

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ MISIR'DA TASAVVUF ARAŞTIRMALARI VE EBÜ'L-ALÂ AFÎFÎ'NİN
KATKILARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Manar Farag Mahmoud EISSA

İSTANBUL-2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ MISIR'DA TASAVVUF ARAŞTIRMALARI VE EBÜ'L-ALÂ AFÎFÎ'NİN
KATKILARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğretim Üyesi Ercan ALKAN

Manar Farag Mahmoud EISSA

İSTANBUL-2020



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi MANAR FARAG MAHMOUD EISSA'nın ÇAĞDAŞ
MISIR'DA TASAVVUF ARAŞTIRMALARI VE EBÜ'L-ALÂ AFÎFÎ'NİN KATKILARI adlı
tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 27.08.2020 tarih ve 2020-29/14 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 10 / 9 / 2020

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Dr.Öğr.Üyesi ERCAN ALKAN	
2.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi MUHAMMET NEDİM TAN	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. NURULLAH KOLTAŞ	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Manar Farag Mahmoud Eissa

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tasavvuf

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Ercan Alkan

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans- Eylül 2020

Anahtar Kelimeler : Mısır, Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye, Mustafa Abdürrâzık, Ebü'l-Alâ Affî.

ÖZET

Mısır'da tasavvuf, köklü bir tarihî geçmişe sahiptir. Tasavvuf tarihinin dikkat çeken simalarından Zünnûn el-Mısırî başta olmak üzere, Mısır tarih boyunca önemli sûfilere ev sahipliği yapmıştır. Bedevîyye, Desûkiyye ve Şâzeliyye gibi köklü yerel tarikatların gelişimine şahit olurken; Kâdiriyye, Rıfâiyye, Halvetiyye, Bektaşîyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatları da coğrafyasında barındırmıştır. Mısır coğrafyasına yayılan büyük sûfilerin ardında bıraktıkları tarikat yapıları, zâviye ve türbeler ise günümüzde tasavvuf ritüellerinin ve mevlitlerin icra edildiği merkezlere dönüşmüştür. Gerek popüler düzeyde gerekse akademik araştırmalar bağlamında, çağdaş Mısır'da tasavvuf araştırmalarının yerini ele alan bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. “Çağdaş Mısır'da Tasavvuf” başlığını taşıyan ilk bölümde, öncelikle, Mısır'da tasavvufun tarihsel gelişimi kurumları ve kişileri bağlamında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Daha sonra Mısır'ın modern döneminde “el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye”nin işleyişi, görevi ve kurumsal tarihine yer verilmiştir. Ayrıca bu dönemde öne çıkan tarikatlar ve bu tarikatların faaliyetleri hem kültürel hem de toplumsal yönleriyle incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölüm altındaki son başlıkta, Mısır'da tasavvufun üniversite müfredatına girişi ve bir araştırma konusu oluşu ele alınmış, tasavvuf araştırmalarında öne çıkan akademisyenler Mustafa Abdürrâzık ve çevresi,

Abdurrahman Bedevî, Ali Sâmi Neşşâr ve Ebü'l-Vefâ Teftâzânî gibi isimler ve eserlerinde öne çıkardıkları bağlamlar analiz edilmiştir. İkinci bölüm ise “Ebü'l-Alâ Afîfî'nin Katkıları” başlığını taşımaktadır. Ebü'l-Alâ Afîfî, Mısır'da tasavvuf araştırmaları söz konusu olduğunda öne çıkan isimlerden birisidir. Bu başlık altında Ebü'l-Alâ Afîfî'nin hayatı ve eserleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; eserlerinde öne çıkardığı tasavvufî temalar ve özellikle İbnü'l-Arabî araştırmaları detaylarına odaklanılarak belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Manar Farag Mahmoud Eissa

Field of Study : Basic Islamic Sciences

Programme : Sufi Studies

Supervisor : Dr. Ercan Alkan

Degree Awarded and Date : Master – September 2020

Keywords : Egypt, Sufism, Ibn al-‘Arabī, The Supreme Council of Sufi Orders, Mustafa ‘Abd al-Rāzīk, Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī.

ABSTRACT

Sufism has a deep-seated history in Egypt. One of the most valuable characteristics that draws one’s attention is that Egypt has embraced many important Sufis throughout its history, primarily Dhul-Nun al-Misrī. Egypt witnessed the development of many sufi orders (tariqas), and most importantly the poles of the four orders: the Shadhilī order, the Dasuqī order, the Badawī order, and the Qadirī order. At the same time, Egyptian territory was a haven for the Khalwati order, the Bektashi order, and the Naqshbandī order in its region. Many institutions (Zawiya) and shrines (Dharih) which were spread across Egypt and bequeathed by the Sufi leaders have turned into hubs for festivals and Sufis rituals. Deriving from both popular and academic studies, this thesis, which consists of two chapters, deals with Sufism studies in modern Egypt. In the first chapter entitled “Sufism in contemporary Egypt”, a brief evaluation is made within the context of the historical development of the institutions and individuals of Sufism in Egypt. Subsequently, the functions, duty and institutional history of “al-Majlis al-a‘lā li’t-turuq al-sūfiyya” (the Supreme Council of Sufi Orders) in modern Egypt is discussed. Additionally, the prominent orders and their activities in this period are examined in terms of both their cultural and social aspects. In the last heading under this section, the addition of Sufism to universities’ curriculums in Egypt and it becoming a subject of research is tackled, while the famous academicians in Sufi

studies such as Mustafa ‘Abd al-Rāzīk and figures in his circle like Abd al-Rahmān Badawī, Ali Sāmī Al-Nashshar, Abū Al-Wafā Al-Taftazānī and the contexts they highlight in their works are analyzed. In the second chapter entitled “The contributions of Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī”, we take a look at Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī, who is one of the prominent names when it comes to Sufism studies in Egypt. Under this heading, Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī’s life and works are discussed in detail; the Sufi themes highlighted in his works and the details of Ibn al-‘Arabī studies are specifically clarified.

ÖNSÖZ

Tasavvuf tarihi açısından zengin bir bölge olan Mısır, pek çok sûfî ve tarıkata asırlar boyunca ev sahipliği yapmıştır. Mısır, topraklarında Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Abdürrahîm el-Kınâî (ö. 592/1196), Ebü'l-Hasan es-Sabbâğ (ö.613/1216), İbrâhim ed-Desûkî (ö. 676/1277) gibi sûfîleri yetiştirmiş olmakla birlikte Ebü'l- Feth el-Vâsîtî (ö. 632/1234), Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1256), Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) gibi farklı bölgelerden gelen tarikat kurucusu ve sûfîyi de bünyesinde barındırmıştır. Hâlen Mısır'da benzer şekilde zengin bir tasavvufî hareketliliğin devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu çalışmada Mısır'ın çağdaş dönemindeki tasavvufî hareketlilik daha çok akademik görünümüleri itibariyle yer bulacaktır. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır: İlk bölüm “Çağdaş Mısır'da Tasavvuf” adını taşımaktadır. Burada çağdaş döneme zemin teşkil etmesi bakımından öncelikli olarak Mısır'da tasavvufun tarihsel sürecini ele aldık. Tarikatların etkili kurumsal yapılar olarak görünmeye başladığı dönemi ise Kâdiriyye Rifâiyye, Desûkiyye, Bedeviyye, Şâzeliyye, Demirtaşıyye, Gülşeniyye, Bektaşîyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların faaliyet alanları ve öne çıkan temsilcileri üzerinden kısaca değerlendirmeye çalıştık. Burada özellikle Bekriyye ailesi ve mensuplarını, tarikatların yönetilmesinde ve Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye'nin kurulmasında üstlendikleri vazifeleri ayrıntılı bir şekilde inceledik. Daha sonraları el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye olarak anılan Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye, Mısır'ın hem siyasî hem de dinî tarihi açısından özel bir konumda bulunmaktadır. Çalışmanın ana temasının bir parçası olan çağdaş Mısır'da üniversitelerde akademik tasavvuf faaliyetlerinin çerçevesini, reformist fikirleriyle tanınan Mustafa Abdürrâzık ve çevresi üzerinden değerlendirme konusu yaptık. Bu noktada Muhammed Mustafa Hilmi, İbrâhim Medkûr, Abdülhalîm Mahmûd, Tevfîk et-Tavîl, Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, Abdurrahman Bedevî, Ali Sâmî Neşşâr, Muhammed Ali Ebû Reyyân gibi akademisyenler ve tasavvufa ilişkin çalışmalarını, daha çok tasavvufun mahiyeti ve kökeni bağlamında okumaya tabi tuttuk. Bununla birlikte Mustafa Abdürrâzık ve çevresi dışında, Mısır'daki tasavvuf araştırmaları söz konusu olduğunda hiç şüphesiz öne çıkan isimlerden birisi Ebü'l-Alâ Afîfî'dir. Çalışmamızın “Ebü'l-Alâ Afîfî'nin Katkıları” başlığını taşıyan ikinci bölümünde Ebü'l-Alâ Afîfî'nin biyografisi, eserlerinin ayrıntılı bir şekilde literatür değerlendirmesi, tasavvufa yaklaşımı ve İbnü'l-

Arabî'nin öğretilerini ele alış biçimine yer verdik. Özellikle burada, Affî'nin gerek oryantalistler gerekse çağdaşı Mısırlı akademisyenler ile hem fikir olduğu ya da ayrıştığı noktaları belirlemeye özen gösterdik.

Elinizdeki yüksek lisans çalışmasının ortaya çıkmasında pek çok kişi ve kurumun destek ve yardımları bulunmaktadır. Öncelikle tezin konusunu belirleyen, çalışmanın bütün aşamalarında beni yönlendiren, görüşlerini ve yardımlarını benden esirgemeyen tez danışmanım, saygıdeğer hocam Dr. Öğr. Üyesi Ercan Alkan'a sonsuz teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca ders dönemi boyunca kendilerinden istifade ettiğim başta Prof. Dr. Safi Arpaguş olmak üzere hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Nedim Tan, Prof. Dr. Semih Ceyhan, Prof. Dr. Süleyman Derin'e; tez savunma sınavında yapıcı eleştirileriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Nurullah Koltaş'a; beni akademik çalışmalara teşvik eden ve Mısır'daki Felsefe bölümü hocalarıyla irtibatımı kolaylaştıran değerli hocam Dr. Azza es-Sâvî başta olmak üzere Ebü'l-Alâ Affî'nin makalelerini erişmemde yardımcı olan ve görüşleriyle teze katkı sağlayan Aynışems Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Prof. Dr. Faysel Bedr Avn'e, Kahire Üniversitesi'nden Dr. Hala Ahmed Fuad ve Dr. Ahmed Abdulhalim Attiye'ye, İskenderiye Üniversitesi arşivine girmemi sağlayan Dr. Abbas Süleyman'a teşekkür ederim. Türkiye'de bulunduğum ilk andan itibaren ailemin yokluğunu hissettirmeyen ve gurbet çilesini hafifleten dostum ve kardeşim Nur Teko ve ailesine; Türkiye'deki üniversitelerin yüksek lisans programlarına başvuru sürecimde hemen her aşamada bıkmadan bana yardım eden ve desteklerini esirgemeyen Fatma Gülseroğlu'na; tezin dilini tashih eden ve tezi okumaya zaman ayıran başta dostum Sümeyye Nur Aydın olmak üzere değerli arkadaşlarım Zeynep Nur Kızılkaya, Hüsna Zülfikar ve İslim Gümüştekin'e ve Mısır'daki tüm can dostlarıma teşekkür ederim. Maddi manevi her konuda desteklerini sunan ve uzaklığıma zor katlanan canım babam, annem ve kardeşlerim Dina, Sarah ve Rehab'a sonsuz teşekkür ve minnet borçluyum. Son olarak kurumsal düzeydeki katkıları ve sağladıkları imkanlar dolayısıyla İSAM Kütüphanesi, Dârü'l-Kütüb ve'l-vesâik, Alexandria Library, Kahire ve İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi ve IRCICA Kütüphanesi çalışanlarını minnetle anıyorum. وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ

Manar Farag EİSSA-İstanbul 2020

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER.....	III
GENERAL INFORMATION.....	V
ÖNSÖZ.....	VII
İÇİNDEKİLER.....	IX
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ: ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE KAYNAKLARI.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: ÇAĞDAŞ MISIR’DA TASAVVUF.....	5
A. Tarihi Arkaplan.....	5
B. Çağdaş Dönemde Tarikatlar: Kurumsal ve Siyasal Faaliyetleri.....	19
C. Akademide Tasavvuf Çalışmaları: Mustafa Abdürrâzık ve Öğrencileri .	33
İKİNCİ BÖLÜM: EBÜ’L-ALÂ AFÎFÎ’NİN KATKILARI.....	67
A. Biyografisi	67
B. Eserleri	70
C. Yöntemi ve Tasavvuf Anlatısı	94
D. İbnü’l-Arabî Algısı	115
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	134
EK: Kronoloji	137
BİBLİYOGRAFYA.....	139

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EI	: The Encyclopaedia of Islam
haz.	: Hazırlayan
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ö.	: Ölüm tarihi
thk.	: Tahkik eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ: ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE KAYNAKLARI

