

## SUFİLERİN ERKÂNI VE BUNLARIN ŞİİLİKLE BENZERLİĞİ

Kâmil Mustafa ŞEYBÎ

Çev.: Ali ÇOBAN\*\*

### MURAKKAA VE HIRKA

Sûfilîğin velâyet anlayışıyla doğrudan ilişkisi olan Şiîliğe ait misalleri verdikten sonra<sup>1</sup> şimdi de Şiîlikle etkileşimini izah etmek için bir takım sûfî örneklerine dönelim. Bu minvalde önce *hırka*, sonra *sûflerin sohbeti*, sonra da *silsileler* ve *sûfî tarikatlerini* sunacağız. Çünkü bu mevzular Sûfilik ve Şiîliğin birbirleriyle bağlantısının belgesi ve her biri kendisinden sonraki konuyla ilişkilidir.

Hırkayla başlayacak olursak onun, bu konudan hemen sonra ele alacağımız sûfîlerin sohbeti babına girdiğini düşünmekteyiz. Hırka<sup>2</sup>, müridin şeyhinden [bey'at] almasına işaret eder. Her bir taifenin kendini diğerlerinden ayıran bir elbise seçtiği gibi Sûfîler de seçmişti. Örneğin Abbasiler siyah, Alevîler yeşil, kârilere ve ilk fütüvvet ehli sarı elbise, sonraki fütüvvet ehlinin şalvar giymesi gibi. Horasanda, tasavvufun kalbî bir iş olduğu, sûf/yün giymeyle zâhire bir yansımanın olmayacağı, esas olanın öze dalmak olduğu düşünülerek sûfîlerin âdeti olan sûfu/yünü çıkarıp atmışlardı. Yamalı elbisenin<sup>3</sup> [المرفعة] geriye bir adım [selefe dö-

<sup>\*</sup> Bu makale Dr. Kamil Mustafa Şeybî'nin "*es-Siletü Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü (el-Anâsiru's-Şiî'yyetü fi't-Tasavvuf)*", Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1982, adlı eserinin I. cildinin 455-477. sayfaları arasındaki "en-Nüzumu ve't-Tekâlidü's-Sûfiyye ve Siletühâ bi't-Teşeyyü" adlı bölümün çevirisidir.

<sup>\*\*</sup> Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, konevi\_1@hotmail.com.

<sup>1</sup> Müellif bir önceki bölümde "Mukavvîmâtü'l-İmâme Fi'l-Velâyeti's-Sûfiyye" (s. 409-454), başlığı altında Sûfilîğin velâyet anlayışındaki bazı unsurların İmâmet'le benzerliğini incelemiş, konuyu, şu alt başlıklarla ele almıştır: İlim, İsmet, Kerâmât, Şefâat, Takiyye, Tefsîr, et-Tefsîru ve't-Te'vîlü Luğaten, Men Yecüzü Lehu't-Te'vîl, Musannefâtü's-Şîa ve's-Sûfiyye Fi't-Tefsîr, Meyâdinü't-Te'vîl.

<sup>2</sup> Çeşitli kumaş parçaları birbirine dikilerek yapılan elbiseler. Bir mürid adayı belli bir deneme ve hazırlık döneminden sonra tarikate ehil ve şeyhe layık görülürse ona tekkede yapılan bir törenle hırka giydirilir. Böylece o, şeyhin müridi, tarikat mensubu ve diğer müridlerin kardeşi olmuş olur. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 237. (Çev.)

<sup>3</sup> Hırka ve yamalı elbise manasına gelmektedir. Sûfîlerin giydiği basit, eski, yamalı, değersiz elbisedir. Melamiler hariç diğer birçok sûfî buna önem vermişlerdir. Gösterişten uzak kalmak için giyilen bu

nüş] olduğunu gördüklerinde, sûfîler tasavvufu yeniden bâtından zâhire çıkarmak için yüne ihtiyaç duymadılar. Fakat yamalı elbise veya hırkayı en açık şekliyle fakrı aksettirmesinden dolayı tercih ettiler. Bunu bu şekilde anlayan Nicholson, yamalı elbiseye şöyle işaret etmiştir: “O, muhtelif kumaş parçalarından yapılmış bir elbisedir. Daha sonra ilk sûfîlerin giymiş olduğu yünün yerine geçmiştir.”<sup>4</sup>

Siyer müellifleri hırkayı zikretmiş ve ona İslamî bir köken bulma hususunda çaba sarfetmişlerdir. *Safvetü't-Tasavvuf*'ta “sûfîlerin şeyhin elinden hırka giymeleri” hakkında sünnetten delillerini şöyle zikretmiştir: “Nebi (s.a.v.) Ümmü Halid b. Halid'e kendi eliyle siyah hamîsa giydirmiş ve ona iki kez ‘üzerinde eskisin’ demiştir.”<sup>5</sup> Yine İbnü'l-Cevzî “Peygamberimizin elbisesini yamadığını” ve Aişe'ye de ‘bir elbiseyi yamamadıkça çıkarıp atma’ dediğini” rivayet etmiştir. Ömer b. Hattab (r.a.)'ın elbisesinde de yamalar vardı.<sup>6</sup>

Daha önce değindiğimiz; “İslamın ilk zamanlarında fakrın izhârı/gösterilmesi elbisenin kaba bir şekilde olması idi. Fakat bu elbisenin kaba olmasındaki aşırılık, zühdde ileri giden ve şimdiye kadar velilikle nitelenen bir adam tarafından getirilmişti.” Hatta Nebi (s.a.v) onun Medine'ye geleceğini müjdeledi ve Ömer'le Ali'ye ona yardım etmelerini tavsiye etti. O, Üveys el-Karanî idi. “O, yamaları çöplerden toplar onları Fırat'ta yıkar, diker ve giyerdi.”<sup>7</sup> Şa'rânî'nin *Tabâkât*'ında, Münâvî'nin *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*'sinde Üveys el-Karanî'ye garip bir biçimde benzeyen ve onun gibi Yemenli olan bir adamın bahsi geçti ki o Yemân b. Muaviye el-Esved'dir. O, Üveys el-Karanî'nin sözleriyle konuşur şöyle derdi: “Tüm kardeşlerim benden daha hayırlıdır; zira onların hepsi beni kendilerinden faziletli olarak görüyorlar.”<sup>8</sup> Yemân çöplüklerden çaputlar bulur, onları yıkar, birbirlerine bitiştirerek onları giyer<sup>9</sup> ve şöyle derdi: “İnşallah bizim giyinmemiz ileride ahiret yurdunda olacaktır.”<sup>10</sup> Yemân, Halife Reşîd'in (v. 191/806-807) emriyle karargâh şehri haline gelmiş ve daha önce Emevîler'in Anadolu'ya akın düzenledikleri karargâhlardan olan Tarsus'a<sup>11</sup> yerleşmiştir. İşte bahsi geçen Yemân, murakkaa' ile bağı olan ilk zahiddir. Bu tasavvufun teşekkülünün başlarında yani ikinci asrın sonu, üçüncü asrın başlarında idi. Ebû Nuaym, Yemân'ın İbrahim b. Edhem ve Süfyân-ı Sevrî<sup>12</sup> ile karşılaştığını kendisinden ak-

→

elbise, halk evliyanın böyle elbise giydiğine inanmaya başlamayınca bir kibir ve aldatma aracı olmuştur. Uludağ, *a.g.e.*, s. 378. (Çev.)

<sup>4</sup> *Fî't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 78.

<sup>5</sup> Makdisî, *Safvetü't-Tasavvuf*, s. 44.

<sup>6</sup> *Telbîsü İblîs*, s. 198.

<sup>7</sup> *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I/80.

<sup>8</sup> *Tabâkâtü's-Şa'rânî*, I/53.

<sup>9</sup> *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I/181.

<sup>10</sup> *A.y.*

<sup>11</sup> *A.y.*

<sup>12</sup> *Hilyetü'l-Evliyâ*, VII/6.

tarmıştır. Böylelikle onun zühd anlayışı Süfyan ve taraftarlarınınki gibi olabilir. Yemân, muhtemelen üçüncü asrın başında vefat etmiştir.

Makdisî, Resûlullah (s.a.v)'in şair Ka'b b. Züheyr'e giydirmiş olduğu bürdeyi/hırkayı Muâviye'nin, onun oğullarından yirmi bin dirhem karşılığı satın aldığını ve "o bürdenin/hırkanın günümüzde Sultanların koruması altındaki [mukaddes emanetler arasındaki] hırka olduğunu"<sup>13</sup> buna eklemiştir. İşte belki de sûfilerin âdeti olan yamalı elbisesinin bu bürdeyle bir ilişkisi vardır ve zamanın geçmesiyle bürde, mukaddes bir hırka haline gelmiştir. Bu her zaman bir ihtimaldir.

Şiîliğin hırkayla ilişkisine baktığımızda İbn Haldun'un şöyle rivayet ettiği kulağımıza gelir: "Sûfiler dinde derinleştiler ve hırka giyme âdetlerinin Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye hırka giydirdiği ve yola bağlı kalacağına dair ondan söz aldığı, bunun da şeyhleri vasıtasıyla Cüneyd el-Bağdâdî'ye kadar ulaştığını rivayet ettiler."<sup>14</sup> İbn Haldun, tasavvufu kesin olarak Şiadan alınmış ve onunla bağlantılı olarak düşünür ve şöyle yorumlar: "Bunu diğer ashâba değil de, Hz. Ali'ye tahsis etmeleri kuvvetli bir Şiîlik kokusu taşımaktadır. Bundan ve diğerlerinden anlaşılan onların Şiîliğe girip, o yola katıldıklarıdır."<sup>15</sup> Bu düşünceden ne Şiîler ne de bu konuyu araştıranlar geri kalabildiler.

İbnü Ebi'l-Hadîd, *Nechü'l-Belâğâ*'ya yazdığı şerhinin mukaddimesinde bunu şöyle açıklamıştır: "Onların alameti olan hırkanın delaleti ve onu kesintisiz bir şekilde Ali (a.s.)'a bağlamaları sana delil olarak yeter."<sup>16</sup> Bu işaret, tasavvufa değişen Şiî kitapların içerisinde yer alır oldu." Bu konuya ilk olarak temas ettiği düşünülen İbnü Ebi'l-Hadîd'den sonra *Şerhu Nechi'l-Belâğâ*'sında<sup>17</sup> Meysem Bahrânî (v. 679/1280), İbnü'l-Mutahhar Hillî (v. 726/1325-26) "*Keşfü'l-Hakk ve Nehcü's-Sıdk*"<sup>18</sup> adlı eserinde, Haydar b. Ali Âmûlî (v. 794/1392) "*Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*"ında<sup>19</sup>, İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî (v. 901/1496) "*el-Mücellî*"sinde<sup>20</sup>, Muhammed Bâkır Hansârî (v. 1313/1896) İbn Ebî Cumhur'un *el-Mücellî*'sinden naklen "*Ravzâtü'l-Cennât*"ında<sup>21</sup> da değinmişlerdir. Bu saydıklarımız, konuyu bu isimlerle sınırlandırmak için değil, örnek vermek içindir.

