Dâru’l-Kâsım, I-IV, Medine 1414/1994.
- el-Kurtubî Mûsâ b. Meymûn (ö. 601/1024), *Delâletü’l-Hâirin*, thk. Hüseyin Atay, Matbaatü’l-Sekâfeti’d-Dîniyye, Ankara 1974.
- el-Mâlikî İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-Mezheb fî Ma’rifeti Ayâni’l-Mezheb*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Kahire, ty.
- el-Mârgînî İbrâhîm b. Ahmed ez-Zeytûnî el-Mâlikî, *Tâli’u’l-Büşrâ ale’l-Akâdeti’s- Suğrâ*, Haz: Nezâr Hamâdî, Silsilet-ü İhyâi’t-Türâsi’z-Zeytûnî (2), Tunus 1432/2012.
- Mekkî Mahmûd Ali, *et-Teşeyyü’ fî’l-Endelis Münzü’l-Feth Hattâ Nihâyeti’d-Devleti’l-Emeviyye*, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire 2004.
- Merçil Erdoğan, “Abdülvâdiler”, *DİA*, I, İstanbul 1998, 276-277.
- el-Merrâkuşî İbnü’l-İzârî (ö. 712/1312), *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ehbâri’l-Endelis ve’l-Mağrib*, thk. C. Kûlan, Luvi Provençal, Dâru’s-Sekâfe, Üçüncü Baskı, I-IV, Beyrut 1983.
- el-Miknâsi Ahmed İbn el-Kâdî, *Cezvetü’l-İktibâs fî Zikri Men Halle mine’l-A’lâm Medînetet Fâs*, Dâru’l-Mansûr, Rabat 1973.
- Nuveyhiz Âdil, *Mu’cemu A’lami’l-Cezâir min ‘Asri’l-İslâm hatta’l-Asra’l-Hâdir*, Müesseset-ü Nuveyhiz es-Sekâfiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1400/1980.
- Özköse Kadir, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslam ve Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2001), s. 157-184.
- Özkuyumcu Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika’nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Manisa 2007.
- Özervarlı Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul 1998-2001.
- Rıza Muhammed Reşid, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, Matbaatü’l-Menâr, I-XII, Mısır 1349/1930.
- Sa’dullah Ebu’l-Kâsım, *Târihu’l-Cezâiri’s-Sekâfi*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, I-II, Beyrut 1998.
- es-Sallâbî Muhammed Ali, *Devletü’l-Muvahhidîn*, Dâru’l-Beyrâk, Ammân 1998.
- es-Sallâbî Muhammed Ali, *Târihu Devletey el-Murâbitîn ve’l-Muvahhidîn fi’s-Şimâli’l-İfrikiyye*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1430/2009.

- es-Senûsî Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu'l-Mukaddimât*, thk. Mâhî Kundûz, Dâru Kerdâde, Buseâde 2011.
- es-Senûsî Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *Umdetu't-Tahkîh ve't-Tesdîd fi Şerhi Akîdeti't-Tevhîd ev Şerhu'l-Akîdeti'l-Kübrâ*, thk. Buka'bir Belgard el-Muaskerî, Dâru Kerdâde, Cezâyir 2011.
- es-Senûsî Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *Şerhu Suğra's-Suğra fi İlmi't-Tevhîd*, thk. Saïd Fûde, Daru'r-Râzî, Ammân 1427/2006.
- Spevack A.Aron, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism In The Synthesis of al-Bajuri*, State Universty of New York Press, Albary 2014.
- Şâves Muhammed b. Ramazân, *Bâkatü's-Sûsân fi't-Ta'rîf bi Hadâreti Tilimsân Âsîmet-i Devlet-i Benî Zeyyân*, Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmîiyye, I-II, Cezayir 1995.
- Şekdân Besâm Kâmil Abdurrezzâk, *Tilimsân fi'l-Ahdi'z-Zeyyânî*, Mektebetü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, University An-Najah National, Nablus-Filistin 1422/2002.
- et-Tihâmî İbrahim, *el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib*, Dâr-u Kurtuba, Cezayir 1427/2006.
- et-Tunusî Muhammed b. Abdillâh, *Târihu Benî'z-Zeyyân Mülûk-i Tilimsân*, thk. Mahmûd Âğa Bûiyâd, Müessesetü'l-Vataniyye (Enag Editions), Cezayir, 2011.
- Yalkaya Mehmet Şerafeddin, "İbn Tûmert", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10 (1928).
- Yefût Sâlim, "el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib", *Mecelletü'l-Fikri'l-Arabîyyi'l-Muâsir*, 68-69/(1986).
- ez-Zirikli Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîmi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisa' mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beşinci Baskı, I-VII, Beyrut1980.



## الطريقة الدرقاوية الشاذلية وانتشارها في الدولة العثمانية إستانبول ودمشق

### نموذجاً

إياد أربكان\*

#### ملخص

لم يُكتب للطريقة الشاذلية الأم ولا لفرعها الدرقاوية الانتشارُ في الدولة العثمانية كما كُتب لغيرها من الطرق الصوفية، ولكن في أواخر القرن التاسع عشر بدأنا نرى الطريقة الدرقاوية الشاذلية تظهر في عاصمة الخلافة إستانبول تحت رعاية السلطان، وفي دمشق إحدى أهم المدن العربية في الدولة العثمانية بين أعطاف العلماء وفي خدمة العامة من الدمشقيين، مما كان يُؤذن بمستقبل زاهر للطريقة، إلا أن صدور قرار منع التكايا في تركيا وقف ضد انتشار الطريقة في الأناضول، بينما قُدِّر لها في دمشق الانتشار لأسباب كثيرة يحاول البحث الوقوف عليها واستعراض أهم فروعها، ويسلط الضوء على فرعها الذي ما زال مستمراً في دمشق حتى اليوم وهو فرع الطريقة الهاشمية العلية الدرقاوية الشاذلية الذي أسسه الشيخ محمد الهاشمي في دمشق وانتشر منها إلى مناطق كثيرة حول العالم.

**كلمات مفتاحية:** الطريقة الشاذلية، الهاشمية الدرقاوية، الدولة العثمانية، إستانبول، دمشق، محمد ظافر المدني، محمد الهاشمي

## Osmanlı Döneminde Şazeliyye Tarikatının Derkaviyye Kolu Yayılması İstanbul ve Şam Örneği

İyat Erbakan\*

### Öz

Osmanlı döneminde diğer tarikatlara nasip olan yayılma, ne ana Şâzeliyye tarikatına ne de onun bir kolu olan Derkâviyye tarikatına nasip olmadı. Lakin 19. yy sonlarına doğru hilafetin merkezi olan İstanbul'da ve en önemli Arap şehirlerinden birisi olan Şam'da Sultanın himayesinde Şâzelî Derkâvî tarikatının ortaya çıkışını görmekteyiz. Bu durum Derkâvî tarikatının geleceğinin parlaklığını haber veriyordu. Ancak Türkiye'de tekkelerin yasaklanması bu tarikatın Anadolu'da yayılmasını engelledi. Diğer taraftan, araştırmamızda değineceğimiz üzere pek çok sebepten ötürü Şâzeli tarikatı ve onun koluna Şam'da yayılmak nasip oldu. Yine araştırmamız Şeyh Muhammed el-Hâşimî'nin tesis ettiği ve ondan dünyanın pek çok bölgesine yayılan, günümüze kadar Şam'da varlığını sürdüren Şâzeliyye tarikatının Şâzeliyye Derkâviyye el-Hâşimîyye el-Aliyye tarikatına ışık tutmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şâzeliyye Tarikatı, El-Hâşimîyye ed-Derkaviyye, Osmanlı Dönemi, İstanbul, Şam, Muhammed Zâfir el-Medenî, Muhammed el-Hâşimî

## The Shadrawi Dergawi Order and Its Spread in the Ottoman Empire Istanbul and Damascus as a Model

### Abstract

The expansion that was given to other sects during the Ottoman period did not belong either to the main Shazeliyya sect or to the Derkâviyye order, which was a branch of it. However, towards the end of the 19th century, we see the emergence of the Şâzelî Derkâvî sect under the patronage of the Sultan in Istanbul, the center of the caliphate, and in Damascus, one of the most important Arab cities. This situation informed the future of the Derkâvî sect. However, the prohibition of monopolies in Turkey in Anatolia prevent the spread of this sect. On the other hand, as we will mention in our research, for many reasons, it was possible to spread to the Shazeli sect and its branch in Damascus. Again, our research sheds light on the Şâzeliyye Derkâviyye al-Hashimîyye al-Aliyya sect of the Shazeliyya sect, which has been established by Sheikh Muhammad al-Hashimi and spread from him to many parts of the world and has survived in Damascus until today.

**Keywords:** Şâzeliyye Sect, el-Hashimîyye ed-Derkaviyye, Ottoman Period, Istanbul, Damascus, Muhammed Zâfir el-Medenî, Muhammed el-Hashimî

---

\* İyat Erbakan, İstanbul Sbahattin Zaim Üniversitesi, ORCID: 0000-0002-8410-8056

## 1-1 الدولة العئمانية وئصوف

كان للءولة العئمانية عناية خاصة بالئصوف ومؤسساءه، ولعل هذا يعوء إلى أن القبائل الئركية إنما ولجت إلى حظيرة الإسلام عبر قنطرة الئصوف، وئلل كانئ ئئمئل بدرأوش الطرلقة القلنءرلة والحلءرلة، ئم كان للئللخ أءمء اللسوء للء الطولة فف نشر الإسلام بفن قبائل الأئرلك فف الأناضول.1

إضافة إلى ئأئر العئمانفن بأسلافهم السلاجقة فف عنايةهم بالئصوف، وما كان من أئر للءكر الصوفف فف امئزاجه بالعلوم الإسلامفة إبان ئأسفس الدولة العئمانية، وخاصة فكر الئللخ مءلل الءفن بن عربف وطلابه، فأول مءرسة علمفة أنئئئ فف الدولة العئمانية كانئ على فء داوء القفصرف (ئ 751 هـ، 1350).2

ئم لا ئخفف العلاقة الوطلءة الئل كانئ بفن مؤسس الدولة العئمانية عثمان بن أرطغرل والئللخ إءبالف (ئ 726هـ/1326م) أء شفوخ الطرلقة الوفائفة، والءف فعد المرشد الروءل لعئمان، ئئف إن هذه العلاقة ئكلئ بزواج عثمان من ابنة الئللخ إءبالف.3

وقء كان للسلالفن العئمانفن فائق عناية بالطرق الصوففة، فوفقون من ءلالها عرى الئواصل مع شعوب الدولة وأعراقها المءئلفة4، وهم وإن انئسبوا إليها مءبفن لا مرلءفن، إلا أن علاقة السلالفن بشفوخ الطرق الصوففة كانئ قوفة، وءمهم للطرق وئكفا، وإعفاؤها من الضرائب مءروف مشهور5، ئئف إن الئصوف صار بءلول مئئصف القرن الئامن عشر- علامة على الئسنن القوفم فف الدولة العئمانية.6

وهذا كله مما ساءء على انئشار الطرق الصوففة فف الأناضول، ءلئ كان من أشهر هذه الطرق البكئاشفة، والمولوفة، والقاءرفة، والءلوففة، والنقشبئءفة، والبفرمفة، والزبئفة.7

ولعل الطرلقتان القاءرفة والنقشبئءفة كانئا ئءلان المرءز الأول من ءلئ الانئشار وهذا ما فظهر بالئظر إلى عءء الئكفا فف إسانبول فف أواخر عهد الدولة العئمانية، فقء كان للطرلقة القاءرفة 68 ئكفة، وللطرلقة النقشبئءفة 63 ئكفة، ئم ئآف الطرلقة الرفاعفة 38 ئكفة، ئم الطرلقة السعءفة 32 ئكفة، والءلوففة

- 
- 1 سمءرائف، أسعء، إشراف موسوعة الئصوف المفسرة، (بفرء، ءار النفائس، 2015)، ص 266. Yilmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlariyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017.) s 242.
  - 2 Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları,1994) 9/32.
  - 3 Şahin, Kamil. "Edebâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/393.
  - 4 نعفسة، فوسف ءمفل. مءئمع مءبئة دمشق. (دمشق: ءار طلاس، 1994)، 408/2.
  - 5 Ekinci, Ekrem Buğra . Osmanlı Padişahlarının Tasavvuf Terbiyesi, , Habar Gazetesi.30/1/ 2015.
  - 6 هائاواف، ءفن. البلاد العربفة فف ظل الءكم العئمانف، ئرءمة مءمء شعبان صوان، (الءزائر، ءار ابن الئءفم، 2018) ص 317.
  - 7 Güven, Mustafa Salim. "Şazeliyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Ed Semih Ceyhan, (İstanbul, İSAM Yayınları, 2017). S 61

22 تكية، بينما كان للطريقة الشاذلية 3 تكايا فقط<sup>8</sup>، وقد أوصلها أحدث الباحثين إلى 5 تكايا كانت في بداية عهد الجمهورية<sup>9</sup>.

## 2-1 تاريخ العلاقة بين الطريقة الشاذلية الأم والدولة العثمانية

أول لقاء بين العثمانيين والطريقة الشاذلية كان في القرن السادس عشر الميلادي عندما دخلت مناطق من شمال أفريقيا -التي نشأت فيها الطريقة الشاذلية- تحت حكم الدولة العثمانية، وفي الفترة نفسها نطالغ أول دخول للطريقة الشاذلية إلى الأناضول بواسطة علي بن ميمون (ت 917 هـ/1511م)، الذي أقام في مدينة بورصة ست سنوات، ثم رجع إلى دمشق، واستخلف مكانه على سجادة الإرشاد الشيخ عبد الرحمن صوفي زاده (ت 919 هـ/1513م) 10، الذي أنشأ مسجدا يعظ فيه الناس ويحدثهم بحديث القوم، إلا أن عمق حديثه في التصوف حدا بكثير ممن لم يع مرامي حديثه إلى انتقاده مما حال دون انتشار الطريقة<sup>11</sup>.

ثم نطالغ أثرا آخر للطريقة الشاذلية في مدينة أورفة في القرن السابع عشر، حيث أنشأ الشيخ علي دده تكيه زاره فيها السلطان مراد الرابع أثناء مسيره إلى حرب الصفويين في بغداد<sup>12</sup>.

ونشأت أول علاقة بين الطريقة الشاذلية والسلطة العثمانية في زمن السلطان سليم الثاني (974-982 هـ/1566-1574م) عن طريق شيخ الطريقة البكرية الشاذلية أبي المكارم شمس الدين محمد البكري (ت 994 هـ/1586م)، والذي كان أول من أدخل الطريقة إلى إستانبول عاصمة الدولة العثمانية، 13 ولما عمّت شهرته وذاع صيته في الأناضول والحجاز والشام استضافه السلطان سليم الثاني في قصره وأصدر قرارا بإنشاء نقابة تقوم على خدمة الإسلام ونشره تحت رعاية الشيخ ونسله من بعده، وأفاض عليه الكثير من العطايا والهدايا<sup>14</sup>.

وأول زاوية شاذلية مستقلة أنشئت في إستانبول كانت في عام 1200 هـ / 1786 م، واشتهرت بتكية "علي بي كوي"، ثم نشطت الطريقة في إستانبول حتى أنشئت زاوية في وسطها في منطقة "فاتح"، في حي "أون كابي"، والذي توفي أول شيوخها الحاج أحمد شيمي أفندي في عام 1242 هـ/1826م.

ثم في عام 1886م أمر السلطان عبد الحميد الثاني بترميم تكية "علي بي كوي"، وفي سنة 1887م أنشأ السلطان عبد الحميد الثاني تكية "أرطغرل" لشيخه الشاذلي الدرقاوي محمد ظافر المدني، وبعد وفاة الشيخ ظافر عين السلطان عبد الحميد الثاني ابن الشيخ الظافر الشيخ إبراهيم شيخًا للتكية، وكانت تُقرأ فيها

8 Aşkar, Mustafa, "Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyâ'si", *Tasavvuf İlmî VE Akademik Araştırma Dergisi*, I / 3, (2000), 140

9 Güven, "Şazeliyye", S 415.

10 سمرحاني، موسوعة التصوف الميسرة، ص 281.

-Öngören, Reşat. "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Ed Semih Ceyhan, (İstanbul, İSAM Yayınları, 2017). S 81

11 Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf*, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2000), S 230.

12 Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar". S 81

13 سمرحاني، موسوعة التصوف الميسرة: ص 281.

14 طويل، توفيق. *التصوف في مصر إبان العصر العثماني*، (القاهرة، دار الآداب، دت)، ص 94.

الأوراد الشاذلية بطلب من السلطان كل يوم بعد صلاة المغرب، ويوم الجمعة بعد صلاة الجمعة 15، واستمر الحال على ذلك إلى صدور قرار إغلاق النكايا والزوايا عام 161925

وهناك نكايا أخرى كان لها نوع ارتباط بالطريقة الشاذلية، كنكية "حصيري زادة" السعدية، فقد كان شيخ هذه النكية الشيخ أحمد مختار أفندي (ت 1901) مجازاً في الطريقة الشاذلية<sup>17</sup>. وكذلك نكية "كموشخانوي"، والذي كان شيخها أحمد ضياء الدين الكموشخانوي النقشبدي (ت 1893) ويعرّف نفسه بأنه: (النقشبدي طرقة الشاذلي مشرباً) 18.

### 3-1 انتشار الطريقة الدرقاوية في الدولة العثمانية، إستانبول ودمشق نموذجاً

أعرض فيما يلي إلى انتشار الطريقة الدرقاوية في أراضي الدولة العثمانية، وسأكتفي بنموذج مدينتي إستانبول ودمشق، ويعود سبب اختياري لهاتين المدينتين، إلى اختلاف تجربة الطريقة الدرقاوية في المدينتين:

➤ حيث إن إستانبول كانت عاصمة الدولة العثمانية، والمدينة التي تحتضن ممثلي نكايا الطرق الصوفية المنتشرة في كل الدولة، فوجود نكية لطريقة ما في إستانبول يشي بأن هذه الطريقة التي تتبع لها النكية من الطرق المعترف بها من قِبل الدولة، وأما مدينة دمشق فقد كانت من أهم المدن العربية في الدولة العثمانية، حيث كانت تأتي في الأهمية الدينية بعد إستانبول ومكة والمدينة والقدس، ولهذا أضفى عليها الأثر الك لقب "شام شريف" 19.

➤ ثم إن الطريقة الدرقاوية في إستانبول كانت طريقة مقربة من السلطان ورجالات الدولة، ولذلك بنيت أعظم نكاياها مجاورة لقصر السلطان وبأمر منه، ولم يكن لها ذلك الانتشار الشعبي الكبير، بينما نرى أن صلات الطريقة في دمشق كانت أقوى مع عامة الشعب منها مع رجالات الحكم، فلذلك نشطت بقوة في المناطق الشعبية من المدينة، وظلت علاقتها بالدولة ورجالاتها باهتة، وخاصة بعد سقوط الدولة العثمانية<sup>20</sup>.

➤ ومن أوجه الاختلاف كذلك في التجربتين أن الطريقة الدرقاوية لم يُكتب لها الانتشار والاستمرار طويلاً في إستانبول، فقد ضعفت بعد عزل السلطان عبد الحميد الثاني عن العرش، وتلاشت تماماً في عصر الجمهورية، وبدأت تظهر على استحياء في العصر الحاضر بسبب هجرة السوريين إلى إستانبول، أما مدينة دمشق فقد احتضنت الطريقة بقوة، حتى سيطرت فروع الدرقاوية الشاذلية (اليسرطية، العلوية الهاشمية، الفاسية، البوزيدية، البوصيرية) على المشهد الصوفي إلى يومنا الحاضر.

15 Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar". S 61.

16 Kara, Mustafa. ' Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Ed Semih Ceyhan, (İstanbul, İSAM Yayinlari, 2017). S 100.

17 Tanman, Baha. Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, *Hasirizade Tekkesi*, S 7.

18 Gündüz, İrfan. *Gümüshanevi Ahmed Ziyauddin*, (İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.) S44.

19 أبيض، أحمد. *تاريخ الشام في مطلع الحكم العثماني*. (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2010) 13، 43.

20 شيلشر، ليندا. *دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر*، ترجمة عمر الملاح ودينا الملاح، (دمشق، دار الجمهورية، 1998) ص 33.

وسأتناول أهم فروع الطريقة الدرقاوية التي دخلت الأراضي العثمانية في الأناضول وبلاد الشام، من خلال نموذجين فقط، وهما:

- الطريقة المدنية الدرقاوية: التي أنشأها الشيخ محمد حسن المدني (ت 1236هـ/1847م) في مصراتة بليبيا، ثم انتقل بها ابنه الشيخ ظافر المدني إلى إسطنبول.
- والطريقة الهاشمية الدرقاوية: التي أسسها الشيخ محمد الهاشمي في دمشق، ثم انتشرت بفضل خلفائه في تركيا وبلاد الشام.