Çağdaş Mısır'da akademik tasavvuf araştırmaları ve Ebü'l-Alâ Afîfî'nin katkılarını merkeze alan bu çalışma, içeriği itibariyle Mısır'ın yaklaşık yüzyıllık bir dönemini konu edinecektir. Ancak süreç, ister istemez modern dönem öncesi Mısır'ını da dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla öncelikli olarak Mısır'da tasavvufun tarihsel serüveni ana hatlarıyla ele alınacak; bu bağlamda, Mısır'ın önemli sûfîleri ve tarikatları, tekke ve zâviyeleri, öne çıkan sûfî aileleri hakkında genel bilgiler verilecektir. Ardından bir tarikat organizasyonu olmakla birlikte siyasal yanı da bulunan “el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye”nin işleyiş ve yönetmeliklerine ayrıntılarıyla yer verilecektir. Tasavvufun popüler düzeydeki varlığı dışında Mısır'da üniversitelerde müfredata giriş süreci ve bu süreçte emeği geçen simalardan Mustafa Abdürrâzık ve çevresi, Muhammed Mustafa Hilmi, Abdülhalîm Mahmûd, Tevfîk et-Tavîl, Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, Abdurrahman Bedevî, Ali Sâmî Neşşâr, Muhammed Ali Ebû Reyyân gibi isimler ve eserleri hakkında bilgi verilip tasavvufa yaklaşımları değerlendirilecektir. Çalışmanın Ebü'l-Alâ el-Afîfî'nin akademik tasavvuf araştırmalarına sunduğu katkılara ilişkin bölümünde, Afîfî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufa yaklaşımı geniş bir şekilde konu edilecektir. Özellikle farklı dillerde ve dergilerde yayımladığı araştırmaları, hem literatür hem de içerik bakımından detaylandırılarak tanıtılmaya çalışılacaktır. Afîfî'nin genelde tasavvufa, özelde ise İbnü'l-Arabî düşüncesine dönük yaklaşımları, oryantalist çalışmalar ile ilişkisi ve çağdaş Mısır'da uyandırdığı etki göz önünde tutulmak suretiyle kritik edilecektir. Bu noktada Afîfî'nin eserleri ve görüşlerine referans veren Teftâzânî ve Neşşâr gibi çağdaşlarına ait metinlerden hareketle, onun alana sunduğu katkılar genel anlamıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Mısır'da tasavvuf ve tarikatlar hakkında pek çok çalışma bulunuyor ise de tezin üzerinde yoğunlaştığı modern döneme dair yeterli çalışmaların bulunduğu söylenemez. Türkçe literatürde ise çağdaş Mısır'da tasavvuf konusunu ele alan birkaç tercüme makalenin¹ dışında yalnızca Dilaver Gürer tarafından yapılmış bir çalışma karşımıza

¹ Bk. Frederick de Jong, “XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı (1900-1970): Bir Ön Araştırma”, (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XX, sayı: 1, s. 213-226; İbrahim M. Abu-Rabi', “Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi: Sûfî Düşüncesi”, (çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 8, s. 173-198.

çıkılmaktadır. Söz konusu çalışmada Mısır'da tarikatların tarihi kısaca özetlenmekle birlikte daha çok XX. yüzyılda tarikatların faaliyetleri ele alınmış; el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye, kutlama törenleri, önemli türbeler ve zikir meclisleri vb. konulara değinilmiştir. Makalenin sonunda "Mısır'da tasavvuf öğretimi" başlığı altında Ezher, Kahire, Aynişems ve İskenderiye üniversitelerinde tasavvuf dersine tahsis edilen saatler ve Yûsuf Zeydân, Muhammed Seyyid el-Celyend gibi aktif ders veren bazı hocaların isimleri anılarak tasavvufî eserlerin bulunabileceği kütüphaneler hakkında kısaca bilgi verilmiştir.²

"Çağdaş Mısır'da Tasavvuf Araştırmaları ve Ebü'l-Alâ Afîfî'nin Katkıları" başlıklı bu çalışma, tasavvufun Mısır'daki tarihi sürecini anlamaya kısmen katkı sunacak bir bağlama sahip ise de daha çok çağdaş Mısır'daki tasavvuf araştırmalarını ve Ebü'l-Alâ Afîfî'nin çalışmalarını merkeze almayı amaçlamaktadır. Özellikle Mısır'ın modern dönemde İslâm düşünce gelenekleri üzerine mesai harcayan önemli akademisyenlerinden biri olan Ebü'l-Alâ Afîfî'nin hayatına ve çalışmalarına ilişkin literatürde dikkate değer pek bir araştırma olduğu söylenemez. Bununla birlikte çalışmanın bilhassa birinci bölümünün şekillenmesinde bazı ana kaynaklar bulunmaktadır:

- 1- Muhammed Sabri Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu: Devrû'l-mutasavvife min tarihi Mısri'l-hadîs*:³ 1994 yılında neşredilen çalışma, bir yüksek lisans tezidir. Ancak çalışma, yayın sürecinde birtakım sorunlarla karşılaşmış, el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye'nin başkanı Ebü'l-Vefâ Teftâzânî tarafından bazı kısımlarının kaldırılması istenmiştir. 25 Ocak 2011 yılında Mısır'daki siyasî değişimler sonrasında, çalışma kaldırılan kısımları da eklenerek 2013 yılında tekrar neşredilmiştir. Yedi bölümden meydana

² Dilaver Güner, "Mısır'da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1998, sayı: 8, s. 203-220. Ayrıca Dilaver Güner'in Ali Namlı ile birlikte Mısır'da tasavvuf alanında yapılan lisansüstü tezlere dair bir çalışması daha vardır. Çalışmanın iki farklı versiyonu için bk. Dilaver Güner & Ali Namlı, "Mısır ve Suudî Arabistan'da Yapılan Tasavvufî İlgili Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1998, sayı: 8, s. 365-381; "Masters and Dissertations on Tasavvuf in Egypt and Saudi Arabia up to 1997", *Journal of the History of Sufism*, yıl: 2003-2004, sayı: 4, s. 263-277.

³ Muhammed Sabri Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu: Devrû'l-mutasavvife min tarihi Mısri'l-hadîs*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2013.

gelen çalışmada, Mısır'da tasavvufun tarihi ve gelişimi, Memlûkler döneminden başlayarak Osmanlı dönemine kadar ortaya çıkan tarikatlar ve kurulan zâviyeler incelenmiştir.

- 2- Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*:⁴ Yazar bu çalışmasında Eyyûbîler ve Memlûkler dönemi Mısır'ında tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşması ve popülerleşmesi sürecini ortaya koymayı ve tasavvuf kültürünün sosyal-siyasal hayata etkisini göstermeyi amaçlamıştır. Çalışmamızda biz özellikle Saîdü's-süadâ'nın kuruluşu, süreçte yer alan önemli sûfîler ve popülerleşen tasavvuf konusunda Hofer'in kitabını merkeze aldık.
- 3- Âmir en-Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır*:⁵ Genel anlamıyla Mısır'da tarikatların kuruluşuna, öncü isimlerine ve faaliyetlerine yer veren bir çalışmadır. Tezde özellikle XVI. yüzyıldaki önemli tarikatlar ve öncüleri, Bedeviyye, Şâzeliyye, Desûkiyye, Kâdiriyye ve Rifâiyye tarikatlarının Mısır'da kuruluşu, intisap merasimi, evrad ve mevlit merasimleri gibi konularda bu çalışmadan istifade edilmiştir.
- 4- Frederick de Jong, *Turuq and turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*:⁶ XIX. yüzyılda Mısır'da faaliyet gösteren tarikat yapılanmasına ve kurumsal faaliyetlerine odaklanan bir çalışmadır. Özellikle Bekrî ailesinin Mısır'daki tarikatlar üzerindeki belirleyici yeri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye'nin kuruluşu, tüzüğü ve tarikatların durumları hakkında kitapta ayrıntılı bilgilere erişmek mümkündür. Ayrıca çalışmamızda XX. yüzyılda tarikatların faaliyet alanlarına ve el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye'ye ilişkin temel kaynak olarak Frederick de Jong'un başka makalelerine de

⁴ Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

⁵ Âmir en-Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır*, Kahire: Darü'l-Maârif, 1983.

⁶ Frederick de Jong, *Turuq and turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden: Brill 1978.

müracaat ettik.⁷

Ayrıca burada, yukarıda adı geçen kaynak niteliğindeki çalışmalara ek olarak Tevfik et-Tavîl'in *et-Tasavvuf fî Mısır ibbânü'l-asri'l-Osmânî*'si⁸ ve Ebü'l-Vefâ Teftâzânî'nin "et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır"⁹ gibi Mısır'da tasavvufun tarihine dair malumat içeren metinler de anılabilir. Tasavvufun çağdaş dönemde üniversitelerdeki görünümü, müfredatın bir parçası haline geliş süreci ve ana aktörleri, daha çok ilgili isimlerin kendi metinlerinden hareketle kaleme alınacaktır. Bir başka deyişle, Mustafa Abdürrâzık, Muhammed Mustafa Hilmi, Abdülhalîm Mahmûd, Tevfik et-Tavîl, Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, Abdurrahman Bedevî, Ali Sâmî Neşşâr, Muhammed Ali Ebû Reyyân gibi öne çıkan isimlerin konuya yaklaşımları, daha çok tasavvufa giriş türü metinlerinden yararlanılarak inşa edilecektir.

Tezin ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde Ebü'l-Alâ Afîfî'nin biyografisi, eserleri, tasavvuf anlatısında öne çıkardığı konular ve yöntemi işlenecektir. Bu bağlamda Afîfî'nin vefatı sonrasında kaleme alınan vefeyat yazıları araştırmanın ana kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁰ Ayrıca bu yazılı kaynaklar dışında, Ebü'l-Alâ Afîfî'nin yakınlarından Radvâ Üsâme Afîfî ile 12 Temmuz 2019'da yapılan görüşme notlarından elde edilen bilgilere de değinilecektir. Afîfî'nin tasavvufa ve İbnü'l-Arabî'ye yaklaşımı ise *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabî* başlıklı doktora teziyle *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm* ve *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh* kitabında dile getirdiği düşüncelerinden hareketle irdelenmeye çalışılacaktır.

⁷ Detayları için Bibliyografya'ya bakılabilir.

⁸ Tevfik et-Tavîl, *et-Tasavvuf fî Mısır ibbânü'l-asri'l-Osmânî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kütüb, 1988.

⁹ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, yıl: 1963, sayı: 25, s. 55-84.

¹⁰ Bk. Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "Afîfî (Ebü'l-Alâ) el-Müfekkîrî's-sûfî'l-İslâmî", *Evrâk Felsefiyye*, sayı: 50, s. 501-512; Muhammed Ahmed el-Busîrgînî, "Ebü'l-Alâ Afîfî Edîbü't-tasavvuf ve'l-mutasavvîfîn", *Da'vetü'l-Hak*, yıl: 1967, sayı: 6-7, s. 157-159; Abdurrahman Bedevî, "Mâte Üstâzünâ Ebü'l-Alâ Afîfî", *el-Mecelle*, yıl: 1966, sayı: 120, s. 12-15; Muhammed Ali Ebû Reyyân, "Ebü'l-Alâ Afîfî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, yıl: 1966, sayı: 20, s. 5-18.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ MISIR'DA TASAVVUF

A. Tarihi Arkaplan¹¹

Din ve ibadet hayatı, kadim kültürlerin tümünün şekillenmesinde derin etkilere sahip güçlü bir fenomendir. Bu bağlamda asketik yaşamın, Mısır tarihinin toplumsal, kurumsal ve kültürel açıdan ayrılmaz bir unsuru olarak telakki edildiği rahatlıkla söylenebilir. Hristiyan ruhbanların, Mısır'ın güneyinde bulunan dağ ve çöllerdeki manastırlarından ayrılmayarak katı bir asketik yaşam tarzını benimsedikleri bilinmektedir.¹² Ayrıca İslâmiyet öncesinde Mısır'ın kadim tarihindeki asketizm uygulamaları, özellikle pratik içeriği bakımından, İslâmî terminolojideki zühd

¹¹ Mısır'da tasavvuf ve tarikatların tarihsel süreçlerini çeşitli yönleriyle ele alan pek çok çalışma yapılmıştır. Bir kısmını bu çalışmada da kullandığımız, konuya dair eserlerin toplu bir listesi şöyle verilebilir: Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *et-Türâsü'r-ruhî li't-tasavvuf fî Mısır*, Kahire: Dârü'l-Ahdi'l-Cedid, 1957; Âmir en-Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır*, Kahire: Darü'l-Maârif, 1983; Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, yıl:1963, sayı: 25, s. 55-84; Ali Sâfî Hüseyin, *el-Edebü's-sûfî fî Mısır*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964; Nicolaas H. Biegan, *Egypt: Moulids, Saints, Sufis*, London: Kegan Paul International, 1990 [*el-Mevâlid ve't-tasavvuf fî Mısır*, (çev. Raouf Musaad), Kahire 2009]; Joseph Williams McPherson, *The moulids of Egypt: Egyptian Saints-Days*, Kahire: N. M. Press 1941; Salâh Azzâm, *Aktâbü't-tasavvufi's-selâse*, Kahire: Darü's-Şa'b, 1968; Yûsuf Zeydân, *et-Tarikü's-sûfî fî Mısır ve fîrûu'l-Kâdiriyye*, Beyrut: Darü'l-Cîl, 1991; Abdülhalîm Mahmûd, *el-Medresetü's-Şazeliyyetü'l-hadîse ve imâmüha Ebü'l-Hasan eş-Şazeli*, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968; Ahmed Subhî Mansûr, *et-Tasavvuf ve'l-hayâtü'd-dîniyye fî Mısri'l-Memlûkî*, Kahire: Merkezü'l-Mahrûse li'l-Buhûs, 2002; Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015; Üsâme Fahri el-Cündî, *Meâlimü't-tasavvuf fî'l-Mısır fî'l-karni'l-âşir el-hicrî: el-İmâm eş-Şa'rânî nümûzen*, Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2015; Richard J. A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: the Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, Albany: State University of New York Press, 2004; Muhammed Sabri Muhammed Yusuf, *Devrü'l-mutasavvife fî tarihi Mısır fî'l-asri'l-Osmânî*, Şarkîye: Dârü't-Takvâ, 1994; Tefvik et-Tavîl, *et-Tasavvuf fî Mısır ibbânü'l-asri'l-Osmânî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kütüb, 1988; Frederick de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden: Brill 1978; Muhammed Sabri Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu: Devrü'l-mutasavvife min tarihi Mısri'l-hadîs*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2013; Muhammed Sabri Dâlî, *el-Hutâbü's-siyâsî es-Sûfî fî Mısır*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2011; Mahmûd es-Seyyid Sabîh, *Hattâ lâ tüdü'l-hüviyyetü's-Sûfiyye*, Kahire: Dârü'r-Rükn ve'l-Makâm, 2007; Zekerîyyâ Süleyman Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse fî Mısri'l-hadîse*, Kahire: el-İlm ve'l-İmân, 2008; Valerie J. Hoffman, *Sufism Mystics and Saints in Modern Egypt*, South Carolina: University of South Carolina, 1995; Michael Gilson, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, London: Oxford University Press, 1973.