İşte bundan dolayıdır ki, "gerek önceki gerekse sonraki şeyhlerin pek çoğunun silsilesinde yer alan Ma'rûf'un tarikati ve murakkaa'yı sekizinci imam Ali b.

<sup>13</sup> *Safvetü't-Tasavvuf*, s. 130.

<sup>14</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 323.

<sup>15</sup> A.y.

<sup>16</sup> *Şerhu Nechi'l-Belâğâ*, I/9. (Kitab 649/1250 senesinde telif edilmiştir.).

<sup>17</sup> *Şerhu Nechi'l-Belâğâ*, Tahran, 1276 h., s. 31.

<sup>18</sup> *Keşfü'l-Hakk ve Nehcü's-Sıdk*, Londra'da Hind dairesi kütüphanesi yazma eserler Loth 437 numarada bulunmaktadır, 78 varaktır.

<sup>19</sup> *Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*, Londra'da Hind dairesi kütüphanesi yazma eserler Arberi 657 numarada bulunmaktadır, 107 varaktır. Profesör Henry Corbin tahkikiyle Tahran'da basılmıştır.

<sup>20</sup> *el-Mücellî*, Tahran'da 1342'de taşbaskısı yapılmıştır. 376 sahifedir.

<sup>21</sup> *Ravzâtü'l-Cennât*, 755.

Musa er-Rıza (salavatüllaahi aleyhi ve alâ âbâihî ebnâihî)'nin elinden almasını<sup>22</sup> el-Hac Ma'sum Ali'nin zikretmesinde bir gariplik yoktur ve Ma'ruf'un Rıza'yla ilişkisine daha önce değinmiştik. Ma'ruf, tasavvufun ulularındandı ve Şii form üzere gelişen tasavvuftaki velâyet anlayışının önemli bir hazırlayıcısıydı. Bundan başka hırkanın Şiilikle doğrudan alakasını gösteren gerçekten önemli bir kanıtı daha ele alalım. Bu, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hamûye'nin müridi olan Ali b. Halife b. Yunus el-Hazrecî ed-Dimeşkî'ye hırka giydirmeye alakalı bir icazet metnidir. Metinde şöyle yazılıdır: "Bismillahirrahmanirrahîm, bu Mevla, es-Seyyidü'l-Ecel, el-İmâmü'l-Âlim... Ebû Hafs Ömer b. Ebu'l-Hasen b. Muhammed b. Hamûye'den -Allah ona yardımını devam ettirsin- müridi Ali b. Halife b. Yunus el-Hazrecî ed-Dimeşkî'ye -Allah onu taatte muvaffak kılsın- tasavvuf hırkası giydirmesi hakkındadır. Ebu'l-Hasen b. Muhammed, Dimeşkî'ye hırkayı giydirmiş ve kendisinin bu hırkayı babasından giydiğini, babasının da kendi babası Muînüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamûye'den, onun da Hızır (a.s.)'dan, Hızır da Resûlullah (s.a.v)'den aldığını söylemiştir.

Ve yine onu dedesi Ebû Ali Fârendî et-Tûsî'den, o, zamanın şeyhi Ebû'l-Kasım Gürgânî'den, o el-Üstâdü'l-İmâm Ebû Osman Mağribî'den, o Şeyhu'l-Harem Ebû Ömer ez-Zeccâcî'den, o Seyyidü't-Tâife Cüneyd b. Muhammed'den, o dayısı Seriyi-yi Sakatî'den, o Ma'ruf Kerhî'den, o da Ali b. Musa er-Rıza'dan almış ve onun sohbetiyle edeplenmiş ve ona hizmet etmiştir. Ali, babası Musa b. Ca'fer-i Kâzım'dan, Musa b. Ca'fer, babası Ca'fer b. Muhammed Sâdık'tan, Ca'fer b. Muhammed, babası Muhammed Bâkır'dan, Muhammed Bâkır, babası Zeynelabidin'den, Zeynelabidin, babası Hüseyin b. Ali'den, Hüseyin b. Ali, babası Ali b. Ebî Tâlip'ten (a.s.) almıştır. Ali (k.v.) ise onu Nebilerin Efendisi, Muttakilerin İmamı Peygamberimiz Muhammed (s.a.v)'den almıştır.

Yine Ma'ruf, Dâvûd et-Tâî'den, o Habîb el-'Acemî'den, o tâbî'nin efendisi Hasan-ı Basrî'den, o Ali (a.s.)'dan, o da Resûlullah (s.a.v.)'den almıştır.

Onun (Ebu'l-Hasen-i Hamûye'nin) hırka giydirmesi -Allah bereketlerini yenilesin ve onunla şereflenen bereketlendirsin- 615 senesi Ramazan'ın yirmisinde Dimeşk Şehri'nde idi.<sup>23</sup> Böylece hırka, kökü derinlerde olan bir bâtının zâhiri/dışa yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte hırka olmazsa olmaz da değildir. Nitekim Sühreverdî bunu bize şöyle haber vermiştir: "Meşâyıhtan hırka giymeyen ve hırka giymeksizin insanları irşad eden kimseleri de gördük. Böyle bir kimseden de manevi ilimler ve edepler alınır. Selef-i sâlihinden bir sınıf, hırkayı bilmezler ve müridlerine de giydirmezlerdi."<sup>24</sup> Bu zikrettiğimiz husus hırkaya sağlam bir köken sağlamamıştır. Fakat bu hususta [kesin olarak] bildiğimiz tek şey, hırkanın giyilmesinin

<sup>22</sup> *Tarâiku'l-Hakâik*, II/136-137.

<sup>23</sup> *Tabakâtü'l-Etubbâ*, s. 25.

<sup>24</sup> *Avârifü'l-Maârif*, s. 75.

mutasavvifinin diğer tabakalardan sosyal bir tabaka olarak ayırt edilmek için *sûf* kullanmasından sonra olduğudur. Hırkanın başlangıcı hakkındaki bu kapalılıkla birlikte, İbn Arabî'nin şeyhlerinin silsilesinde, hırka ve şeyhin müridine hırka giydirmesi geçmektedir. Sonra hırkanın adı kaybolmakta ve Şiblî'nin Cüneyd'e sohbetinden/müridliğinden başlayarak onun yerine "sahibe/sohbet etti" ve "teeddebe/terbiye gördü" kelimeleri kullanılmaktadır.

Böylelikle Şiblî, hırkayı ilk olarak giydiren ve ıstılahî olarak kullanan kimse sayılır. Ondan ilk hırkayı giyen ise Ebu'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî'dir (v. 410/1019-20).<sup>25</sup>

Bir icazet metni de şöyledir: "Hırkayı şerîfi, sohbetinde bulunup, edebiyale edeplendikten sonra Şeyh Cemaleddin Yunus b. Yahya b. Ebi'l-Hasen el-Abbâsî'den Mekke'yi Mükerrreme'de giydim... Yunus onu vaktin şeyhi Seyyid Abdülkâdir b. Ebî Sâlih el-Cîlî'den (k.s.), Abdülkâdir, Ebû Saîd el-Mübârek b. Ali el-Mahzûmî'nin elinden, Mahzûmî, Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf el-Kureşî'nin elinden, Kureşî, Ebü'l-Ferec et-Tartûsî'nin elinden, Ebü'l-Ferec ise Ebu'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî'den, Ebu'l-Fazl da Ebû Bekir Muhammed b. Dûlef b. Cahder eş-Şiblî'nin elinden giydi." Bunun devamı şöyledir: "Şiblî, Cüneyd'in sohbetinde bulundu ve onun terbiyesinden geçti. Cüneyd ise dayısı Seriy-i Sakatî'nin sohbetinde bulunmuş ve terbiyesinden geçmiştir..." Bu şekilde silsile Ma'ruf Kerhî'ye kadar ulaşır ki o da Ali b. Musa er-Rızâ'dan almış ve devamla Nebi (s.a.v.), Cebrail vasıtasıyla da Allah'a ulaşmaktadır.

Bu parçanın İbn Arabî'ye ait olan "*Nisbetü'l-Hırka*"dan (Londra'da Mektebetü Dâirati'l-Hind, yazma eserler, Loth 657 numarada bulunmaktadır) bir bölüm olduğu görünmektedir. O risalede hırkadan bahsedip, onu "*Ey âdemoğulları, size ayıp yerlerinizi örtecek ve süslenmenizi sağlayacak elbise gönderdik. Takva elbisesi bunlardan daha hayırlıdır*"<sup>26</sup> ayetine bağladıktan sonra şöyle devam eder: "*Hırkanın başlangıcı Şiblî, İbn Hafîf ve diğerleri zamanındadır.*"<sup>27</sup> Buna şu sözü de ilave eder: "*Bu hususta biz onların usullerini izledik.*"<sup>28</sup> Bütün bunlara şu da ilave edilir: "*Bir şey giydiği zaman bir kısmını yırtması Şiblî'nin âdeti endi.*"<sup>29</sup> Bu da şunu gösterir; muhtemelen bu hususta talebeleri ve öğrencileri bu konuda onu taklit etmişti. Veyahut teberrükten onun yırtık cübbelerinden giymişler ve bu tasavvufta kendine yer bulan bir gelenek halini almıştır.

<sup>25</sup> *Mecmûatü Resâilî's-Sâfiyye*, Britanya Müzesi, Or. 3684, Londra yazmaları içerisinde. Hırkaya gelince İbn Arabî'nin birçok şeyhten birden fazla hırka giydiği anlaşılmaktadır. Câmî, İbn Arabî'nin Musul'da "Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Câmî"nin elinden 601 senesinde hırka giydiğini...İbn Câmî ise kendisine giydirmiş olduğu yerde Hızır'ın elinden giymiştir..." (*Nefahâtü'l-Üns*, Tahrân, 1336/1957, s. 547).

<sup>26</sup> A'raf, VII/26.

<sup>27</sup> *Risâletü Nisbeti'l-Hırka*, s. 19.

<sup>28</sup> A.y.

<sup>29</sup> *Târîhu Bağdâd*, XIV/293.

Müsteşrikler hırka konusunu ele aldılar, aslına indiler ve onu Hind akidelelerine nisbet ettiler. Goldziher, sûfîlerin Hz. Peygamber'in hayatından bir mesned bulmaya çalıştıklarına dikkat çekmekte ve Peygambere Hz. Ali kanalıyla ulaştığına bakmamaktadır. Ve şöyle devam eder: "Fakat biz, sûfî topluluk içine katılmanın bir sembolü olan hırkanın, elbisenin teslim edilmesi ve müridin uymakla yükümlü olduğu âdâp ve kuralları bilmesi ile tamamlanan Hind [البكشو] cemaatine katılma şekline benzediğini görmemezlikten gelemeyiz. Sûfîlerdeki zikirle alakalı pek çok dînî riyazet şeklini ve kezâ cezbe ve neşveye ulaşmak için kullanılan "sistemli nefes alış veriş şekilleri" gibi çeşitli araçların asıllarını Lord Cromer hint asıllarına dayandırır ki bunun da Hint kaynaklarından çıktığını ispat etmiştir."<sup>30</sup> Goldziher buna tesbih çekmeyi de ekleyerek "bu ikisinin kaynağının Hinduizm olduğunda şüphe yoktur"<sup>31</sup> der.