## 2- الطريقة الدرقاوية المدنية من مصراتة إلى إسطنبول.

### 1-2 الشيخ محمد ظافر المدني شيخ الطريقة المدنية الدرقاوية 21

سافر الشيخ السيد محمد حسن بن حمزة المدني ( 1194هـ، 1780م/1263هـ، 1847م) 22 من المدينة المنورة إلى فاس هربا من الحركة الوهابية التي ظهرت في الحجاز 23، وفي فاس تعرف على الشيخ العربي الدرقاوي وانتسب إليه 24 ولزمه حتى صار خليفته بعد وفاة ابن عجيبة ومحمد البوزيدي 25، وبعد وفاة مولاي العربي الدرقاوي 1823م، أراد الشيخ حسن العودة إلى المدينة المنورة وفي الطريق مرَّ بطرابلس الغرب، وقرَّر أن يبقى فيها بعدما لقيه من أهلها واليها يوسف باشا القرمانلي من حفاوة وإكرام، فبقي في طرابلس إلى وفاته بنشر الطريقة ويرشد الناس، 26 ثم خلفه في الطريقة كثيرون منهم الشيخ محمد الفاسي، والشيخ علي نور الدين اليشريطي، وابنه محمد ظافر المدني 27.

ولد الشيخ محمد ظافر المدني في مدينة مصراته على بُعد 200 كيلو متر من طرابلس الغرب، عام 1244 هـ/ 1828 م، وتلقى تعليمه وتربته على أبيه وشيخه شيخ الطريقة المدنية الدرقاوية الشاذلية الشيخ

- 
- 21 ينظر مخلوف، محمد بن محمد بن قاسم. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2002) رقم الترجمة 1651، 587/1، زركلي، خير الدين. الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002) 76/7. بيطار، عبد الرزاق. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، حققه محمد بهجة البيطار، (دمشق، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1961). 760/1.
  - 22 تنظر ترجمة محمد حسن المدني في أنصاري، أحمد النائب. المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، (طرابلس، مكتبة الفرجاني، د.ت)، 370/1.
  - 23 جبرتي، عبد الرحمن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار المشهور بتاريخ الجبرتي، تحقيق إبراهيم شمس الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997)، 382/2.
  - 24 يروى أنه لما التقى الشيخ حمزة بمولاي العربي الدرقاوي يوم الثلاثاء في شهر صفر سنة 1224هـ/1809م، "وضع نفسه بين يديه خادما طالبا بركته وقال له مستفتحا: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، فقال مولاي العربي الدرقاوي: من أي البلاد أنت؟ قال له: من مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قصدتك لتأخذ بيدي، فقال له مولاي العربي الدرقاوي: والله لو جاءنا كلب من مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم لرفعناه على رؤوسنا فكيف بمن جاءنا من أهلها، مرحبا بك وأهلا وسهلا، وسوف يصيبك من فضل الله خير كثير إن شاء الله" الطريقة المدنية نشأتها وتطورها في ولاية طرابلس الغرب، ص 296، نقلا عن أقرب الوسائل لإدراك منتخبات الرسائل، ص 2.
  - 25 إبراهيم، مفتاح رجب. "الطريقة المدنية نشأتها وظهورها في ولاية طرابلس الغرب على يد مؤسسها محمد المدني الكبير"، المجلة العلمية لكلية التربية جامعة مصراتة، ليبيا، (المجلد الأول، العدد السابع، آذار، 2017) ص 296.
  - 26 Buzpinar, Ş. Tufan. "Şeyh Zâfir", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 39: 78-79, (Ankara: TDV Yayınları, 2010.) 39/79.
  - 27 إبراهيم، "الطريقة المدنية نشأتها وظهورها في ولاية طرابلس الغرب على يد مؤسسها محمد المدني الكبير"، ص 306.

محمد حسن المدني28، ولإكمال تحصيله العلمي والصوفي زار تونس والجزائر وموطن أسرته في المدينة المنورة، وبعد أن أتم سلوكه على يد والده، أجازة في إرشاد الناس من بعده، ثم لم يلبث الشيخ حسن أن توفي فجلس الشيخ محمد ظافر مكانه على سعادة الإرشاد29.

ولم يغادر الشيخ محمد ظافر المدني مدينة مصراته إلى أن بلغ الثالثة والأربعين، ولكنه في هذه الفترة كان يتواصل مع العالم الخارجي من خلال أفراد أسرته، حيث كان أخوه الأصغر حمزة ظافر المدني في إستانبول، وربطته علاقة بالأمير عبد الحميد الثاني ووالدته برتفنيال، والتي طلبت أن تسلك الطريقة الشاذلية عليه، فأجابها بأنه ليس أهلاً لهذه المهمة، وأن له أماً مرشداً كاملاً في مصراته هو من يقوم بشؤون الطريقة، فاستأذنها أن يستقدمه إلى إستانبول، فقدمها الشيخ محمد ظافر في عهد السلطان عبد العزيز في سنة 1870م30.

وفي إستانبول استأجر الشيخ محمد ظافر المدني بيتاً في منطقة "فاتح" بحي "أون كابي"، وكان يزوره في هذا البيت الأمير عبد الحميد الثاني ووالدته، اللذان انتسبا إليه وشرعا في سلوك الطريقة الشاذلية على يديه31، وفي هذه الفترة ظل الشيخ محمد ظافر يتردد على طرابلس والمدينة المنورة بين الفينة والأخرى32.

وفي عام 1876م، ارتقى الأمير عبد الحميد عرش السلطنة على نحو مفاجئ بعد أن اغتيل عمه السلطان عبد العزيز وغزل أخوه السلطان مراد الخامس، فاستدعى السلطان عبد الحميد الثاني شيخه محمد ظافر المدني من المدينة المنورة، وأنزله في مسجد الحميدية، فبدأ الشيخ محمد ظافر يقيم حلقات الذكر الشاذلية فيه33.

وفي تشرين الأول من سنة 1876 طالب الصدر الأعظم مدحت باشا السلطان عبد الحميد الثاني بإرسال الشيخ محمد ظافر إلى المدينة المنورة لما رأى من نفوذه واحترام رجالات الدولة له، ولكن السلطان عبد الحميد لم يلتفت إلى ذلك، بل إنه ضاعف من رعايته وحمايته للشيخ34.

وكان الشيخ محمد ظافر يتمنى العودة إلى المدينة المنورة والاختلاء فيها للعبادة، ولكن السلطان عبد الحميد الثاني كان شديد الارتباط به، فأنشأ لأجله تكية أرطغرل والتي ما زالت قائمة حتى الآن في منطقة "بشيكطاش"، وكان السلطان عبد الحميد الثاني يأتي التكية بعد الخروج من صلاة الجمعة، ويشترك في حلقة الذكر، وكان يدعو الشيخ إلى القصر في الليالي المباركة35.

---

28 مدني، محمد ظافر. الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية، (إستانبول، مطبعة مكتب الصنائع البهية، 1304هـ) ص 145.

29 مدني، الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية ص 165.

30 Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, HZ Mehmet Akkuş, (İstanbul, Seha Neşriyatı, 1990), 1/269.

31 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/763.

Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 1/260.

32 Güven, "Şazeliyye", S 402.

33 Güven, "Şazeliyye", S 402.

34 Buzpinar, "Şeyh Zâfir", 39/79.

35 Buzpinar, "Şeyh Zâfir", 39/79.

وبقي الشيخ محمد ظافر في تكيته يرشد الناس ويُسلِّك المريدين إلى وفاته، وقد استخلف من بعده على الطريقة مفتي المغرب الشيخ محمد بن عزيز، وولديه أحمد ظافر وإبراهيم ظافر، حيث تابع الأخير وظيفة الإرشاد في تكية والده بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، الذي كان يقيمه مقام ابنه 36، وبوفاة الشيخ محمد ظافر كانت الطريقة المدنية الدراوية قد انتشرت في طرابلس وتونس وفيزان ومصر وسوريا والحجاز. 37

وأمر السلطان عبد الحميد الثاني بإنشاء مزار على قبر الشيخ محمد ظافر في تكية أرطغرل، ما زال قائما حتى الآن، وقام بعمارته أكبر مهندسي القصر في ذلك الوقت رايموندو دارنونكو، وقد تحولت التكية في الوقت الراهن إلى مسجد، وما زال قبر الشيخ محمد ظافر قائما في ساحته 38.

وتوفي الشيخ ظافر عن أربعة عشر ابنا، وتسع بنات، وقد تزوج ابنته حسين (ت 1948) بابنة الأمير عبد القادر الجزائري.

يصف ريفناك أوغلو الشيخ محمد ظافر بأنه كان أقرب إلى الطول، بهي الطلعة، أشهل العين، عالما، فاضلا، عارفا، من كَمَل الرجال، لنا هينا حلينا سليما، دائم الذكر، كثير الخلوة، وعلى الرغم من توجه رجالات الدولة إليه ومحبتهم له وصلته الوثيقة بالسلطان إلا أنه كان زاهدا في متاع الدنيا معرضا عن المناصب والعطايا، بل إنه رفض الرتب والأوسمة التي كان يُصِرُّ السلطانُ عبد الحميد الثاني على منحه إياها 39.

وللشيخ محمد ظافر كتبٌ عدة؛ منها كتابٌ ما زال مخطوطا يحمل عنوان "أقرب الوسائل لإدراك معاني منتخبات الرسائل للعربي الدراوي" 40، ومنها كتاب "الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية"، يتحدث فيه عن الطريقة الشاذلية وآدابها، كتبه في عام 1297 هـ، 41 وكتاب "النور الساطع والبرهان القاطع" كتبه في عام 1298 هـ 42.

## 2-2 علاقة عائلة المدني بالدولة العثمانية

ترجع علاقة عائلة الشيخ محمد ظافر المدني بالدولة العثمانية إلى عام 1517 م، حين اشترك جد العائلة الكبير ظافر المدني 43 في حملة السلطان سليم الأول أثناء حربه على المماليك في مصر، فكافأه السلطان سليم بأن أسند له مهمة القضاء على حملات البدو في الحجاز، وبعد أن قام بالمهمة خير قيام أغدق عليه السلطان لقب (أغا) إضافة إلى كثير من العطايا والمرتببات، وأسند إليه وظيفة حماية المقدسات في

36 Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar". S 61

37 Buzpinar, "Şeyh Zâfir", 39/79 .

38 Batur, Afife. "Şeyh Zâfir külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/80.

39 Güven, "Şazeliyye", S 402

40 بغدادي، إسماعيل بن محمد بن أمين. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت، دار إحياء التراث، مصورة عن طبعة وكالة المعارف في المطبعة البهية باستانبول، 1951)، 399/2.

41 طبع في القاهرة، دار الإنسان، 1995.

42 Buzpinar, "Şeyh Zâfir", 39/79.

43 يرجع نسب محمد ظافر المدني إلى قبيلة الظوافر، وهي إحدى القبائل العربية المعروفة والمشهورة في المدينة المنورة، ينظر إبراهيم، الطريقة المدنية نشأتها وظهورها في طرابلس، ص 289، نقلا عن كتاب أقرب الوسائل لإدراك منتخبات الرسائل.



منطقة الحجاز، فاستمرت هذه الوظلفة فف عائلته من بعده إلى أن وصلت إلى الشلخ محمد حسن ظافر المدني حتى ألفت فف عهد التنظيمات 44.

وفف ضوء هذه المعلومات نستطلع فهم طبلعة العلاقة التي ربطت العائلة بالدولة العثمانلة والتي تتوأت ففما بعد بعلاقة الشلخ محمد ظافر المدني بالسلطان عبد الحميد الثاني.

### 2-3 علاقة الشلخ محمد ظافر بالسلطان عبد الحميد الثاني

بدأت علاقة الشلخ محمد ظافر بالسلطان عبد الحميد عندما كان أميراً، حيث يروى أنه فف أحد اللقاءات التي جمعت بينهما، بشرّ الشلخ الأمير بأنه سلكون سلطاناً، فف الوقت الذي لم يكن الجلوس على عرش السلطنة فف حسابان الأمير عبد الحميد أبداً، فلماً تحققت البشارة واقعا، تمسك الأمير بالشلخ وأبقاه إلى جانبه فف إستانبول 45.

ولكن الأميرة عائشة بنت السلطان عبد الحميد الثاني تُكذب هذه الرواية فف مذكراتها، وتعدّها مما دسّه أعداء والدها عليه حتى يُظهِروه بصورة المؤمن بالرؤى والخرافات، التي كان يحرص أعداؤه على تروبلجها عنه فف ذلك العصر، بل إنها تؤكد على أن والدها الأمير عبد الحميد لم يكن يتطلع أبداً إلى عرش السلطنة إذ لم يكن هذا فف حسابان أحد أبداً، فف حين تؤكد أن والدها حينما كان أميراً، تعرّف بالشلخ ظافر وأعجب به، ونشأت بينهما مربة عميقة، جعلته ينتسب إليه ويسلك الطرلقة الشاذللة على يديه 46.

ولعل من أهم ما يؤكد لنا عمق العلاقة التي ربطت الشلخ بالسلطان، ما نطالعه فف وثائق الأرشلف أن السلطان عبد الحميد الثاني لم يكن يأكل خارج قصره أبداً إلا فف تكية الشلخ محمد ظافر 47، مما يوحي بالثقة العاللة التي كان يُكنّها السلطان عبد الحميد للشلخ ظافر، ويؤكد على خصوصلة العلاقة بينهما.

إضافة إلى الوثائق التي تثبت مواظبة السلطان على قراءة الوظلفة الشاذللة يومياً، وحضوره فف أحيان كثيرة مجلس الذكر الشاذللي فف تكية أرطغرل يوم الجمعة بعد السلام السلطاني 48.

ومما يؤكد أنّ علاقة السلطان بالطرلقة الشاذللة لم تكن علاقة تبرُّك كعلاقته بالطرق الأخرى 49، أن هذه العلاقة مع شيوخ الشاذللة استمرت حتى بعد عزله عن عرش السلطنة، بينما انقطعت تماما ببلنه وبلن شيوخ الطرق الأخرى، وهذا ما نطالعه فف الرسالة التي أرسلها السلطان عبد الحميد الثاني (المعزول) من منفاه فف سلانلك إلى شلخه محمود أبو الشامات (ت 1341هـ، 1922م) والذي كان خليفة الشلخ علي نور الدين اللشرطي والشلخ محمد ظافر المدني فف دمشق، حيث يخاطبه بشلخي، ويعرض ففها لمواظبته على قراءة الأوراد الشاذللة كل يوم، وبلشر له ما ألت إليه حاله بعد عزله 50.

44 Güven, "Şazeliyye", S 404.

45 Güven, "Şazeliyye", S 406

46 عثمان أوغلو، عائشة. والدي السلطان عبد الحميد، ترجمة صالح سعداوي صالح، (عمان، دار البشير، 1991). ص 80.

47 Güven, "Şazeliyye", S 406

48 Güven, "Şazeliyye", S 407

49 فقد انتسب إلى الطرلقة القادرلة فف تكية بلحلى أفندي على يدي الشلخ عبد الله أفندي، انظر عثمان أوغلو، عائشة. والدي السلطان عبد الحميد، ص 80.

50 هذه الرسالة وترجمتها فف الملاحق.

وكذلك نرى أن شيوخ تكية أرطغرل الشاذلية كانوا في الصف الأول في مراسم الجنازة السلطانية الرسمية التي أقامتها الحكومة للسلطان عبد الحميد الثاني، ونعوا السلطان نعيًا أبكى جميع الحاضرين في الجنازة<sup>51</sup>.

وللتوفيق بين ما عُرف عن السلاطين العثمانيين من أنهم لا ينتسبون بصفة مريد إلى أي طريقة، وما وقفنا عليه من انتساب السلطان عبد الحميد الثاني للشيخ محمد ظافر، نرى أن نقسم العلاقة بينهما إلى طورين، الطور الأول: علاقة المريد بالشيخ، وهي التي كانت تربط الأمير عبد الحميد بالشيخ محمد ظافر قبل الجلوس على عرش السلطنة، وقيل أن "يتولى أمر الملك"<sup>52</sup>، والطور الثاني: علاقة السلطان بالمستشار، والتي ربطت بينهما بعد الجلوس على عرش السلطنة.

ونرى آثار الطور الثاني من العلاقة مثلا في نصيحة الشيخ محمد ظافر السلطان عبد الحميد الثاني باستقدام خير الدين باشا التونسي (ت 1890/1308) من تونس، والذي عرف بفكره الإصلاحية ولياقته العالية في إدارة أمور الدولة، مما جعل السلطان يكلُّ له مهمة الصدارة العظمى فيما بعد<sup>53</sup>، وكذلك نرى نصيحة الشيخ محمد ظافر السلطان في استمرار دعمه للطريقة السنوسية، وعدم الالتفات إلى كلام المغرضين من طبقة المثقفين المتغربين الذين رأوا في الطريقة السنوسية دولة مصغرة تقوى يوما بعد يوم، ستقف حجر عثرة أمام توجهاتهم الغربية في إدارة الدولة<sup>54</sup>، وأيضا نرى أن السلطان عبد الحميد كان يستضيف كثيرا من رجالات العرب وأعيانهم وشيوخ قبائلهم في تكية الشيخ محمد ظافر، ولعل في هذا ما يوحي بأن الشيخ محمد ظافر كان إحدى أهم حلقات الوصل بين السلطان وأعيان العرب في تلك الفترة<sup>55</sup>.

إلا أن هذا لا يعني أن الشيخ محمد ظافر كان يتدخل في شؤون الدولة كما هو الحال في نموذج الشيخ أبي الهدى الصيادي، بل كان على العكس من ذلك، كان بعيدا تماما عن كل شؤون الدولة، ولا يُبدي رأيه إلا عندما يستنصحه السلطان في مسألة ما، فيقوم بواجب النصيح لا أكثر، وهذا ما جعله موثقا واحترام كثير من رجالات الدولة<sup>56</sup>، فقد كان الشيخ محمد ظافر كما وصفه رشيد باشا في مذكراته: "والمعروف عن شيخ الشاذلية ظافر أفندي أنه كان رجلا لا يؤذي أحدا، ولا يتدخل في شؤون الدولة"<sup>57</sup>.

وكان الشيخ محمد ظافر عندما تمرُّ البلاد بظرف صعب كحرب أو وباء، يقيم في تكية-ويرسل أوامره إلى كل تكايا الطريقة في البلاد ليقوموا- مجالس لقراءة صحيح البخاري، وحزب البحر، وكان السلطان ينضم أحيانا إلى هذه المجالس، التي كان لها بالغ الأثر في حرص السلطان عبد الحميد على طباعة

51 Güven, "Şazeliyye", S 414.

52 وهذا ما يؤكد حسين وصاف أن السلطان انتسب إلى الشيخ ظافر بين (1870-1873) أي قبل جلوسه على العرش، ينظر بيطار، *حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر*، 763/1.

Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 1/259.

53 Karliğa, Bekir. *İslahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa*, (İstanbul, Balkan İlim Araştırmalar Merkezi, KOBİA, 1995.), S 26.

54 Güven, "Şazeliyye", S 410

55 عثمان أوغلو، *والدي السلطان عبد الحميد*، ص 80.

56 عثمان أوغلو، *والدي السلطان عبد الحميد*، ص 80.

Güven, "Şazeliyye", S 409.

57 مقدمة المترجم لكتاب *والدي السلطان عبد الحميد*: عائشة عثمان أوغلو، ص 49، نقلا عن مذكرات رشيد باشا.

صءلء البءارل فل طبعئه اللونلنة المشهورة، وإرساله نساا من هءه الطبعة إلى كل مكان فل العالم الإسلامل 58.

ولعل هءه العلاقة لم تُرَق للبعض ممن حول السلطان 59، فءبروا مكلدة جعلت السلطان ٱئحرز فل علاقته بئكفة أراطرل أكئر من ذل قبل، فقد وصلت رسالة سرفة من أءد أفراد جهاز المءابرات الءاصة بالسلطان مفادها أن مئفجرات وُصعت فل مءارلر الصرف الصءل المءاورة لئكفة أراطرل سئئفجر عند زلارة السلطان للئكفة بعد صلاة الجمعة، فأمر السلطان بإجراء التءقلقات اللازمة، وذهب فل اللوم التالي إلى اللكفة ولم ٱئءلف، ولكنة لم لذهب بعد ذلك، واتسمت العلاقة بئل السلطان واللكفة بعد هءه الءاءة بالئءفظ، ولعل السلطان بسلوكة الءللء أثر ءمالة الشلء محمد ظافر وئكفته من مكانء المغرضلن له 60.

#### 2-4 الشلء محمد ظافر المءنل وفكرة الجامعة الإسلاملة

كان للشلء محمد ظافر إسهام واضح فل تأللء السلطان عبء الءملاء اللانل فل فكرة الجامعة الإسلاملة اللل كانت تهءف إلى ربط أطراف العالم الإسلامل بالءلالة العئمانلة فل الوقت اللل كانت الءول الغربلة ئءاول انئراع هءه الأطراف شلنا فسلنا من قبضة الءولة العئمانلة.

وكما رألنا سابقا فقد كان السلطان عبء الءملاء اللانل ٱسئصف كئلرا من أعلان العرب ووجهائهم ورؤساء عشائرم فل ءار الضلافة بئكفة الشلء محمد ظافر، ءلء كان الشلء على ما للءو ءلقة الوصل بئل السلطان وهؤلاء 61.

وألضا ئطالعلنا ئقارلر غربلة أخرى ئبلن ءور الشلء محمد ظافر المءنل وءلفائهم فل ئوئلق عرل الرابطة الإسلاملة بئل المسلملن فل البلاد العربية والسلطان العئمانل، وءوب إعائته وءمالة الءولة العئمانلة من مكانء الءول الغربلة اللل ئئربص بها الءوائر 62.