¹² Mısır'da ilk manastırların oluşumu ve Hristiyan asketizminin gelişim süreci hakkında bk. Bilal Baş, *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.

kavramının muhtevasıyla da çeşitli benzerlikler barındırmaktadır.¹³ Mısır’da tasavvufun tarihî kökenlerine yer veren pek çok kaynak, tasavvufun Mısır’daki serüvenini hicrî III. yüzyılda Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) ile başlatırlar. Zünnûn el-Mısırî, Mısır’ın Saîd bölgesinde yer alan İhmîm’de 155 (772) yılında dünyaya gelmiştir. Köken itibariyle Nûbe asıllı Mısır kıptilerindendir. Suriye, Mekke ve Yemen’e seyahatlerde bulunan Zünnûn el-Mısırî’nin, rivayetlerde kimya ilmine vakıf olduğu ve hiyeroglif yazısını okuduğu bilgisi yer almaktadır. Bu bilgilere göre aynı zamanda o, Mısır’da havas ilimleri hakkında konuşan ilk kişi olarak kabul edilir. Nitekim bu konulara dair çeşitli eserler kaleme aldığı da öne sürülmektedir. İbnü’l-Arabî, Zünnûn el-Mısırî’ye nispet edilen sözleri ve menkıbeleri, *el-Kevkebü’-d-dürri fî menâkıbı Zinnûn el-Mısırî* başlıklı eserinde biraraya getirmiştir.¹⁴ Zünnûn el-Mısırî’nin tasavvuf tarihindeki yerini belirginleştirmeye çalışan Nicholson’a göre, vecd, semâ ve tevhid kavramları hakkında ilk tarifi yapan da odur.¹⁵ Zünnûn el-Mısırî’den hemen sonra Ebû Bekir ez-Zekkâk el-Mısırî¹⁶ ve Ebü’l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl¹⁷, Mısır’da yaşamış önde gelen sûfîlerdir.¹⁸ Mısır’da tasavvuf hareketi hicrî IV. ve V. yüzyılda, Ebû Alî Rûzbârî (ö. 322/934), Ebü’l-Hayr el-Akta’ (ö. 343/954), Ebû Ali İbnü’l-Kâtib (ö. 340/951), Ebü’l-Hasen b. es-Sâîğ (ö. 333/945), Ebû Bekir er-Remlî (ö. 323/935), İbnü’t-Tercümân (ö. 448/1056) ve Ebü’l-Kâsım es-Sâmit (ö. 427/1036) gibi isimlerle devam etmiştir.¹⁹

Hicrî V. yüzyılın ikinci yarısından ve VI. yüzyılın başlarından itibaren, Mısır’da tasavvufun bireysel bir hareket olmaktan çıkıp toplumsal bir pratiğe geçiş yaptığı, yani kurumsallaşmaya başladığı görülmektedir.²⁰ Bu anlamda bilhassa, hicrî 569 yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Kahire’de inşa edilen ilk hankah olma

¹³ Detayları için bk. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford: Oneworld Publications, 1995.

¹⁴ Hayatı hakkında bk. Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısırî”, *DİA*, XLIV, 575-576.

¹⁵ Reynold Nicholson, *Fi’t-tasavvufi’l-İslâmî ve tarihîhi*, (çev. Ebü’l-Alâ Afîfî), Beyrut: Lecnetü’t-Te’lîf ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 2015, s. 44-52.

¹⁶ Kuşeyrî’nin Cüneyd-i Bağdâdî’nin çevresinden ve Mısır’ın ulularından biri olarak ismini andığı Zekkâk hakkında Ebû Bekir el-Kettânî şöyle demiştir: Zekkâk vefat edince, dervişlerin Mısır’a giriş yolları kesildi. [لما مات الزقاق انقطعت حجة الفقراء في دخولهم مصر] Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî), Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2017, s. 167.

¹⁷ “Aslen Vâsıtlı’dır. Mısır’da ikamet etmiş ve 316 (928) senesinde orada vefat etmiştir.” Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 185.

¹⁸ Teftâzânî, “et-Turuku’s-sûfiyye fî Mısır”, s. 61.

¹⁹ Teftâzânî, “et-Turuku’s-sûfiyye fî Mısır”, s. 62.

²⁰ Neccâr, *et-Turuku’s-sûfiyye fî Mısır*, s. 62.

özelliğiyle Saîdü's-süadâ öne çıkmaktadır. Saîdü's-süadâ kısa süre zarfında pek çok sûfînin ilgi odağı haline gelen bir merkeze dönüşmüştür. Bunda özellikle güçlü devlet vakıflarıyla desteklenmesinin etkili olduğu söylenebilir. Saîdü's-süadâ'nın kuruluşuyla birlikte Doğu'dan gelen mutasavvıflar, Mısır'da tasavvufî bir hareketlilik doğurmuş ve Mısır'ı tasavvufun önemli merkezlerinden biri haline dönüştürmüşlerdir. Kahire sokaklarında her Cuma günü zikir icra etmeleri, sadece alt tabakadan değil, halkın her kesiminden insanın dikkatini çekmiş ve ilgi uyandırmıştır. Ayrıca Saîdü's-süadâ Hankahı'nda kalan sûfîler, Kahire'de bulunan camiler ve medreselerde ders vermek suretiyle faaliyetlerini hankah dışına da çıkarmışlardır. Hofer'in tespitlerine göre bu sûfîleri birleştiren ortak noktalardan birisi onların amelde Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine müntesip olmalarıdır. Ayrıca Mısır'da tasavvufun yaygınlaşmasının sebebi, tasavvufun sosyal sınıflar arasındaki sınırları ortadan kaldırması ve onun yerine toplumun bütün üyelerine hitap etmesidir. Hofer'a göre, hankah yoluyla tasavvufun popülerleşmesi, halkın her kesiminden insanların bir araya gelmesi, bir "entegre üretim (integrated production)" biçimi olarak yorumlanabilir. Hofer elit kesiminin maddî destekleri ve her Cuma genel halk kitlelerinin toplanması ile biçimlenen tasavvufu, bir "sosyal teknik" olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu yüzyıllarda Mısır'da tasavvufun popülerleşmesi, birbirinden ayrılamayacak sosyal, dinî ve politik bir olgudur.²¹ Saîdü's-süadâ, muayyen bir kişi ya da grubun yönetimi altında olmadığı için Mısır'daki varlığını uzun süre koruyabilmiştir.²² Vakıf olarak faaliyet gösteren hankah, Eyyûbîler'in özellikle Şîî Fâtımîler'in hâkimiyetindeki Mısır'da Sünnî İslâm'ı yeniden canlandırmak gayesiyle gerçekleştirdiği ilk ve önemli faaliyetlerden biri olarak kabul edilmektedir.²³ Saîdü's-süadâ Hankahı'nın şeyhliğine Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından atanan önemli isimlerden biri Sadreddin b. İmâdeddin b. Hammûye'dir (ö. 617/1220).²⁴

Aynı yüzyılda yine Mısır'ın Saîd bölgesinde Abdürrahîm el-Kınâî (ö. 592/1196) tarafından büyük bir tasavvuf okulu tesis edilmiştir.²⁵ Abdürrahîm el-Kınâî, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin direktifleri doğrultusunda Hicaz'dan gelerek Sünnî ideolojinin

²¹ Hofer, *The Popularisation of Sufism*, s. 36, 90-92.

²² Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 23.

²³ Harun Yılmaz, "Meşîhatü's-şüyûhun Doğu ve Mısır'da İki Hankah: Saîdü's-Süadâ ve Siryâkûs", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2014, sayı: 34, s. 3.

²⁴ Yılmaz, "Meşîhatü's-şüyûhun Doğu", s. 11.

²⁵ Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır*, s. 62.

güçlenmesine yönelik faaliyetlerde bulunmuştur.²⁶ Vefatı sonrasında yerine müridi Ebü'l-Hasan es-Sabbâğ (ö.613/1216) geçmiş ve bu bölgedeki sûfîler üzerinde etkili olmuştur.²⁷ Ebü'l-Hasan es-Sabbâğ, tasavvufî uğraşları dışında, fıkıh, hadis gibi dinî ilimlerin eğitimi konusuna da önem vermiş ve bu çerçevede bir takım faaliyetlerde bulunmuştur.²⁸

Hicrî VI. yüzyılda Irak'ta ortaya çıkan Rifâiyye ve Kâdiriyye gibi tarikatların Mısır'da hicrî VII. yüzyılda yaygınlık kazanmaya başladığı görülmektedir. Bu doğrultuda Ahmed er-Rifâî'nin yönlendirmesiyle Irak'tan İskenderiye'ye gelen Ebü'l-Feth el-Vâsîtî (ö. 632/1234) vefatına kadarki on iki yıllık süre zarfında Rifâiyye'nin Mısır'da yayılmasında etkili olmuştur. Benzer şekilde Abdülkâdir-i Geylânî'nin halifelerinden Ebû Amr Osman b. Merzûk el-Kureşî de Mısır'da Kâdiriyye'nin kök salmasında önemli sûfîlerden biridir.²⁹ Dolayısıyla hicrî VII. yüzyılı, İslâm dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Mısır için de “tarikatların altı çağı” olarak isimlendirmek mümkündür. Ayrıca Mağrib kökenli tasavvufî oluşumların da Mısır'da faaliyette bulundukları görülmektedir. Mısır, bilindiği üzere bu dönemde önce Eyyûbîler, ardından Memlûkler'in hâkimiyeti altındadır. Bu dönem siyasî, sosyal ve ekonomik açıdan birtakım problemler barındırmasına rağmen, tasavvufî açıdan dikkate değer gelişmelere tanıklık etmektedir. Kimi araştırmacılar bu dönemde Mısır toplumunda tasavvufun revaç bulmasını, bireylerin siyasal ve toplumsal kaoslardan bir kaçış yolu olarak tasavvuf ve tarikatlara yönelimi üzerinden açıklamaya çalışmışlardır.³⁰

Mısır'daki tasavvuf hareketlerinin şekillenmesinde Ebû Medyen (ö. 594/1198), Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228) ve Ebü'l-Feth el-Vâsîtî (ö. 632/1234) etkin rol oynamışlardır. Kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin kendisini saygıyla andığı Ebû Medyen et-Tilimsânî ile Abdürrezzâk el-Cezûlî ve Abdüsselâm b. Meşîş arasında yakın ilişkiler olduğuna dair rivayetler vardır. Ayrıca Abdürrezzâk el-Cezûlî, yukarıda ismi geçen Abdürrahîm el-Kinâî'nin şeyhidir. Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin annesi ise Ebû Medyen'in torunlarındandır. Abdüsselâm b. Meşîş, Şâzeliyye

²⁶ Hüseyin, *el-Edebü's-sûfî fî Mısır*, s. 136.

²⁷ Neccâr, *et-Turuku's-sûfîyye fî Mısır*, s. 62.

²⁸ Hüseyin, *el-Edebü's-sûfî fî Mısır*, s. 137.

²⁹ Güreler, “Mısır'da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi”, s. 205.