Bunun gerçek olması uzak değildir. Hatta bu olgular ve girift meseleler bilfiil İslam dışı bir kökenden kaynaklanıyor da olabilir. Zühdden kaynaklanan ve fakr boyasıyla boyanmış, aslî bir cevherin teşekkülü, özü terk edip dış görüntüyle ortaya çıkmaya başlayan bu meşrebe biraz heybet ve gizem katmıştır.

Sühreverdî, tam bir sarâhatle bunu bize şöyle haber vermektedir: "Zamanımızda şeyhlerin uyguladığı şekilde hırka giymek, Resûlullah zamanında yoktu."<sup>32</sup> Böylece, yine hırkanın daha geniş ve daha derin olan manasının [bâtının] remzi olduğu noktasına geldik. Sühreverdî, bu konuda bizi şöyle te'yid etmektedir: "Hırka giymek; mürid ile mürşid arasında bir bağlantı ve müridin nefsi hususunda mürşidi hakem tayin etmesidir."<sup>33</sup>

Sözü buraya kadar getirdikten sonra, Şiîlikle alakasını tesbit etmek için hırkanın bânîni olan sûfîlerin sohbetini arzutmeye başlayabiliriz.

### SUFİLERİN SOHBETİ

Sûfîlerinin sohbetinin manası, hırkanın işaret ettiği şeyden başkası değildir. Fakat o hırkadan daha eski ve müsemmaya delaleti bakımından daha açıktır. Tasavvuf daha başlangıçta zühd iken -yani uzlet, yalnızlık ve bir araya gelmekten kaçınmak iken- siyâsal ve sosyal şartlardan kaynaklanan Kûfe ve diğer zühd merkezlerindeki musibet; bir araya gelmekte, günahlara teşvikte, emr-i bi'l-ma'ruftan geri durmakta, kebâiri küçümsemekte ve günahları süslemekte idi. Hal böyle olunca biz insanların -özellikle Kûfe'dekilerin- diğer insanlardan, kendi nefislerinden ve nefislerinin arzularından; mücâhadeye, ağlamaya, yalnızlığa, seyahate, savaşmaya veya aşırı ibadete sığındıklarını görmekteyiz. Fakat bu arada zühd gelişmeye ve önderleri belirmeye başladı. Meşrepler belirginleşmeye ve meyiller birleşmeye başladı. Ağlamaya meyyal zâhid önderler yanında, muhabbete davet

<sup>30</sup> *el-Akîdetü ve's-Şeriatü fi'l-İslâm*, s. 145.

<sup>31</sup> A.y.

<sup>32</sup> *Avârifü'l-Maârif*, s. 75.

<sup>33</sup> A.y.

eden zâhid önderler v.b. ortaya çıktı. Bu zühd liderlerinin Şiilikle ve imamlarla yakın ilişkilerini daha önce görmüştük.

Şimdi ise sohbetin aslını inceleyelim. Sohbetten kasıt, müridin, hareketlerini düzelten/kontrol eden, günümüz lisanıyla söylemek gerekirse, onun mesûliyetini üstlenen ve onda vusul yeteneğini gözlemledikten sonra onu bir makama ulaştıran bir önderle birlikte olmaktır.

De Boer tasavvufu bu yönüyle ele alır ve şöyle der: “Tasavvuf hakkında konuştuğumuz zaman, onun dinî ve ruhî esasa dayalı pratik bir nizam olduğunu teşhis ederiz. Fakat pratik nizamların daima fikrî bir yansıması vardır ve bundan dolayı o teorik bir renk edinir. Her fiilin bir sırrı ve kulu Rabbine yaklaştıracak şeyhlerin olması gereklidir. Şeyhler müridlerini, bu fiilerin sırlarına muttâlî kılmak için uğraşırlar. Sonra müridlerinin seçkinlerine/havâssına bunları izhâr ederler ve merâtib-i vücûd silsilesinde kendileri için Allah ile insanlar arasında bir yer edinmeye çalışırlar.”<sup>34</sup>

Kuşeyri de sohbele değinerek onu üç kısma ayırır: “Senden üstün olanla sohbet ki bu hizmettir. Senden daha düşük olanla sohbet ki bu büyüklerin sevgi, şefkat ve merhametiyle, küçüklerin saygı ve itaatıyledir. Denklerin ki ise îsâr/diğergamlık ve fütüvvet üzere kuruludur.”<sup>35</sup> Burada bizi ilgilendiren sülûkun esasları olan sohbettir. Denk olanların sohbeti, edebi ve saygıyı gerektiren bir arkadaşlıktır ki bahsedilen bu tür sohbet değildir.

Tasavvuf âlemini incelediğimiz zaman sufi zühd tarihinin daha sonra alacağı şekilde ilk şeyhin Hasan-ı Basrî olduğunu görüyoruz. Hayatından da anlaşılacağı üzere Hasan-ı Basrî başkaldırıcı mizaçlarına uygun olarak ağlamayı yol edinmiş Basra ekolünün tartışmasız önderiydi. Süfyân-ı Sevri'nin Kûfe zahidlerinin şeyhi olduğu daha önce geçmişti. Biz onun velâyetinin açık olduğunu düşünmekteyiz. Bununla beraber bir “sûfî şeyh” portresinin en açık yansıması olarak Fudayl b. İyâz ve İbrahim b. Edhem'in akrânından olan Dâvûd et-Tâî olduğundan şüphe etmemekteyiz.<sup>36</sup> Zira insanlar onun bulunduğu yere giderler veya onunla buluşup, onu dinlemek için günlerce beklerlerdi. Onun sema<sup>37</sup>/dinleme ve teallüm/ders alma yoluyla değil murakabe ve taklit yoluyla alan birtakım müridleri de vardı. Neticede sûfîler için aşağıda değinileceği üzere bir sohbet biçimi adet haline geldi.

Hansârî'nin naklettiklerini doğru kabul edersek Ali b. Ebi Talib'in şeklini belirlemiş olduğu sohbet, Dâvûd et-Tâî'nin Kûfe'de yapmış olduğu sohbetin kökeni idi. Nitekim Kümeyl b. Ziyâd hakkında şöyle rivayet olunmuştur. “Ali (a.s), seçkin öğrencilerinden olan Kümeyl b. Ziyad'ı devesinin terkisine almıştı. Kümeyl

<sup>34</sup> *Târîhu'l-Felsefe fi'l-İslâm*, s. 73.

<sup>35</sup> *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, s. 173

<sup>36</sup> *Nefehâtü'l-Üns*, s. 42.

<sup>37</sup> *Sıfatü's-Safve*, s. III/74.

ona: “Ey mü’minlerin emiri! Hakikat nedir?” dedi. Ali: “Sana ne hakikatten?” deyince: “Ben senin sırdaşın değil miyim?” dedi. O da: “Evet sırdaşımsın, işte bundan dolayı benden taşan sana sızar.”<sup>38</sup> dedi. Bu bize Ebû Hafs Sühreverdî’nin söylediği şeyi hatırlatıyor: “Sadık mürid bir şeyhin hükmü altına girip onunla sohbet ettiği ve onun âdâbıyla edeplendiği zaman, bir lambanın kandilinden ışık alması gibi, şeyhin bătınından bir hal müridin bătınına sirayet eder ve oraya yerleşir. Ve böylece şeyhin makamı, hallerin depolandığı yer haline gelir ve bu da şeyhten müride sohbet ve sözünü duyma yoluyla intikal eder.”<sup>39</sup>

Bir adım daha ileri gidersek Dâvûd et-Tâî’nin velâyetini ve müridlerinin ondan almasını, Nebi’nin velâyetine bağlarız. Ali ise, ilimleri Peygamber evinde yetişmesi, Peygamber’in onu evlatlık edinmesi, kendisine kardeş yapması ve ona “Musa için Harun ne ise benim için de sen öylesin” demesiyle ondan (s.a.v.) almıştı. İbn Arabî, Hz. Ebû Bekir’in makamını açıkladıktan ve onu tüm Ümmet-i Muhammed’e eşit kıldıktan sonra şöyle der: “Ebû Bekir’in bu büyük faziletine rağmen Efendimiz Resûl-i Mukarreb-i Halîle hullet/dostluk makamında ortak olmamakla birlikte Ali ile “Musa için Harun ne ise benim için de sen öylesin” sözünde Ali’nin ortak olduğu makam olan uhuvvet/kardeşlik makamındaki ortaklığı mümkündür. Zira Resûlullah ona; “Musa için Harun ne ise benim için de sen öylesin” buyurmuştur.<sup>40</sup> Yine İbn Arabî: “Ali, ilim ashabındandır” ki “Onlar, başkalarının bilmediğini Allah’tan öğrenenlerdendirler”<sup>41</sup> demiştir. İşte bu Nebi (s.a.v.) ve Ali (k.v.) arasındaki sohbet ve ruhânî kardeşlikten kaynaklanmaktadır. Bu sohbet –sûfilere göre- Muhammed (s.a.v.)’in şeyh ve Ali (k.v.)’nin mürid olduğu halde yapılan bir sohbettir. Bu minvalde sûfilere sohbeti sahih bir şekilde bürünmüştür. Fakat o sohbet [*yukarıda sözü edilen sohbetle*] uyuşmamaktadır. Ancak Ali ile evladı arasında cereyan eden ve Şiî’nin Masum İmamından almış olduğu şekilde sabit olan sohbet buna uymaktadır. Hatta bugün bile Şiîler, dinin asıllarını müctehidlerinden ve onları taklit eden meşâyihlerinden aldıkları şekilde sabit olmuş olan *sohbette buna uygundur*. Bu noktada şu meşhur abartılı ibareyi göz önüne almamız gerekir. “Din bir adama itâatdir.” Biz bu sözü Ebû Hafs Sühreverdî’nin bir sözünün de delaletiyle sohbetin dayanaklarından biri olarak ele alıyoruz. Ebû Hafs Sühreverdî: “Bu, ancak nefsinin şeyhe hasretmiş, nefsinin iradesinden sıyrılmış ve nefsinin ihtiyarını terk ederek şeyhinde fânî olmuşlar için mümkündür. Bu durumda ilâhî bir ülfetle [التالف الإلهي] sohbet eden ve sohbet edilen arasında bir uyuşma ve ihtiyarın terk edilmesiyle de irtibat hâsıl olur”<sup>42</sup> demektedir.

<sup>38</sup> Ravzâtü’l-Cennât, 237.

<sup>39</sup> Avârifü’l-Maârif, s. 70.