ءلء كانت زلارات العرب إلى إسانبول، ولقاءات مرلءل الطرلقة فل الءء، مواسم مهمة لئرسلء هءه الفكرة ونشرها، وهءا ما أزع سفلر فرنسا فل ءءة ءلء أبرق إلى وزارة الءارءلة الفرنسية ٱنصء ءكومئ بالءلولة ءون سفر المسلملن فل شمال أفرفقا إلى الءء، وبلضع العراقلل والذرائع فل سبلل منع لقاءات المرلءللن القاءملن من شمال إفرلقا بالشلء القاءملن من إسانبول 63.

58 عثمان أوغلو، والءل السلطان عبء الءملاء: ص 80.

59 ٱئهم رشلء باشا فل مءكرائهم أبا الءءل الصلءل بلأنه كان ءسء الشلء ظافرا علنا على عطف السلطان علله، وأنهُ رئب هءه المكلدة ئئل ءءرم الشلء ظافرا من نلل الشرف اللل ءرم هو من نلله. ٱنظر مقدمة المئرجم لكئاب والءل السلطان عبء الءملاء: عائشة عثمان أوغلو، 49، نقلا عن مءكرات رشلء باشا.

60 مقدمة المئرجم لكئاب والءل السلطان عبء الءملاء: عائشة عثمان أوغلو، ص 49، نقلا عن مءكرات رشلء باشا.

61 عثمان أوغلو، والءل السلطان عبء الءملاء، ص 80.

62 Güven, "Şazeliyye", S 411.

63 Sırma, İhsan Süreyya, "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlara Dair Bir Vesika", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, (1977, sayı: 31, s. 183-198) s. 186.

وردًا على هذه البرقية الموجهة من جدة إلى باريس، فإن إستانبول أرسلت برقية إلى واليها على جدة بتاريخ 18 تموز 1892، تطلب منه تفعيل التواصل وترتيب لقاءات باسم السلطان مع الحجاج القادمين من الشمال الأفريقي<sup>64</sup>.

وكذلك نجد أن البرقيات المرسله من تونس إلى باريس تؤكد برقية جدة، بل وتذكر صراحة دور الطريقة المدنية الدرقاوية وانتشارها بين مسلمي شمال أفريقيا، وتعرض لسيرة شيخها في تونس الشيخ السيد محمد الطاهر بن أحمد بن عبد الوارث<sup>65</sup>.

وفي برقية أخرى نرى تحذيرا شديدا للهجة للحكومة الفرنسية في باريس من نشاطات الطريقة المدنية الدرقاوية، ودورها في نشر فكرة الجامعة الإسلامية، وما يمكن أن يقوم به أتباع هذه الطريقة في حال وقوع أي مواجهة عسكرية دفاعا عن الدولة العثمانية واستمرار الارتباط بها، فإن الشيخ محمد ظافر المدني يعمل تحت إمرة السلطان عبد الحميد الثاني في صمت لإعداد ما يمكن أن يكون جيشا يتحرك عند الحاجة مؤتمرا بأمر السلطان<sup>66</sup>.

### 3- الطريقة الدرقاوية الهاشمية من تلمسان إلى دمشق

#### 3-1 الطرق الصوفية في دمشق

اشتهرت مدرسة التصوف الدمشقي منذ القرن الثاني الهجري باهتمامها بالجوع وقيام الليل وسيلة للتربية الروحية، حتى سماها بالجوعية وأهل الليل، ومن الأسماء الصوفية المشهورة التي تنبئ لنا في تلك الفترة أبو سليمان الداراني (ت 215هـ / 830م).<sup>67</sup>

وتميز التصوف الدمشقي منذ نشأته بوقفه عند حدود الشريعة، ولعل غنى المدينة بالعلماء كان له دور كبير في ترسيخ هذه السمة، ولا يخفى ما كان للعرز بن عبد السلام وآل قدامة ومدرسة ابن تيمية من أثر في ذلك<sup>68</sup>.

واستقطبت دمشق في عصر نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي الطرق الصوفية للمشاركة في الجهاد ضد الصليبيين، وتحرير بلاد الشام منهم، وكان من أعلامهم في تلك الفترة، عبد القادر السهروردي (490 – 563هـ)، وأبو البيان محفوظ الدمشقي المعروف بابن الحوراني (471 – 551هـ) ورسالن الجعبري المعروف بالشيخ رسلان (461 – 541هـ)<sup>69</sup>.

64 Sirma, İhsan Süreyya, "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgeciliğine Karşı Sultan II Abdülhamid'in Panislamist Faaliyetlerine Ait Birkaç Vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, (SAYI: VII-VIII, 1976-77) s. 159.

65 Sirma, "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgeciliğine Karşı Sultan II Abdülhamid'in Panislamist Faaliyetlerine Ait Birkaç Vesika", s. 150

66 Sirma, "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgeciliğine Karşı Sultan II Abdülhamid'in Panislamist Faaliyetlerine Ait Birkaç Vesika"s. 155

67 Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017), S 114.

68 سمراني، موسوعة التصوف الميسرة، ص 327.

69 سمراني، موسوعة التصوف الميسرة، ص 328، وينظر برواري، أحلام عابد حسين. *التصوف في بلاد الشام ومصر خلال العصر الأيوبي*، (عمان، دار دجلة، 2015)، ص 95.

وبمءفء العصر العثماني ازدهرت الطرق الصوففة فف دمشق واحتل شفبوؤها مكانة مرموقة فف السُّلم الاجتماعف، 70 وانتشرت طرق كثرفة مثل السعدفة والرفاعفة والقادرفة والخلوتفة والمولوفة، وكانت الخلوتفة أكثرها انتشاراً فف صدر العصر العثماني مدة قرنفلن 71، ولكن ما لبثت الطرقة النقشبندفة فف القرن التاسع عشر أن تصدرت المشهد الصوفف فف دمشق بفضل شخصفة وءهود مولانا خالد البءادف النقشبندف (1779-1827م) وخلفائه من بعده ونشاطهم فف نشر الطرقة، حتى صارت دمشق حلقة من حلقات السلسلة النقشبندفة فف العالم 72.

### 3-2 دخول الطرقة الشاذلئة إلى دمشق

لعل أول أثر للطرقة الشاذلئة بطالعا فف دمشق كان فف أواخر القرن السابع عشر، 73 حفن قدم محمد بن أحمد المزطارف المغربف المكناسف الشاذلف المالكف إلى دمشق فف ءرة جمادف الأولى، سنة 1069 هـ/ نفسان، سنة 1685م، فأخذ عنه الطرقة الشفخ محمد بن خلف العجلونف، والشفخ عبء الرزاق بن عبء الرحمن السفرءلانف، وكانا ففمآن الذكر الشاذلف فف مشاهد الجامع الأموف 74، ففقول المرادف: "ومن ذلك الوقت اشتهرت الطرقة الشاذلئة بدمشق وكثر أتباعها والأخذون لها" 75.

وهذا الذي أرحه هنا 76 خلافا لما ذهب إليه الدكتور بسام الصباؒ الذي وقَّت لدخول الطرقة الشاذلئة إلى سورفا بباءة القرن العشرين، وزعم أنها دخلت دمشق مع المهاجرفن المغاربة 77.

ومما فنافف ذلك أن أوائل المهاجرفن المغاربة لم فكونوا من شفبوخ الطرقة الشاذلئة، فقد كان رئفس حملة المهاجرفن الأولى الشفخ محمد المهدف السكلوف شفخاً للطرقة الرحمانفة الخلوتفة 78، والأمفر عبء القادر الجزائرف كان قد أخذ الطرقة النقشبندفة عن مولانا خالد البءادف النقشبندف، ثم أخذ الطرقة القادرفة عن السفء محمود الكفلفن، وذلك فف رحلته للءع عام 1241هـ، وإنما أخذ الطرقة الشاذلئة الفاسفة الدرقاوة بعء استقراره بدمشق عن الشفخ محمد الفاسف أثناء زيارته للءع عام 1280هـ 79.

70 نعفسفة، مءمع مءفنة دمشق، 400/2.

71 طفبة، مسلم. تاريخ الطرقة الشاذلئة فف دمشق، (دمشق، دار طفبة ومكئبة الحضارة، 2019)، ص 19.

72 طوباش، عثمان نورف، السلسلة الذهبفة للطرقة النقشبندفة، (إستانبول، دار الأرقم، 2016) ص 343. سمرانف، موسوعة التصوف المفسرة، ص 330.

73 لا بد أن الطرقة الشاذلئة كانت قد دخلت دمشق قبل هذا الوقت عن طرفق أفراد، حفب فذكر الدكتور مطفبء الحافظ أن الدولة الفاطمفة أنشأت زاوفة لءطاء الله السكندر فف دمشق، والفة تحولت ففما بعء إلى زاوفة الشاذلئة البشرطفة للشفخ محمود أبو الشامات، ولكن لا فذكر مصدراً لهذه المعلومة، وكذلك تابعه عفها الدكتور فوسف المرعشلف.

فنظر حافظ، مطفبء. أباطة، نزار. تاريخ علماء دمشق فف القرن الرابع عشر الهجرف، (بفرط، دار الفكر، 2016)، 430/1، ومرعشلف، فوسف. نثر الجواهر والدرر فف علماء القرن الرابع عشر، وبذفله فقد الجوهر فف علماء الربع الأول من القرن الخامس عشر، (بفرط، دار المعرفة، 2006)، 1572/2. ولكنف أظن أن الطرقة الشاذلئة لم تتحول إلى جماعة وطرقة منتشرة إلا فف القرن السابع عشر كما ذكر المرادف، فنظر مرادف، محمد خلف. سلك الدرر فف أعبان القرن الثاني عشر، (بفرط، دار البشائر الإسلامفة، 1988)، ترجمة محمد المزطارف، 33/4.

74 مرادف، سلك الدرر فف أعبان القرن الثاني عشر: ترجمة أبو الفءح العجلونف، 65/1.

75 مرادف، سلك الدرر فف أعبان القرن الثاني عشر ترجمة محمد المزطارف، 33/4.

76 وبؤفء هذا الترءفبء كلام الباحء مسلم طفبة، تاريخ الطرقة الشاذلئة، ص 44.

77 سمرانف، موسوعة التصوف المفسرة، ص 334.

78 مفتاح، عبء الباقر. أضواء على الطرقة الرحمانفة الخلوتفة، فءقفق محمد المأمون مصطفى القاسمف، (بفرط، دار الكئب العلمفة، 2009)، ص 79.

79 شطف، جمفل. أعبان دمشق فف القرن الثالث عشر الهجرف ونصف الرابع عشر، (دمشق، دار البشائر، 1994)، ص 180.

ولتأكيد كلام المرادي فإنَّ نظرةً عابرةً لكتاب الشيخ عبد الرزاق البيطار توقفنا على تراجم كثيرين من أعلام الطريقة الشاذلية قبل القرن العشرين، ومن هؤلاء:

- الشيخ تقي الدين بن عبد الله الحنبلي الشهير بأبي شعر، شيخ مشايخ الطريقة الشاذلية في دمشق (ت 1207هـ) 80

- الشيخ حسن السفرجلاني شيخ الطريقة الشاذلية وإمام الحنفية في الجامع الأموي، (ت 1220هـ) 81

- الشيخ العلامة أحمد بن محمد أبو الفتح العجلوني الأزهري (1170 هـ، 1252هـ) وأخذ الطريقة الشاذلية عن والده 82.

- الشيخ صالح بن محمد السفرجلاني شيخ الطريقة الشاذلية السفرجلانية (1148، 1255هـ) 83

### 3-3 دخول الطريقة الدرقاوية إلى دمشق

#### 3-3-1 الطريقة الدرقاوية البشروطية 84

وأما أول فرغ دخل دمشق من فروع الطريقة الشاذلية الدرقاوية فكان فرع البشروطية، ومن الدمشقيين الذين أخذوا الطريقة الشاذلية البشروطية عن الشيخ علي نور الدين البشروطي (1211، 1316هـ) 85، الذي تلقاها بدوره عن الشيخ حسن المدني:

- الشيخ سعيد بن محمد الغيرة، وكان منكرا على الشيخ علي البشروطي قبل أن يأخذ الطريقة عنه (ت 1303 م/ 1885م) 86

- الشيخ أبو النصر بن عبد القادر الخطيب، القاضي الشرعي وخطيب الجامع الأموي، (1837، 1906م) 87

- الشيخ محمود أبو الشامات، شيخ الطريقة الشاذلية البشروطية في دمشق (1849، 1922م)، وكان يسافر إلى إستانبول فينزل في تكية أرطغرل، 88 وكان له علاقة قوية بالسلطان عبد الحميد الثاني، ويبدو هذا من مراسلاته معه حتى عقب عزله عن السلطنة، وله تكية ما زالت قائمة حتى الآن في حي القنوات بدمشق، كانت دار الحكومة في الدولة العثمانية، فوقها على الطريقة الشاذلية البشروطية الوزير رضا باشا،

80 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/ 423.

81 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/ 488.

82 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/ 167.

83 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/ 718.

84 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية، ص 173.

85 Kavas, Ahmet, "Yeşrutî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013.) 43/499.

86 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/ 651. حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 60/1.

87 بيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 1/ 100. حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 259/1.

88 حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 430/1.

وعندما مدت الحكومة أول سلك للتلغراف بفن دمشق وإستانبول جعلت مركزه فف زاوفة "أبو الشامات"، لمقام شفخها من السلطان 89.

- وكان محدث دمشق عبء الرحمن الكزبرف الصغفر من شبوخ الطرقة الشاذلقة البشرففة فف دمشق، 90 وقد لفته الذكر وأجازه به الشفخ العارف فف الءفن محمد الشاذلف الملامف. 91 وأجازه العارف الشاذلف فف الءفن محمد الشهفر بأبف شعر وشعفر، 92 وبقول جمفل الشطف عن ذلك: "عبء الرحمن الكزبرف ذكر فف ثبته الولف الصوفف محمد أبو شعر وشعفر مع أنه له صلوات فعسر تأولفها". 93

### 3-3-2 الطرقة الدرقاوة الفاسفة 94:

وفكان بفكون فرع الطرقة الفاسفة الدرقاوة قد ءل دمشق فف الففرة نفسها اللف ءلها فرع البشرففة الدرقاوة، ءفء ءعا الأمفر عبء الفاءر الءزافر الشفخ محمءاً الفاسف إلى دمشق فف سنة 1284هـ، ومن أء الطرقة الشاذلقة الدرقاوة الفاسفة عنه:

- الأمفر عبء الفاءر الءزافر (1808-1883م)، ءفء أء الطرقة الشاذلقة عن الشفخ محمد الفاسف فف مكة، سنة 1280هـ. 95

- الشفخ عبء الرزاق البفطار (1253 - 1335 هـ / 1837 - 1916 م) كما فذكر ذلك عن نفسه 96.

- الشفخ محمد الطفب (ت 1313هـ/ 1895) شفخ الطرقة الفاسفة، ءفء أء الطرقة عن الشفخ محمد الفاسف الشاذلف لما قدم دمشق عام 1282هـ، وكان له أتباع كثرفن من الءمشقفن ففءمعون على مجالس الذكر فف زاوفته الءفضرفة 97.

- الشفخ صالح بن فوسف الءنفف الشهفر بالءش 98.

- الأءفب محموء بن ءللل العظفم، (1252، 1292هـ).

وكانت الطرقة الفاسفة الدرقاوة تستقطب أهل العلم وءعفف بدقائق علم الءصوف، ءلافا للطرقة البشرففة الدرقاوة اللف كانت جماهفرفة تستقطب العامة 99.

### 3-3-3 الطرقة الكفانفة الدرقاوة 100

- 
- 89 شهابف، قففة. معالم دمشق الفارفة، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1996)، ص 238.
- 90 نعفسة، مجمء مءففة دمشق. 434/2.
- 91 نشوقافف، عمر. مجموع الأثافف الءءففة لال الكزبرف. (بفرور: ءار البشانر، 2007)، 332.
- 92 شطف. أعبان دمشق، 164، وانظر صورة الإجازة فف طففة. الفارفة الشاذلقة فف دمشق، ص 451.
- 93 شطف. أعبان دمشق، 235.
- 94 ففظر طففة، الفارفة الشاذلقة، ص 84.
- 95 بفطار، ءلفة البشر فف الفارفة الءال ءشر، 1/ 898.
- 96 بفطار، ءلفة البشر فف الفارفة الءال ءشر، 1/ 718.
- 97 بفطار، ءلفة البشر فف الفارفة الءال ءشر، 1/ 757. ءافظ وأباطة، الفارفة علماء دمشق فف القرن الرابع ءشر الهجرف، 146/1
- 98 بفطار، ءلفة البشر فف الفارفة الءال ءشر، 1/ 718.
- 99 طففة، الفارفة الشاذلقة، ص 46.
- 100 طففة، الفارفة الشاذلقة، ص 207.

وكان من أشهر أعلامها المحدث السيد محمد بن جعفر الكتاني (1857-1926م) وابنه السيد محمد مكي (1894-1973م) رئيس رابطة علماء دمشق 101.

### 3-3-4 الطريقة التلمسانية الدرقاوية 102

وكان من شيوخها الكبار في دمشق الشيخ محمد بن يلس بن شاويش التلمساني المالكي الشاذلي، (1264-1346هـ/1847-1927م) الذي ولد بتلمسان في الجزائر، وطلب العلم فيها على طريقة المغاربة، ثم تعرف بالشيخ محمد الهبري تلميذ الشيخ محمد البوزيدي، فأخذ عنه الطريقة ولازمه ملازمة تامة.

هاجر إلى دمشق سنة 1329هـ/1911م، بصحبة ابنه الشيخ أحمد وتلميذه الشيخ محمد الهاشمي، فنزل أولاً في حي المغاربة (السوقية) ثم انتقل إلى تكية الشيخ محمود أبو الشامات، وقامت بين الشيخ ومدير أوقاف دمشق عزيز الخاني مودة، فعرض عليه بعض الأماكن لإنشاء زاوية لطلبة العلم وحلقات الذكر، فانتقل إلى زاوية الصمادية الواقعة في حي الشاغور، فعمرها بحلقات العلم والذكر.

وكان باسلاً في قراع الفرنسيين حين قامت الثورة السورية ضدهم، بالرغم من كبر سنه، فكان يقارعهم وقد جاوز الثمانين، وفي حادثة مشهورة بالشام، ألقى الفرنسيون القبض على الشيخ وسجنوه في سجن القلعة، فعلم بذلك السيد محمد بن جعفر الكتاني، فأسرع إلى الشيخ بدر الدين الحسني في دار الحديث، فتوجه إلى الحاكم الفرنسي العسكري الجنرال جونفيل، وعندما علم الناس بخروج الشيخين أغلقوا الأسواق ولحقوا بهم حتى تعاضمت الجموع، فأفزعت الحاكم عندما رآها تتوجه إلى بنائه، فخرج مسرعاً إلى الشيخين، واستفسر عن حاجتهما، فأمر بإطلاق سراح الشيخ محمد بن يلس 103.

وقبل وفاته استخلف في الطريق ابنه أحمد التلمساني، وتلميذه محمد الهاشمي 104.

وكان للشيخ محمد الهاشمي الأثر الأكبر في نشر الطريقة الدرقاوية الشاذلية في دمشق عبر فرع الطريقة الهاشمية العلوية الدرقاوية التي كُتبت لها الانتشار في عموم بلاد الشام حتى وقتنا الراهن.

### 4- الطريقة الدرقاوية العلوية الهاشمية ومؤسسها الشيخ محمد الهاشمي (1298-1381هـ/1880-1961م) 105

#### 4-1 الشيخ محمد الهاشمي:

هو محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي جمعة الهاشمي الحسني، الجزائري، الساحلي، ثم الدمشقي، الأشعري، المالكي 106.

101 حافظ وأباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 2/1227.

102 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية، ص 255.

103 ينظر حافظ وأباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 1/480، 2/983.

104 Çelebi, İlyas. "Hâşimî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/410.

105 ينظر حافظ وأباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 2/982، عيسى، عبد القادر. حقائق عن التصوف، (حلب، دار العرفان، 1993)، ص 499. وفرفور، أعلام دمشق، ص 309، طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية، ص 283.

106 حافظ وأباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 2/982.



ولد يوم السبت 22 شوال 1298 هـ / 17 تموز 1881م، في بلدة سبدة التابعة لمدينة تلمسان في الجزائر، لوالدين شريفيين من نسل سيدنا الحسن رضي الله تعالى عنه.

طلب العلم مبكراً على علماء بلدته وخاصة والده، ولكن بعد وفاة والده اشتغل برعاية أسرته فقد كان أكبر إخوته، فعمل في الزراعة وبيع البهارات والخياطة، ولم يمنعه عمله من متابعة طلبه العلم في حلقات المساجد.

وحين ضاقت الحال بالعلماء في الجزائر هاجر مع شيخه محمد بن يلس إلى بلاد الشام، فراراً من الاستعمار الفرنسي عام 1329هـ/1911م، 107 فبقي في دمشق إلى أن قررت الحكومة التركية إرساله مع بعض المهاجرين الجزائريين إلى مدينة أضنة 108، بينما بقي شيخه في مدينة دمشق، لكنه عاد إليه بعد سنتين ولازمه حتى وفاته.

وفي دمشق حضر على كبار علمائها وأخذ عن أجلتهم، مثل الشيخ بدر الدين الحسني، والسيد محمد بن جعفر الكتاني، والشيخ أمين سويد، والشيخ محمود العطار، والشيخ أبي الخير الميداني، وغيرهم كثير فأجازوه بالعلوم العقلية والنقلية.