³⁰ Neccâr, *et-Turuku's-sûfîyye fî Mısır*, s. 93.

tarikatinin kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1256) mürididir. Ebü'l-Feth el-Vâsitî Ahmed er-Rifâî'nin halifesi ve İbrâhim ed-Desûkî'nin (ö. 676/1277) dedesidir. Bu bağlamda Mısır'da Bedeviyye, Desûkiyye ve Şâzeliyye gibi yaygın olan tarikatların kurucularının, gerek Irak gerekse Mağrib tasavvufunun önde gelen isimlerinden kimileriyle ilişki ağlarının varlığı söz konusudur.³¹

Bedeviyye tarikatı, 634 (1236) yılı civarında Mağrib'den gelen ve silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) tarafından Tanta merkez olmak üzere kurulmuştur. Ahmed el-Bedevî Tanta'ya geldiği zaman Şeyh Rakîn'in evinin damında kalmayı tercih etmiştir. Halifesi Şeyh Abdülâl, Şeyh Abdülmecid, Şeyh Abdülvehhâb el-Cevherî ve Şeyh Kamerü'd-devle gibi isimlerle Ahmed el-Bedevî'nin damda bir araya gelmesi dolayısıyla onlara “ashâb-ı sûtûh” denilmiştir.³² Tarikatın teşekkül aşamasında adı geçen isimler etkili olmuşlardır. Tarikat başlangıçta Sûtûhiyye ve Ahmediyye olarak tanınmışsa da geç dönemlerde Bedeviyye ismi kullanılmıştır. Bedeviyye, entelektüel üretim yönü güçlü bir yapı olmaktan ziyade Mısır'ın daha çok kırsal kesimlerinde, Nil vadisindeki köylüler arasında yaygınlık kazanmıştır. Nitekim tarihsel süreçte tarikatın faaliyetleri de daha çok Mısır ve çevresiyle sınırlı kalmış; tarikat Mısır dışında çok az da olsa Mağrib, Anadolu ve Balkanlar'da varlık göstermiştir. Bu yönüyle tarikat için -Türk tasavvuf tarihindeki Bektaşîyye ile özdeşleştirilerek- “Anadolu için Bektaşîlik ne ise Mısır için de Bedeviyye odur.” şeklinde bir tanımlama yapılmıştır.³³

Mağrib'den Mısır'a gelen bir diğer sûfî de Şâzeliyye³⁴ tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'dir. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî 624 (1227) yılında, müridi Ebü'l-Abbas el-Mürsî (ö. 686/1287) ile birlikte İskenderiye'ye yerleşmiş ve tarikat

³¹ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır*, s. 82-87. Hoffman, *Sufism Mystics and Saints in Modern Egypt*, s. 60.

³² Ahmed el-Bedevî'nin Tanta'ya gelişi ve “sûtûh” arkadaşları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, İstanbul: Kitabevi 2008, s. 85-140.

³³ Derya Çakır Baş, “Bedeviyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 560-562. Ayrıca tarikatın kuruluşu ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik*.

³⁴ Şâzeliyye hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhalîm Mahmûd, *el-Medresetü's-Şâzeliyye*; Mustafa Salim Güven, “Şâzeliyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 373-443; Ahmet Murat Özel, “Şâzeliyye”, *DİA*, XXXVIII, 387-390.

faaliyetlerini burada sürdürmüştür.³⁵ Ayrıca İskenderiye dışında Kahire, Demenhûr, Dimyat ve Mansûra gibi Mısır'ın diğer yerleşim bölgelerinde de bulunmuştur. Kahire'de Kâmilîyye Medresesi'nde verdiği derslere, dönemin önde gelen ulema çevresinden kimi isimler de iştirak etmişlerdir. Bunlar arasında özellikle İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Kadı Bedreddin b. Cemâa (ö. 733/1333), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi âlimlerin isimlerini anabiliriz.³⁶ Şâzelî'nin vefatı sonrasında Ebü'l-Abbâs el-Mürsî, meclislerin yönetimini üstlenmiş ve bir dönem, bu meclislerden birinde Abdülkerim Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini şerh etmiştir. İskenderiye'nin Şâtîbî bölgesine defnedilen Mürsî'nin 706/1307 yılında türbesinin yanında büyük bir camii inşa edilmiş olup günümüzde burası dünyanın pek çok farklı bölgesinden ziyaretçi akınına uğrayan bir merkezdir.³⁷ Mürsî'nin ardından tarikat faaliyetleri İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1303) tarafından devam ettirilmiştir. İbn Atâullah, tasavvuf literatürüne *el-Hikemü'l-Atâiyye* isimli eseri başta olmak üzere dikkate değer katkılarda bulunan bir sûfidir.³⁸ Aynı yıllarda Mısır'da bulunan İbn Teymiyye ile aralarında sert tartışmalar yaşanmıştır ve bu polemik, sûfî çevrelere karşı Mısır'da gösterilen -ayrıca toplumsal ve siyasal sonuçları olan- önemli muhalefet örneklerinden biridir.³⁹

Mısır'da kurucusu itibariyle yerel olarak niteleyebileceğimiz tek tarikat Desûkiyye'dir. Burhâniyye veya Bürhâmiye adıyla da anılan tarikat Ebü'l-Feth el-Vâsitî'nin torunu olan İbrâhim b. Abdülaziz ed-Desûkî (ö. 676/1277) tarafından kurulmuştur. İbrahim ed-Desûkî tarikat kültüründe aktâb-ı erbaa (diğerleri Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî'dir) olarak bilinegelen dört isimden biridir. Türbesi civarında Desûk'ta büyük bir camii inşa edilmiştir. İbrâhim ed-Desûkî'den sonra tarikatın tarihinde önemli isimlerden biri ise Desûkî'nin kardeşi Ebü'l-İmrân

³⁵ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 22, 43; Güven, “Şâzeliyye”, s. 379-380.

³⁶ Mahmûd, *el-Medresetü's-Şâzeliyye*, s. 41.

³⁷ Hasan es-Sendûbî, *Ebü'l-Abbâs el-Mürsî ve mescidühü'l-Câmi' bi'l-İskenderiyye*, Kahire, 1944, s. 49, 50; Hayatı için ayrıca bk. Mustafa Kara, “Mürsî”, *DİA*, XXXII, 55-56.

³⁸ İbn Atâullah'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014; Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *İbn Atâillâh el-İskenderî*, Kahire 1958; Mustafa Kara, “İbn Atâullah el-İskenderî”, *DİA*, XIX, 337-338.

³⁹ Tartışmanın detayları için bk. Emil Homerin, “Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları: Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme”, (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XI, sayı: 1, s. 243-264.

Mûsâ'dır. Desûkiyye tarikatı daha çok Mısır'ın özellikle Desûk şehrinde ve Sudan'da yaygınlık kazanmıştır. Tarikat gerek tarihsel köken gerekse ritüelleri bakımından Rifâiyye, Şâzeliyye ve Bedeviyye ile yakın ilişkilere sahiptir. Şernûbiyye, Âşûriyye, Tâziyye ve Süyûtiyye olmak üzere Desûkiyye'nin dört alt kolu vardır.⁴⁰

Tarikatların yaygınlık kazanmasıyla birlikte hicrî VIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren, Mısır'da çok sayıda hankah, ribât ve zâviye inşa edilmiştir. Hankahların mimarî yapıları, yönetim tarzı ve sûfîlerin yaşam düzeni açısından bu yüzyılda büyük gelişmelere şahit olunmuştur. Bünyesinde camii ve kütüphane inşa edilmeye başlanıp ilmî faaliyetlerin yürütülmesiyle hankahlar tasavvufî bir külliye ya da müesseseye dönüşmüştür.⁴¹ 725 (1325) senesinde Kahire'nin kuzeyinde Memlûk sultanı Nâsır b. Muhammed b. Kalavun (ö. 741/1341) tarafından inşa edilen “Sirâyakûs Hankahı” Mısır'ın en önemli hankahlarından biri olmuştur.⁴² Şeyh Hıdır Zâviyesi, Cemîze Zâviyesi, İbn Manzûr Zâviyesi, ez-Zahirî Zâviyesi, Halâvî Zâviyesi, Nasr Zâviyesi ve İbâhim es-Sâîğ Zâviyesi⁴³ gibi zâviyelerle birlikte zâviyelerin sayısı yirmi altıya çıkmıştır. Benzer şekilde o dönemde Baybarsiyye Hankahı, Arslan Hankahı ve Şeyhûniyye Hankahı gibi hankahların sayısı yirmi üçe; İbn Süleyman Ribâtı, Alâî Ribâtı ve İbn Ebi'l-Mansûr Ribâtı gibi ribâtların sayısı ise on ikiye ulaşmıştır.⁴⁴ Hankahlar yalnızca tasavvufa özgü bir takım faaliyetler için kullanılmamış, hadis ve fıkıh başta olmak üzere ilim tahsiline imkân verecek şartlarda organize olmuşlardı. Mesela İbn Hacer el-Askalânî, Şeyhûniyye Hankahı'nda, hadis ve fıkıh dersleri verip aynı zamanda meşihat görevini üstlenmişti. Celâleddin es-Süyûtî ise Baybarsiyye Hankahı'nda meşihat görevini üstlenip Şeyhûniyye Hankahı'nda hadis dersleri vermekteydi.⁴⁵ Hanefî fakihî olan Bedreddin Aynî'nin Berkukıyye Tekkesi'nde kalıp tekkenin bazı görevlerini yürüttüğü de bilinmektedir.⁴⁶

Aynı yüzyılda, 638 (1240-41) yılında Irak'tan Mısır'a gelen ve Rifâiyye'nin

⁴⁰ Mehmet Demirci, “Desûkiyye”, *DİA*, IX, 212; Mehmet Demirci, “İbrâhim b. Abdülazîz Desûkî”, *DİA*, IX, 212-213; Teftâzânî, “et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır”, s. 62-63.

⁴¹ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 54.

⁴² Yılmaz, “Meşihatü'ş-şüyûhun Doğuşu”, s. 15.

⁴³ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 55.

⁴⁴ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik, 2012, s. 27.

⁴⁵ Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 61-62.

⁴⁶ Ali Osman Koçkuzu, “Bedreddin Aynî”, *DİA*, VI, 271.

Sayyâdiyye kolu kurucusu olan İzzeddin Ahmed es-Sayyâd⁴⁷ (ö. 670/1271), Memlûk yöneticilerinden el-Melikü'l-Efdal'ın torunlarından biriyle evlenmiş; bu evlilikten, Mısır'da Rifâiyye tarikatının yaygınlık kazanmasında büyük rolü olan, “er-Rifâî es-Sağîr” lakabıyla da anılan Seyyid Ali Ebû Şübbâk dünyaya gelmiştir.⁴⁸

Memlûkler döneminin dikkat çeken sûfilerinden İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) şiirlerinde dile getirdiği tasavvufî düşünceleri, özellikle ulema çevresinde büyük tartışmalara yol açmıştır.⁴⁹ İbn Teymiyye, İbrâhim el-Bikâî (ö. 885/1480), Muhammed İbnü's-Şihne (ö. 890/1485), İzzeddin el-Kinânî (ö. 876/1471) İbnü'l-Fârız'a eleştiri yönelten isimlerden birkaçıdır.⁵⁰ Bununla beraber *Nazmü's-sülûk* başta olmak İbnü'l-Fârız'ın şiirlerinin sûfî entelektüel çevrelerde bir hareketlilik doğurduğu da bilinmektedir. Sadreddin Konevî ve çevresiyle başlayan şerh geleneğinde Afîfüddin Tilimsânî, Saîdüddin el-Fergânî, Dâvûd-i Kayserî, merkezdeki isimlerdir. Böylece İbnü'l-Fârız'ın şiirleri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin teorik tasavvufuyla buluşmuş,⁵¹ tasavvuf tarihi yeni bir senteze şahitlik etmiştir.⁵² Memlûklerin geç döneminde İbnü'l-

⁴⁷ Mustafa Tahralı, “Rifâiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 294.

⁴⁸ Azzâm, *Aktâbü't-tasavvufî's-selâse*, s. 43.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 179-182. Bu bağlamda Ali Çoban'ın tespitine göre İbnü'l-Fârız hakkında 874-875 yıllarında vuku bulan tartışmalarda sosyo-ekonomik sebepler, ilmî muhâlefet ve kişilerin karakterlerinden kaynaklanan etmenler söz konusudur. Buradaki tartışma, medrese-tekke veya ulemâ-sûfî çatışması olmayıp bir kısım ulemanın diğer bir kısım ulemayla tartışması şeklinde meydana gelmiştir. Bk. Ali Çoban, “XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler”, *İslâm Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, 2018, s. 228.

⁵⁰ Homerin, “Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları”, s. 261.

⁵¹ Çağdaş yazarlardan Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, felsefî tasavvuf olarak nitelediği ve temsilcileri arasında Hallâc-ı Mansûr, Sühreverdî Maktûl, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Afîfüddin Tilimsânî ve İbn Seb'în gibi isimlere yer verdiği tasavvufî anlayışın Mısır'da yaygın kabul görmediği görüşündedir. İddialar için bk. Teftâzânî, “et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır”, s. 63. Ancak bazı araştırmacılar, Teftâzânî'nin bu görüşüne katılmazlar. Mesela McGregor, Ali b. Vefâ eş-Şâzelî (ö. 807/1405) üzerinden Ekberî geleneğin XIV ve XV. yüzyıllarda Mısır'da etkili olduğunu öne sürer. Bk. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*, s. 46, 61, 72, 157-161. Waugh ise Demirtaşîyye tarikatına ait bir takım pratikler üzerinde İbnü'l-Arabî etkisinden söz eder. Ayrıca Waugh, Teftâzânî'nin politik nedenler dolayısıyla İbnü'l-Arabî etkisi taşıyan Halvetiyye tarikatının bazı alt kollarını bilinçli bir şekilde ihmal ettiğini öne sürer. Earle H. Waugh, *Visionaries of Silence: the Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2008, s. 14, 24.