<sup>40</sup> Fütûhât-ı Mekkiyye, III/174.

<sup>41</sup> A.e., I/260.

<sup>42</sup> Avârifü’l-Maârif, s. 70.



Bu noktada Ebû Yezid Bistâmî'nin: "Şeyhi olmayanın, önderi şeytandır"<sup>43</sup> sözünün yanına koymak için Muhammed Bâkır'ın şu sözünü şimdi hatırlayalım: "Sizden biri birkaç fersahlık yola çıkacaktır ama kendisine rehber arar. Sen sema-nın yollarında arzın yollarından daha cahilsin. Öyleyse nefsin için bir rehber ara!"<sup>44</sup>

Küleynî'nin, tâbîleri arasında İmamın yeri hakkındaki sözlerini hatırlayacak olursak "İmam, Kur'an hakkında konuşurken Allah adına konuşur. O [Allah], Nebimizin (s.a.v.) Ehl-i Beytinin hidayete ermiş imamlarıyla dinini açıklar ve izlenecek yolunu açar, onların bânlarında ilminin pınarlarını açar ve onları, kendisinin bilinmesi ve dinin alametleri için tutulması gereken yollar kılar. Ayrıca onları kendisiyle kulları arasında perde ve kendi hakkını bilmeye götüren kapı yapar. Allah onları gizli sırrına muttali kılar."<sup>45</sup> Böylelikle imamın kadîm makamı ve ondan sonra ortaya çıkan sohbetin yeri arasındaki garip benzerlik anlaşılmış olmaktadır.

Bütün bunlara karşılık, iki makam arasındaki sağlam ilişkiyi görmek için sûfîlerin sohbetinin cevheri olan imametın sırrını aktarmamız zarûrîdir. Ca'fer-i Sâdık'ın –ki onun tasavvuftaki makamını biliyoruz- ashabına şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Kim kendisinin bir Rabbi olduğunu bilirse aynı zamanda Rabbinin rızası ve öfkesinin olduğunu da bilmesi gerekir. Bir kişi, Rabbi'nin rızasını ve öfkesini ancak vahiy ve resulle bilir. Kendisine vahiy ulaşmayan kimsenin resul/elçi araması gerekir. Elçiyle karşılaştığı zaman onun bir huccet olduğunu ve ona itaatın zorunlu olduğunu bilir. Ben insanlara; "Allah'ın Resulünün, Hakk'ın halka bir hucceti olduğunu bilir misiniz" dediğim zaman, "evet, biliriz" dediler. Allah'ın Resûlü irtihal ettiği zaman halka hüccet kimdir? deyince de "Kur'an" dediler. Bunun üzerine "Kur'an'ı inceledim, gördüm ki, ona inanmayan Mürciî, Kaderî ve Zındık, insanlara karşı husumetini gidermek için onu tartışmalarında kullanmaktadırlar. İşte o zaman Kur'an'ın bir "kayyım" olmadıkça "huccet" olmayacağını anladım. Bu hususta onun [kayyımın] dediği şeydir doğru olan" dedim ve sordum; "Kur'an'ın kayyımı kimdir?" dediler ki: "İbn Mesud, Amr ve Huzeyfe onu biliyorlardı." Ben: "Hepsini mi?" dedim: "Hayır" dediler." Ben de, Ali dışında hakkında bunun söylendiği hiç kimseyi bulamıyorum, onun tamamını bilen sadece Ali'dir. Kavim arasında bir şey olduğu zaman biri derdi "bilmiyorum", öbürü derdi "bilmiyorum". İşte şahid ol ki Ali, Kur'an'ın kayyımı idi ve ona itaat zorunlu idi. O, Resûlullah'tan sonra insanlara huccetti. Onun Kur'an hakkında söylediği şey haktır."<sup>46</sup> İşte bu bizi Şiîliğin aslına götürür. Şiîlik, Kur'an'ın ve Ehl-i Beyt'in rûhî verâsette bilginin kaynağı olduğuna hükmeder.<sup>47</sup> Bu da marife-

<sup>43</sup> A.y.

<sup>44</sup> Âmulî, Hür, *Hediyetü'l-Ümme*, s. 6.

<sup>45</sup> *Usûlü'l-Kâfî*, s. 1.

<sup>46</sup> A.e., s. 38.

<sup>47</sup> *Ya'kûbî*, II/93.

tin aslını Kitap ve sünnetle sınırlayan yüce bir temayüle tekabül etmektedir.<sup>48</sup> Buradan hareketle sûfilerin; “ilmin, şerhe ihtiyacı olan Kitap ve Sünnetten değil, şahıslardan alınır” gibi Şiîlik özelliklerini edindikleri ortaya çıkmış olur. Böylece sûfilerin sohbetinin temelini Şiîlikten sâdir oluşu ve imam-şeyh, şîî-mürîd arasındaki münasebet de açığa çıkmış olur.

Daha önce değindiğimiz benzerliğe girenlerden biri de Keysâniyye fırkası İmamı Keysan’ın, İbn Hanefiyye’nin sohbeti ve ahlakını özümsemesi ve ona benzemeye çalışmasıdır. Nihayet Keysan, bu suretle, ilim, ictihad ve tasarrufta, İbn Hanefiyye’nin oğlu Ebû Haşime denk duruma gelmişti.<sup>49</sup> Buna ilave olarak İsmâilîlerin sırlara muttali olma, hatta ilâhî makamlara ve semanın burçları sayısına eşit olmaları bakımından bizzat imam makamında olan Nakîblerini de bu benzerliğe dâhil edebiliriz.

Yine bu minvalde Şiîlerin imamlarından dinlerinin asıllarını kendilerine fahmettirip, öğretmelerini bekledikleri gibi sûfilerde şeyhlerinden müridlerin ilerlemelerinin sorumluluklarını üstlenmelerini beklerler. Sûfilerden biri şöyle demiştir: “Fukarânın cehaletinin günahı sizedir. Çünkü siz onları eğitmek yerine kendi nefislerinize ilgilendiniz ve onlar cahil kaldı.”<sup>50</sup>

Mutasavvıf, şeyhi [Şia’nın] Masum İmamına yakın özelliklerde görür. Mesela Zünnûn şöyle der: “Üstadına rabbinden daha itaatli olmadıkça bir kimse mürid olamaz.”<sup>51</sup> Ebû Ali ed-Dekkâk da [müridlerine]: “Allah’ın göndermiş olduğu nebinin makamının, şeyhinin makamından üstün olması muhtemel midir?”<sup>52</sup> şeklinde sormaktaydı.

Gerçek şu ki, tüm bunlar şeyh hakkında kör bir güvenden ve müridin yanlış anladığı ona şerh ve te’vil makamını veren ismetten kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı müridin şeyhine olan itaati Rabbine olan itaatinden üstündür! Bundan maksad, müridin Allah’ın sırlarıyla ve ayetleriyle kastettiğini kendi başına anlayamamasıdır. Fakat şeyh anlar. İşte bundan dolayı müridin en üst itaatle şeyhine itaat etmesi gereklidir. Dolayısıyla şeyhin bu makamıyla Allah’tan sadır olmuş Masum İmamın makamı arasındaki ilişki gerçekten açıktır.

Şîa, sekizinci imam’dan –sûfilere göre o Ma’ruf-u Kerhî’nin şeyhidir-müridlerine namaza iftitah tekbiri ile başlamadan önce şöyle tavsiye ettiğini nakletmiştir: “Resûlullah’ı hatırla, imamlardan birini de gözünün önüne getir. İşte bu zikrin murakabesidir. Zira zikrin şartlarından biri Resûlullah’ın bir görüntüsü ve

<sup>48</sup> *Taberî*, III/169.

<sup>49</sup> Keysan’ın hayatı ve Muhammed b. Hanefiyye ile ilişkisi için bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslam’da İtikadî, Siyasî ve Fıkahî Mezhepler Tarihi*, çev: Sibgatullah Kaya, Yenişafak, İstanbul trs., s. 48-51. (Çev.)

<sup>50</sup> *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*, s. 173.

<sup>51</sup> *Tezkiratu’l-Evliyâ*, I/11.

<sup>52</sup> *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*, s. 175.

mazharı olan şeyhin rûhanî ve nûrânî suretinin hazır kılınmasıdır.<sup>53</sup> Şiî mutasavvıflar hedefe bu şekilde yönelmişlerdir. Belki bu hususta bir de Şiî nas aktarmamız Şiîlikle alakası olmayan kesimi muttali kılmak için iyi olacaktır. Masum Ali Şah telif ettiği “*Miftâhu Esrârî'l-Huseyn*” adlı risalesinde (telif, 1160/1737), Mevlânâ Abdürrahîm ed-Demâvendî’den (Nurbahşiyye tarikatı şeyhlerinden)<sup>54</sup> şöyle nakletmiştir: “... Bu şekilde sâlik, sülûkünün başlangıcında zihin dağılmasından ve vesveseden kurtuluncaya kadar mürşidin suretine bakar... Burada işaret edilen şey, İmam Sâdik (a.s.)’ın dediği gibidir: “Kimin mürşid bir karîni/yoldaşı yoksa düşmanı onun boynunu sikar/boğar. Bizim görüşümüz, “zihin dağınlığından” kurtuluş, mürşidin kemâliyetinin artmasıyla artar. Sonunda sâlik herkesin mürşidi olan Efendimiz Ali b. Ebî Tâlib’e ulaşır.”<sup>55</sup> Müridin şeyhle alakası hakkındaki görüşümüz bizi şeyhin müridini mücâhade ve sülûk yoluyla hakikate ulaştırması ameliyesine götürmektedir.

Daha önce anlattığımız üzere, bir sûfinin mahv ve fenâ makamına ulaşana dek geçmesi gereken merhalelerle, Fâtımî mezhebinin hakikati olan ilmi bâtına muttali oluncaya kadar bir Fâtımînin katetmesi gereken dokuz dereceye [arasındaki benzerliğe] de temas etmemiz bunların uyumunu göstermesi bakımından yeterlidir.

Nicholson sâlikin geçtiği yetmiş merhaleyi sayar ve bunu bize şöyle bildirir: “Sûfilerin hepsinin -dervişlerin yolunun- amacı onlara bu hapishaneden bir kurtuluş yeri hazırlaması ve onlardaki bu yetmiş perdeyi kaldırarak onu Vâhid’le aslî vahdete döndürmesidir. Bu ruh için bir yardımdır, yolunda engel değildir. Mürid, ateşle temizlenen ve değişen maden gibidir, şeyh ise müridine onun değişiminin sırrının kendisinde olduğunu haber verir.”<sup>56</sup>

Belki bu yetmiş perde için her bâba karşılık gelen bir marifet ve her dereceye karşılık gelen bir ilim vardır. Belki de bu derecelerin Resûlullah’ın sadece Ali b. Ebî Talib’e öğretip başkasına öğretmediği ilmin yetmiş babıyla bir ilişkisi vardır.<sup>57</sup> İmam Rıza’dan şöyle nakledilmiştir: “Allah Tebârake ve Teâlâ evliyası için içtikleri zaman sarhoş oldukları, sarhoş oldukları zaman coştukları, coştukları zaman hoşnut oldukları, hoşnut oldukları zaman eridikleri, eridikleri zaman kurtuldukları, kurtuldukları zaman vasil oldukları, vasil oldukları zaman birleştikleri, birleştikleri zamansa onlarla sevgilileri arasında farkın kalmadığı bir içecektir.”<sup>58</sup> Eğer bu haber doğruysa, ismâilî derecelere sûfî makamlar arasında açık bir etkileşime

<sup>53</sup> *Tarâiku'l-Hakâik*, I/217. Bu rabita diye bilinen bir sûfî pratiğidir. *Buğyetü'l-Vâcid*’deki Mevlânâ Hâlid Nakşibendî’nin (1245/1829) mektuplarında geçmişti. *Buğyetü'l-Vâcid*, 1334/1916, Dimeşk, s. 72-78.