وأذن له شيخه محمد بن يلس بالورد العام لما كان له من تقدم على سائر أقرانه، وبعد وفاة شيخه بن يلس عام 1927م، وأثناء مرور الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي المستغاني بدمشق في طريقه للحج سنة 1350 هـ، انتسب إليه فأذن له بالورد الخاص والإرشاد العام. 109

ويتصل نسب الشيخ محمد الهاشمي بالإمام الدرقاوي في الطريقة، عبر الشيخ أحمد العلوي، وهو عن الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي، وهو عن الشيخ محمد قدور الوكيل، وهو عن الشيخ أبو يعزى المهاجي وهو عن مولانا العربي الدرقاوي 110.

من مؤلفاته: مفتاح أهل الجنة شرح عقيدة أهل السنة، البحث الجامع والبرق اللامع والغيب الهامع فيما يتعلق بالصنعة والصانع، الرسالة الموسومة بسبيل السعادة في معنى كلمتي الشهادة، الدرّة البهية، الحل السديد فيما استشكله المرید في جواز الأخذ عن مرشدين، القول الفصل القويم في بيان المراد من وصية الحكيم، ودعا في هذه الرسالة إلى وحدة المسلمين، شرح شطرنج العارفين للشيخ محيي الدين بن عربي، طبعت في دمشق 1357 هـ، وله رسائل أخرى 111

---

107 لكن الباحث التركي الأستاذ الدكتور إلياس جليبي يقول أن الشيخ هاجر سنة 1904م، ينظر Çelebi, "Hâşimî, Muhammed b. Ahmed", 16/410

108 بحسب الباحث التركي الأستاذ الدكتور إلياس جليبي، فإن الشيخ نُفي إلى أضنة من قبل الدولة العثمانية بسبب اعتراضه على ما تقوم به الحكومة العثمانية من توزيع المهاجرين المغاربة على مدن الدولة إجبارياً، ينظر

Çelebi, "Hâşimî, Muhammed b. Ahmed", 16/410  
109 Kara, Mustafa, "Ahmed el-Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/42.

110 ينظر شجرة سند الطريقة بتمامها في عيسى، *حقائق عن التصوف*، ص 518.  
Çelebi, "Hâşimî, Muhammed b. Ahmed", 16/410

Kara, "Ahmed el-Alevî", 2/42.

توفي يوم الثلاثاء 12 / رجب / 1381 هـ، الموافق لـ 19 / كانون الأول / 1961 م، وصلي عليه بالجامع الأموي، ودفن في مقبرة الدحداح في روضة العلماء.

وأكثر ما كان يميز الشيخ محمد الهاشمي أخلاقه وسجاياه، لا كراماته ومناقبه، كان متخلقا بأخلاق النبوة قولاً وعملاً، وكان تواضعه وخدمته للناس وحلمه عليهم من أشهر ما ميزه 112، وكان كثير الاهتمام بأحوال المسلمين، يتألم لفرقتهم ويعمل على وحدتهم، ويحرض ضد الاستعمار بكل ما أوتي من قوة، حتى إنه شارك في قوات المقاومة الشعبية على كبر سنه وضعفه 113.

#### 4-2 انتشار الطريقة الدرقاوية العلوية الهاشمية الشاذلية في حياة الشيخ محمد الهاشمي

يُعد أشهر مركز في الشرق الأوسط للطريقة العلوية الدرقاوية المنسوبة للشيخ أحمد العلوي، هو ذلك الذي أسسه الشيخ محمد الهاشمي في دمشق، فقد أقبل الناس على الشيخ محمد الهاشمي يأخذون عنه ويسلكون على يديه حتى ارتفع ذكره، وذاع صيته، وكانت حلقاته العلمية ومجالسه في الوعظ والذكر تستمر من الصباح إلى المساء، في البيوت والمساجد، ويحضرها أهل دمشق من كل المشارب والأفكار، حتى إنه كان من طلابه أحد أعلام السلفية الدمشقية الشيخ شعيب أرناؤوط 114 وكذلك ربطت مراقب الإخوان العام الدكتور مصطفى السباعي علاقة مودة بالشيخ الهاشمي 115، فبدأ مجالسه في حي المغاربة الذي كان يعيش فيه، ثم أقام مجلس وعظ في المسجد الأموي، وكان له دروس في العقيدة والكلام والتصوف في المدرسة الشامية البرانية، والمدرسة النورية، وحلقة ذكر بعد صلاة الجمعة في المدرسة النورية، وكان لمجالسه أثر كبير في توبة كثير من الناس 116، وتلمذ عليه في هذه الحلقات العلمية والصوفية طلاب كثيرون، وكان للشيخ ثلاثة أنواع من الإجازة، إجازة بالعلوم الشرعية أخذها عنه كثيرون منهم محمد ياسين الفاداني، وعبد الفتاح أبو غدة، وإبراهيم اليعقوبي، وإجازة بتلقين الورد العام وإقامة الحضرة، وممن أجازهم بها الشيخ عبد الرحمن الشاغوري والشيخ محمد صالح الحموي، وإجازة بتلقين الورد العام والخاص، وقد سجل الشيخ أسماءهم بخط يده في وثيقة مشهور، وأما خليفته في الطريق فهو الشيخ محمد سعيد البرهاني، كما ذكر

---

112 ومما سمعته عن تواضعه رحمه الله، القصة التي سمعتها من الشيخ أسامة عبد الكريم الرفاعي رئيس المجلس الإسلامي السوري الأعلى، ورئيس رابطة علماء الشام، ففي ذات يوم علم أن أباه الشيخ عبد الكريم الرفاعي سيذهب لزيارة الشيخ محمد الهاشمي في بيته ليهنئه بالعيد، فألح على أبيه أن يأذن له بمرافقته في الزيارة ليتعرف على الشيخ محمد الهاشمي لكثرة ما كان يسمع عنه، فذهب بمعية والده الشيخ عبد الكريم، ولما وصلوا إلى بيت الشيخ محمد الهاشمي كان المجلس يفيض بعلماء الشام، فجلس الشاب أسامة الرفاعي يرقب حديثهم لعله يعرف من الشيخ محمد الهاشمي فيهم، فلما انتهى المجلس وخرج الشيخ أسامة برفقة أبيه الشيخ عبد الكريم بادره بالسؤال: أيهم كان الشيخ محمد الهاشمي يا أبا، فأجابته والده: إنه ذلك الرجل المنور الذي كان يخدم الضيوف ويرتب أحذيتهم في الخارج. سمعتها من الشيخ أسامة الرفاعي في دمشق قبل سنوات، وتثبت منها مرة ثانية في إستانبول يوم الأحد 2019/5/19.

113 عيسى، *حقائق عن التصوف*، ص 503.

114 نجد وصفا لدرس الشيخ الهاشمي على لسان الشيخ شعيب الأرناؤوط نقله عنه تلميذه المؤرخ إبراهيم الزبيق (وبعيدا عن التدريس وهمومه ومطارحات العلم وشجونته، كان شعيب يستروح أحيانا في بيت الشيخ محمد الهاشمي في المهاجرين، يستمع إلى دروسه في التصوف، التي تشد إليها العقول والقلوب، ويتملى بسمته الوقور الهادئ المتواضع، ويأنس بأدبه الجم وحنوه البالغ... وقد توسم به الشيخ الهاشمي خيرا، فكان يقدمه في آخر درسه للقاء) ينظر زبيق، إبراهيم. *المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرناؤوط سيرته في طلب العلم وجهوده في تحقيق التراث*، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2012). ص 111.

115 سمعت ذلك من الشيخ هشام البرهاني في لقاء خاص بجامع التوبة بدمشق.

116 عيسى، *حقائق عن التصوف*، ص 504.

الشفء ذلك مراراً، وكان فئ مقدمة خلفائه الشفء عبء القاءر عئسئ فئ حلب، والشفء محمد سعئء الكردئ فئ الأردن117.

#### 4-3 الطرئقة الدرقاوية الهاشمة فئ دمشق عبء الهاشمئ

تنمة للفائءة أوء أن ألقئ نظرة عجلئ على واقع الطرئقة الدرقاوية فئ دمشق عبء وفاة الشفء الهاشمئ، فعبء وفاة الشفء محمد الهاشمئ رحمه الله تصءر للإرشاء ونشر الطرئقة فئ دمشق ككئورون أءكر منهم فرعئن:

- الأوء الشفء سعئء البرهانئ (1311- 1386 هـ / 1892 – 1967 م)118:

الفقه الحنفئ وسلئل عائلة العلم العرئقة، وقء اءءء من ءامع التوبة مركزاً للطرئقة، وأءء عنه ككئورون كان على رأسهم ابنه الفقهئ الأستاذ هشام البرهانئ (1932-2014م) أستاذ الفقه وأصوله بكلفة الشرئعة فئ ءامعة دمشق، وعبء وفاة الشفء هشام البرهانئ (2014) بائع بعض مرئءه ابنه المهندس ياسر البرهانئ شئخاً للطرئقة، والءئ ما زال خطئبئاً ومدرسا فئ ءامع التوبة بءئ العقبئة بدمشق.

- الءانئ: الشفء عبء الرحمن الشاغورئ (1331 - 1425 هـ / 1910-2004م)119.

وقء أءء عن الشفء محمد الهاشمئ وسللك علبه ولزمه سنوات، ءءئ أءن له بالورء العام، ثم أءن له بالإرشاء والورء الءاص الشفء سعئء الكردئ وئقبئ الأشراف الشفء محمد سعئء الحمزاوئ، وأءء عن الشفء عبء الرحمن الشاغورئ ككئورون منهم فئ دمشق الشفء مصطفى التركمانئ الءئ خلفه فئ الطرئقة من بعءه، وكذلك الشفء المقرئ شكرف للحنئ، وقء كان الشفء عبء الرحمن الشاغورئ والشفء مصطفى التركمانئ يرسلون بعض المرئءئ للشفء شكرف للحنئ لئءءلهم الءوة، وعبء وفاة الشفء مصطفى التركمانئ سنة 2006م اءفق خلفاء الشفء على اسءءلاف الشفء شكرف للحنئ لمكانءه فئ الطرئقة منذ عهد الشفء الهاشمئ إلى الشفء مصطفى التركمانئ، وعبء وفاة الشفء شكرف للحنئ سنة 2015م اسءءلف الشفء عبء العزئز بن سهئل الءطئب الحسنئ على الطرئقة فئ دمشق، والشفء عبء العزئز كان مءازاً بالورء العام من الشفء عبء الرحمن الشاغورئ120.

#### 4-4 أسرار انءءار الطرئقة الشاذلئة فئ دمشق

كان لانسءام الطرئقة مع ءئبار الإسلامئ السنئ العرئض ءور مهم فئ سرعة انءءارها 121، فكل من ءكرناهم من أعلام الشاذلئة فئ دمشق كانوا علماء وفقهاء، منضبءئن بضوابط الشرئعة وقآفئن عنء ءءوءها فئهمون بقراءة وإقراء كءبها للعامة ولطلبة العلم، ولعل أبلء مءال على ذلك ءءول أعظم فقهاء الءنفئة بدمشق ومفتئ ءمهورئة السورئة أبو الئسر عابءئن الءوة على فء الشفء الهاشمئ، 122 ولا فءفئ اءءمام

117 طئبة، ءارئء الطرئقة الشاذلئة فئ دمشق، ص 303.

118 طئبة، ءارئء الطرئقة الشاذلئة فئ دمشق، ص 341.

119 طئبة، ءارئء الطرئقة الشاذلئة فئ دمشق، ص 365.

120 مرأسلة ءطئة مع الشفء عبء العزئز الءطئب بءارئء 2019/05/19.

121 هاآاوائ. البلاد العربئة فئ ظل الءكم العثمائئ. ص 194

122 طئبة، ءارئء الطرئقة الشاذلئة فئ دمشق، ص 322

الشيخ الهاشمي بالعلوم الإسلامية عامة وعلم العقيدة خاصة حتى لقبه أستاذه علامة دمشق أمين سويد "أشعري زمانه" 123.

وهنا نلفت النظر إلى أن أخذَ الشيخ الهاشمي -مع كبر سنه- عن علماء دمشق وتلمذه عليهم وتوثق الصلة بينه وبينهم، وصار له مكانة بين السلاسل العلمية الدمشقية، فالشيخ الهاشمي كان له دروس ولقاءات خاصة بشيخ دمشق الشيخ بدر الدين الحسني، وكذلك قرأ على الشيخ محمود العطار والشيخ أمين سويد من أعلام العلماء 124، وتتضح مكانته هذه بين علماء دمشق من تفرّطهم على بعض كتبه، فيقول الشيخ هاشم الخطيب: (مولانا المحقق، علامة الشرع المدقق، العلامة النحرير المجيد...) 125.

وكذلك كان خلفاء الشيخ الهاشمي من الدمشقيين، مما ساعد على انتشار الطريقة في دمشق وتلقي أهلها عن شيوخ الطريقة، على خلاف ما كان عليه الحال مع الشيخ محمد ظافر المدني حيث كان خلفاؤه من العرب ولم يكونوا من أهل إستانبول.

إضافة إلى مشاركة شيوخ الحركة وخاصة الهاشمي في أحداث دمشق وعدم تأيهم بأنفسهم عنها 126، وهذا واضح منذ بدايات دخول الشاذلية إلى دمشق فالأمير عبد القادر وحلقته مثل الشيخ عبد الرزاق البيطار حموا النصارى من الاعتداء والقتل في طوشة النصارى المشهورة 127، والشيخ الهاشمي يخرج مع مردييه وإخوانه إلى معركة ميسلون عندما أراد الفرنسيون دخول دمشق 128، وكذلك يلتحق بالمقاومة الشعبية عام 129 1956.

ناهيك عن أن الطريقة وشيوخها عاشوا بين عامة الناس ونشروا الطريقة بينهم عبر الخدمة والتربية، وهذا ما لاحظته الباحثة ليندا شيلشر عندما نهبت على أن الطريقة الشاذلية كانت تنتشر في كل أحياء المدينة، أحياء النخبة وأحياء العامة، ولكنها أظهرت في أحياء العامة منها في أحياء النخبة 130. ومن أشكال هذا الانتشار بين العامة إنشاء المدارس والعمل في مجال التعليم 131، حتى إن الشيخ الهاشمي كان له دروس ومجالس ذكر في كل أيام الأسبوع 132، وكذلك خليفته الشيخ سعيد البرهاني كان له درس يومي صباحا وبين العشائين في جامع التوبة بدمشق 133.

123 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ص 301

124 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ص 290

125 تقرّظ هاشم الخطيب على كتاب مفتاح الجنة ص 261، وكتاب مشروعية الذكر بالاسم المفرد 71

126 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية، ص 294، فقد شارك الشيخ الهاشمي في تأسيس رابطة علماء دمشق، وكان نائب رئيسها الشاذلي الفاسي مكي الكتاني

127 بيطار، حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر، ص 1/ 263.

128 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية، ص 295.

129 عيسى، حقائق عن التصوف، ص 503.

130 شيلشر، دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ص 33.

131 انظر مثلا حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، ص 683، فالشيخ شريف اليعقوبي أنشأ عدة مدارس واشتغل بالتعليم وكان له درس في التفسير في الجامع الأموي بروح صوفية.

132 طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية، ص 296.

133 سمعتها من الشيخ هشام البرهاني في مجالس كثيرة.

ولعلنا نضفف إلى ذلك اهتمام شيوخ الطررقفة بآبن عربف واحترامهم له، وقراءة كنبه فف دروس خاصة كالفتوحات، أو دروس عامة كالوصافا وشطرنج العارففن، وهذا ٱتناغم مع ثقافة الدمشقففن اللف تحترم ابن عربف وتجله فف ثقافتها الشعبفة 134.

ومما لفلت النظر تلك العلاقة اللف ربطت شيوخ الطررقفة ومنتسبفها ببعض أعلام مدرسة الإصلاح، فالشفخ عبء الرزاق البطار والأمر عبء القاءر والشفخ سعفء الكرمف الشاذلففن وعلاقتهم بمحمء عبءه والأفغانف وطاهر الجزائرف والقاسمف 135، ومحمء رشفء قزفها الشاذلف وتلمذة جمال الءفن القاسمف عفبه 136.

وأخفرا لا نغفل هنا نشاط الشفخ الهاشمف وبلءه وصبره فف نشر الطررقفة وتعلفم الناس وتربفة المرفءفن، فقد استمر الشفخ أكثر من ثلاثفن عاما فرشد الناس وفعظهم ورفرف المرفءفن وفسلكهم، وانبشر مرفءوه فف مدن كنبرة فف سورفا والأرءن ولبنان وتركفا وأمرفكا.

### النتائج:

➤ كان للطررقفة الشاذلفة الدرقاوة بفروعها (المدنفة والبشرطفة) حظ وافر من عناية الدولة العثمانفة عف أعلى المستوافا، وهذا فعوء إلى شخصفاا شيوخ الطررقفة، زهءا فف السلطان والسلطة، وحرصا عف خدمة الدعوة الإسلامفة وفكرة الجامعة الإسلامفة، وقءرة عف مواكبة تحدفاا العصر.

➤ لكن الطررقفة الشاذلفة ضعفت فف إسانبول حتى ثلاثفن تقرفبا بعء سقوط الدولة العثمانفة، لأسباب كنبرة، منها وقوف أعداء السلطان عبء الحمفء ضد كل إرفء السلطان عبء الحمفء الثاني، وطبفعة الطررقفة الشاذلفة (الذكر الجهرف والجماعف) اللف لا فمكن لها أن تنبش فف أجواء الحرب عف كل المظاهر الءفنفة اللف اسبم بها عصر الجمهورفة التركفة فف بءافاه، لذلك لا نرى أثرا للطررقفة الشاذلفة فف عهد الجمهورفة التركفة الءفئة.

➤ الطررقفة الدرقاوة الشاذلفة دخلت دمشق من عدة طرق، أهمها المدنفة بفرفها (البشرطفة، الفاسفة)، الهاشمفة العلوفة، البوزفءفة، وسطرت عف المشهد الصوفف الشاذلف تماما، فلا فعرف فف دمشق فرع للشاذلفة ففر الدرقاوة، بل فف الخمسفن سنة الأخيرة لا نعرف فرعا من فروع الدرقاوة فف دمشق ففر الهاشمفة العلوفة.

➤ وتعود قوة الطررقفة الدرقاوة الشاذلفة فف دمشق إلى ما اسبمب به شخصفاا شفوخها من علم راسخ، وخلق عال، ومشاركة فاعلة فف الءفاة الدمشقففة بكل تجلفافها.

---

134 كان عبء الرزاق البطار فرأ الفتوحات مع الأمر عبء القاءر، بطار، حلبفة البشر فف أعبان القرن الثالث عشر، ص 757، وكان عبء العنف البطار الشاذلف ذا عناية بكتب ابن عربف، بطار: حلبفة البشر فف أعبان القرن الثالث عشر، 873، وكذلك بهاء الءفن البطاء انظر حافظ وأباطة: تاريخ علماء دمشق فف القرن الرابع عشر الهجرف، ص 287، ومحمء عبء الباقر الجزائرف كان له جلسة فف قراءة الفتوحات مع الشفخ أمفن سوفء، حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق فف القرن الرابع عشر الهجرف ص 370، والطفب بن محمء المبارك قرأ الفتوحات مع الأمر عبء القاءر وأرسله إلى فوففة لمقارنة المخطوطة، حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق فف القرن الرابع عشر الهجرف، ص 146.

135 حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق فف القرن الرابع عشر الهجرف، ص 543.

136 حافظ وأباطة، تاريخ علماء دمشق فف القرن الرابع عشر الهجرف، ص 347.

➤ وتعود قوة فرع الهاشمية العلوية في دمشق إلى تلقّي أهل دمشق وعلماؤها للشيخ محمد الهاشمي بقبول حسن، لما كان عليه الشيخ من تواضع نادر وعلم جم، وامتزاجه بأهل البلد تعلمًا وتعليمًا ونشاطًا، إضافة إلى كثرة خلفائه الذين تركهم بعده من أهل الشام في عموم مدنهم ومناطقها، ونشاطهم في نشر الطريقة على نطاق واسع.

➤ بنشاط خلفاء الشيخ محمد الهاشمي وخاصة الشيخ عبد القادر عيسى عادت الطريقة الشاذلية مرة أخرى لتطرق أبواب تركيا، وذلك في تسعينيات القرن العشرين، حيث يُعدُّ من أشهر شيوخها في تركيا الشيخ أحمد فتح الله الجامي، المعروف في تركيا بفتح الله الموشي، وبسبب هجرة السوريين في بدايات القرن الحادي والعشرين إلى تركيا نشطت الطريقة مجددًا في إستانبول ومدن أخرى.

➤ كان خلفاء شيخ الطريقة الدرقاوية في إستانبول من غير الأتراك، بينما نرى أن خلفاء شيوخ الطريقة الدرقاوية كانوا دمشقيين من أهل المدينة، وهذا يظهر لنا عناية الدمشقيين بالطريقة من جهة، ويفسر لنا احتضانهم لها وانتشارها بينهم بقوة.