⁵² Çağdaş dönemde Mısır'da İbnü'l-Fârız ileride de değineceğimiz üzere bir takım çalışmalara konu edilmiştir. Muhammed Mustafa Hilmi, İbnü'l-Fârız'ı sıradan bir şair ya da sûfî olarak nitelemenin yeterli olmayacağı kanaatindedir. Ona göre İbnü'l-Fârız felsefî derinliğe sahip sûfî bir şairdir. Ayrıca İbnü'l-Fârız'ın vahdet-i vücûd düşüncesinden ziyade vahdet-i şühûdçu olduğunu iddia eder. Tartışmanın detayları için bk. Muhammed Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fârız: Sultânü'l-âşîkîn*, Kahire:

Arabî ekolünün önemli temsilcilerinden biri, hiç şüphesiz Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'dir (ö. 973/1565).⁵³ Şa'rânî savunmacı bir üslupla İbnü'l-Arabî düşüncesine hasrettiği eserlerinin yanı sıra tasavvufun dönemin ulema çevrelerinde olumlu karşılanışına katkılar sunmuştur.⁵⁴ Ayrıca kendisine Şa'râniyye adıyla bir tarikat da nispet edilmiş olup tarikatın Mısır'daki zâviyesi Kadı Muhyiddin Abdülkâdir Özbekî tarafından, külliye tarzında Kahire Bâbışa'riye'de inşa edilmiştir.⁵⁵

Memlüklerin son yıllarında Osmanlı topraklarından Mısır'a gelen sûfiler vasıtasıyla, bu bölgede Demirtaşıyye, Gülşeniyye, Bektaşîyye ve Nakşibendiyye gibi yeni tarikatlar görülmeye başlanmıştır.⁵⁶ Bu dönemde Halvetiyye'nin kollarından Rûşeniyye'yi kuran Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487), müritlerinden Muhammed Demirtaşî (ö. 929/1523), İbrâhim Gülşenî (ö. 940/1534) ve Şahin el-Muhammedî'yi (ö. 954/1547) Mısır'a göndermiştir.⁵⁷ Tebriz'den ilk olarak Şahin el-Muhammedî gelip Mukattam Dağı'nın tepelerinde bir zâviye kurmuş ve münzevi bir yaşam sürmüştür. Ardından Muhammed Demirtaşî, Kahire'de bulunan Hüseyin bölgesinde ilk Demirtaşıyye Zâviyesi'ni inşa etmiş ve bu zâviyede Ekberiyye ekolünün öğretilerini paylaşan meclisler düzenlemiştir.⁵⁸ Eşiyle birlikte Abbâsiyye bölgesinde yaşayan Muhammed Demirtaşî, Sultan Kayıtbay tarafından kendisine tahsis edilen araziye meyve bahçesine çevirmiş, bahçeden gelen geliri fakirlere dağıtmış ve etrafında çok sayıda insan toplanmıştır. Türbesi, Memlüklerin sonlarında inşa edilen kubbeli zâviyelerden biri olan Demirtaşıyye Zâviyesi'ndedir.⁵⁹ Halifesi İbn Ahmed b. Muhammed Kerimüddin el-Halvetî (ö. 986/1578) ise Kur'an-ı Kerîm kıraati ve zikir

Mektebetü Mısır, 1963, s. 408.

⁵³ Hayatı ve eserleri için bk. Ali Namlı, *Abdülvehhab eş-Şa'rânî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015; Tevfik et-Tavîl, *Şa'rânî İmâmü't-tasavvuf fî asrihi*, Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1945; Michael Winter, "Onaltıncı Yüzyılda Şa'rânî ve Mısır Toplumu", çev. Mahmut Çınar, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, sayı: 41, s. 275-296.

⁵⁴ Hayri Kaplan, "Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdülvehhab eş-Şa'rânî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 2, s. 151.

⁵⁵ Eric Geoffroy, "Sha'arâniyya", *EF*², XII, 724.

⁵⁶ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 94.

⁵⁷ Waugh, *Visionaries of Silence* s. 26.

⁵⁸ Side Emre, *Ibrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order: Power Brokers in Ottoman Egypt*, Leiden: Brill, 2017, s. 27.

⁵⁹ Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 135.

icrasındaki güzel sesiyle tanınmıştır.⁶⁰ Halvetiyye'nin Mısır'da etkileri günümüze kadar süren ve Mısır topraklarında mânevî bir iz bırakan tek kolu Demirtaşıyye'dir.

Muhammed Demirtaşî ve Şahin el-Muhammedî'nin Mısır'a gelişinden kısa bir süre sonra İbrâhim Gülşenî de Safevîlerden kaçarak Mısır'a gelmiştir.⁶¹ Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle birlikte İbrâhim Gülşenî, Kahire'nin Bâbüzüveyle semtinde, Müeyyediyye Camii yanında ilk Gülşenî Dergahı'nı inşa ettirmiştir. 1519-1524 yılları arasında yapılan bu dergah, Mısır'ın fethi sonrasında Osmanlıların Kahire'de yaptıkları ilk dini eser olma hüviyetine sahiptir.⁶² Mısır'da "acem şeyh" olarak tanınan ve Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde siyasette etkin bir rol oynayan İbrâhim Gülşenî'nin ayrıca Osmanlı ordusuna mensup askerler üzerinde de büyük bir nüfuzu vardı.⁶³ Halifesi ve oğlu Hayâlî-i Gülşenî'nin 977/1570 yılında vefatının ardından Gülşeniyye tarikatı, Mısır'da etkinliğini yavaş yavaş yitirmeye başlamıştır.⁶⁴ Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra Kahire'de çeşitli faaliyetlerde bulunan tarikatlardan biri de Mevlevîlik'tir. Mısır'ın fethinden birkaç yıl önce müritleriyle birlikte Mısır'a gelen Divâne Mehmed Çelebi (ö. 951/1544'ten sonra), İbrâhim Gülşenî'nin dergahında kısa bir süre kaldıktan sonra Kahire'de bir mevlevîhâne inşa etmiştir.⁶⁵ Osmanlı topraklarında neşvünema bulan Bektaşîliğin, Mısır'a girişi ise 807/1404 yılında Mısır halkı arasında Abdullah el-Meğâvirî ismiyle tanınan Kaygusuz Abdal (ö. 848/1444 [?]) vasıtasıyla olmuştur. Beraberinde kırk Bektaşî dervişiyile Mısır'a gelen Kaygusuz Abdal, Kahire'de Mukattam Dağı'nda bir mağaraya yerleşmiştir. Vefatından asırlar sonra, Hidiv İsmâil Paşa tarafından mağaranın etrafı yapılandırılarak burada bir tekke inşa edilmiştir.⁶⁶ 1867-1872 yılları arasında, Ali

⁶⁰ B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* (ed. Nikki R. Keddie), London: University of California, 1972, s. 293, 294.

⁶¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Emre, *İbrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order*, s. 57, 60.

⁶² Geniş bilgi için bk. Doris Behrens-Abouseif, "İbrâhim Gülşenî Külliyesi", *DİA*, XXI, 304-305.

⁶³ Emre, *İbrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order* s. 158, 166.

⁶⁴ Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", s. 297.

⁶⁵ Detaylar için bk. Hasan Özönder, "Mevlevîliğin Mısır'daki Temsilciliği: Kahire Mevlevîhânesi", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi 3-5 Mayıs 1990 Tebliğler*, Konya 1991, s.175-194; Barihüda Tanrıkorur, "Mısır Mevlevîhânesi", *DİA*, XXIX, 586-588. Mevlevîhâne günümüzde bir kültür merkezi olarak faaliyet göstermekte ve Emîr Sungur es-Sa'dî Medresesi olarak tanınmaktadır.

⁶⁶ Salih Çift, *Mısır'da Bektâşilik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s. 38, 45. Mısır'da faaliyet gösteren bir başka Bektaşî tekkesi de Kasru'l-Aynî Tekkesi'dir. Mısır'da Bektaşîlik konusu için ayrıca bk.

Abdurrahman Baba ve Abbas Baba tekkenin işlerini üstlenmek ve müritleri ile ilgilenmek suretiyle tekkeyi yeniden canlandırmışlardır. 1899 yılında ise Haydar Muhammed Baba, Bektaşîyye tarikatının faaliyetlerini yönetmiştir.⁶⁷

Mısır'da Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye kolu, kıraat ve hadis âlimi Ahmed b. Muhammed Bennâ⁶⁸ (ö. 1117/1705) tarafından yayılmıştır. Kahire'de Nakşibendiyye'nin en meşhur ve etkin tekkesi ise 1851 yılında Mısır Hidivi Abbas'ın emriyle Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin (ö. 1313/1893) halifelerinden Mehmed Âşık Efendi (ö. 1300/1883) adına inşa edilen tekkedir.⁶⁹ F. de Jong'un tespitlerine göre, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'da Nakşibendiyye'nin üç farklı alt kolu faaliyet göstermektedir:⁷⁰ Bunlar, Cûde İbrâhim ile anılan (ö. 1351/1932) Cûdiyye kolu, Muhammed Emîn el-Kürdî ile anılan (ö. 1914) Hâlidîyye kolu ve Mısır'ın güneyinde yayılan Mûsâ Mûavvad'a (ö. 1888) ait koldur.⁷¹ Günümüze kadar faaliyetleri devam eden Cûdiyye kolunun meşihati, hâlen Cûde Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî'nin⁷² (ö. 2011) halifesi ve oğlu Ahmed el-Bedevî Cûde el-Mehdî tarafından Tanta'da sürdürülmektedir.⁷³

XII/XVIII. yüzyıl'da ortaya çıkan ve eklektik bir karaktere sahip olan Beyyûmiyye Mısır'ın yerel tarikatlarından biridir. Kurucusu Mısır'ın Beyyûm köyünde dünyaya gelen (1108/1696) Şeyh Ali Nûreddin b. Hicâzî el-Beyyûmî'dir (ö. 1183/1769). Beyyûmî, Halvetiyye, Şâzeliyye, Kâdiriyye, Bedeviyye, Rifâiyye ve Nakşibendiyye gibi pek çok tarikattan icazet aldı. Tertip ettiği zikir halkalarıyla Kahire'de kısa sürede geniş halk kitlelerini etrafına toplayan Ali el-Beyyûmî, dönemin

Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", *Türkiyat Mecmuası*, c. VI (1939), s. 13-40.

⁶⁷ Frederick de Jong, "The Takiya of Abd Allah al-Maghawiri (Qayghusuz Sultan) in Cairo", *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, İstanbul: The Isis Press, 1995, s. 40, 41.

⁶⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, "Ahmed b. Muhammed Bennâ", *DİA*, V, 457-458.

⁶⁹ de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 82; Hamid Algar, "Hâlidîyye", *DİA*, XV, 295-296.

⁷⁰ de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 140.

⁷¹ de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 140-142.

⁷² Ezher'de rektör yardımcılığı ve Tanta'daki Kur'an-ı Kerim Fakültesi'nin de kuruculuğunu yapmış olan Cûde Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî tasavvuf ve Nakşibendiyye hakkında *en-Nefehâtü'l-Cûdiyye fî't-ta'rîf bi tarîkati'n-Nakşibendiyye ve evrâdiha ve âdâbihâ, et-Tasavvuf rûhu'l-İslâm ve A'lâmü't-tasavvuf* adlı eserleri kaleme almıştır.

⁷³ Ahmed el-Bedevî Cûde el-Mehdî, "en-Nakşibendiyye fî Mısır", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür" Bildiriler, 1-2 Haziran 2013, İstanbul = International Gumushanevi Symposium, 1-2 June 2013, 2014*, s. 480-481.

ilim ve devlet adamlarıyla da yakın ilişkilere sahipti. Şebrâvî tarafından Ezher’de kendisine kürsü verilmesi Kahire’deki nüfuzunu daha da artırdı. Mısır valisi Mustafa Paşa sadrazam olduktan sonra tarikatın merkezi konumundaki Beyyûmiyye Câmii’ni yaptırdı. Ali el-Beyyûmî vefat edince buradaki türbesine defnedildi. Tarikat Yemen, Hadramevt ve Hicaz bölgesinde etkili oldu. Vehhâbiliğin Hicaz bölgesinin yönetimini ele geçirmesinden önce Beyyûmiyye Mekke ve Medine’de de çok sayıda tekkeye sahipti.⁷⁴

Ayrıca bu yüzyıllarda tasavvuf kültürüyle Ezher ideolojisinin zaman zaman buluştuğu da görülmektedir. Nitekim İbrâhim b. Mûsâ el-Feyyûmî, Abdullah eş-Şebrâvî⁷⁵ (ö. 1171/1758), Muhammed el-Hifnî (ö. 1181/1767) gibi mutasavvıflar, Ezher’in meşihatini üstlenmişlerdir.⁷⁶ Yine bu yüzyıllarda Mısır’ın merkezindeki tarikatlar, farklı şehirlere taşınmış ve yeni kollara ayrılarak kırsal kesimlere yayılmış,⁷⁷ Osmanlıların gösterdiği büyük ilgi dolayısıyla tarikatların sayısı sekseni aşmıştır.⁷⁸ Osmanlı merkeziyle irtibatlı Halvetî tarikatının Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749) ile Mısır’da yeniden canlandığı görülmektedir. Aynı dönemde Muhammed el-Hifnî, Ahmed ed-Derdîr (ö. 1201/1786), Abdullah eş-Şerkâvî (ö. 1227/1812) gibi birçok âlim Halvetiyye’yi benimsemiş ve bu tarikata intisap etmiştir.⁷⁹ 1758 yılından vefatına kadar Ezher’in şeyhliğini üstlenen Muhammed el-Hifnî, Halvetiyye’nin Mısır’da Kemâleddin el-Bekrî’yle şekillenen yeni formunun önemli temsilcilerindendir. Bu bağlamda B. G. Martin’e göre “Hifnî’nin döneminde Halvetiyye, Ömer el-Halvetî (ö. 800/1397) dönemindeki durumuna geri dönmüş, aynı zamanda siyasî açıdan da Sünbül Sinan’ın (ö. 936/1529) politik yeteneği ile birleşmiştir.”⁸⁰ Hifnî’nin önde gelen müritleri ve talebeleri, Muhammed b. Abdülkerîm Semmân⁸¹ (ö. 1189/1776), Mahmûd el-Kürdî ve Ahmed ed-Derdîr’dir. Ayrıca Abdurrahman el-Ezherî (ö. 1207/1792-93) ve

⁷⁴ Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı*, s. 359-364; Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 37; Hasan Kâmil Yılmaz, “Beyyûmî”, *DİA*, VI, 99.