<sup>54</sup> *Tarâiku'l-Hakâik*, s. II/72.

<sup>55</sup> *A.e.*, I/119.

<sup>56</sup> *es-Sûfiyyetü fi'l-İslâm*, s. 20.

<sup>57</sup> *el-Lüma'*, s. 378.

<sup>58</sup> *Ravzâtü'l-Cennât*, s. 231. Bu kısmı elimizdeki Hüseyin Ali Mahfuz tahkikli baskısında bulamadık.

ilave olarak bu haberin, sûfî makamlarıyla bağlantısı da muhtemeldir. Böylece sohbet konusunda imam ve şeyh arasındaki ilişkiyi açıkladığımızı umarız.

### SUFİLERİN SİLSİLELERİ

Sohbet konusundan sonra, konuyla alakalı olan ve sûfîlerin tasavvufu muasırı olan İslâmî fırkaların karşısında zâtıyla kâim bir şey kılmak için tesis ve tanzimine gayret sarfettikleri diğer bir meseleye geçelim. Bununla kastettiğimiz tasavvufun silsileleridir.

Silsileler, bir meşrebe mensup olan sûfî şeyhlerini ard arda açıklayan listelerdir. Bir şeyhin silsilesini gözden geçirme o şeyhin meylini, zevkini ve eğilimini ortaya koyar. –Tarikatler oluştuktan sonra- silsileler, her bir tarikatın nesebini açıklayan ve tarikat sahibinin sûfî seleflerini belirleyen bir şecere oldular. Silsilelerin sonradan ortaya çıktığı açıktır. Zira mutasavvıflar, tasavvuf zayıflayıp da müridlerin saygısını ve insanların hayretini çekecek bir ihtiyaç hâsıl oluncaya kadar buna önem vermediler.

İbnü'n-Nedîm'in, Ebû Muhammed Cafer-i Huldî'den naklettiği, bu silsilelerin bir örneğidir: “Ben, [tarikati] Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed'den aldım. O bana “[tarikati] Ebu'l-Hasen Seriyî b. Mağlis es-Sakatî'den, Seriyî'nin Maruf Kerhî'den, Ma'ruf'un Fergad es-Sebahî'den, Fergad'ın Hasan-ı Basrî'den, Hasan'ın Enes b. Malik'ten aldığını ayrıca Hasan'ın Bedir ashabından yetmiş kişiyle görüştüğünü söylemiştir.”<sup>59</sup> Cafer, bu konuda anlattıklarıyla meşhurdur. O kendisinde, muasırı olan mutasavvıfların silsilelerinin kendisine ulaştığını gösteren, nihayeti Âdem olan ve mutasavvıfların sayısının altı bin şeyhi bulduğuna dair belgelerin olduğunu rivayet ederdi.<sup>60</sup> Kuşeyrî de Ebû Ali ed-Dekkâk'ın naklettiği bir silsileyi kaydetmektedir: “Bu tarikati Nasrabâzî'den, o Şibli'den, Şibli Cüneyd'den, Cüneyd Seriyî-i Sakatî'den, o Ma'ruf el-Kerhî'den, Ma'ruf Dâvud et-Tâî'den, Dâvud et-Tâî ise tâbiînle görüşmüştür.”<sup>61</sup> Sülemî de sûfî silsilesini andıran merfu bir hadis senedini şu sırayla nakletmiştir: Süfyân-ı Sevrî, İbrâhim b. Edhem, Üveys el-Karanî, Ali b. Ebî Tâlip sonra Nebî (s.a.v.).<sup>62</sup>

Bu aktardıklarımız, Ali b. Halîfe ed-Dimeşkî'nin vesikasında da gördüğümüz gibi hırka giydirme beratlarında yazılı olanla uygun düşmesi açısından silsilelerin araştırılması, düzenlenmesi ve silsilelerin tertibinin tam olması için sadece bir mukaddimedir. Silsilelere geçmeden önce, ilk iki silsilenin sonunda geçen, birincidedeki “Hasan, Bedir ashabından 70 kişiyle karşılaştı” ve ikincidedeki “tâbiînle karşılaştı” tabirlerindeki kapalılığa işaret etmemiz güzel olacaktır. Onlar, bu silsilelerin sonlarında bulunan, “Hasan, Bedir ashabından yetmiş kişiyle görüştü” ve “tâbiînle görüştü” ibareleridir. Açıktır ki, bu kapalılığın amacı Dâvud et-

<sup>59</sup> *Fihrist*, s. 260.

<sup>60</sup> *Târîhu Bağdâd*, VII/228.

<sup>61</sup> *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, s. 175.

<sup>62</sup> *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 442.

Tâî'nin kendisinden rivayette bulunduğu tabînin mezhebini ve meşrebini gizleme ve belirsiz bırakma kastıdır. Yine Hasan-ı Basrî'nin kendilerinden [tarikat] aldığı Şiîlik üzere bulunan veya onların mezhebine meyleden Bedir ashabının isimlerinin ortaya çıkmasını istememesi aynı amaçtan dolayıdır. Burada belki Üveys el-Karanî ve Kümeyl b. Ziyâd'ın Ali b. Ebî Talip ve Şiîlikle ilişkisini de hatırlatabiliriz. Bu meseleyi son dönem İranlı mutasavvıflar –ki ekserisi Şîdir- ele almışlardır. Masum Ali Şah “Bahru Esrâr” adlı kitabında, Muzaffer Ali Şah lakaplı merhum Mirza Muhammed Takî'den (1210/1800-1801) ve Nimetullâhiyye<sup>63</sup> tarikati mutasavvıflarından şöyle nakletmiştir: “Gerçek tarikat, Ehli Beyt'le ilişkisi olan dört Şîi evliya vasıtasıyla ortaya çıkmış ve âbidler arasında ve diğer belde-lerde yayılmıştır.”

Birincisi: Kümeyl b. Ziyâd vasıtasıyla Allah'ın aslanı, Mü'minlerin Emiri (a.s.)'dan

İkincisi: İbrahim b. Edhem vasıtasıyla secde edenlerin efendisinden –yani Ali b. Hüseyin'den-

Üçüncüsü: Ebû Yezid vasıtasıyla Efendimiz İmam Ca'fer-i Sâdık'tan

Dördüncüsü: Şeyh-i Kâmil Ma'rûf Kerhî vasıtasıyla Tûs toprağında medfun olan Güneşler Güneşi Efendimiz Ebu'l-Hasen Ali b. Musa'dan (a.s.).<sup>64</sup>

Ebû Yezid Bistâmî'nin (261/873) İmam Ca'fer-i Sâdık'la (148/765) karşılaşmış olmasının mümkün olmayışı hatırlatmaya gerek olmayacak kadar aşîkârdır. Artık bu silsileler meselesine devam edebiliriz.

Bu silsileler konusunu ele alan Masum Ali Şah Kümeylîyye silsilesini şöyle zikretmiştir: “Silsilelerde hırka nisbet edilmesi Nebi (s.a.v.)'a kadar uzanır. Zira o, hırkayı Ali'ye, Ali Hasan-ı Basrî'ye ve Kümeyl b. Ziyâd'a, Kümeyl de Abdülvâhid b. Zeyd'e giydirmiştir. Öte yandan Kümeyl hırkayı Ebâ Yakub en-Nehrecûrî'ye, o Amr b. Osman el-Mekkî'ye, o Ebû Yakub et-Taberî'ye, o Ebu'l-Kasım b. Ramazan b. İdris'e, o Dâvûd el-Hâdim'e, o Muhammed b. Mankîl'e, o Şeyh İsmâil el-Kasrî'ye, o da Necmüddîn-i Kübrâ'ya giydirmiştir.<sup>65</sup> Ayrıca Abdülvâhid b. Zeyd'in “Kümeyl'e hizmet ettiği (Allah'ın rahmeti üzerine olsun), onun [Kümeyl b. Ziyâd] icazetininse Hasan-ı Basrî'den olduğunu zikretmiştir. Nefehâtü'l-Üns'teyse<sup>66</sup>, Abdullah el-Mağribî Muhammed b. İsmail'in halleri hakkındaki kısımda onun İbrahim Havvâs'ın üstadı olduğu varid olmuştur.”<sup>67</sup>

Edhemîyye'nin silsilesine gelince, Masum Ali Şah bu silsileyi daha önce geçtiği üzere araştırmış ve Ali b. Hüseyin'le ilişkilendirmiştir. Başka bir defasında

<sup>63</sup> *Tarâiku'l-Hakâik*, III/93.

<sup>64</sup> *A.e.* II/42-43.

<sup>65</sup> *Tarâiku'l-Hakâik*, II/39.

<sup>66</sup> Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâtü'l-Kuds*, Ter: Lâmiî Çelebi, Marifet Yay., İstanbul 1993.

<sup>67</sup> *A.e.*, II/44.

ise İmam Ca'fer-i Sâdık'a isnad etmiş<sup>68</sup> bir başkasına isnad etmemiştir. Sonra Ebû Yezid Bistâmî'ye nisbet edilen Tayfûriyye'ye dönmüş ve onun Şüttâriyye diye isimlendirilen şubesini ve ondan doğmuş olan çeşitli silsilelerini zikretmiştir.<sup>69</sup> Daha sonra da Ma'rûfiyye şubesini ele almış ve ona özel bir ihtimam göstermiştir. Zira kendisi Ma'ruf'tan türemiş olan Nimetullâhiyye tarikatine tabi idi. Ve o tarikate ait [*Ma'rûfiyye*] on dört kolu açıklamıştır. Biz burada lüzumuna inanarak bunları tesbit edeceğiz.