➤ نرى غياب التوارث في مشيخة الطريقة على عكس ما كان ساريًا في العصور السابقة، فقد كان التوارث مرعيًا وسائدًا في البلاد العربية إبان الدولة العثمانية في كل مناحي الحياة العلمية والصوفية. 137

➤ نرى كثيرًا من مريدي فروع الطريقة الدرقاوية كانوا مفتين مشهورين وعلماء أجلاء، كالشيخ مصطفى نجا مفتي بيروت والشيخ عبد الله الجزار مفتي عكا وكانا مريدين للشيخ علي البشري، والعلامة المحدث السيد محمد بن جعفر الكتاني وابنه السيد محمد مكي رئيس رابطة علماء الشام ومفتي المالكية في دمشق وكانا من شيوخ الطريقة الدرقاوية المدنية والكتانية، وكذلك الفقيه الحنفي محمد سعيد البرهاني، وابنه الفقيه الحنفي الدكتور محمد هشام البرهاني من شيوخ الطريقة الهاشمية العلوية الدرقاوية في دمشق.

➤ لذلك كان أكثر المنتسبين للطريقة الدرقاوية في إستانبول ودمشق من الطبقة المثقفة والمتعلمة، ناهيك عن شيوخها الذين كانوا كبار علماء دمشق، ولعل هذا ما يفسر لنا سبب توازنها واعتدالها، فطرق أخرى انحرفت عن الجادة بسبب تصرفات منتسبيها الذين كانوا من طبقة العامة.

## المصادر والمراجع

### باللغة العربية

إبراهيم، مفتاح رجب. "الطريقة المدنية نشأتها وظهورها في ولاية طرابلس الغرب على يد مؤسسها محمد المدني الكبير"، المجلة العلمية لكلية التربية جامعة مصراتة، ليبيا، المجلد الأول، العدد السابع، آذار، 2017.

أبو شوירب عبد الكريم. الشيخ محمد طافر المدني في إستانبول، طرابلس، المركز العربي التركي، 2012  
أنصاري، أحمد النائب. المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، طرابلس، مكتبة الفرجاني، د.ت.

- أببش، أءمء. *ءاروخ الشام فو مءلع الحكم العئمانو*. أبو ظبو: المءمع ءقافو، 2010  
بروارو، أءلام عابء ءسوئ. *ءءصوف فو بلاد الشام ومصر ءلال العصر الأبووبو، عمان، ءار ءءلة، 2015.*
- بءءاءو، إسماعبل بن مءمء بن أمفن. *هءبة العارففن فو أسماء الموءلففن وآءار المصنفففن، بفرورء ءار إءواء ءءراء، مصورة عن طبعة وءالة المءارف فو المءبعة البهوبة بإسانابول، 1951.*
- ببءار، عبء الرزاق، ءلوبة البشر فو ءاروخ القرن ءالء عشر، ءءقه مءمء بهءة الببءار، دمسق، مءمع اللغة العربوبة بدمشق، 1961م.
- ءبرءو، عبء الرءمن، ءاروخ عءائب الأءار فو ءءراجم والأءبار المشهور بءاروخ العبربو، ءءقق إبراھفم شمس الءفن، بفرورء، ءار الكءب العلموبة، 1997.
- ءافء، مءبوع. أباطة، نزار. *ءاروخ علماء دمسق فو القرن الرابع عشر الهءربو، بفرورء، ءار الفكرو، 2016.*
- زرءلو، ءفر الءفن. الأءلام، بفرورء، ءار العلم للملاوبن، 2002.
- زببق، إبراھفم. المءءء العلامة الشبء شعبب الأرناءو وط سبرءه فو طلب العلم وءهوءه فو ءءقق ءءراء، بفرورء، ءار البشائر الإسلاموبة، 2012.
- سمءرانو، أسعء، إشراف موسوعة ءءصوف المبسرء، بفرورء، ءار النفائس، 2015  
شطو، مءبل. *أعبان دمسق فو القرن ءالء عشر الهءربو ونصف الرابع عشر، دمسق، ءار البشائر، 1994.*
- شهابو، ءءبوبة. *مءالم دمسق ءاروبوبو، دمسق، منشوراء وزارة ءءافة، 1996.*
- شبلشر، لبءاء. *دمسق فو القرنفن ءامن عشر وءءاسع عشر، ءرءمة عمر الملاح وءفنا الملاح، دمسق، ءار الجمهوروبو، 1998.*
- طوباش، عثمان نورو، *السلسلة الذهبوبة للطررقفة النقشبءوبو، إسانابول، ءار الأرقم، 2016*  
طوبل، ءوفق. *ءءصوف فو مصر إبان العصر العئمانو، القاءرة، ءار الآءاب، ءبء.*
- طوبو، مسلم. *ءاروخ الطررقفة الشاذلوبة فو دمسق، دمسق، ءار طوبو ومءبءة ءضارء، 2019.*
- عثمان أوءلو، عانشة. *والءو السلطان عبء ءمفء، ءرءمة صالح سعءاوو صالح، عمان، ءار البشفر، 1991.*
- عوسو، عبء القاءر. *ءقائء عن ءءصوف، ءلب، ءار العرفان، 1993.*
- فرفور، عبء اللطفف. *أءلام دمسق فو القرن الرابع عشر الهءربو، دمسق، ءار الملاح، 1987.*
- مءلوف، مءمء بن مءمء بن قاسم. *شءرة النور الزكوبة فو طبقات المالكوبة، ءعلق: عبء المءبء ءبالبو، بفرورء، ءار الكءب العلموبة، 2002م.*
- مءنو، مءمء ظافرو. *الأنوار القءسوبة فو ءنزبه طرق القوم العلوبة، إسانابول، مءبعة مءبء الصنائع البهوبة، 1304هـ.*
- مراءو، مءمء ءلبل. *سلك الءرر فو أعبان القرن ءانئ عشر، بفرورء، ءار البشائر الإسلاموبة، 1988.*
- مرعشلو، يوسف. *نءر الجواهر والءرر فو علماء القرن الرابع عشر، وبءبله عءء الجواهر فو علماء الربع الأول من القرن ءامس عشر، بفرورء، ءار المءرفة، 2006.*

مفتاح، عبد الباقي. *أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية*، تحقيق محمد المأمون مصطفى القاسمي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009.

نشوقاتي، عمر. *مجموع الأثبات الحديثية لآل الكزبري*. بيروت: دار البشائر، 2007.

نعيسة، يوسف جميل. *مجتمع مدينة دمشق*. دمشق: دار طلاس، 1994.

هاثاواي، جين. *البلاد العربية في ظل الحكم العثماني*، ترجمة محمد شعبان صوان، الجزائر، دار ابن النديم، 2018.



## Türkçe Kaynaklar

- Aşkar, Mustafa, "Son Dönem Tekke Mecmûalarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyâ'si", *Tasavvuf İlmî VE Akademik Araştırma Dergisi*, 1 / 3, (2000), 129-165
- Batur, Afife. "Şeyh Zâfir külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:79-80, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bayrakdar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9: 32-35, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Buzpinar, Ş. Tufan. "Şeyh Zâfir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 78-79, Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Hâşimî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 410-411, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gündüz, İrfan. *Gümüştanevi Ahmed Ziyauddin*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.
- Güven, Mustafa Salim. "Şazeliyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Ed Semih Ceyhan, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017.
- İnalçık, Halil. "Osman I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33: 443-453, Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kara, Mustafa, "Ahmed el-Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 42-43, Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Karlığa, Bekir. *İslahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa*, İstanbul, Balkan İlmî Araştırmalar Merkezi, KOBİA, 1995.
- Kavas, Ahmet, "Yeşrutî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43: 499-500, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- Şahin, Kamil. "Edebâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 393-394, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Şehbenderzade, Filibeli Ahmed Hilmi, *Asr-i Hamidi'de Alem-i İslam ve Senüsiler*, İstanbul, Ses Yayınları, 1992.
- Sirma, İhsan Süreyya, "Fransa'nın Kuzey Afrika'daki Sömürgeciliğine Karşı Sultan II Abdülhamid'in Panislamist Faaliyetlerine Ait Birkaç Vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, SAYI: VII-VIII, 1976-77.
- Sirma, İhsan Süreyya, "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyâsetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlara Dair Bir Vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 1977, sayı: 31, s. 183-198
- Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, HZ Mehmet Akkuş, İstanbul, Seha Neşriyatı, 1990.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlariyle Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017.

### سند الطريقة الشاذلية الدرقاوية الهاشمية في تركيا 138



إجازة الشيخ محمد الهاشمي لأكبر خلفائه الشيخ عبد القادر عيسى

**اجازتنا من شيخنا المرشد والمربي الكبير سيدي**  
 أعود بالله من الشيطان الرجيم لسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي  
 جعلنا من الأتقياء والفقهاء الذين هم أركان العالمين نوراً من نورهم وقدهم ولهم  
 أخباراً وحلوا بها الرغبات من عبادتهم وسبل الأعداء هم سبل النبل الأعمال  
 والبراهمة منهم صلوا بالآيات والأعمال والعدل والسلام على سيدنا  
 محمد رسول الله الذي بناه الله على ما بعد ذلك أنها بياعون الله وعلى آله وأصحابه  
 الذين آمنوا به في العلم ونشره في الأمة العبدية حتى صار الإذن سنة  
 زوية تدعو لها أهل القسم العلية وعلى التابعين لهم بأحسان الداعين إليه  
 بركته الذين لا تزال شمسهم على الأفق طالعة وانوارهم في السرائر والقلوب اللمعة  
 الذين يما فظنون على اجابة الله حتى يطغوا بها السطراتهم والتعاون والعم بالله  
 ﴿ أما بعد ﴾ فاني لهذه المناسبة أدت وأحزب إراداً من استواني طريقنا  
 الشاذلية الدرقاوية العلية لما نورسته وإتلاقهم واعتمدت من أطواق ادنا عسا  
 مطلقاً وسائر الأوراد والأحزاب الشاذلية ووالورد المناصر الذي هو ذكر الاسم المفرد  
 الله . الذي هو الاسم الأعظم عند أهل الله بشرطه المعروفه عندهم فتأكد  
 عن كل واحد منهم ان يرى كل من اتخذه شيخاً له في طريق الله وارجو الله ان ينجيه  
 من نعمه وينفع بهم ومن علم اخبرنا والله الأبرار الأود الفقهاء العارفين بالله في  
 الأجد وفي الله الصادق والنجمة والعهد سيدي الشيخ عبد القادر بن عبد  
 الله تيسني عن مربي المجلس كما أذن لي في استاذي سيدي احمد بن مصطفى  
 العبد المستغني رضي الله عنه وارجو الله ان يكون مأذوناً من الله تعالى  
 ومن ربه ولله على الله وسلم وارجو له مثل ذلك . ثم أقول فاعرف يا أخشى

# محمد الهاشمي الثماني قدس سره العظيم

فتدبر الامر وسره ولا تخفله اذ المادون هاسرون اذ هو في الثمان الله تعالى ثم ليمان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثمان شيخ الطريقة وهو الله عنهم تمام حب  
هنا وانتهى ولا قطع. واعلم ان الاذن الحقيقي والاجازة الحقيقية هو يحصل  
لكم من الاذن الشفهي بالشي والاجازة القلبية المستقيمة وهو الذي يصل بها وهو الذي  
تفعل لها القلوب وتتقاد لها النفوس وله لا يبا <sup>القرينة</sup> اعاد عليه الناس من الاجازة  
بالكتابة لما كتب هذه اجازة لما دون من الله ومن الرسول ثم منهم اجازة شفوية  
قلبية صغيفة. وكان داحرم وعزم وتربية كل من اتخذك شيخا له من بعد الله ولا  
يستغنى عن احد <sup>والله</sup> والله واد صيك بالتصوية للاخوان بقدر الامكان وبالحفاظ على  
حدود الله في السر والاعلان وكان بالقرنين رد وعارضها محبة في الله واقتداء  
برسول الله صلى الله عليه واله وسلم. واريد الله الجميع التوفيق وان يقينا وايام  
من سوء الطوارق ويسلك بنا ونعم احسن الطرائق ونهيتنا وايام من كل الخاشق  
ونسأل الله الخلل من راي الانتظام وسلك هذه النعمة غير من نجات الله مستلك  
مواصلة القادة وسلكوا الحقيقة تقوى الله بجاه صاحب الجاه سيدنا محمد  
صلى الله عليه وسلم يوم يتلقى الحق تعالى لعباده رضاه والظن والله جميل  
وهو حسينا ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين قاله وكتبه العبد الفقير  
الى الله تعالى محمد بن احمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن التماسق اصله مشرق سقنا  
السناء في الدرع من القاهن طريقة عالمه الله والمسلمين بالظن والاعسان آيين  
حررت هذه الاجازة المباركة في ١٦ ربيع الاول ١٣٧٧ هـ



صورة رسالة السلطان عبد الحميد إلى الشيخ محمود أبي الشامات 139

يا هو  
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين  
سعد الله رب العالمين وفضل الصلاة واتم التليم على سيدنا محمد  
سول رب العالمين وعلى آله وصحبه اجمعين والتابعين الى يوم الدين  
شبو عرضي مي طريقت عليه شاذليه شيخى وجود له روح و حياة  
يرن وحمد لك افذيسى بوننان الشيخ محمود افندى ابوالشامات حضر تلمزني  
فع ايدى يورم مبارك اللرخنى او پرك و دعا لرئى رجا ايدرك سلام  
حرم تلمزى تقديد نصركه عرض ايدرم كه . سته حاليه شهر مايك ، ايكخى  
بولى تاريخى مكتوبى واصل اولدى . صحت و سلامتده وانتم اولديفكردن دولايى .  
حمد وشكر لرايتدم . افندم اوراوشا ذليد قراءتده و وظيفتده شاذليدي  
ملك توفيقيله كينى وكوندوز دوام ايدى يورم و بوظيفت لرمى اوايه موفق  
لديغدن دولايى اسد نعالى حضر تلمزني تمد ايدرم و دعوات قلبيه كزه دانما  
محتاج اولديغى عرض ايلرم . بو مقدمه دن صكره شو مهم سندي ذات  
رشا دتينا هيلىزنيه و ذات سما حبتينا هيلىزنيك امثالى عقول سايه صاحبلىزنيه  
تاريخى برامانت اولارق عرض ايدركم . بن خلافت اسلاميه فى هيج برسيله ترك  
ايمه دم . انجق وانجق ، جون ترك ، اسعيد معروف ومشهور اولان  
اتحاد جمعيتك رؤسانك تصنيف و تهديدى ايله خلافت اسلاميه فى تركه  
جمهور ايدردم . بو اتحاد جيلر اراضى مقدسه ده فلسطينده يهو ديلر  
ايچون بو وطن قومى تاسيسى قبول و تصديق ايتتمكلم ايچون اصرار لرنده  
دوام بو امر لر زنيه و تهديدى لر زنيه رضعا بنده قطعيا بو تكليفى قبول ايتدم  
وبالاضره يوزالى مليون التون انگليز ليراسى ويره جكلىزني وهدايتدلر

ترجمة الرسالة 140

139 نقلًا عن تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري: مطبع الحافظ، 433/1.

140 نقلًا عن تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، 434/1.

# يَا هُوَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

المسألة الثانية ما من أذن في الصلاة أو في غيرها من العبادات إلا وهو في سبوح اسماء الله الحسنى والحمد لله رب العالمين  
أشبهه وطريقه في كل شيء الطريقة العرفية الساذجة ، إلى مفيد في معرفة الحقائق ، إلى شيخنا العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي في كتابه - تأليفه  
الشيخين ، عليه الصلاة والسلام . يستقيم جهنمي ؛ أذن في الصلاة كما في الصلاة ، عليه الصلاة والسلام . من سبوح اسماء الله الحسنى  
بعض رسوماته وأسمائه .

سيرة ؛ التي يتروكها بعد ذلك في صلاة أو غيرها من العبادات الساذجة في سبوح اسماء الله الحسنى ، وأما في ما ذكرناه من سبوح اسماء الله الحسنى في صلاة أو غيرها  
بعض طرقه ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
في الصلاة أو غيرها من العبادات الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
أما في ما ذكرناه من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .

لأن كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .

( إن كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .

بعض طرقه ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .

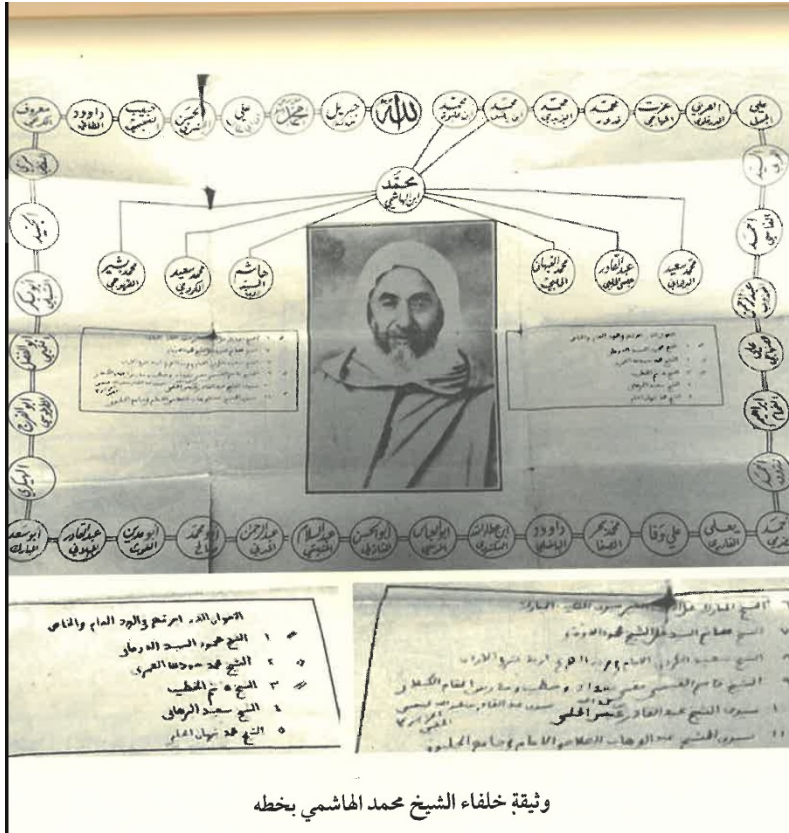
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .

فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .  
فإنه في كل واحد من هذه الطرق الساذجة ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى ، أو غيرها من سبوح اسماء الله الحسنى .

رسالة السلطان عبد الحميد الثاني إلى الشيخ محمود أبو الشامات

وثيقة خلفاء الشيخ محمد الهاشمي بخط يده 141

141 نقلا عن كتاب تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق ، مسلم طيبة ، ص 445.



وثيقة خلفاء الشيخ محمد الهاشمي بخطه

## Emin Işık Hocam (1934-2019)

Akademisyen ve Mevlevi Şeyhi

Hasan Kâmil Yılmaz\*

Emin hocamla hocalık-talebelik ilişkilerimizin; dostluk ve arkadaşlığımızın başlamasının üzerinden yarım asır geçti. Hocamı, 1970 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne ilk başladığım sene, Kur'an-ı Kerim dersinde tanıdım. Aslında Kur'an hocamız Beyoğlu Ağa Câmii İmam-Hatibi Hafız Rahmi Şenses idi. Emin hocamız Kur'an-ı Kerim asistanı sıfatıyla onun yerine zaman zaman dersimize girerdi.

Rahmi Hoca sinni Kemâle ermiş bir pîr-i fâni idi. Emin hocamız ise henüz otuzlu yaşlarda genç, cevval, nüktedan, esprili ve sempatik bir muallimdi. Ses desen mâşallah, icrâ ve edâ desen muhteşem, zekâ desen çok kıvrak ve keskin, hâfıza ise âdeta teyp gibi; vaktiyle okuduğu hususları ve yaşadığı olayları en ince teferruatıyla hatırlardı. Onun dersleri çok neşeli ve canlı geçtiğinden, aranan ve özlenen bir hoca idi. Konuşunca dinletir, duygulanınca ağlatır, Kur'an okuyunca gönülleri titretir, kendi tabiriyle mevlid ve kaside asılınca yürekleri hoplatır, ezan okuyunca semâyı inletirdi.

Memleketi Hatay'ın Karmanca köyünde nüfus kaydına göre 1936, ailenin beyanına göre 1934 yılında doğdu. İlk tahsilini ve hafızlığını memleketinde tamamladıktan sonra İmam-Hatip Okulu'nun orta kısmını Adana'da, lise kısmını İstanbul'da bitirdi.

Hocamız bir hocazâde olmanın imkânlarını da zorluklarını da birlikte yaşadığını hep anlatırdı. Babası Şemseddin Efendi, güzel sesli bir hâfız hoca efendiydi. Ancak babasının hafızlığı kadar ehl-i irfan biri olduğu, yaşadığı olaylar ve onunla ilgili anlatılan hikâyelerden anlaşılmaktadır.

---

\* Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [kamil.yilmaz@izu.edu.tr](mailto:kamil.yilmaz@izu.edu.tr)



Rivâyete göre hocamızın babası Şemseddin Efendi altmışlı yılların başında cemaatinden bir grupla birlikte hacca gider. Hac farızasının îfâsı sırasında özellikle Arafât vakfesi esnâsında; Arafât'ın Arasâtı andıran muhteşem kalabalığı ve kıyamet sahnesini hatırlatan duygu yüklü atmosferi hocaefendiyi çok duygulandırır ve Arafât duâsı sırasında bir ara nazlı nazlı şöyle ilticâ eder Rabbına:

“Yâ Rabbi, ben buraları; Mekke'yi, Kâbe'yi, Harem'i, Minâ'yı, Müzdelife'yi ve Arafât'ı çok sevdim. Burada âdetâ Allah Rasûlü ve ashâbını görür gibiyim. Onlarla vedâ haccını îfâ eder gibiyim, Arafât vakfesinde vedâ hutbesi irâd eden Rasulullâh'ın sesini duyar gibiyim. Ya Rabbi, ben bu topraklarda kalmak ve onlarla burada haşır olmak istiyorum” der.