⁷⁵ Hayatı ve eserleri için bk. Mustafa Çağrı, “Şebrâvî”, *DİA*, XXXVIII, 396-397.

⁷⁶ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 358, 364.

⁷⁷ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 95.

⁷⁸ Tavîl, *et-Tasavvufî Mısır ibbânü’l-asri’l-Osmânî*, s. 75.

⁷⁹ Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2005, s. 73-74.

⁸⁰ Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes”, s. 301.

⁸¹ Hayatı ve eserleri için bk. Salih Çift, “Muhammed b. Abdülkerîm Semmân”, *DİA*, XXVI, 497-498.

Ahmed es-Sâvî (ö. 1241/1825) gibi isimler Mısır'da Halvetiyye-Bekriyye'nin yayılmasında etkin bir konuma sahip olmuşlardır.⁸²

Mısır'da tarikat şeyhleri “meşâyihu's-seccâcîd” olarak tanınmıştır.⁸³ En çok tanınan “seccâde”, Hz. Ebû Bekir'e nispetle “es-Seccâdetü'l-Bekriyye”, Hz. Ali'ye nispetle “es-Seccâdetü's-Sâdâtiyye”, Hz. Ömer'e nispetle “es-Seccâdetü'l-Anâniyye”, Zübeyr b. Avvâm'a nispetle “es-Seccâdetü'l-Hızırıyye”dir.⁸⁴ Kavalalı Mehmed Ali Paşa (ö. 1205/1849) merkezîleşme politikaları doğrultusunda bütün tarikatları üst bir yapının (şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye) denetimi altına soktu ve bu yapının yöneticiliğini de şeyhü's-seccâdeti'l-Bekriyye'ye verdi. Soyları, Hz. Ebû Bekir'e dayanmakta olan bu ailenin, Mısır tarihinde tanınan ilk şahsiyeti, Şeyh Ebû'l-Hasan el-Bekrî'dir (ö. 925/1545). *Hizbü'l-Bekrî* adlı eseri telif eden oğlu ve halifesi Muhammed el-Bekrî (ö. 994/1585) de Mısır'da Osmanlı döneminde en çok tanınan Bekrîler'dendir. Sonraki dönemlerde Bekrî ailesi üyeleri İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin özünü taşıyan virdler ve hizipler yazıp büyük dedeleri Muhammed Demirtaşî'nin yolunu takip etmişlerdir.⁸⁵

“Reîsü şeyhi'l-meşâyih” ünvanını alan ilk kişi ise Muhammed Şemseddin el-Bekrî'dir.⁸⁶ 1855-1880 yılları arasında Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye'nin reisliğini Ali el-Bekrî üstlenmiş, Avrupalı devletlerin Mısır'ın iç işlerine müdahalesine karşı mukavemet göstermiş ve bu süreçteki başarıları dolayısıyla adeta milli bir kahramana dönüşmüştür. Vefatının ardından Abdülbâki el-Bekrî onun yerine geçmiştir.⁸⁷ Ancak Abdülbâki el-Bekrî'yle birlikte bazı siyasî olaylardan dolayı Bekrî ailesinin otoritesi zayıflamıştır.⁸⁸ 1892 yılında, yetenekli bir lider olan kardeşi Muhammed Tevfîk el-Bekrî⁸⁹ (1870-1932), kontrolü tekrar ele alıp 1895'te yeni bir sisteme geçiş yapmış, hükümetle bütün tarikatlar arasındaki ilişkiyi dengeleyen bir nizamnâme tertip

⁸² Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes”, s. 302.

⁸³ Teftâzânî, “et-Turukî's-sûfiyye fî Mısır”, s. 66.

⁸⁴ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 82; de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 13.

⁸⁵ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu* s. 82-83.

⁸⁶ Teftâzânî, “et-Turukî's-sûfiyye fî Mısır”, s. 66.

⁸⁷ Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 44; Teftâzânî, “et-Turukî's-sûfiyye fî Mısır”, s. 67.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 121-124.

⁸⁹ Hayatı ve siyasi faaliyetleri hakkında bk. İrfan Gündüz, “Muhammed Tevfîk Bekrî”, *DİA*, V, 369-370.

etmiştir.⁹⁰ Tarikatların reforma ihtiyacı olduğuna inanan Muhammed Tevfik el-Bekrî, zikir meclislerinde icra edilen müzik aletlerinin kullanımı, şiş batırılması (debbûs), cam parçaları ve ateş yeme gibi uygulamaları yasaklamıştır.⁹¹ Ayrıca şeyhü'l-meşâyih olan Bekrî ailesi, tanınmış başka dört tarikat şeyhiyle birlikte, bütün tarikatları yönetmeye başlamış olup söz konusu dört şeyh, her üç yılda bir yapılan seçimle değiştirilmektedir.⁹² Aynı yılda Mısır'da iktidar değişikliği neticesinde göreve gelen Hidiv II. Abbas Hilmi, Meşihatü't-turukî's-sûfiyye yöneticisinin Bekrîler'den olması şartını kaldırmıştır.⁹³

Silsilesi Şâzeliyye tarikatına dayanan ve seyyidlerden olan Vefâiyye ailesi (es-Sedâtü'l-Vefâiyye) ise Mısır'da tanınan ikinci büyük tarikat ailesidir.⁹⁴ Vefâiyye tarikatı, Muhammed Ebü'l-Vefâ (ö. 765/1363) tarafından kuruldu. Vefâiyye'nin ilk inşa edilen zâviyeleri Kûs ve İhmîm'de idi. Ancak daha sonra Muhammed Vefâ, Kahire'nin Ravza bölgesine yerleşip irşad faaliyetlerine burada devam etti.⁹⁵ Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte Vefâiyye'nin yaygınlık kazandığı görülmektedir.⁹⁶ Muhammed es-Sabbân ve Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi Mısır'ın önde gelen âlimleri, Vefâiyye'ye intisap etmişlerdir.⁹⁷ Vefâiyye'nin tarikat silsilesinin Hz. Ali'ye dayanması, Bekrî ailesi ile aralarında rekabete yol açmış, bunun neticesinde iki aile arasında zaman zaman anlaşmazlıklar vuku bulmuştur.⁹⁸

Mısır'ın dinî ve toplumsal tarihinde tarikat geleneklerinin etkisiyle mevlit merasimleri büyük ve önemli bir yere sahiptir. Fâtımîler dönemiyle birlikte, Hz. Muhammed'in mevlidi ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Hz. Zeynep, Nefise, Fatma gibi isimlerin mevlitleri kutlanmaya başlamıştır.⁹⁹ Memlûkler döneminde ise söz

⁹⁰ Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 45, 46.

⁹¹ Sa'diyye tarikatının zikir meclisinde icra edilen "devse" 1881 yılında kâdîlkudât fetvâsına binaen Muhammed Tevfik el-Bekrî tarafından yasaklanmıştır. Frederick de Jong, "XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı (1900-1970): Bir Ön Araştırma", (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XX, sayı: 1, s. 214.

⁹² Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 46; Hilal Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX, 582.

⁹³ Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX, 582; F. de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 134, 135.

⁹⁴ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 87.

⁹⁵ McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*, s. 61-62.

⁹⁶ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 89.

⁹⁷ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 89-90.

⁹⁸ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 91.

⁹⁹ Biegan, *el-Mevâlid ve 't-tasavvufî Mısır*, s. 31.

konusu merasimler gelişip yaygınlık kazanmıştır.¹⁰⁰ Kayıtbay başta olmak üzere Memlûk sultanları, dinî merasimleri ve mevlitleri önemsemiştir. Özellikle tarikat kurucuları adına düzenlenen mevlitler burada öne çıkmaktadır. Tanta'da Ahmed el-Bedevî'nin vefatından hemen on yıl sonra anısına gerçekleştirilen mevlit merasimi Mısır'ın en yaygın ve kalabalık mevlitlerinden biri haline gelmiştir.¹⁰¹ Benzer şekilde Biegman'ın tespitlerine göre, 1297/1880 yılından itibaren Ahmed er-Rifâî adına düzenlenen mevlit de Kahire'nin öne çıkan mevlit merasimlerinden biridir.¹⁰² Osmanlı döneminde Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkî ve Ahmed er-Rifâî adına yapılan mevlitlerin yanı sıra Mısır bölgesinde öne çıkan başka bazı sûfiler adına da yeni mevlit kutlamaları tertip edilmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Şa'rânî, Beyyûmî ve Muhammed Demirtaşî adına yapılanları en dikkate değer olanlarından bazılarıdır. Ayrıca yöneticilerin, mevlit kutlamaları için büyük bütçeler ayırdıkları da bilinen bir husustur. Bekrî ailesinin, meşâyihu't-turukî's-sûfiyyenin yönetimini üstlenmesi sonrasında mevlit merasimleri onlardan izin alınarak düzenlenmeye başlanmıştır.¹⁰³

B. Çağdaş Dönemde Tarikatlar: Kurumsal ve Siyasal Faaliyetleri

XX. yüzyıl, Mısır için siyasal çalkantılarla dolu bir dönemdir. Mısır bu dönemde, İngiliz işgali, monarşinin kaldırılması, cumhuriyetten sonra Cemal Abdünnâsır ve Enver Sedat yönetimleri gibi olaylara şahit olmuştur. Bu siyasî gelişmelerle birlikte sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel bakımdan da bazı değişimler baş göstermiş, tasavvufî yapılar da bu değişimlerden etkilenmiştir. Bu başlık altında tasavvufî yapıların söz konusu değişimlerden nasıl ve hangi bağlamlarda etkilendiğini - daha çok F. de Jong'un çalışmalarından hareketle- ele almaya çalışacağız.

Memlûkler döneminin sonundan itibaren başlayan sûfî çevrelerle yönetici elit arasındaki ilişkinin boyutunun XX. yüzyıla gelindiğinde, büyük oranda siyasilerin beklentileri doğrultusunda şekil aldığı söylenebilir. Artık tasavvuf, genel itibarıyla yöneticiler için gerek olumlu gerekse olumsuz manada topluma nüfuz etmenin bir enstrümanı haline dönüşmüştür. 1895 yılında şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye

¹⁰⁰ Dâlî, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhu*, s. 61.

¹⁰¹ McPherson, *The moulids of Egypt*, s. 34.

¹⁰² Biegman, *el-Mevâlid ve't-tasavvufî Mısır*, s. 31.

¹⁰³ de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 54.

görevini üstlenen ve Cemâleddin Efgânî'nin reformist görüşlerinden etkilenen Muhammed Tevfîk el-Bekrî, 1903'te Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye çatısı altında daha önce de değindiğimiz üzere ilk nizamnâme¹⁰⁴ çıkarmıştır. 1905 yılının Nisan ayında ise bu nizamnâme¹⁰⁵ üzerinde bazı değişikliklere giderek tarikat yapılarının iç işlerine dönük bir takım yeni düzenlemeler (el-Lâihatü'd-dâhiliyye li't-turukî's-sûfiyye) yapmıştır.¹⁰⁶

Bu tarihten itibaren Mısır'da et-Turukî's-Sûfiyye'nin sicilleri bir arşivde [محافظ المجلس الصوفي الأعلى] tutulmaya başlanmıştır. Muhammed Tevfik el-Bekrî, çıkarılan bu nizamnâmelerle, Dîvânü'l-Evkâf'ın tekke, zâviye ve türbeler üzerindeki kontrolünü devre dışı bırakmış; Kahire yönetiminin [محافظة القاهرة] doğrudan şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye'nin seçimine müdahalesini de engellemiştir. Söz konusu nizamnâmeler, şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye ile diğer tarikatlar arasındaki ilişkiyi bir çerçeveye oturtmakla birlikte tarikatların kendi iç sorunlarını, hilâfet ve vekâlet gibi konuları da düzenlemeye çalışmıştır. Ayrıca türbe hizmetlerinden zikir meclislerinde icra edilen ritüellere kadar pek çok mevzuyu düzenlemeyi de amaç edinmiştir.¹⁰⁷ Sözelimi hulûl ve ittihâd gibi şeriata aykırı olduğu düşünülen doktrinlerin yasaklanması da buna dahildir. Nizamnâmelerin önemli maddelerinden bazıları şunlardır: Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye tarafından yayınlanan kararlar ve yasaklar, kurumu resmi olarak tanıyan sûfî ve tarikatlar için geçerli olacaktır. Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye'nin sunduğu hizmetlere karşılık hiçbir ücret talep edilmeyecektir. Aynı tarikat mensubu kişiler arasında anlaşmazlıklar vuku bulunca mesele tarikatın şeyhi tarafından ele alınacak ve müdahale edilecektir. Farklı iki tarikat mensubu arasında anlaşmazlıklar ortaya çıktığında ise mesele Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye tarafından çözülmeye çalışılacaktır. Bir şeyh iki farklı tarikatın idaresini üstlenemediği gibi aynı şekilde bir tarikat da iki şeyh tarafından yönetilemez. Herhangi bir tarikatın resmen tanınması artık

¹⁰⁴ 1903 yılında çıkarılan nizamnâmenin içeriği için bk. de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 204-205.