Ma'rûfiyye silsilesinin şubeleri:

1. Sühreverdiyye silsilesi: Ebunnecib Ziyâüddin b. Abdülkâhir Sühreverdi'ye (v. 563/1166) nisbet edilmiştir.
2. Mevleviyye silsilesi: Mevlânâ Muhammed Celâleddîn-i Rûmî el-Belhî'ye (v. 672/1273) nisbet edilmiştir.
3. Nurbahşîyye silsilesi: Muhammed Nurbahş'a (v. 869/1465) nisbet edilmiştir.
4. Safeviyye silsilesi: Cenâbü's-Seyyid Şeyh Safiyyüddin-i Mûsevî el-Erdebilî'ye (v. 735/1334) nisbet edilmiştir.
5. Nimetullâhiyye silsilesi: Seyyid Nureddin Nimetullâhi'l-Velî'ye (v. 832/1429) nisbet edilmiştir.
6. (Altın silsile)<sup>70</sup> Kübreviyye: Şeyh Necmüddin-i Kübrâ el-Hayvekî el-Harezmi'ye (v. 618/1221) nisbet edilmiştir.
7. (Altın silsile) İğtişâşîyye: Seyyid Abdullah Meşhedî'yle bağlantılıdır.
8. Bektâşîyye silsilesi: Hacı Bektâş Veli (v. 669/1270-71) diye meşhur olmuş Seyyid Muhammed Razavî'ye nisbet edilmiştir.
9. Rifâiyye silsilesi: Seyyid Ahmed Rifâî'ye (v. 578/1183) nisbet edilmiştir.
10. Nakşibendiyye silsilesi: Hâce Bahâuddin Muhammed Nakşibendî'ye (v. 791/1389) nisbet edilmiştir.
11. Cemâliyye silsilesi: Cemâluddin Erdestânî'ye nisbet edilmiştir.
12. Koneviyye silsilesi: Sadruddin Muhammed b. İshak Konevî'ye (v. 673/1274) nisbet edilmiştir.
13. Kâdiriyye silsilesi: Cenâb-ı Şeyh Abdülkâdir Geylânî'ye (v. 562/1166) nisbet edilmiştir.
14. Pîr Hâcât silsilesi<sup>71</sup>

Masum Ali Şah burada şu görüşün eklenmesini zarûrî görür ve şöyle der: "Bu on dört silsilenin bazılarının başka isimlerle isimlendirildiği bilinmeyen bir şey değildir. Emir Seyyid Ali Hemedâni'ye nisbet edilen Hemedâniyye gerçekte

<sup>68</sup> A.e., II/51.

<sup>69</sup> A.e., II/68.

<sup>70</sup> Altın silsile (Silsiletü'z-Zehab): İçinde ehl-i beytten birinin yer aldığı silsileye verilen isimdir. Ulu-  
dağ, A.g.e., s. 474. (Çev.)

<sup>71</sup> A.e., II/137.

Zehebiyye-i Nurbahşiyye'dir. İğtişâşiyye-i Zehebiyye ise onunla [Zehebiyye-i Nurbahşiyye] son bulmuştur. Şeyh Muhammed Halvetî'ye nisbet edilen Halvetîlik ve bu nisbet üzere devam eden Hâcegân silsilesi Hâce Yusuf Hemedânî ile sona erer. Nakşibendiyye de bu şubeden [Hâcegân] türemiştir. Ve Şeyh Ebu'l-Hasen-i Mağribî eş-Şâzilî'ye nisbet edilen Şâzeliyye. Diğerlerini bunlara kıyas et."<sup>72</sup>

Vâsîtî (v. 773/1372-73), Rifâî tarikatı silsilesini üç yolla Ali'ye bağlamıştır. Birincisi, Hasan-ı Basrî'den bir diğeri Ma'rûf-u Kerhî sonra Ali b. Musa er-Rızâ ve babaları vasıtasıyla Ali'ye ulaşır. Üçüncüsü ise Câbir el-Ensârî vasıtasıyla.<sup>73</sup>

Silsile konusunda araştırma yapmak farkında olmasak da bizi sûfî tarikatlere götürmektedir. Gerçekte bu, silsilelerin düzenlenişinin özüdür. Ve bizzat bu tasavvuf âleminde silsilelerin ortaya geç çıkmasının delilidir. Tarikatler konusunda şunu da söylemeliyiz. İsimlerini vermiş olduğumuz bu silsilelere yöneldiğimiz zaman, tasavvufun başlangıcından sûfî tarikatlerin ortaya çıkışına kadar bilinen bütün mutasavvıfların o silsilelerin senedinde sıralandığını görürüz. Senedin ortalarının ihmal edilmesi ise senedin bundan hâlî olduğunu, orta kısımlarının boş bırakıldığını gösterir.

Burada -Masum Ali Şah'ı destekler şekilde- Süleyman Fârisî'nin ve aynı şekilde önemli ilk Şiîlerin de, bu silsilelerin hiç birinde yer almadığını hatırlatmamız gerekmektedir. Ayrıca "sûfî" diye isimlendirilenlerin ilklerinden olan Ebû Haşim Kûfî'nin de adı geçmemektedir. Masum Ali Şah, önemli ilk Şiîlerin ihmal edilmesini sûfîlerin Şîa'dan nefret etmesiyle açıklamıştır. Ebû Haşim Sûfî'nin ihmal edilmesini ise şöyle sebeplendirmektedir: "Bu haberin zâhirinden anlaşılan, onun tasavvufa inananlardan olmadığı, belki fâsid akidesine bağlı ve Mülhidlerin ve Karmatîlerin çoğunun yaptığı gibi bâtinî inançları üzere devam ettiği halde canlarını kurtarmak için zâhirî olarak İslamı kabul eden ve tasavvufu bir kaçış yeri olarak görenlerden olması sebebiyledir."<sup>74</sup>

Aktardığımız bu silsilelerden ortaya çıkan; "–özet olarak- tasavvuf, Ma'ruf Kerhî yoluyla almaya dayanmaktadır. O ise farklı meşreplerden olmalarına rağmen mutasavvıfların aktardığı gibi sekizinci İmam Ali b. Musa er-Rızâ'dan tasavvufu almıştır. Bu da bu kitapta pek çok kez tekrarlanan tasavvufun Şiîlikle açık

<sup>72</sup> A.y. Ahmed Nâci el-Kaysî "Attarnâme" adlı kitabının hâmişinde/dipnotunda "Kübreviyye, Kamil Mustafa Şeybî'nin zannettiği gibi Zehebiyye diye isimlendirilmiş değildir. Nurbahşiyye'de aynı şekilde bu kitabın müellifinin aktardığı gibi Zehebiyye diye isimlendirilemez..." demiştir. Attarnâme, Bağdat-1969, s. 281.

Bu hüküm sırf icthâdî bir hükümdür ve bir kaynaktan tedarik edilmiş hakikate bağlı olan bir delilin yerine kâim olamaz. Gerçek şudur ki: "Tarâiku'l-Hakâik"tan alıntısını yaptığımız bölümde matbaa hatası oluşmuş ve alıntımız II/137 olacağına (II. baskı) II/57 olmuştur. İşte hocamızı bu cesaretlendirmiş ve bizi kuruntuyla itham etmiştir. Halbuki kendisi yakînen bilmektedir ki fârisî sûfî tarikatler hakkında en güvenilir kaynaklardan birisi Tarâiku'l-Hakâik'tır. Kendisinden sâdır olan kuruntunun kuruntusudur.

<sup>73</sup> Tiryâkii'l-Muhibbîn fî Tabakâti Hirakati'l-Meşâyihî'l-Ârifîn, s. 3-4.

<sup>74</sup> Tarâiku'l-Hakâik, II/112.

irtibâtını haber vermektedir. Şimdi de Şiilikle olan irtibâtını tesbit etmek amacıyla bu faslı sûfî tarikatleri ile tamamlayalım. Sonra da tasavvuf konusuna son vermeden önce sonraki dönem tasavvufî fikirleri incelemeye yönelelim.

### SUFİ TARİKATLER

Daha önceki bahislerde de gördüğümüz üzere kendilerine has meşrepleri, yolları ve tarikatteki konumu Şiilikteki imamın konumunda olan şeyhleri bulunan cemaatler, tasavvufa varis olmuşlardır. Fakat sûfî tarikatler, kadim tasavvuf-tan, fenâ ve şühûda ulaşmada özel bir karakter ve usul edinmeleriyle ayrılırlar. Tarikatler konusunda pek çok araştırmacı doyurucu olmayan bilgiler sunar. Bizim bunlardan elde ettiklerimiz susuzluğu gidermeyen birtakım işaret ve bakış-lardan ibarettir. Doktor Hittî sûfî tarikatleri, örgütlü sûfî gruplar<sup>75</sup> olarak vasfetmiştir. Nicholson da buna şöyle işaret etmiştir: “Fakat sûfî tarikatlerin bazı-ları, h.8/m.14. asırdan beri batıda Senegal’den doğuda Çin’e kadar tüm yönlerde çoğalıp artsalar da bunların bir kısmı Moğol istilasından önce (yani 656/1258) tesis edilmiştir. Onlarda -ortaçağdaki İslâmî tasavvufun temelleri üzere kurulmuş olsalar da- karmaşık prensipler ortaya çıkmış ve asıldan almış oldukları fikirlerin yanı sıra yeni fikirler de eklemişlerdir. Çoğunlukla asıl ruh, mahallî etkenler ve siyasî akımlarla değişmiştir.”<sup>76</sup> Nicholson devamla; “her tarikatin taraftarlarına şart koşmuş olduğu zühd sistemi tarikatten tarikate değişmektedir. Zira her tarikatin kendine has kuralları olmakla birlikte hepsi şu noktalarda ittifâk etmektedirler:

1. “Müridin tarikate girişi sebebiyle düzenlenen, titizlikle hazırlanmış/âdet haline gelmiş tören. Bazı tarikatler, müriden –tarikate girmeden önce- tarikate giriş için meşakkatli bir zaman dilimi geçirmelerini talep ederler.

2. Özel elbise giyilmesi.

3. Müridin halvette namaz, oruç ve diğer riyazetlerle zor merhaleleri aşması.

4. Vecd ve cezbeye gelmeye yardım eden muhtelif beden hareketleri ve müzikle birlikte çok zikir yapmak.

5. Allah’ın müridlere ve vecd ashabına bahşetmiş olduğu harikulade rûhânî kuvvetlere inanmak. O rûhânî kuvvetler, kendilerine kor taneleri yeme, yılanları etki altına alma ve gaybî bilgilerden haber verme v.s. gibi şeyleri mümkün kılar.

6. Mürşidin veya tarikat şeyhinin takdis derecesinde saygı görmesi.”<sup>77</sup>

Tarikatlerin durumu ne olursa olsun, ilk önce tarikati duyuran ve tesis eden Şeyh Abdülkâdir Geylânî’dir (v. 561/1166). Şa’rânî onun Alevî bir nesebe sahip olduğunu nakletmiştir.<sup>78</sup> Vâsîti (v. 774/1373) ise bunu reddeder ve şöyle der:

<sup>75</sup> Târîhu’l-Arab, II/525.

<sup>76</sup> Fî’t-Tasavvufî’l-İslâmî, s. 64.

<sup>77</sup> Fî’t-Tasavvufî’l-İslâmî, s. 65.