Der ve ardından hoca efendide bir karın ağrısı ve ishâl başlar. Arafât'tan Müzdelife yolculuğuna kadar hiç kesilmez bu ağrı, sızı ve ishâl. Neticede zar zor Müzdelife'ye varır, ama orada iyice fenalaşır. Bu sırada arkadaşları ve sevenleri etrafına toplanıp hoca efendiye “geçmiş olsun” derler. Şifâ bulması için duâ ve niyazlar ederler. Hoca efendi çok mütevekkil tarzda arkadaşlarına:

“Kardeşlerim, ben Arafât'ta Yüce Mevlâ'nın katına bir arıza/dilekçe sundum. Herhalde o dilekçem kabul olundu, işleme konuldu; siz telâşlanmayın, ben gidiciyim, bana hakkınızı helâl edin” der, büyük bir teslimiyet ve beşâsetle. Onun duâsından habersiz arkadaşları derler ki:

“Hocam, sen ne yaptın? Oğlun Emin daha okuyor, okulu bitirecek ve evlenecek, kızın Emine kocaya gidecek, onları kime emânet ettin?” bunun üzerine der ki hoca efendi:

“Eyvah ben onları unutmuşum. Beni yeniden Arafât'a; arızamı sunduğum yere geri götürün.” Dostları ve arkadaşları hem alelacele Hoca efendiyi tekrar Arafât'a çıkarırlar.

Hoca orada iki rekât hâcet namazı kılar ve Cenâb-ı Hakk'a ilticâ ile şöyle yakarır:

- Yâ Rabbi, ben bu Mukaddes mekânların heyecânıyla; Sana ve Rasûlü'ne kavuşma vecdiyle oğlum Emin'i ve kızım Emine'yi unutmuşum. Ya Rabbi Sen bana sağlık ve ömür ver, ben memleketime döneyim. Emin okulunu bitirsin evlendireyim, Emine de kocaya varsın, ondan sonra tekrar geleyim bu topraklara; yine burada ruhumu teslim edeyim, Sana kavuşayım.

Hoca duâsını tamamlar tamamlamaz, ishâl kesilir, karın ağrısı sona erer ve hoca ifâkat bulur, sağlıkla memleketine geri döner. Allah'ın bu nazlı kulu seneler sonra tekrar gelip ruhunu Rabbine bu mukaddes beldede teslim eder. Ne büyük bir mazhariyet ve ne makbul bir duâ!

Emin hocamız böyle bir babanın oğlu; Küçük çocukluk yıllarından itibaren okumaya ve Kur'an okumaya çok düşkün. Bu yüzden genç yaşında ilmin, irfânın, kültürün, kırâat ve medeniyetin merkezi İstanbul'a geldi (1957). İstanbul'da henüz mezun bile vermemiş İmam-Hatib'in lise kısmına kaydoldu. Orada Celâleddin Ökten, Mâhir İz ve Nureddin Topçu gibi büyük üstadlardan feyz aldı. İlim, kültür, san'at, edebiyat, mûsikî, tasavvuf ve irfan muhitlerinde dolaştı. Bu yönüyle âdetâ her çiçekten bal yapmış bir arı gibiydi Emin hocamız.

Emin Işık ve Selçuk Eraydın hocalarımız İstanbul İmam-Hatip ve İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde sınıf arkadaşı ve çok sıkı iki dost. Benim Emin hocamla talebelik yıllarındaki tanışıklık ve yakınlığım Unkapanı İMÇ İstanbul Manifaturacılar Çarşısındaki Mûsâ Topbaş firması ve ardından Sultanhamam Aşirefendi Topbaş Han'daki Hisar Mensûcât firmasında gelişerek devam etti. Çünkü Emin hocamız Hisar Mensûcât firmasının ortakları Abidin Topbaş ve Osman Topbaş beylerin sınıf arkadaşıydı. Ben de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde talebelik ve daha sonraki asistanlık yıllarımda Hisar Mensucât'ta çalışır ve Selçuk Eraydın hocamız gibi oralara gider gelirdim. Emin hocamız hem Selçuk beyle olan yakınlıkları hem de Osman Bey ve Âbidin Bey ile arkadaşlıkları sebebiyle oralara gelir giderdi. Ayrıca Emin hocamızın imamlık yaptığı yıllardan Sultanhamam muhitlerinde tanıdığı Gülüm Kumaş gibi işletme sâhibi dostları da vardı.

Emin hocamız hayır işlerinde koşturmayı pek severdi. Onun derdi milletin ve ümmetin derdiydi. Bu yüzden pek çok vakıfta görev yaptığı gibi Marmara İlâhiyat Vakfında da yıllarca hizmetler etmişti. Hocamız, mihrâb, minber ve kürsi ile barışıktı. Çünkü din hizmetlerine çocukluktan alıştı. İmâmet, hitâbet, vaaz ve irşâd âdeta onun doğal misyonuydu. Çünkü hepsinin hakkını verebilecek bir yetenek ve birikim sâhibiydi.

Fakültemiz camisinden kaldırılan önemli şahsiyetlerin ya da üniversite ve fakültemiz mensuplarının cenaze namazlarını genelde o kıldırır, muhteşem tezkiye konuşmaları yapardı.

Fakültemiz hocalarından kırk iki yaşında bir kalp krizi sonucu vefat eden arkadaşımız Nihat Engin'in cenazesinde söyledikleri, onun insanları ne kadar iyi okuyup yorumladığını gösterir mahiyetteydi: "Nihat Engin kardeşimiz çok içli ve duygulu bir insandı. Onu dışardan görenler umursamaz, neşeli ve esprili biri olarak algılandığı. Oysa espri ve nükte Nihat'ın yüksek duygularının âdeta toprak hattıydı." Bu sözler Nihat'ımızı çok güzel anlatan ifadelerdi.

Emin hocamız Selçuk beyle çok samimiydi. Selçuk hocamız, Kadıköy'de bir tekstil mağazası açtığı orası Emin hocamız için uğrak mekân ve dostluk kıraathanesi gibi olmuştu. İkili birbirlerini görmeden duramazlardı. Bazen bu ikiliye Ali Murad Daryal hocamız da katılır, çok yüksek meseleler konuşurlar bazen de şakalaşırlardı.

Selçuk hocamızı 1995 yılında elim bir trafik kazası sonucu Hakk'ın katına uğurlarken cenâze namazını yine Emin hocamız kıldırılmış ve yaptığı tezkiye konuşmasıyla yüreklerimizi titretmiş, duygularımızı coşturmuş; dostu ve can yoldaşı Selçuk Eraydın hocamızı o kadar güzel anlatmıştı ki herkesi hicran hüznüyle ağlatmıştı.

Emin Hocamız Unkapanı ve Aşirefendi'de ki mağazaya geldiği zamanlar Abidin Bey de Osman Bey de Emin hocamıza sınıf arkadaşı olmalarına rağmen hem saygılarından hem de aralarındaki 8-9 yıllık yaş farkından: "Emin Ağabey" diye hitâb ederler, saygı gösterirler, nezâheti ve nezaketi içinde şakalaşırlardı. Gerek Abidin Bey gerekse Osman Bey, gıyâbında Emin hocanın çok zekî biri olduğunu, üretken bir zihnî yapıya sâhip olduğunu söylerlerdi. Emin hocamızda onlarla ilgili çok güzel şeyler söylerdi. "Abidin okusa mütefekkir ve ilim adamı olacak insandı. Çok zekidir, kafasında her problemle ilgili hazır muhteşem çözümler vardır. Konuşurken hemen onları sıralayıverir, çünkü Abidin okumayı çok sever" derdi.

Osman Efendi için de şunları söylerdi: "Osman Bey, çocukluğundan itibaren çok temiz ve faziletli bir insandı. Onun ahlâkı, nezâketi, vakar ve tevâzuu çok yüksektir. Çok sabırlıdır."

Seksenli yıllardaydı. Osman Efendi hocamızla Marmara İlahiyat girişinde Emin hocamızla karşılaşmıştık. Osman Efendi kırklı yaşlarda ve henüz sakal bırakmıştı. Onun sakallı hâlini gören Emin hocamız: “Osmancığım, maşâllah sakal sana ne kadar güzel yakışmış. Gerçi sana sakal da dervişlik de güzel yakışıyor, şeyhlik de pek güzel yakışır.” Osman Efendinin yüzü kızardı. “Emin Ağabey bırak şimdi bunları, biz kimiz ki” ifâdelerini kullandı.

Aradan yıllar geçip Osman Efendiye mânevi vazife verilince Emin hocamız onu ziyârete geldi. Selamlaşmadan sonra musâfaha ederlerken eline sarıldı ve öpmek için asılıyordu. Osman Efendi çekiyor, Emin Hoca bırakmıyor “Öpeceğim, bu işin gerçek sahibisin sen. Bu el öpülür. Şeyhlik bir insana ancak bu kadar yakışır” diyordu. Sonraki zamanlarda ders ve özel sohbetlerinde Osman Efendi'ye olan sevgi ve takdirlerini ifâde etmekten geri durmazdı Emin hocamız.

Emin hocamız talebelik yıllarında tasavvuf muhitlerinin büyükleri sayılan Mithat Bahârî, Muzaffer Özak gibi üstadların ders ve sohbetlerine katılır, ziyaretlerine giderdi. Mithat Bahârî Beytur'dan hem Mevlevî sikkesi giymiş, şeyhlik ve Mesnevîhanlık icâzeti almıştı. Bu yüzden hocamızın gönül dünyası daha çok Mithat Bahârî Bey'in etkisiyle şekillenmiştir. Zaman zaman Mevlevî âyinlerinin icrâsı sırasında şeyhlik postuna oturup âyin-i şerif idâre ettiği de olurdu. Ancak onun Mesnevî okuma geleneği vefatına kadar aralıksız sürmüştür. Özellikle Şişli Câmii civârında entelektüel bir gruba yıllarca Mesnevî ders ve sohbetleri yaptı.

Emin hocamızın fikir dünyasına şekil veren en büyük üstadı Nureddin Topçu ve onun Hareket ekolüdür. Emin hoca Hareket mecmûası ve düşünce çevresinden beslenmiş, oralarda makale ve eserler kaleme almış, konferanslar vermişti. Çünkü fikir dünyası bu çerçevede şekillenmişti. Düşünce dünyası Milliyetçiler Derneği ve Aydınlar Ocağı ekseninde biraz muhafazakâr milliyetçi çizgisindeydi. Milli olanı önemserdi. Tercihlerinin millilikten yana olmasına önem verirdi. Ham sofuluğu ve softalığı hiç sevmezdi. Yerine göre gönül ekseni ağır basan mesaj değeri yüksek Bektâşî tavrını da tercih ettiği olurdu.

Emin hocamız Marmara İlahiyat Fakültesi hocalığı sırasında önceleri Nimet Abla Câmiiinde, sonraları ise Şişli Câmiiinde İmam-Hatıplik ve vâizliğini sürdürdü. Kıraat ve okumadaki muhteşem icrâsı sebebiyle Mevlidhanlar Derneği Mensupları hocayı hem kıskanırlar hem de aralarında görmek isterlerdi. Çünkü onun katıldığı programların coşkusu yüksek olurdu. O profesyonel bir edâ ile

mevlid okur, ama bunu amatör bir ruhla yapmayı tercih ederdi. Bu işlerden dünyalık beklentisi hiç olmazdı. Zaten dünyaya metelik veren cinsten değildi. Derdi ki: “İki şeye ahdim var: Profesör olmayacağım, araba almayacağım.” Hocamız profesörlerin profesörüydü. Özgüveni yüksekti. Sâdece unvan için bu vâdide çırpınmanın anlamsız olduğuna inandığı için âleme bir jest yapmıştı. Profesör olmayacağım, diye. Araba almayı, onunla uğraşmayı zaid addettiğinden lügatinden düşürmüştü. Son yıllara kadar hep toplu taşıma araçlarını kullandı. Bazen de taksiye bindiği olurdu.

Benim Emin hocamızla dostluk ve yakınlığının zirve yaptığı dönem 2006-2007 Ramazan aylarındaki sahur programlarıdır. Sahur Bereketi Programında birlikte sunuculuk yaptığımız dönemde ilişkilerimiz en güzel çağına erişti. TRT Dini Yayınlar Müdürü Âdem Özkan Bey’in dâvetiyle programın moderatörlüğü görevi tarafımıza verildiğinde işimin ne kadar zor olduğunu farkındaydım. Televizyon yayın tekniğine göre konuşmacıların sürelerinin iyi yönetilmesi gerekiyor. Bu durum bazen Emin hocamızın heyecanlı ve can alıcı konuşması esnâsında benim fren yapmamı ve hocadan sözü almamı gerekli kılıyordu. Tabii bu durum benim için çok zor bir işti. Yönetmen bir taraftan kulağıma: “Hocam şunu girin veya diğer konuşmacıya söz verin” dediğinde ben hocamın sözünü nasıl kesebilirim? Hocam zâten coşmuş, onu kızdırıp küstürmeden bunu yapabilmek benim için zor bir işti.

Hocamız program öncesi herkesten evvel gemiye ya da Çamlıca’daki ve Eyüp’teki yayın alanına gelirdi. Program öncesi stüdyo çalışanlarına espriler yapar, fıkralar anlatır, herkesi kırar geçirirdi. Hocanın sohbetlerini dinleyenler programdan sonra onun yanından ayrılmazdı. Hoca, program içinde programcılar için de âdetâ bir câzibe merkeziydi. Yeri gelir Kur’an okur, yeri gelir kaside ve mevlid okur, yeri gelir ezân tilâvet eder, söz sırası gelince de sözün en güzelini söylerdi.

Hocamız din, bayrak, vatan ve millet gibi konularda yüksek bir hamaset duygusuna sâhipti, bu konuların koşulduğu ortamlarda bazen celallenirdi. Hoca en güzel konuşmalarını kızıp öfkeleniği zamanlarda yapardı. Öfkelenip celâllendiğinde biz hemen: “Hoca ne söyleyecek acaba?” diye dikkat kesilirdik. Öfkesi genellikle millî ve mânevî konularda olurdu. Sünneti dışlayan, tasavvuf ve irfânî küçümseyen, Mevlânâ ve benzeri Allah dostlarına dil uzatanların konuşmalarına hiç dayanamazdı. Bu yüzden bir defasında canlı televizyon

yayını sırasında Abdülaziz Bayındır'a kendi üslûbuyla haddini bildirmiş ve nihâyetinde yayını terk etmişti.

Hocamız dostluğunda vefakârdı. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olarak atandığımda beni telefonla arayıp tebrik eden hocalarımızın ilklerindendi. İstanbul Müftülüğüne atandığım zaman ise muhtelif vesilelerle defaatle ziyaretime gelerek büyük nezâket göstermiş ve beni mahcûb etmişti. Hoca Mevlevî geleneğine uygun şekilde elini öpenin elini öperdi.

Vefatına yakın Ekim 2018'de kendisiyle Câmiler Haftası münasebetiyle İstanbul Müftülüğünde bir program yapmıştık. Kürsü, Mihrab ve Minber Hizmetinde öne çıkan eslâfımız için yapılan bu programda bize hocası Hâfız Rahmi Şenses'i ve onun şahsında dönemin Kur'an hizmetlerini anlatmıştı. Fatih Ali Emiri Salonu'nda gerçekleştirdiğimiz programa görevlilerimizden ve halktan büyük bir katılım gerçekleşmiş ve hocamız bu topluluğa güzel mesajlar vermişti.

Programa katıldığı zaman hastalığı kesinleşmiş ve kendisine kanser teşhîsi konulmuştu. Ancak hocamız bu konuda çok mütevekkil ve teslimiyetini koruyarak "ben ölüme hazırım" diyerek cerrâhî müdahaleye izin vermemişti.

1 Ağustos 2019'da vefat ettiğinde ben İstanbul Müftülüğünden yeni emekli olmuştum. Şişli Camii'ndeki cenazeye katıldım, camide vaaz, cenâzede tezkiye konuşması yaptım. Muhterem Cumhurbaşkanımız da cenazeye katılmışlardı. Konuşmanın sonunda mikrofonu kendilerine takdim ederek ondan da hocamız ile ilgili duygu ve değerlendirmelerini almıştık.

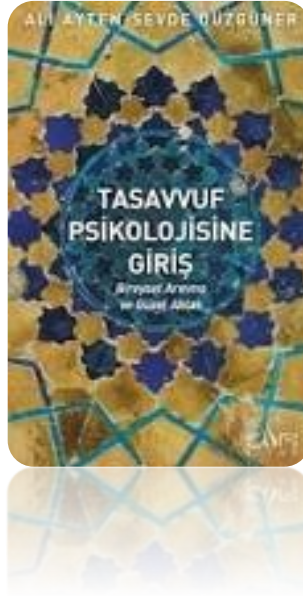
Emin hocamız ilim, irfân ve düşünce dünyamızda büyük bir boşluk bırakarak yıldız gibi kaydı ve aramızdan ayrıldı. Evet, gönül semamızdan bir yıldız kaydı, ama gök kubbede hoş seda ve eda bırakarak gönül dünyamızı ışığıyla aydınlatarak ayrıldı. Onu her zaman gönlümüzde yaşatacağız. Tabîî asıl duamız onun yerinin boş kalmamasıdır. Çünkü Emin Işık hocamız gibi cins kafalar ve orijinal beyinler nâdir gelir bu dünyaya.

Makânı cennet olsun, yeri boş kalsın.

## Tasavvuf Psikolojisine Giriş

Ali Ayten-Sevde Düzgüner, Sûfi Kitap, İstanbul 2017, 237 sayfa.

Mevhibe Altunkaya\*



Allah'ı Allah ile tanıdım. Allah'tan başkasını da Allah'ın nuru ile tanıdım.  
Hz. Ali

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı, mevhibealtunkaya@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0528-0964

Eser, tasavvuf ve psikolojinin insan tecrübesinin açıklayıcısı olarak bir paydada buluşması üzerinedir. Bireysel arınma ve sosyal katılımı kapsamı hasebiyle diğer mistik geleneklerden ayrılması, tasavvufun psikoloji ile karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Ancak ön kabul ve arka planları ile birlikte yöntem olarak her iki alanın kavramlarının birbiriyle aynileştirilmeden ve indirgemeciliğe gidilmeden ele alınması gerektiği, eserde özellikle vurgulanmaktadır. Araştırmada kavram ve konular, kendi kaynaklarından yararlanılarak ortaya konulmuş ve her iki alanın insana yaklaşımında benzeşen ve ayrışan noktaları ele alınmıştır. Konunun seçiminde etkili olan husus, meselenin güncelliğinin yanı sıra modern psikolojinin ilgi duyduğu bir alan olmasıdır. Modern psikoloji insanın maneviyat katmanlarına tasavvuf ilmi ile de ulaşabildiğini keşfetmiş bulunmaktadır.

Yazarlara göre sūfî yolu sadece içsel arınma ile sınırlı değildir. İçsel yolculuk, arınma ve kemale erip olgunlaşma ancak bu tekâmülde ulaşılan seviyeyi başkalarına yansıtarak, hayata taşıyarak başkalarının derdiyle dertlenmekle, başkalarına ve topluma güzel örnek olarak, bir anlamda başkalarının da manevi gelişim ve olgunlaşma sürecine katkıda bulunarak tamamlanır.

Yazarlardan Ali Ayten “Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü” adlı doktora çalışmasını Din Psikolojisi alanında tamamlamış ve halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi “Din Psikolojisi” bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi başlıklı teziyle doktor unvanı alan Sevde Düzgüner de aynı fakültede öğretim üyesidir.

Din psikolojisi alanının Müslüman coğrafyadaki yansıması, İslam’ın insan modeli ile psikolojinin insana dair keşiflerini bir arada değerlendirme fırsatı vermiştir. Türkiye özelinde ise bu topraklarda köklü bir geçmişe sahip tasavvufun insana bakışı ile görece yeni kurulmuş psikolojinin insana dair bulgularını bir arada değerlendiren çalışmalar öncü eserler niteliğindedir. Tasavvuf Psikolojisi adını taşıyan ilk makalenin (Ülken, 1946) ) Din Psikolojisi ismini taşıyan ilk kitaptan (Egemen, 1952) önce yayınlamış olması, ülkemizde tasavvufî öğretimin psikolojik açıdan incelenmesi yönündeki ilginin temellerine işaret etmesi açısından anlamlıdır. Böylece tasavvufî yaşantının psikolojik yaklaşımla incelenmesi şeklinde tanımlanabilen tasavvuf psikolojisi kendine has araştırma alanı oluşturma yönünde ilerlemiştir. Elimizdeki eserin bir diğer özelliği de bu alana ışık tutma gayretidir.



Kitabın kapağı, içeriğiyle uyumlu bir şekilde kesretteki vahdeti resmetmektedir. Sûfinin manevi tekâmül süreci, sadece kendinde başlayan ve kendinde biten bir içsel farkındalık değildir. Bilakis bu farkındalık kendini aşır ötekine taşan, başkalarının derdiyle hemhâl olan bir bilinçtir. Buna göre tek vücud, birbirine bağlı sayısız kesrette tezahür etmektedir.