¹⁰⁵ 1905 yılında çıkarılan nizamnâmenin içeriği için bk. de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 206-214.

¹⁰⁶ de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 154.

¹⁰⁷ Daha önce de değindiğimiz üzere, Muhammed Tevfîk el-Bekrî zikir meclislerinde icra edilen müzik aletlerinin kullanımı, şiş batırılması, cam parçaları ve ateş yeme gibi bazı ritüelleri yasaklayarak reformist düzenlemelere yer vermiştir. Detayları için bk. de Jong, "XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı (1900-1970): Bir Ön Araştırma", s. 214.

sadece Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye tarafından olacaktır. Bir tarikatın şeyhi vefat edince yerine oğlu, oğlu bulunmadığı takdirde ise kardeşi geçecek; ailesinden meşîhati üstlenecek uygun biri bulunmazsa Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye uygun birini seçecektir. Tarikat şeyhinin yerine uygun olmayan bir halife seçmesi yasaktır. İcazeti olmayan şeyhler meşîhat görevini üstlenemeyecektir. Nizamnâmeler hakkında F. De Jong şunu söyler:

“Her iki tarihte çıkarılan ve birbirleriyle bağlantılı olan yönetmelikler, tarikat yönetimine, daha önce eşine rastlanmayan öz yeterlilik ve ayırt edici bir nitelik kazandırmış ve bu nedenle diğer kurumlar tarafından denetlenme veya başka kurumlara dahil edilme konusunda bağımsızlık garantisi vermiştir. Bu iki yönetmelik sayesinde Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye'nin idaresine her kim geçerse, diğer tarikatların yaklaşık bir milyondan fazla müridi ve pek çok şeyh onun otoritesini tanımış olacaktır. Böylece kendisine verilen otoritenin özgünlüğü ve özerkliği her zamankinden daha fazla bir hal almış olacaktır. Bu nedenle, -en azından tarikat meselelerinde- Bekrî ailesi içinde daha önce hiçbir şeyhin Muhammed Tevfik el-Bekrî'ninkine benzer bir otoriteye sahip olmadığını söyleyebiliriz”.¹⁰⁸

Nizamnâmelerin akabinde Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye altındaki tarikat sayısında artış gözlemlenmiştir. Nitekim tarikatların sayısı 1848 yılında yirmiyken, 1906'da otuz üçe çıkmıştır.¹⁰⁹ 1952 yılına kadar yürürlükte olan nizamnâmelerle birlikte, yöneticiler veya siyasî partiler ile bağlantılarını sıkı tutan tarikatlar, herhangi bir konuda istediklerini kolaylıkla elde edebilmişlerdir.¹¹⁰ Mevcut durumun her iki taraf için de bir çıkar birlikteliği olduğu rahatlıkla söylenebilir.

XX. yüzyılda sûfîlerin siyasî çevreler ile doğrudan ilişkisi, Muhammed Tevfik'in Hidiv II. Abbas Hilmi ile irtibatı dolayısıyla başlamıştır. Muhammed Tevfik, şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevini üstlenmekle kalmamış, aynı zamanda Hidiv vasıtasıyla Meclisü şûra'l-kavânîn ve el-Cem'iyetü'l-umûmiyye üyeliğine de tayin edilmiştir.¹¹¹ Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin 1911'de görevinden istifa etmesi ve bütün yetkilerinden vazgeçmesi, Hidiv II. Abbas ile ilişkilerinin bozulması sebebiyledir.¹¹²

¹⁰⁸ de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 171, 172.

¹⁰⁹ Frederick de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, *İslâm Dünyasında Tarikatlar* (ed. Alexandre Popovic & Gilles Veinstein, çev. Osman Türer), İstanbul: Sûf Yayınları, 2004 s. 397.

¹¹⁰ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 148; de Jong, *Turuq and turuq-Linked Institutions*, s. 161.

¹¹¹ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 32; Gündüz, “Muhammed Tevfik Bekrî”, *DİA*, V, 369.

¹¹² Frederick de Jong, “The Sufi Orders in Egypt during the Urabî Insurrection and the British

Tevfîk el-Bekrî'nin istifası sonrasında şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevini Abdülhamid el-Bekrî üstlenmiştir.¹¹³

Tarikat çevrelerinde dönemin etkili şahsiyetlerinden birisi de Şâzeliyye tarikatının Azemiyye kolunun kurucusu Ebû'l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî'dir (1869-1937).¹¹⁴ Muhammed Mâzî, Sudan'da İngiltere'nin gerçekleştirdiği idarî reformlara karşı çıktığı için 1915'te İngilizler tarafından Minyâ'nın Metâhire köyündeki evinde göz hapsine alındı. Bu esnada tarikatın yönetimini kardeşi Mahmûd Ebû'l-Azâim (ö. 1935) üstlendi.¹¹⁵ Muhammed Mâzî, 1916'da serbest bırakılınca Kahire'ye geçti ve burada Şâzeliyye tarikatı altında kendisine özgü yeni görüşler taşıyan yeni bir kol ihdas etti. 1914-1923 yılları arasında *es-Saâdetü'l-ebediyye* dergisi ve 1925-1927 yılları arasında ise *el-Medînetü'l-münevvere* dergisiyle tecdid ve ihyâ hareketinin - müritlerinin de katkısıyla- yaygınlık kazanması için çaba harcadı. 1924'te Mustafa Kemal Atatürk tarafından hilâfet kaldırıldığında, Muhammed Mâzî bir komite (Cemâatü'l-hilâfeti'l-İslâmiyye bi-vâdi'n-Nîl) kurup hilâfetin Mısır'a taşınması konusunda çağrıda bulundu.¹¹⁶ el-İmâm el-Müceddid lakabıyla tanınan Muhammed Mazî'nin kurduğu tarikat, 1933 yılında Hizbu'l-Ahrâri'd-Düstûriyyîn'in başkanı Muhammed Mahmud Paşa vasıtasıyla resmiyet kazandı.¹¹⁷

Mısır'da tarikatların resmiyet kazanmasıyla birlikte, tarikatlara dair hemen bütün işler artık hükümete dilekçe yollanmak suretiyle yürütölmeye başlandı. Söz konusu dilekçeler, Mehâfizü'l-meclisi's-sûfi'l-a'lâ adlı arşivde bulunmaktadır. Arşivde yer alan dilekçe örneklerine bakıldığı zaman, bunların çoğunluğunun tarikatların yönetimi ve iç işleriyle ilişkili talep ve beklentiler olduğu göröölür. Sözgelimi Guneymiyye'nin şeyhi Muhammed el-Guneymî et-Teftâzânî, Sultan Hüseyin Kâmil'e

Occupation (1882-1914)", *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, s. 155.

¹¹³ Frederick de Jong, "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970)", *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, s. 163.

¹¹⁴ Mısır'ın Reşid kasabasında dünyaya gelen Muhammed Mazî, Şâzeliyye şeyhi Haseneyn el-Hisâfî'ye intisap etti. Eğitimi, Kahire Dârülulûm'da tamamladı. Hayatı, eserleri ve faaliyetlerine ilişkin daha geniş bilgi için bk. Fevzî Muhammed Ebû Zeyd, *el-İmâm Ebû'l-Azâim el-Müceddid es-Sûfî*, Kahire: Dârü'l-İmân ve'l-hayât, 2009; Reşat Öngören, "Muhammed Mâzî", *DİA*, XXX, s. 553-555.

¹¹⁵ de Jong, "Aspects of the Political Involvement" s. 162.

¹¹⁶ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 34.

¹¹⁷ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 47; de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 164.

yazdığı dilekçede müritleriyle birlikte yapacağı haccın masrafları konusunda destek talebinde bulunmuştur. Desûkiyye'nin dört kolundan biri olan Süyûtiyye'nin kurucusu Celâleddîn es-Süyûtî'nin halifeleri, Sîdî es-Süyûtî mevlidinin son gecesinde, Kral Fâruk'tan Asyût fakirlerine bağışta bulunulmasını talep etmişlerdir. Ayrıca bir şeyh vefat edince onu defnetmek için kraldan bir dilekçe ile izin isteniyor ve şeyhin nerede gömüleceği de kral tarafından tayin ediliyordu. Kâdiriyye'nin Niyâziyye kolu şeyhi Muhammed Hilmî vefat edince halifesi, Kelsâniyye Tekkesi Kâdiriyye Camii'nde [جامع التكية الكلسانية القادرية] defnedilmesi için ilgililere bir dilekçe yollamıştır. Beyyûmiyye tarikatı halifeleri, kraldan bir cuma namazını Hüseyniyye semtindeki es-Seyyid Ali Nûreddin el-Beyyûmî Camii'nde kılması için talepte bulunmuşlardır.¹¹⁸

Bu dönemde göze çarpan yeni hadiselerden biri de şeyhlerin hem tarikatların yönetimini üstlenip hem de siyasi partilere üye olmaya başlamalarıdır. Nitekim Halvetiyye'nin Bağdâdiyye kolunun kurucusu Afîfî el-Bağdâdî'nin (ö. 1945) aynı zamanda Vefd Partisi'ne üyeliği de bulunmaktadır.¹¹⁹ 1957'de şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevine getirilen Muhammed Mahmûd Ulvân (ö. 1970) el-Marzûkiyye el-Ahmediyye tarikatının işlerini üstlenirken eş zamanlı olarak es-Sa'dî Partisi'nin de aktif bir üyesi idi.¹²⁰ Ayrıca partilerin de tasavvufî çevreleri yönetme konusunda aktif olduğu görülmektedir: Ahmed Murâd el-Bekrî'nin yerine şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevine Vefd Partisi'nin başkanı Nehhas Paşa (1879-1965) vasıtasıyla Ahmed Ali es-Sâvî getirilmişti.¹²¹

Kral Fâruk'un (ö. 1965) Ahmed Murâd el-Bekrî'yi makamından azletmesi ve yerine Ahmed Ali es-Sâvî'nin şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevine geçmesiyle birlikte Ahmed Sırrı Dedebaba'nın¹²² tarikatı ve tekkesi saray tarafından özel bir ilgi görmüştür.¹²³ Mehmed Lütî Baba'nın yerine geçen Ahmed Sırrı Dedebaba, Kahire'de bulunan Kaygusuz Sultan Tekkesi postnişini olup bu tekkenin gelişmesini

¹¹⁸ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 35-37.

¹¹⁹ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 167; Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 50.

¹²⁰ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 166.

¹²¹ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 167; Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 51.

¹²² Ahmed Sırrı Dedebaba'nın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Çift, *Mısır'da Bektaşilik*, s.125-188.

¹²³ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 171; Çift, *Mısır'da Bektaşilik*, s. 217.

sağlamıştır.¹²⁴ Kral Fâruk'un desteğiyle Bektaşîyye 1946 yılında resmiyet kazanmış ve Mısır, bütün dünyada Bektaşîliğin merkezi haline gelmiştir. Böylece Ahmed Sırrı Dedebaba diğer köklü tarikat şeyhleri arasında önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca Kral Fâruk, Bektaşî tekkelerini sık sık ziyaret etmiştir.¹²⁵ İskenderiye'de faaliyet gösteren Kâdiriyye tekkesinin şeyhi İbrâhim Hilmi Niyâzî (ö. 1970) ve Nag Hamadî'de faaliyet gösteren Halvetiyye'nin şeyhi Ahmed Ebû'l-Vefa eş-Şerkâvî de saraydan özel ilgi gören tarikat şeyhleridir.¹²⁶ 1948 yılına gelindiğinde Mısır'da resmî tarikatların sayısı kırk dörde ulaşmıştır.

İngiliz işgali döneminde (1882-1934), sûfîlerin Mısır halkı üzerindeki etkilerini fark etmeleri üzerine İngilizler, İçişleri Bakanlığı'na el koyarak ülkede faaliyet gösteren bütün tarikatları kendi kontrolleri altına aldılar.¹²⁷ Süreçte Abdürrahîm Demirtaşî'ye¹²⁸ (ö. 1929) ait Demirtaşîyye, Muhammed eş-Şerîf el-İdrîsî (ö. 1936) ve kardeşi Mustafa el-İdrîsî'ye ait İdrîsiyye¹²⁹ ve Muhammed Sırrülhatm Mîrganî'ye (ö. 1863) ait Mîrganiyye¹³⁰ tarikatlarıyla yakın ilişkiler kurdular. Ancak Bedeviyye'nin kollarından Şeyh Abdülazîz'in liderliğini yaptığı el-Makâmetiyye el-Ahmediyye gibi bazı tarikatları ise gözetim altında tuttular.¹³¹ I. Dünya Savaşı sırasında 1917'de el-İdrîsiyye es-Senûsiyye zâviyesi, Muhammed İdrîs es-Senûsî ile anlaşarak bir ara kapatılmış, savaşın ardından tekrar açılmıştır.¹³²

Abdürrahîm Demirtaşî, İngilizler ile yakın ilişkilere sahip olması neticesinde,

¹²⁴ Çift, *Mısır'da Bektaşilik*, s. 132.