<sup>78</sup> Tabakâkû’ş-Şa’rânî, I/108.



“Şeyh Abdülkâdir ve evladı böyle bir nesebi kendileri hakkında iddia etmediler”. Şattanevfî ise bunu yapan ve İbn Meymûn’un Bahru’l-Ensâb’ı, Amîd’in Meşecce’i ve Müeyyidüddîn el-’Arac el-Hüseynî’nin Sebet’i gibi ensâb kitaplarına referansta bulunan, “yalancılığa batmıştır” der.<sup>79</sup> Dr. Philip Hittî, onun tarikatini “hoşgörü/tesâhül ve hayır işleme olarak nitelemiştir.”<sup>80</sup> Ayrıca tarikatının Ceza-yir’den, Java’ya hatta Gine’ye kadar yayıldığını, dünyanın dört bir yanında tabileri bulunduğunu zikretmiştir.<sup>81</sup> Şa’rânî de ona bu hedefe ulaştıracak uygun kerametler nisbet etmiştir.

Seyyid Ahmed Rifâi’ye (v. 570/1173-74) nisbet edilen Rifâiyye ise İslam’da sûfî tarikatlerin ikincisi idi. “Bu tarikatın üyeleri de –diğer tarikatlerde olduğu gibi- ateş parçaları, canlı benekli zehirli yılan ve cam yutmak; vücutlarına çengeller ve bıçaklar sokmak gibi garip fiiler yaparlardı.”<sup>82</sup> Seyyid Ahmed Rifâi’de aynı şekilde Alevî idi. Yedinci İmam Musa b. Ca’fer yoluyla Ali’ye nisbet edilmekteydi.<sup>83</sup> Babası Fas’tan Bağdat’a hicret etmiş bir muhacir, dedesi ise Mağrib’de İşbiliyye’de yerleşmişti.<sup>84</sup> Dedesi Yahya’ya, Basra’da “Nikâbetü’l-Eşrâf”lık<sup>85</sup> görevi, “Râfizilik fitnesinin aracılığıyla yok edilmesi umularak”<sup>86</sup> tevdi’ edildi. Bunu biraz sonra göreceğiz.

Bu tarikati fârisî şair Celâleddîn-i Rûmî’ye (v. 672/1273, Konya) nisbet edilen Mevlevîlik izledi. Dr. Hittî’nin onun hakkındaki görüşü şöyledir: “İslam’ın devam ede gelen geleneklerine karşı çıktı ve semâyı -musikiyi- kendi sûfî tarikatının merasimleri arasına yerleştirdi.”<sup>87</sup>

Bektâşîlik tarikati, Hacı Bektaş Velî diye meşhur olan Seyyid Muhammed Razavî’nin, mükâşefe âleminde Allah’tan gelen emirle yedinci asırda Anadolu’ya intikalinden anlaşıldığına göre Mevlevîlik tarikati ile muasırdı.<sup>88</sup> Hacı Bektaş manevi yardımını Selçuklu Türkmen Yeniçeri ordusu üzerinden eksik etmemiştir.<sup>89</sup> Onlar kırmızı bayraklarına iki yerde zülfikardan kinaye olarak ay ve kılıç şekli eklemişlerdir.<sup>90</sup> Hacı Bektaş Ali b. Musa er-Rıza’nın evlâdından Alevî idi ve

<sup>79</sup> *Tiryâkû’l-Muhibbîn*, s. 45.

<sup>80</sup> *Târîhu’l-Arab*, II/525.

<sup>81</sup> A.y.

<sup>82</sup> A.y.

<sup>83</sup> Âlûsî, Mahmud Şükrü, *el-Esrâru’l-İlâhiyye Şerhu’l-Kasîdeti’r-Rifâiyye*, s. 15.

<sup>84</sup> A.y.

<sup>85</sup> Peygamber soyundan gelenlerle ilgilenmek ve onlarla ilgili hizmetleri ifa etmek üzere “Nikâbet” müessesesi ortaya çıkmış ve görevlilere de “*Nakîbü’l-Eşrâf*” veya “*Nakîbü’n-Nükabâ*” denmiştir. *Buzpınar, Şit Tuşan*, “Nakîbüleşraf”, *DİA*, XXXII/322-324. (Çev.)

<sup>86</sup> A.y. Bu 450 senesinde Fâtîmî Besâsîrî hareketi yok edildikten sonradır.

<sup>87</sup> *Târîhu’l-Arab*, II/525.

<sup>88</sup> *Tarâiku’l-Hakâik*, II/174.

<sup>89</sup> A.e., II/154. Bu kitabın ikinci cildinde Bektâşîlik bölümünde yazarın bu tarikat hakkında faydalı bir araştırması vardır.

<sup>90</sup> A.y.

tarikati Ma'ruf Kerhî'ye ulaşmakta idi. Doğum yeri ve vatanı Nişabur ilinde bulunan Horasan idi.<sup>91</sup>

İşte bu şekilde tüm İslam âleminde tarikatler birbirini izlemeye ve yayılmaya başladı. Ve “çoğunlukla her tarikatın kurucusu, sûfî mezhebinin önderi oldu ve ilâhî bir sıfat kazandı. Ölümünden sonra ise kabri takdis edildi ve saygının sunulduğu makam oldu.”<sup>92</sup>

Şâzilî (v. 653) tarikati ise “Merâkeş ve Tunus'ta özel bir şekilde hala kuvvetlidir ve farklı isimleri olan çeşitli kolları vardır.”<sup>93</sup> İbrahim Desûkî (v. 676/1277-78) de bu şekildedir. Son asırlarda Sudan'da, Ticâniyye, Semmâniyye, Mirganiyye ve İsmâiliyye tarikatleri ortaya çıkmıştır.<sup>94</sup> Trablus'ta ise askerî karaktere sahip olan Senûsiyye ortaya çıkmıştır.<sup>95</sup> Tarikatın son şeyhlerinden biri İtalyanlarla, Fransızlarla ve İngilizlerle savaşan Seyyid Ahmed Şerîf'tir.<sup>96</sup>

Bu tarikatlere dönüp baktığımız aldığımız zaman onlarda gerçekten çok ilginç bir şey bulmaktayız. O da bu tarikatlerin Şiîlikle olan açık ilişkisidir. Fakat bu, tarikat sahiplerinin tasavvur edemeyeceği kadar gizlidir. Çünkü sebepler bu ilişkiyi koparmıştır. Tarikatler Şiîliğe bir veya daha fazla sebeple bağlıdır. Bir tarikat sahibini, ya Alevî ya mehdî ya da Şiîliğin imamet anlayışında olduğu gibi tarikatini verâset [babadan oğla geçmek suretiyle] tarzında düzenlemiş olarak buluruz. Zira tasavvuf ve beşik şeyhliği, birbiriyle çelişen şeylerdir. Çünkü şeyhlik mücâhade ve sülûkun mahsulüdür. Dolayısıyla şeyhin oğlunun, tarikatın veliahdı olması düşünülemez.

Bu noktaların sûfî tarikatlerdeki uygulanışı ve örneklerine dönecek olursak; Abdülkâdir Geylânî, Seyyid Ahmed Rifâî, Bektâş-ı Velî, Desûkî, Seyyid Ahmed Bedevî, Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî, Senûsî, Mehdî<sup>97</sup> ve eğer tarikat sahibi olarak düşürsek Abdülvehhab Şa'rânî'nin<sup>98</sup> de Alevî nesebe dâhil olduklarını görürüz. Kitabın önceki bölümlerinde bu kişilerin hepsinin zikri geçmiştir. Şimdi, araştırmamızın sonuçlarına dayanarak bu isimlere ikinci ciltte bulunan şu isimleri de ekleyebiliriz. Kalenderiyye diye bilinen tarikatın şeyhi Seyyid Haydar et-Tûnî el-Mûsevî (v. 618/1221), Nimetullâhî'l-Velî (v. 732/1331), Safiyyüddin Erdebilî (v. 735/1334), Seyyid Ali Hemedânî (v. 786/1383), Fazlullah Hurûfî (maktül-804/1401) ve halifesi Ali el-'Alâ (v. 822/1419), İmâdüddin Nesîmî (maktül-830/1427 veya 837/1433), Muhammed Nurbahş (v. 869/1465) ve hocası Hâce İshak, Bektâşî tarikatının müceddidi olan Balım Sultan (v. 922/1516) ve bunlar-

<sup>91</sup> A.y.

<sup>92</sup> *Târîhu'l-Arab*, II/525.

<sup>93</sup> A.y.

<sup>94</sup> Bekrî, *Mehdillâh*, s. 22.

<sup>95</sup> *Mecmûatü Nüsûs Tetealleku bi't-Tasavvuf*, s. 13.

<sup>96</sup> Stoddard, Tothrop, *Hâziru'l-Âlemi'l-İslâmiyyi*, trc: Accâc Nüveyhid, II/275.

<sup>97</sup> *Mehdillâh*, s. 43.

<sup>98</sup> *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, vr. 336b; Tavîl, Tevfik, *eş-Şa'rânî*, s. 16.

dan başka daha niceleri. Bu kısma girenlerin sonuncularından olan ve bizzat İbn Arabî ile karşılaştırılan<sup>99</sup>, meşhur mücahid komutan Seyyid Abdülkâdir Cezâirî de sûfî Alevî idi.<sup>100</sup> Ayrıca Mösyö Morî bize İdrisin takipçilerinden olan Şeriflerin (ki bunlar Alevî Senûsîlerdi) aynı zamanda sûfî akideye tabi olduklarını bildirmektedir.<sup>101</sup>

Mehdîlik tarikatına gelecek olursak, Tevfik Bekri bize “-Sudan’da bulunan-bu tarikate mensup mutasavvıfların ahir zamanda ortaya çıkacak ve zulüm ve adaletsizlikle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak bir imama inandıklarını bildirmişti.”<sup>102</sup> Bu İmamın Alevî veya sûfî ya da her iki vasfı birleştiren biri olacağını umuyorlardı.<sup>103</sup> Dolayısıyla Sudanlı Mehdî, “zulüm ve haksızlık dolmuş olan dünyayı adalet ve hakkaniyetle dolduracak ve Nebvî Şerîati eski asalet ve şerefine kavuşturacak birisi olarak görmektedir.”<sup>104</sup>

İbn Kesir de, “Nihavend taraflarında Nübüvvet iddiasında bulunan ve dört arkadaşına Hulefâ-ı Râşidîn’in isimlerini veren”<sup>105</sup> bir adamın varlığından bahsetmektedir. İşte bu olay Sudanlı Mehdî hareketinde ortaya çıkan şeyin karşılığıdır. Arîb b. Sa’d el-Kurtubî’nin Hallac hakkında aktardıkları bundan daha da ötedir. O ashabına şöyle dermiş: “Sen Nuh, sen Musa, sen Muhammed’sin, onların ruhlarını cesetlerinize ben yerleştirdim.”<sup>106</sup> Bu sözler kendisine nispet edilen Hulûl fikrinden dolayıdır. Ve bu bizi Ğulât’tan Ebu’l-Hattâb’ın ashabına götürür [onlar da benzer hitaba maruz kalmışlardı].<sup>107</sup>

Kongo’da ise Fransızlara karşı ayaklanan sûfî Hacı Ömer (v. 1856) hareketi bu Sûfî Mehdîliğin bir diğer tarikatıdır.<sup>108</sup> İnsanlar ona Mehdî gözüyle bakmışlardır. Eflâkî’nin Celâleddîn-i Rûmî’den aktardığına göre, o kendini mehdî olarak görmektedir.<sup>109</sup>

Tarikatta babadan oğula geçme meselesine gelince, bu Tasavvuf’un İmâmiyye Şîa’sıyla açık ilişkisinin bir delilidir. Bunu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin evlâdı ve torunları vasıtasıyla devam eden Mevlevîlikte gördüğümüz gibi<sup>110</sup>. Kâdirî tarikatında de, tarikat kurucusundan sonra bu tevarüs etmiştir. Aynı şey, İran’daki sûfî tarikatlerinin çoğu içinde söz konusudur. Örneğin köken olarak Ma’ruf Kerhî’ye uzanan şu anki Ni’metullâhiyye tarikatı bu guruptandır.