Kitap, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında mistisizm ve tasavvuf karşılaştırması yapılmaktadır. İnsanın kim olduğu meselesini din, felsefe, ideoloji gibi sistemlerin konuyu nasıl ele aldığı, dinin problemleri çözümlenmekteki etkisi, dinlerin farklı algı ve uygulamaları ele alınmaktadır. Tasavvufun insanın kötülüklerden arınarak ruhen yükselmesi üzerine kurulu oluşu vurgulanmaktadır.

Birinci bölümde bir araştırma alanı olarak tasavvuf psikolojisinin psikoloji içerisindeki yerine değinilmiştir. Tasavvuf ile psikolojinin insana yaklaşımı karşılaştırılmıştır. Sûfinin olgunlaşma süreci olan seyr ü sülûkta yaşadığı içsel süreçler, hâl ve makâm konularına yer verilmiştir. Tasavvuf ve psikoloji ışığında nefis terbiyesi ele alınmakta, tasavvufun ve psikolojinin insana yaklaşımı, psikolojideki mistik unsurların neler olduğu ve tasavvuf psikolojisinin mahiyeti analiz edilmektedir. Buna göre tasavvuf psikolojisi; tasavvufun insan tasavvuru, insanın davranışlarına yön veren kalp, nefis ve ruh gibi unsurlar, insanın kendisi, başkaları ve yaratısıyla olan ilişkilerine dair bakış açılarının psikoloji ilminin bakış açısıyla incelenmesini kapsamaktadır. Buna göre tasavvuf psikolojisi, nefsin arınma ve ahlaki olgunlaşma sürecinin sûfiler üzerindeki tesirlerinin psikolojinin verileriyle anlaşılma çabasından ibarettir. Tasavvuf psikolojisi konusunda ilk elde müracaat edilen Muhasibî (ö. 857) ve onun takipçisi Gazalî'nin eserleri (ö. 1111), sıkça faydalanılan tasavvuf klasikleridir.

Tasavvuf psikolojisinin temel kavramları, tasavvufta arınma süreci olarak seyr ü sülûk eğitimi ve yaşanan tecrübeler, nefsin mertebeleri, şeyh-mürid ilişkisi, nefsi arındıran halvet, tefekkür, namaz, oruç, riyazet, zikir gibi uygulamalar yine birinci bölümde ele alınan konular arasındadır. Halvet ve tefekkür uygulamasına dair şu analiz dikkat çekicidir:

“Nitekim Şiblî'ye göre Hak ile değil de halk ile ünsiyet kuran kişi iflas etmiş kişidir. Bu nedenle benliğin dönüşümünde Hak ile yakınlık kurduran uygulamalar önemlidir. Sehl b. Abdullah tevbeyi “kötü huyları iyi huylarla değiştirmek” şeklinde tanımlamıştır ki bunun için halvete çekilmek, sükût etmek gereklidir.”( sh. 94.)

İkinci bölümde Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak, manevi gelişim ve olgunlaşma, erdemli yaşam ve güzel ahlâk konuları işlenmiştir. Erdemli insan olmanın özellikleri sıralanmakta, kendini bilmeye karşı kendine yabancılaşma tuzağına dikkat çekilmekte, kendini kontrol, hatayı kabullenme ve tevbe, tevekkül ve güven, hastalıklar gibi olumsuzluklarla sabır ve başa çıkma, alçakgönüllülük ve tevazu, affetme ve öfke kontrolü, yardımseverlik ve cömertlik, isar, şükür gibi başlıklar irdelenmektedir.

Tasavvuf ve psikolojinin insanın mutluluğu hedef edinmesine rağmen bunun gerçekleştirilme düzlemleri arasındaki farka da eserde dikkat çekilmiştir. Psikoloji bilimi açısından erdemli yaşamın bu dünyada mutluluk, sağlıklı ve uyumlu bir yaşam gibi bu dünyaya yönelik bazı kazanımları vardır. Sûfiler için de erdemli yaşamın mutluluk ve gönül huzuru gibi dünyevi anlamda pek çok faydası olsa da asıl ödül, ahirette kazanılacak saadettir. Nitekim Wilhelm Schmid mutluluğu daimi zevkte aramanın mutsuzluk olduğunu iddia eder. Gazali ise “asıl mutluluk olan ahiret mutluluğuna ulaşmanın yolu Allah bilinciyle korunmak (takva) ve nefsin kötü arzularına engel olmaktır” derken “gerçek mutluluğa dair bir diğer değerlendirmesinde ise Allah'ı bilmenin kendini bilmekle mümkün olacağını gerçek mutluluğa ulaşmak için takvanın çıkar yol olduğunu söylemektedir (sh. 146).

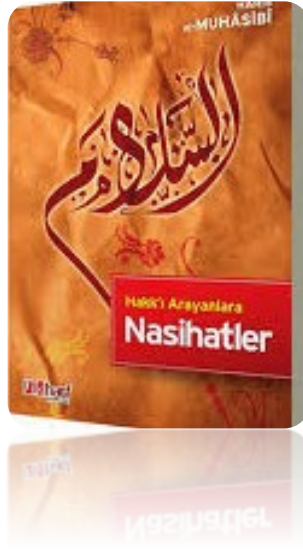
*Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, sûfinin olgunlaşma sürecinde ötekiyle ilişkisi, sergileyeceği olumlu sosyal tutum ve davranışlar konularına ilgi duyanlar için akıcı bir üslupta ele alınmıştır. Günümüz insanının anlam arayışında farkındalık sağlayan çalışmasından ötürü Ali Ayten ile Sevde Düzgüner'i, eseri okurla buluşturan Sufi Kitab'ı tebrik ederiz.

## Haris el-Muhâsibî

### Hakk'ı Arayanlara Nasihatler

Trc. Muhammed Coşkun, İlk Harf Yay., İstanbul 2018, 202 s.

Yeliz Başar\*



*Dünya malı nedir ki! Helâl olanı hesaba, haram olanı azâba sebeptir!* (s.142).

*Hakk'ı Arayanlara Nasihatlar* diye tercüme edilen eserin müellifi, Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Nefis muhasebesinde gösterdiği hassâsiyetten ötürü "Muhâsibî" adını almıştır. O, sûfi kimliğiyle ön plana çıksa da kelâm, hadis, tefsir ve fıkıh gibi diğer İslâm bilimleriyle de ilgilenmiştir.

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
yelize76@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5562-0635

Eser, İslâm ümmetinin birçok fırkaya ayrılacağını ve içlerinden yalnız bir grubun kurtulacağını ifâde eden rivâyetle başlar. Muhâsibî Müslümanların itikâdî meselelerde ihtilâfa düşmelerini, her grubun sadece kendi müntesiplerini ehl-i necât görmesini ve dünyevî menfaatler uğruna insanların ilâhî emirleri ihmâl etmelerini mezkûr rivâyetle irtibatlandırır. Bu süreçte kendisi için bir çıkış yolu aradığını ve bunun uzun bir zaman aldığını söyler. Neticede bir zâhidler topluluğuyla karşılaşır. Onların ortak vasıflarını şöyle sıralar: Kur'an'a ve Sünnet-i Seniyyeye uymak, takvâ ve verâ sahibi olmak ve âhiret hayatını dünyaya tercih etmek... (s.18)

Muhâsibî eserin geri kalanında Müslümanlar'ı şeytanın tuzaklarına karşı uyarır. Bu konularda verdiği nasihatlere bakıldığında zühd ve takvânın onun tasavvufî anlayışında önemli bir yere sahip olduğu görülür. Muhâsibî'ye göre amelin saflığı ve temizliği ancak kazancın helâl olmasına bağlıdır. Dünya sevgisinin kalplere hükmettiği, haram ve helâlin tanınmadığı, dini muhafazanın zor olduğu bir zamanda bu pek mümkün gözükmemektedir. Böyle bir zamanda öncelikli yapılması gerekenler; haramlardan ve şüpheli şeylerden uzak durmak, zarûret ile iktifâ etmek, kanâat etmek, iktisat etmek, nâfile ibadetlerden (sâlih amellerden) önce farz ibadetleri yerine getirmek ve günahlardan tövbedir. Bu bakış açısı anlaşılırsa Muhâsibî'yi anlamak kolaylaşır. Örneğin onun zengin olmak konusunda menfî düşündüğünü tahmin etmek hiç zor değildir. Onun nazarında mal biriktirmek ümmeti ifsâd eden en büyük sebeplerden biridir. Takva ehli insanlar –helâl ve haramın birbirinden ayrıldığı İslâm'ın erken dönemlerinde dahi- hesaba çekilirim korkusuyla veya “malın helâli bile haramdan berî olmaz” kaygısıyla dünya nimetlerinden uzak durmuşlardır (s.46). Muhâsibî nâfile ibâdetler konusunda da mezkûr bakış açısına paralel düşünmektedir. Nâfile ibâdetler farzlara hizmet etmelidir. Onlar sevâb maksadıyla değil; ancak farzlardaki eksiklikleri tamamlamak, kusurları telafî etmek ve günahlardan affedilmek niyetiyle yapılmalıdır. Zekât ibâdetindeki noksanlığı sadaka ile tamamlamak buna örnektir.

Muhâsibî'nin zühd anlayışı içtimâî hayatta da kendini gösterir. Ona göre insanlar günahlarla karşı karşıya kaldıklarında buna mukâvemet gösteremezler ve bu durum daha çok şer'i emirlere dikkat etmeyen insanlarla bir araya gelindiğinde yaşanır. Bu yüzden kurtuluş ancak insanlardan uzak kalmakla ve kalplerini onlardan uzak tutmakla mümkündür. Öte yandan Muhâsibî'ye göre bu tavır (uzlet), hiçbir şekilde Müslümanların birbirlerine selâm vermesine veya birbirleri üzerindeki haklarını yerine getirmesine engel olmamalıdır.

Ameller ile övünmek, kibirlenmek, gösteriş yapmak veya övüldüğünde bundan memnuniyet duymak insanın amellerini boşa çıkaran şeytanın oyunlarından. Muhâsibî'ye göre bu oyunu bozmak ancak insanın hayâ sâhibi olup amellerini yetersiz görmesiyle ve onlarla övünmemesiyle mümkündür. Ona göre övgüye layık olan ancak övülecek hasletleri insana verendir. Birçok kusur ihtivâ eden ameller, Allah'ın ihsan etiklerinin şükrünü edaya yetmez. Hayatının hangi hâlde son bulacağını bilmeyen bir insan diğerlerini nasıl küçümseyebilir?

Kitapta “mükellefiyet” konusu değişik başlıklar altında tartışılır. Burada Muhâsibî'nin temel iddiası şudur: Sorumluluklar sadece beden ile yapılan ameller ile sınırlı değildir. Mânevî her uzvun da sorumlu olduğu ibâdeti (şükrü) vardır. Nasıl dilin ibâdeti gıybet etmemek, gözünki haramlara bakmamak ise kalbin ibâdeti de gaflet içinde olmamaktır. Aklın mükellefiyeti ise Hakk'ı tanımak ve O'na itâat etmektir. Muhâsibî, maddî uzuvlar ile yapılan ibâdetlerin ancak mânevî ameller ile ayakta durduğuna inanır. Bu yüzden namazda bedenle birlikte kalbin de huzurda bulunması ve huşû içinde olması gerekir. Eğer kalp, günahlarda ısrar ederse yapılan ibâdetler insanın kurtuluşu için kâfi gelmez. Şirk, riyâ, nifâk, kibir, rahmetten ümit kesmek, günahları küçük görmek, onlarda ısrar etmek ve tevbeyle ertelemek söz konusu günahlardandır.

İlk Harf yayınlarından çıkan bu kitabı bir tür otobiyografi olarak değerlendirenler, hatta onun İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *el-Münkız mine'd-Dalâl* adlı eserine bir örneklik teşkil ettiğini düşünenler vardır; fakat eserin mütercimi Muhammed Coşkun bu görüşü iddialı bulmaktadır. Ona göre kitapta Muhâsibî'nin hayatına dair çok detay yoktur, ayrıca eserin büyük kısmı nasihatlerden oluşmaktadır. Mevcut iki görüşü uzlaştırmak ancak eserin mukaddimesi için bir otobiyografi değerlendirmesi yapmakla mümkündür, çünkü Muhâsibî'nin girişte verdiği bilgiler -özellikle tasavvufun erken dönemini çalışanlar için- onun hayatına dair çok şey anlatmaktadır.

Eseri tercüme eden Muhammed Coşkun'un çeviride gösterdiği özen dikkate şâyândır. O, tasavvufî terimlerin anlam kaybına uğramaması için kitapta yer alan kavramlara (murakebe, zühd, vera, takva) ya hiç dokunmamış ya da onları -çevirilerinin yanında- parantez içinde vermiştir. Öte yandan titizlikle çevrilen bu eserin orijinal adı hiçbir yerde geçmemektedir; en azından bundaki sonraki baskılarda zikredilmesi yerinde olacaktır.

## Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, İhvân-ı Sâfâ Modeli

Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2018, 216 s.

Tuğba Sağıroğlu Arvas\*



İhvân'a göre ideal insan; bilgili, faziletli, basiret sahibi, neseb bakımından İranlı (Farisi), dini yönden Arap, mezhep bakımından Hanefî, edebinde Iraklı (Irakî), gözlemlerinin isabetli olmasında İbrânî, metot bakımından Hristiyan, ibadetinde Suriyeli, ilminde Yunanlı (Yunanî), sırları keşfetmede Hintli, ahlâkında ve bütün davranışlarında sûfî meşreptir. (s. 163).

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tugbasarvas@gmail.com, ORCID: 0000-0001- 2345- 6789

Bayram Ali Çetinkaya tarafından neşredilen kitabın ilk baskısı, 2008 yılında okuyucuyla buluşmuştur. Eser, daha önce yazar tarafından ele alınan dört müstakil makalenin bir araya getirilmesinden ibarettir. Makalelerin sonunda değerlendirme yapıldığından, müstakil bir sonuç bölümüne yer verilmemiştir. Her bölümün içinde konuyla ilgili alt başlıklar sunulmuş, *Risâleler*'den verilen pasajlarla anlatım güçlendirilmiştir.

Yazar, *Bilimler Ansiklopedisi Klasiği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri* başlıklı birinci bölümde *Risâleler*'in yazar(lar)ı, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, sayıları, muhtevası, yöntemi, Endülüs'e girişi, yakılışı ve baskıları hakkında, okuyuculara açıklamalarda bulunmaktadır. İhvân mensuplarının, dinî kaynaklara ve bilimsel düşüncelere yaklaşım şekline değinmektedir. Dinî-siyasî bir hareket olarak değerlendirilen İhvân'ın, ilim çevrelerinde Gazzâli'den (1058-1111), İbn Arabî (1165-1240) ve Molla Sadra'ya (1571-1640) kadar geniş bir Müslüman entelektüel kesim tarafından okunduğuna dikkat çekilmektedir.

İkinci bölüm *İhvan-ı Safa Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi* başlığını taşımaktadır. Pisagorcularda, Hindularda ve Ortaçağ Kabbalistlerinde de görülen sayısal sembolizmin, *Risâleler*'in ana unsuru oluşturmasına dikkat çekilmektedir. Sayılar İhvân-ı Sâfâ doktrininin taşıyıcısıdır. (s.58)

Kitabın üçüncü bölümü *İhvân-Safâ'nun Din Söylemi* üzerinedir. Burada dinin kavramsal analizi, din ve şeriat arasındaki farklar, dinsel kimlik ile inanç özgürlüğü ilişkisi, İhvân'ın dine dair bâtnî yorumları, din ve felsefenin kaynaştırılması konuları işlenmiştir. Yazarın, “onların gayesi, İslam âleminin her tarafına yayılmak ve din felsefesi yaparak bütün dinleri tek bir din halinde birleştirmektir. Bu nedenle Risâleler, yaşadıkları çağda mevcut her dinin görüşlerinden yararlanmışlardır” (s.99) değerlendirmesi, İhvan'ın düşünce yapısını özetler mahiyettedir.

İhvân-ı Safâ mevcut dinlerden biriyle yetinmez ama bunlardan birini seçmesini muhataplarına da önerir. İhvân'a göre kusurlu bir din, dinsizlikten iyidir, zira her dinde hakikatin çeşitli unsurları bulunmaktadır. Herkes istediği dini seçmekte serbesttir (s.102). Hâl böyleyken mezhep taassubu da Müslümanların uzak durmaları gereken davranışlardır.

İhvan-ı Safâ, Kur'an'ı mecazî yorumlamayı esas almaktadır. Tevrat, İncil, Kur'an ve diğer peygamberlerin sahifelerinde işlenen ortak konulardan İblis kıssası, Hz. Âdem, meleklerin secdesi, kıyamet, cennet, cehennem gibi meseleler inanç esası olarak kabul edilmiştir. Kelîle ve Dimne gibi Hint kaynaklı kitaplar ve Zerdüşti eserler de yararlandıkları kaynaklar arasındadır. Eserde, İhvân'ın esas gayesinin, İslâm'ın ve Grek felsefesinin yardımıyla eklektik ve senkretik bir manevi doktrin geliştirmekten ibaret olduğu bilgisi verilmektedir. İhvan-ı Sâfâ mensupları açıkça şunu ilan etmektedirler: “Şeriat, sapkınlıklar ve cehaletle kirlenmiştir. Bunu temizlemenin tek yolu felsefedir. Çünkü felsefe itikadî hikmeti ve ictimadî maslahatı kendi içinde barındırmaktadır. Yunan felsefesiyle, Arap şeriatı bir araya geldiğinde kemâl hâsıl olur”(s.116).

Dördüncü bölüm, *İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler* üzerinedir. Burada ruhun (nefsin) arınması, kalp, zühd, ideal insan, aşk, tasavvufî ahlâk, hayr ve mutluluk, İhvân-ı Safâ ile mutasavvıflar arasındaki ortak noktalar, vahdet-i vücûd öğretisinin pratik yansımaları gibi konular ele alınmıştır. Yazar, tasavvuf terimlerinin önemli bir kısmının İhvân-ı Safâ'dan alındığını iddia eder. İbn Arabî ve takipçileri ile Yeni Eflâtuncu fikirlerin benzerliklerini *Risâleler*'e bağlar (s.127).

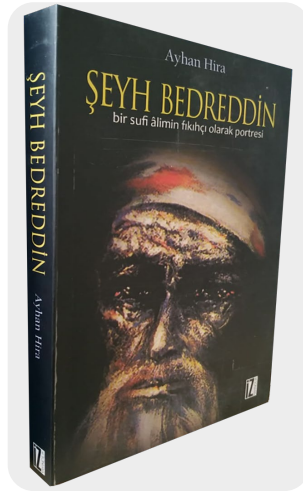
Farklı platformlardaki makalelerinin derlemesi mahiyetindeki eserin; sıkça karşılaşılan ifade bozuklukları, konu ve dipnot tekrarları açısından tekrar gözden geçirilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir. *Risâleler*'in dört bölüme ayrıldığı belirtilirken beş bölüm ismi zikredilmiş, açıklama kısmında ise sadece üç bölüm başlığına yer verilmiştir. Eserde Sünnî İslam anlayışıyla, Şia'nın irfana dair görüşlerini benimsemiş, İsmailî karakterli ve siyasî bir telakkî kabul edilen İhvân'ın fikirlerine yer verilmektedir. Dolayısıyla başlıkta geçen 'Tasavvufun Dinamikleri' ifadesinin içeriği pek yansıtmadığı söylenebilir. Sonraki baskılarda kitabın sonuna kaynakça ve indeksin eklenmesi konuyla ilgilenen araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır.



## Şeyh Bedreddin / Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi

Ayhan Hira, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 344s.

Lokman Uzun\*



*Yaklaştıkça gerçek büyüklüğü ortaya çıkan bir dağa doğru koştuğum hissine kapıldım<sup>1</sup>*

A. Hira

---

\* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Hacettepe Üniversitesi, Fen Fakültesi, Kimya Bölümü, lokman@hacettepe.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3971-7725

<sup>1</sup> İ. Çınar, *Şeyh Bedreddin Üzerine Ayhan Hira ile Görüşme*, Kafkas Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Dergisi, Sayı: 42, 2014.

Tanıtımına yer verdiğimiz eser, yazar ve akademisyen Ayhan Hira'nın “*Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*” başlıklı doktora tez çalışmasının bir ürünüdür. Şeyh Bedreddin'in hem siyasi görüşü hem de fikhî çıkarımları ekseninde tartışılan bir âlimin nesnel bir değerlendirmesine yer verilmektedir. Şeyh Bedreddin birçok kitap<sup>2</sup> ve hikâyeye konu olmasına rağmen; onun fıkıhçı yönü ile ilgili eserlerin sayısı<sup>3</sup> sınırlıdır. Tanıtımı yapılan kitap ile birlikte âlimin hayatı ve eserlerine, fıkıh konularını işleyiş ve tercih yöntemlerine ve ictihad-taklit anlayışı ve buna yöneltilen tenkitlere ışık tutulmaya çalışılmaktadır.

Dr. Ayhan Hira, 1972 yılında Görele (Giresun)'da doğmuştur. Lisans (1997), yüksek lisans (2000) ve doktora (2006) eğitimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlamıştır. Yazar, 2003-2011 yılları arasında çeşitli illerde ilköğretim ve lise düzeyinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak görev yapmış ve 2011 yılında Kafkas Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü'nde Yrd. Doç. Dr. unvanı ile Öğretim Üyelğine atanmıştır. Dr. Hira, şu an Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Fıkıh Anabilim Dalı'nda akademik çalışmalarına ve özellikle Şeyh Bedreddin'in yazma eserleri üzerindeki incelemelerine devam etmektedir.