<sup>99</sup> Zeydan, Corci, *Terâcimü Meşâhîru’ş-Şark*, I/181.

<sup>100</sup> *Hâzîru’l-Âlemi’l-İslâmiyyi*, (Emir Şekip Arslan ta’likatı) I/73.

<sup>101</sup> A.e., II/249.

<sup>102</sup> *Mehdillâh*, s. 35.

<sup>103</sup> A.y.

<sup>104</sup> A.y.

<sup>105</sup> *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII/165; *Havâdisü Sene*, s. 499.

<sup>106</sup> *Siletü Arîb*, Leiden, 1897, s. 91-93.

<sup>107</sup> *Keşî, Ma’rifetü Ahvâlî’r-Ricâl*, s. 208.

<sup>108</sup> *Hâzîru’l-Âlemi’l-İslâmiyyi*, II/275.

<sup>109</sup> Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, Ankara, 1959, s. 365.

<sup>110</sup> *Târîhu’l-Arab*, II/266.

Burada yeri gelmişken Bektâşiliğin, Hallac'ı ve onun öldürülüşünü önemli bir konu olarak gören sûfî meşrebe ilâveten, on iki imamın imamlığını ve Şîî akidesinin diğer tafsilî hükümlerini benimsediğini belirtmemiz uygun olacaktır.<sup>111</sup>

Bu konuda tarikatlerin en meşhuru –yani Rifâîlik- ve Şîîlik arasındaki ilişkiye örnek olarak, Muharrem halvetinin onların merasimlerinden olduğunu aktarmamız yeterlidir. Bu şu demektir: “Onlar her sene Muharrem’in on birinci günü başlangıç olmak üzere yedi gün itikâfa girerler.”<sup>112</sup> On bir Muharrem Hüseyin’in katledildiği günden bir sonraki gündür. İşte Rifâî mürid, Şîîlerin aşırı bir hüznün gösterme şeklinde yaptıkları gibi, o da Hüseyin’in öldürülmesine mâtemini yedi gün bu şekilde geçirir. Fakat zaman geçti ve tarikat ashâbı tarikat merasimlerinin neye delalet ettiğini unuttular ve onları Şîîliğe bağlayan gizli geçitlere bakmadılar. Bunun yanı sıra devlet, mutasavvıfların ruhâniyetlerinden ve saygınlıklarından istifade ederek onları Şîî imamlara rakipler kıldı. Abbasiler, Seyyid Ahmed Rifâî’nin dedesini, Şîîlerin etrafında toplanması ve onun canlı kutsiyetiyle meşgul olması ve Abbâsîlerin zulmüne uğramış olan imamlarını unutmaları için Basra’ya Nakîbü’l-Eşraf olarak atadı. Vâsîtî ve Fârûsî, Ahmed er-Rifâî’yi sahabeyi ve Ehl-i Beyt’in on iki imamını takip eden bir konumda gördüler. İşte bu İsnâaşeriyye’nin ve Şîî mehdîliğinin bir itirafıdır.<sup>113</sup>

Netice olarak, umarız son dönem sûfî tarikatlerinden örnekler vererek, müteahhir tasavvufun, Şîîlikten nasıl kaynaklandığını açıklamış olduk. Eğer bunu yapabilmişsek, bu son derece önemlidir.

### MÜTERCİMİN NOTU

Çevirdiğimiz kısımda Dr. Kamil Mustafa Şeybî çeşitli unsurları sıralayarak, tasavvuftaki bir takım unsurların Şîî kökenli olduğunu ifade etmektedir. Bu, nisbî bir doğruluk arzetsen de tamamına katılmak oldukça güçtür. Böyle bir çeviri notunun sınırlarını aşan bir inceleme yapacak değiliz ama birkaç cümleyle de olsa açıklama yapmayı gerekli görmekteyiz.

Müellifin, çevirdiğimiz kısımda Şîîlik ve Tasavvuf arasındaki ilişkiye örnek verdiği birçok nokta, biri Ehl-i Beyt kavramı, diğeri ise Alevî nesep (Hz. Ali soyundan gelme) olmak üzere temelde iki husus üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aslında bu iki husus Sünnî-Şîî ayırımı olmaksızın tüm Müslümanlar için ortak değerlerdir.<sup>114</sup> Örneğin, Hz. Ali soyundan gelen “Seyyid” ve “Şerif”lere sadece Fatımîler gibi Şîî devletlerde değil, bilakis Anadolu Selçukluları, Osmanlılar ve Eyyübîler gibi Sünnî devletlerde de önem verilmiş ve bu kişilerin tesbiti amacıyla “Nakîbüleşraf”lık kurumu kurulmuştur.<sup>115</sup>

<sup>111</sup> *Emâli*, Tefkîk Vehbî. Yazar, kitabın ikinci cildinde Bektâşilik hakkında daha fazla bilgi vermektedir.

<sup>112</sup> *el-Esrâru’l-İlâhiyye*, s. 18.

<sup>113</sup> *Tiryâkû’l-Muhibbîn*, s. 8, 12.

<sup>114</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar! Size iki şey bıraktım ki onlara tutduğunuz sürece dalaletle düşmezsiniz. Allah’ın kitabı ve Ehl-i Beytim olan itratım” Tirmizi, Menâkıb 31. Bu hadisin diğer tarikleri ve değerlendirmesi için bakınız. Dölek, Adem, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Ma’rife* 4/3, Konya 2005, s. 149-173.

<sup>115</sup> Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap yay., İstanbul 2005, s. 79-80.

Tarikatlarda Şiilik unsurlarından olduğu iddia edilen noktalardan biri de Şiilikteki İmamların silsilelerde yer alması hususudur. Bu, Ehli Beyt'e verilen önemden ve sûfilerin kendilerini onlara yakın gösterme gayretinden kaynaklanmaktadır. Hatta Ehl-i Beytten birinin yer aldığı silsileye "Altın Silsile"<sup>116</sup> adı verilmiştir. Ayrıca silsilesi on iki imamla başlayan tarikatler bile mevcuttur. Bu o tarikatın Şif olduğuna ve tasavvufun Şiilikten sâdir olduğuna delil değildir.<sup>117</sup> Nitekim silsilesi on iki imamla başlayan Kâdirîliğin kurucusu Abdülkadir Geylânî bir Şia muhalifi idi.<sup>118</sup> İmam Ca'fer-i Sâdık'ın tasavvufî çevrelerdeki konumu ise apayrı olup, "mecmau'l-bahrayn ve mülteka'n-nehrayn" diye anılmaktadır.<sup>119</sup> Hatta o tasavvuf tarihinde, zühdden tasavvufa doğru süreci hazırlayan kişi olarak da bilinmektedir.<sup>120</sup> Ayrıca, imamlar sadece Tasavvufta bir öneme haiz olmayıp, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi diğer İslamî ilimlerde de aynı önem söz konusudur. Nitekim Muhammed Bâkır ve Ca'feri Sâdık, İmam-ı Azam'ın kendileriyle görüşüp ilim ve fikir teatisinde bulunduğu kişilerdendir.<sup>121</sup> İmam-ı Mâlik de Ca'fer-i Sâdık'tan hadis rivayet etmiş ve onun takvasını belirten sözler söylemiştir.<sup>122</sup>

Öte yandan Şiilikte tasavvuf anlayışını ele alacak olursak, Şiilik tasavvufa dâima kapalı bir yapı arz etmiştir. Hatta tarikatlere tüm gücü ile direnmiştir. Buna rağmen, tasavvuf Şiiliğe iki yoldan girmiştir.

1. Bazı Sünnî tarikatlerin zamanla Şiileşmeleri.<sup>123</sup>

2. Sülûk ve tarikatten çok, tasavvuf felsefesini ve özellikle Vahdet-i Vücûdu benimseyen fikir adamları vasıtasıyla.<sup>124</sup>

Sonuç olarak şöyle denilebilir: Şiilik ve tasavvuf arasında bazı konularda zâhirî bir benzerlik olduğu göze çarpmaktadır. Ancak bu tasavvufu ve tarikatleri Sünnî İslam'ın dışında göstermeye veya onun hakkında "Şiilikten neşet etmiştir" demeye yetmeyecek kadar cılızdır. Hatta Sünnîlikte böyle bir Sûfilik anlayışının olmasının, Şiiliğin Sünnî çevrelerde gelişmesine engel olduğunu savunanlar da olmuştur. Binâenaleyh, tasavvufî düşünce ve tarikatler İslam âleminde mevcut olmasaydı, onun bıraktığı boşluğu, Sünnîliğe göre çok daha sırrî ve bâtinî bir yapı arz eden Şiiliğin doldurması kuvvetle muhtemeldi.

<sup>116</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 474.

<sup>117</sup> Tüerer, Osman, *Ana Hatırlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neş., İstanbul 1995, s. 149.

<sup>118</sup> Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 242-243.

<sup>119</sup> Tüerer, A.g.e., s. 149.

<sup>120</sup> Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte kitap, Konya 2004, s. 71.

<sup>121</sup> Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebu Hanife", *DİA*, X/132.

<sup>122</sup> Ebu Zehra, *İslam'da İtikadî, Siyasî ve Fikihî Mezhepler Tarihi*, çev: Sıbğatullah Kaya, Yenişafak, İstanbul trs., s. 388.

<sup>123</sup> Bunlara, Safevîlik-Kızılbaşlık, Ni'metullâhiyye, Zehebiyye-Nurbahşiyye, Cûriyye-Haseniyye, Bektâşîlik gibi örnekler verilebilir. Uludağ, Süleyman, Şiilikte Tasavvuf, *Milletlerarası Tarihçe ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Özet)*, İlmî Neş., İstanbul 1994, s. 209-210.

<sup>124</sup> Uludağ, a.g.m., 209.