Kitap, Osmanlı dönemi kaynaklarında müspet veya menfi mutlaka bir söz söylenen âlimlerinden Şeyh Bedreddin'i konu edinmesinin yanı sıra; kapak tasarımı ve alt başlığı ile de okuyucuların dikkati çekmektedir. Kapak tasarımında siyah zemin üzerine bir âlime (sosyal medyada Şeyh Bedreddin olarak kabul gören) ait olduğu izlenimi veren bir resim içermektedir. Âlimin kanlanmış gözleri ve yüzündeki izler ile yaşadığı dönemin ve hakkındaki yorumların üzerindeki sis perdesine işaret edilmekte ve okuyucunun kitaptan beklentilerini üst düzeye çıkarmaktadır.

---

<sup>2</sup> Y. Ş. Anıl, *Şeyh Bedreddin*, 2009, Kastaş Yayınları, İstanbul, Türkiye; K. Mırsıoğlu, *Kavuklu İhtilalci Şeyh Bedreddin*, 2010, Sebil Yayınevi, İstanbul, Türkiye; V. Bardakçı, *Şeyh Bedreddin Yarın Yanağından Gayri*, 2014, Ozan Yayıncılık, İstanbul, Türkiye; F. Babinger (Çeviren İ. Yazgan), *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 2015, La Kitap, Ankara, Türkiye; Ş. Tümüklü, *Yolculuk Felsefe İsyân Şeyh Bedreddin*, 2017, Ceylan Yayınları, İstanbul, Türkiye; A. G. Sayar, *Şeyh Bedreddin*, 2018, Ötügen Neşriyat, İstanbul, Türkiye; R. İ. Eliaçık, *Şeyh Bedreddin / Yenilikçi Müslüman Düşünürler Dizisi 5*, 2018, Tekin Yayınevi, İstanbul, Türkiye; A. Seyrek, *Şeyh Bedreddin*, 2019, Dorlion Yayınevi, Ankara, Türkiye; B. N. Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, 2019, La Kitap, Ankara, Türkiye.

<sup>3</sup> M. B. Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fâkihi*, 2019, İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Türkiye.

Kitabın sunuş bölümü, yazarın doktora tez danışmanı olan Prof. Dr. Vecdi Akyüz tarafından kaleme alınmıştır. Dönemin siyasi ve ekonomik koşullarının Şeyh Bedreddin üzerindeki tartışmaya işaret edilmekte ve kitap ile bu durumun nasıl tahlil edildiği özetlenmektedir. Buna ilaveten yazar, kaleme aldığı Önsöz’de, “Hâlbuki ilim zincirinin unutulmuş ve bu sebeple kayıp muamelesi gören halkasını temsil eden Şeyh Bedreddin’i gerçek yerine koyabilmek için bu tür çalışmalara çok ihtiyaç vardır” (s.16) ifadesi ile çalışmanın gerekçesini ortaya koymaktadır.

Yazar, çalışmasını Şeyh Bedreddin’in *Letaifü'l-işarat, Camiu'l-fusuleyn* ve *et-Teshil* adlı fıkıh eserleri çerçevesinde hazırlamış olup onun fıkıhçı yönünü aydınlatmaya odaklanmaktadır. Kitap, giriş bölümüne müteakip üç ana bölümden oluşmakta ve sonuç bölümüyle özetlenerek tamamlanmaktadır. Giriş Bölümü’nde çalışmanın gerekçesi ve takip edilen yöntem ile bilgiler verilmektedir. Şeyh Bedreddin’in yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti’nin “Fetret Devri” olarak adlandırılan siyasi istikrarsızlık ve ekonomik bunalım zamanına denk gelmektedir. Buna ilaveten; Şeyh Bedreddin’in babası ve sonrasında kendisinin kamu hizmeti (kadı ve kazasker olarak) sebebiyle sahip olduğu siyasi duruşu, hakkındaki aktarımların güvenilirliğini zedelemektedir. Benzer şekilde; fikhî konularda Hanefî mezhebindeki yerleşik usule alternatifler sunması, fakihler arasında da tartışılmasına ve müspet/menfi eleştiriler almasına neden olmuştur.

Kitabın birinci bölümünde Şeyh Bedreddin ile bizzat görüşen ve onun hakkındaki temel bilgi kaynağı olarak kabul edilen İbn Arabşah’ın *Uküdü'n-nasîha* adlı eseri kullanılmıştır. Birincil kaynaklardan Şeyh Bedreddin üzerindeki sis perdesinin aralanmaya, onun ilmi gelişim süreci ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu esere bağlı olarak; Şeyh Bedreddin’in hayatı, eserleri, nesebi, tahsili, hizmetleri, tasavvuf anlayışı, Şeyh Ahlati’ye intisabı ve postnişinliği ile ilgili bilgiler sunulmaktadır. Birinci bölümünün son kısmında ise Şeyh Bedreddin’in padişaha isyanı ve idamına giden süreci de farklı kaynaklara<sup>4</sup> istinaden anlatılmış ve şeyh hakkındaki ihtilafli konuların izahıyla birinci bölüm oluşturulmuştur.

---

<sup>4</sup> İbn Arabşah, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. İbrahim ed-Dimaşki (ö. 854/1450) *Uküdü'n-nasîha* (et-Temimi, Takıyyüddin b. Abdilkadir, *et-Tabakatu's-seniyye fi teracimi'l-fukahai'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi bl., nr.1609; Aşıkpaşazade, Derviş Ahmed (ö. 889/1484), *Tevarih-i Al-i Osman* (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949; Solakzade, Mehmet Hemdemi, *Solakzade Tarihi*, İstanbul 1297.

Kitabın ikinci bölümünde ise Şeyh Bedreddin'in fikhî meseleleri işleyiş ve tercih yöntemine yer verilmektedir. Öncelikle ilgili dönemde Osmanlı'daki ilmi durumun ve fıkıh çalışmalarının genel yapısına, bir fâkih olarak Şeyh Bedreddin'in konumuna değinilmektedir. Fikhî konuların işleyiş tasnif ve açıklamaların, döneminden farklı olarak günümüz bilgisayar teknolojisine benzer şekilde yapıldığı belirtilmektedir. Bu açıklamaların özgünlüğü ve önemi, "başlık altında zikredilecek meselelere uygulanacak genel kuralı veya kuralları, bir dereceye kadar ifade etme özelliği bulunmaktadır" ve "bu açıdan konu başlıklarının tanımlanmasına dair açıklamalar, mezhep içi fıkıh ıstılahlarının açılımında büyük rol oynamaktadır" (s. 182) şeklinde ifade edilmektedir. Başlıkların derecelendirilmesi ise Hanefi fıkıh edebiyatındaki ikili tasnif sistemine göre "üst başlık-alt başlık (kitap-fasıl)" sıralamasına riayet edilerek oluşturulduğu belirtilmektedir. Bu durum, *Letaif* isimli eserde ve onun şerhi olan *et-Teshil*'de bizzat Şeyh Bedreddin tarafından "fasıllarını *Mecmau'l-Bahreyn* (İbnü's-Saati Muzafferuddin Ahmed b. Ali, ö. 694/1294)'in tertibine göre düzenledim" (s. 170) cümlesiyle ifade edilmektedir. İşleyiş yönteminin bir diğer unsuru olarak da hükümlerin delillendirilme yaklaşımları, şekil bakımından ve hükümlerin dayandırıldığı deliller açısından iki alt başlıkta sunulmaktadır. Şekil bakımından deliller, nass-haber ayrımı ve iktibas şekli bakımından gruplandırılırken; hükümlere dayanak olarak deliller, Kur'an, sünnet, icma, kıyas, istihsan, ıstılah, örf, sedd-i zerai, sahabe kavli ve istıshab başlıkları altında toplanmıştır. Yazar, her alt başlıkta Şeyh Bedreddin'in farklı konu ve hükümlerine örnekler sunarak delillendirme metodolojisini ortaya koymaktadır. Bu bölümün son başlığı olarak; Şeyh Bedreddin'in tercih yöntemini kaynak (Ebu Hanife, talebeleri ve meşayih) ve sebep (nass, istidlal, istihsan, zaruret, maslahat, örf ve toplumsal değişim) açısından sınıflandırılmasına yer verilmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde ise Şeyh Bedreddin'in ictihad ve taklit anlayışı, ictihad-taklid şartları ve hükümleri altında sunulmaktadır. Şeyh Bedreddin'e göre ictihad, "amaca ulaşmak için son gayreti sarfetmek" olduğu; ancak son gayreti sarfeden herkesin faaliyetine ictihad adı verilemeyeceği belirtilmektedir. Yazar, Şeyh Bedreddin'e atfen "bir kimsenin müctehid sayılabilmesi için ictihad edeceği konunun hakikatlerini ve konuyla ilgili incelikleri kendisine kapalı olmayacak şekilde bilmesi gerekmektedir" ifadesiyle bu durumu açıklamaktadır (s. 296). Şeyh Bedreddin'in taklit konusunda; ancak ictihad ehliyetine sahip olmayan kimsenin taklit yapabileceği ve kendinden önce verilmiş fetvaları hikâye yoluyla aktarabileceği görüşü vurgulanmaktadır. Şeyh Bedreddin'in en çok tenkit edilen görüşü ise "aslında mezhep imamlarının görüşüyle amel edilmesine değil, bir kimsenin müctehid olsa dahi, onların görüşlerine muhalefet edilemeyeceği şeklindeki düşünceye karşı çıkmaktadır" (s. 306) şeklinde ifade edilmektedir. Yazar, bu bölümün son kısmında Şeyh Bedreddin'in ictihad-taklit konusundaki görüşlerine (*Camii'l-fusuleyn* adlı eseri çerçevesinde) Süleyman b. Ali El-Karamani (*el-Es'iletül ve'l-ecvibetü li-Camii'l-fusuleyn*), Necmeddin er-Remli (*el-Lealiü'd-dürriye fi'l-fevaidi'l-hayriyye*) ve Zeyneddin b. İbrahim b. Nüceym (*el-Eşbah ve'n-nezair*) tarafından yöneltelen tenkitler özetlenmektedir. el-Karamani, Sultan II. Beyazıt Han'a ithaf ettiği eserinde "*Camii'l-fusuleyn*'in eşsiz bir eser olduğunu, fûrûda benzeri görülmemiş şekilde gönlü ferahlattığını, yüksek bir değerinin bulunduğunu ve Şeyh Bedreddin'in ilimde önde gelenler arasında yer aldığını" (s. 309-310) belirtmekle birlikte selefte itiraz etmek ve halefin sözlerinden yüz çevirmek olarak özetlenebilecek ictihad-taklit görüşüne karşı yazdığı seksen üç soru ile tenkit ettiği belirtilmektedir. er-Remli'nin Şeyh Bedreddin'in eseriyle (*Camii'l-fusuleyn*) ile birlikte basılan şerhinde (*el-Lealiü'd-dürriye fi'l-fevaidi'l-hayriyye*) tenkit amacı bulunmamakla birlikte ictihad-taklit konusunda özellikle mezhep imamlarının sahabe konumunda kabul edilmesi görüşüne dair açıklamalar eklediği ve konuyu müctehid kelimesinin kapalılığı ile ilişkilendirdiği belirtilmektedir (s. 315). İbn Nüceym'in de er-Remli'ye benzer şekilde müctehidin mutlak veya mezhepte müctehid olması açısından ele aldığı belirtilmektedir. Buna istinaden; yazar "Hanefî mezhebinde kabul edilen fetva-hüküm verme yöntemine ilişkin klasik anlayışı, bir yandan tutarlılık bakımından benimserken diğer yandan Şeyh Bedreddin'e yönelik eleştirilerin gerekçesi olarak öne sürmüşlerdir" (s. 319) ifadesiyle yöneltelen tenkitlerin çıkış noktasına işaret etmektedir.

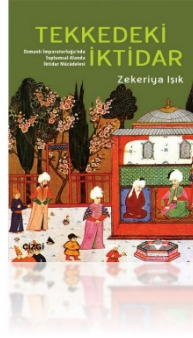
Yazar, kitabın son bölümünde Şeyh Bedreddin hakkındaki genel izlenimleri, tarihsel süreç, nesli ve tahsil hayatı, siyasi görüşü ve kamu görevi, tasavvuf ile ilişkisi, fıkıhçı yönü ve ileri sürdüğü görüşlerine yapılan tenkitleri özetleyerek kitabı tamamlamıştır. Ayrıca, içindekiler bölümünün devamına bir kısaltmalar dizini ve sonuç kısmından sonra kaynakça ve kelime indeksi ekleyerek kitabın daha kolay takibini sağlamıştır.

Dr. Hira'nın tez çalışmasının bir ürünü olarak ortaya çıkan bu kitap, yaşadığı dönemin siyasi ve ekonomik sorunlarının oluşturduğu bilgi kirliliğinin gölgesinde kalan Şeyh Bedreddin'in üzerindeki kalın sis perdesini aralamakta ve onun geçmişi ile ilgili birincil kaynaklardan bilgiler sunmaktadır. Ayrıca, kadı/kazasker olarak yürüttüğü kamu görevlerinde vermiş olduğu fetvalar, yazdığı eserler, siyasi pozisyonu ve klasik Hanefî mezhebine muhalif görüşleriyle tenkit edilmesine rağmen; Osmanlı mecelle ve hukuk sistemine büyük katkılar yapan Şeyh Bedreddin'in az bilinen fıkıhçı yönü nesnel bir bakışla sunulmaktadır. Dini eğitim sürecindeki her öğrenci ve akademisyenin faydalanacağı nitelikte bir eser olan çalışma, akıcı yazım dili ve konu ve başlıklar arası yumuşak geçişleriyle okuyucuyu sıkmadan keyifle okunacak "muhalif bir sufi âlimin fıkıhçı portresini" sunmaktadır. Faydalanılması dileğiyle...

## Tekkedeki İktidar

Zekeriya Işık, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2017, 184 S.

Pembe Betül Fidan\*



*Tekke ve zaviyeler, hem tarikatların inanç ve zihin dünyasına ev sahipliği yapmaları hem de bu düşünce ve pratikleri muhafaza etmek suretiyle çevreye ve zamana yayılmasına zemin hazırlamaları yönünden de önemli bir işleve sahiptir. (s.7)*

Tanıtımına yer verdiğimiz eser, yazarın lisans eğitimini Tarih üzerine yaptıktan sonra hazırladığı, “Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkileri” başlıklı doktora tezinden yararlanarak kaleme almıştır. Işık, “Şeyhler ve Şahlar”, “Devlet ve Tarikat” ve “Zaman Ayarlı Kaos” kitaplarının da müellifidir.

Kitabın kapağındaki gravür Kanuni Sultan Süleyman’ın, Şeyh Abdüllatif Efendi ile buluşmasını resmetmektedir (s. 13). Osmanlı döneminden bir şeyh ve sultanın buluşmasının resminin tercih edilmesi okuyuculara kitabın içeriği hakkında ipuçları vermektedir. Yazar kitabında sosyo-politik gücün tekke ve zaviyelerde toplanmasından ve bu gücü elde etmek isteyen devlet, bürokratlar, yerel güç odakları, tekke içinde oluşan klikler ve aynı tekkenin farklı ekollerinin tarikatları arasında mücadelelerden bahsetmektedir.

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, btlfdn50@gmail.com, 0000-0001-5226-9800

Işık, çalışmasında tekkenin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel anlamda halkın gözünde ne denli bir öneme sahip olduğunun ve şeyhin bu sebeplerden ötürü karizmatik lider konumuna geldiğinin altını çizmektedir. Devlet başta olmak üzere yönetim kademesindeki yerel otoriteler ve kimi zaman da diğer tekke erbabı, şeyhlerin bu konumunu tehlike olarak da addetmişlerdir. Yazar bu yüzden yaşanan çatışmaları iki başlık altında anlatmıştır. Bu başlıklar “Tekke Dışındaki Unsurlarla Yaşanan Nüfuz Mücadeleleri” ve “Tekke İçinde Yaşanan Nüfuz Mücadeleleri”dir.

Eserin Giriş bölümünde tekke kelimesinin kökeninden başlanarak zaviye kelimesiyle ayrımı ve tasavvuf erbaplarınca kullanılan diğer terimler açıklanmıştır. Ardından, doğal bir teşekkül süreci geçiren tarikatların ilkinden-Osmanlı döneminin sonuna kadar kurulan tekkelerden ve devletle ilişkilerinden bahsedilmiştir.

Yazar amacını şu cümleyle açıklar:

*... Mücadeleler üzerinden tekke ve tarikat dünyasında yaşanan bir takım değişim ve dönüşümler ile yer yer ortaya çıktığı görülen yozlaşma ve bozulmaların izini sürmek; Osmanlı devlet ve toplumunda XIX. Yüzyıl modernleşme süreciyle birlikte görülen bir takım gelişmelerin tekkede ve tekke postu etrafında dönen nüfuz mücadelelerinin mahiyetinde yarattığı değişiklikleri ortaya koymaktır.*

Birinci bölümde, tekkenin yapısal özellikleri üç alt başlıkta ele alınmıştır. İlki tarikat erbabı ile şeyh arasındaki kuvvetli bağıdır. Işık bu durumu aşağıdaki menkıbe ile ifade etmektedir:

*Hoca Ahmed Yesevi ya da geleneğe göre onun dervişlerinden biri ocakta yanan bir odun parçasını alarak havaya fırlatmış, odun Hacı Bektaş'ın Diyar-ı Rum'daki görev yerine yani Suluca Kara Öyük'e düşmüştür. Bu dut dalı, bugün hala var olan kutsal dut ağacı olarak kabul edilir (s. 38).*

İkincisi alt başlık ise tekkenin sosyo-ekonomik yönü üzerinedir. Tekkedeki giderler ve bu giderlerin yöneticilere getirdiği sorumlulukların çözümü için oluşturulan vakıf-tekke modelinden söz edilmektedir. Üçüncüsü ise tekkenin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik yapısıdır. Yani halk ile tarikatın inanç bakımından paralellik göstermesi aralarındaki bağı niteliğine değinilmektedir. Bu üç unsur çeşitli otoritelerin, şeyhliğin karizmatik liderliğine müdahalelerine sebebiyet verebilmiştir.



Osmanlının kuruluş döneminde tekkelerin devletin genişlemesinde büyük yardımı olmuştur. Devletin siyasi düşüncesini gönüllü olarak yaymışlar ve toplumun, devletin siyasi görüşlerine itaatini sağlamışlardır. Klasik dönemde de siyasi anlamda devletten farklı düşünen tarikatlar birer tehdit unsuru olarak görülmüştür. Devlet tehditleri ortadan kaldırmak için tarikatlara müdahalelerde bulunarak şeyh atamaları yapmıştır. Şeyhler sivil ve resmi yollarla teftiş edilmişlerdir. II. Meşrutiyet'e kadar şeriat yönünden denetlenen şeyhler, sonrasında hükümete karşı faaliyet gösterip göstermeme bakımından denetlenmiştir. Devletin tekke ve zaviyelere müdahale sebepleri şöyle özetlenebilir: Şeyhlerin görevlerini yerine getirmemeleri, modernleşme sürecinde tarikatların vakıf gelirlerine el konulması nedeniyle itibar kaybı, tekke ve zaviyelerin ulaşım ve yerleşim yeri açma gibi işlevlerini yerine getirmemesi, tekke ve zaviyelerde kural konulmasına ihtiyaç duyulması, bürokrasinin farklı mertebelerindeki kimselerin mürit olmaları ve vakıf gelirlerindeki sıkıntılar...

İkinci bölümde, Osmanlı döneminde tekkelerin içinde yaşanan nüfuz mücadeleleri Çorum Piri Baba Tekkesi özelinde ele alınmıştır. Öncelikle tekkenin tarihi ele alınmış, ardından vârisleri arasında çıkan nüfuz kavgalarına yer verilmiştir. Sonuç kısmında, Işık şu sözleri çalışmasını özetler niteliktedir:

*Bütün bu veriler ışığında aslında bu çalışma sadece tekke iktidarı etrafında dönen iş ve işlevlere, mücadele ve çatışmalara dikkat çekmemiştir. Aynı zamanda araştırmacılara, bir tekkenin veya tekkelerin tarihi seyrini izlemenin aslında Osmanlı sosyal ve içtimai hatta yer yer siyasi ve askeri tarihinin bilinmeyen birçok yönüyle ortaya konmasına katkı sunacağına dair de önemli ipuçları sunmuştur. (s. 172)*

Eserin hazırlanmasında yararlanılan başvurular, “Arşiv Kaynakları” ve “Diğer Kaynaklar” başlıkları altında derlenmiştir. Sayfa altı dipnotlardaki geniş izahat, okuyucuya bütünlüklü bir bakış açısı sunmaktadır. Sonraki baskılarda “İndeks” ilavesi, kitabın başvuru niteliğine olumlu katkı sağlayacaktır. Latinize edilmiş geniş Osmanlıca alıntılar, uzun cümle kuruluşları metnin akıcılığına sekte vursa da yazarın çabası tarihe ışık tutacak niteliktedir. Çalışmasından ötürü Zekeriya Işık'ı ve eseri okuyucuyla buluşturan Çizgi Yayınevi'ni tebrik ederiz.

## YAYIN ESASLARI

- Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdersisi/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler dipnotlar hariç 10.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/tasavvufdersisi> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmemektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi’ne aittir.

## **EDITORIAL GUIDELINES**

- Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal is an international, refereed, scientific, and an academic journal.
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 10.000 words without the footnotes for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review.
- The copyrights of the published articles belong to Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal indefinitely.