¹²⁵ F. de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 173.

¹²⁶ F. de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 173.

¹²⁷ Zekeriyâ Süleyman Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 42.

¹²⁸ 1847 yılında dünyaya gelen Abdürrahîm Demirtaşî, eğitimi Ezher'de tamamladı. Muhammed Abduh, Abdurrahman Süleyman ve Muhammed Mustafa Merâgî gibi büyük alimlerden istifade etti. Demirtaşîyye zâviyesini yenileyip yanında büyük bir camii ve hastane yaptırdı. Kızı, meşhur edebiyatçı Seyyide Kûtu'l-Kulûb'dur.

¹²⁹ İdrîsiyye tarikatı, Ahmed b. İdrîs (ö. 1253/1837) tarafından kurulmuştur. 1813 yılında Mısır'ı ziyaret ederken Hasan b. Hasan Bey el-Kinâî vasıtasıyla Halvetiyye'ye intisap etmiştir. Ahmed b. İdrîs'in talebeleri olan Ahmed es-Senûsî Senûsiyye, İbrâhim Reşîd Reşîdiyye, Muhammed Osman el-Mîrganî Mîrganiyye adlı tarikatları kurmuşlardır. Bk. Nihat Azamat, "Ahmed b. İdrîs", *DİA*, II, 92-94.

¹³⁰ Mîrganiyye, Ahmed b. İdrîs'in halifelerinden olan Muhammed Osman el-Mîrganî tarafından kurulmuştur. Sudan'ın büyük tarikatlarından ve günümüzde de faaliyet göstermektedir. Mısır'da şeyh Muhammed Tâcü's-sır el-Mîrganî tarafından yönetilmektedir. Bk. Adem Yerinde, "Mîrganiyye", *DİA*, XXX, 154-145.

¹³¹ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 157.

¹³² Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 45. Geniş bilgi için bk. Ahmet Kavas, "Senûsiyye", *DİA*, XXXVI, 536-538.

1929 yılında İngilizlerin desteğini almış ve böylece Demirtaşıyye Mısır'da resmî bir tarikat olarak tanınmıştır.¹³³ Aynı şekilde Muhammed el-Guneymî et-Teftâzânî'nin¹³⁴ (ö. 1936) el-Guneymiyye¹³⁵ tarikatı da İngilizler vasıtasıyla 1926'da resmiyet kazanmıştır.¹³⁶ es-Seccâdetü'l-Guneymiyye, es-Sadât el-Guneymiyye el-Hazreciyye el-Ensâriyye, es-Sadât el-Guneymiyye el-Halvetiyye ve es-Sadât el-Guneymiyye el-İdrîsiyye olmak üzere toplamda üç aileyi içermektedir.¹³⁷ İngilizlerin Mısır'ı işgali sırasında -F. de Jong'un iddiasına göre-, tarikatlar ile yakın ilişkilere sahip olup onlara yardımda bulunması, tarikatların sempatilerini kazanıp kendi taraflarına çekmek için değil, aynı zamanda dış politikada sûfîlerin yaklaşımlarından haberdar olup duruma önceden müdahale edebilmek içindir.¹³⁸

XX. yüzyılda Mısır'da bazı tarikatlar etkinliklerini yitirdiler, bazı tarikatlar ise yeni alt kolları ile faaliyette bulunmaya başladılar. Şöyle ki el-Cevheriyye, es-Sıbâiyye, el-Bendâriyye, el-Hıfniyye, ez-Zâhidiyye, el-Humûdiyye ve el-Ârâbiyye gibi tarikatlar, meşâyihî't-turukî's-sûfiyye tarafından resmî olarak tanınmalarına rağmen zamanla toplumsal etkinliklerini yitirdiler. Jong'a göre bunun başlıca sebebi, tarikattaki otorite değişikliğidir, yani önceki şeyhin yerine gelen yeni şeyhin yeterli karizmaya sahip olamayıp müntesipleri üzerinde güçlü bir etki bırakamamasıdır.¹³⁹ Faaliyet alanı bulan yeni tarikatlardan Halvetiyye'nin alt kolu olan Mugâziyye¹⁴⁰ ise Muhammed Âmir el-Mugâzî tarafından kurulmuştur. el-Mugâzî, Delta'nın kuzeyinde yer alan el-Kûmü't-Tavîl köyünde bir camii inşa edip burada tarikatını yaymıştır.¹⁴¹ Silsilesi Mustafa Kemâleddin el-Bekrî'ye ulaşan tarikat, 1905 yılında resmiyet kazanmıştır. 1906'da resmiyet kazanan Şâzeliyye tarikatının alt kolu olan Hâmidiyye ise, önce el-Mekkiyye el-Fâsiyye'ye, ardından Kāvukciyye'ye intisap eden Hâmid Selâme Hasan er-Râzî

¹³³ Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 48.

¹³⁴ 1893 yılında dünyaya gelen Muhammed el-Guneymî et-Teftâzânî, es-Seccâdetü'l-Guneymiyye'yi kurmuştur. Geniş bilgi için bk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *es-Sûfi'l-Müceddid*, Kahire: Dârü't-Te'lîf 1951.

¹³⁵ Rifâiyye'nin eski kollarından olan el-Guneymiyye, Rifâiyye şeyhinden onay alamadığı için 1926'ya kadar müstakil bir tarikat hüviyeti kazanamamıştır. Bk. de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 168.

¹³⁶ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 47.

¹³⁷ Hafâcî, *es-Sûfi'l-Müceddid*, s. 19.

¹³⁸ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 159.

¹³⁹ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 173.

¹⁴⁰ Geniş bilgi için bk. <https://tinyurl.com/seha2b4> [Erişim Tarihi: 25 Kasım 2019].

¹⁴¹ de Jong, "Aspects of the Political Involvement" s. 175.

tarafından kurulmuştur.¹⁴² Muhammed et-Tayyib (ö. 1909) Bekriyye'nin alt kolu Tayyibiyye'yi kurmuştur.¹⁴³ Torunları Ahmed ve Muhammed et-Tayyib'in liderliğinde günümüzde Halvetiyye'nin alt kolu Hasaniyye'nin faaliyetleri, Mısır'ın güneyinde bulunan Lüksör şehrinde devam etmektedir. Ahmed et-Tayyib'in 2010 yılında Ezher'in meşihatini üstlenmesi sonrasında tarikat faaliyetlerinin öncülüğünü kardeşi Muhammed et-Tayyib üstlenmiştir.¹⁴⁴ 1952 devriminden sonra Cemal Abdünnâsır hükümeti (1956-1970), -1955 yılından itibaren Devrim Konseyi (Meclisü's-Sevre) üyesi olan Abdülhakîm Âmir'e (ö. 1967) et-Turuku's-Sûfiyye'yi ıslah görevini vermiştir.¹⁴⁵ Bu adımın atılmasında 26 Ekim 1954'te İhvân-ı Müslimîn tarafından Cemal Abdünnâsır'a başarısız bir suikast teşebbüsünde bulunulması etkili olmuş ve bu olay sonrasında İslâmî cemaatler başta olmak üzere Ezher ve et-Turuku's-Sûfiyye ile dikkatle ilgilenilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda F. de Jong şunu öne sürer:

“Öyle görünüyor ki Devrim Konseyi'nin üyeleri, o dönemde, tarikatların ve onların yönetim teşkilatlarının İhvân-ı Müslimîn ile mücadele etmeye kabiliyetli birer güç olduklarını keşfetmişlerdir. Çünkü, İhvân-ı Müslimîn mensupları çok büyük bir çoğunlukla tarikatlara muhalif idiler ve kendi teşkilatlarının yasaklanmasından önce, Mısır'da tarikatların tümünü ortadan kaldırmak üzere bir kampanya yürütmüşlerdi.”¹⁴⁶

1947 yılında ıslah hareketini başlatan ve şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye olan Ahmed es-Sâvî, 1957'de görevinden zorla istifa ettirilmiştir.¹⁴⁷ Abdülhakîm Âmir'in yakın arkadaşlarından olan Muhammed Mahmûd Ulvân, şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevini kabul etmiş ve onunla birlikte ilk defa, 1903'de çıkarılan yönetmeliklere uyulmayarak, bu göreve getirilecek kişi tarikat şeyhleri arasından seçilmeyip siyasi yetkililerin emriyle başa getirilmiştir.¹⁴⁸ 1958'de İhvân-ı Müslimîn gibi İslâmcı hareketleri engellemek ve toplumu bilinçlendirmek maksadıyla şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye gözetiminde, *Mecelletü'l-İslâm ve't-Tasavvuf* isimli bir

¹⁴² de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 177.

¹⁴³ de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 179.

¹⁴⁴ Geniş bilgi için bk. <https://tinyurl.com/sqd8ons> [Erişim Tarihi: 27 Kasım 2019].

¹⁴⁵ de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 174.

¹⁴⁶ de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, s. 395; de Jong, “XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı”, s. 222.

¹⁴⁷ Tasavvufî geçmişi bulunmayan ve Muhammed Abduh'un eski talebesi olan Ahmed es-Sâvî, Vehhâbîlik düşüncesine sahip olup tarikatlara karşı reformist uygulamalarından dolayı görevinden zorla istifa ettirilmiştir. Bk. de Jong, “XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı”, s. 221.

¹⁴⁸ de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 174.

dergi çıkarılmaya başlanmıştır.¹⁴⁹

1962 yılından itibaren et-Turuku's-Sûfiyye'nin düzenlediği dinî törenler, Arap Sosyalist Birliği (el-İttihâdü'l-İştirâkî el-Arabî) tarafından denetlenmeye başlanmıştır. Bu törenlerde broşür ve afişlerle ve kamuya açık konuşmalar yoluyla rejim propagandası yapılmış; kimi tarikatlar da yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca tarikat mensuplarının bir işe atanmasında ya da kendi tarikatında terfi elde etmesinde Arap Sosyalist Birliği tarafından imzalanan seyrüsülûk sertifikasını alması şart haline getirilmiştir. Tarikatlara bağlı olan camilerde verilen hutbelerde, Vakıflar Bakanlığı (Vizâretü'l-Evkâf) tarafından onay alınmaya başlanmıştır.¹⁵⁰ Bununla birlikte eski hükümet ile bağlantılı olan tarikatların hesapları yeni hükümet tarafından tasfiye edilmiştir. Hükümet, Demirtaşıyye'nin mallarına ve özellikle Demirtaş Vakıf Hastanesi'ne¹⁵¹ el koymakla işe başlamış, Abdürrahîm Mustafa Demirtaşî'nin kızı Ümmü't-tarîka adıyla tanınan Seyyide Kûtu'l-Kulûb Demirtaşî¹⁵² (1899-1968) oğluyla birlikte Roma'ya kaçmak zorunda kalmış ve hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır. Kûtu'l-Kulûb Demirtaşî'nin oğlu Abdürrahîm el-Muhtâr, Hüseyin Emîn es-Seyyid'e tarikat icazeti vermiş -ve Meşâyihu't-turukî's-sûfiyye'nin bunu onaylamasına rağmen- maddi destek sağlanamadığı için tarikat yavaş yavaş etkinliğini yitirmiştir.¹⁵³ Waugh'a göre Nâsır döneminde yapılan reformlardan en fazla Demirtaşıyye tarikatı etkilenmiştir.¹⁵⁴ Bektaşîyye için de benzer süreçler söz konusudur. Rejim tarafından, Mukattam'da bulunan Abdullah el-Meğavirî (Kaygusuz Sultan) Tekkesi'ne 1954'te el konulunca, tarikat mensuplarının çoğu Mısır'ı terk etmek zorunda kalmış ve tarikata ait

¹⁴⁹ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 57. de Jong'a göre Mısır basını, "Tasavvufî bir İslâm ile tasavvufî olmayan veya tasavvuf karşıtı bir İslâm'ın temsilcileri arasında cereyan eden pek çok polemğin tiyatrosu hâline gelmiştir." Dergi hakkında genel değerlendirmeler için bk. de Jong, "Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları", s. 403.

¹⁵⁰ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 175.

¹⁵¹ 1931 yılında Kahire'nin Abbâsiyye bölgesinde bulunan hastane, Abdürrahim Mustafa Demirtaşî tarafından inşa edilmiştir. Hastane 1950 yılında kurulan ve günümüzde de varlığını sürdüren Aynîşems Üniversitesi'nin Tıp Fakültesi içinde kurulmuştur.

¹⁵² 1899 yılında dünyaya gelen ve Abdürrahim Mustafa Demirtaşî'nin tek varisi olan Seyyide Kûtu'l-Kulûb Demirtaşî, Batı'da tanınan meşhur edebiyatçılarıdır. Fransızca kaleme aldığı yazılarında Mısır'daki kadınların hayatına odaklanmıştır. 1937'de ilk romanı *Au Hasard de la Pensée* yayınlanmıştır. Kûtu'l-Kulûb Demirtaşî hakkında bk. Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 94-123.

¹⁵³ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 176; Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 52.

¹⁵⁴ Waugh, *Visionaries of Silence*, s. 52.

vakıf gelirleri kesilmiştir.¹⁵⁵ Kahire’de yer alan Meâdî bölgesinde yeniden tekke kuran Ahmed Sırrı Dedebara’nın, 1965 yılında vefatıyla birlikte tarikatın faaliyetleri giderek zayıflamıştır.¹⁵⁶

Küçük yaştayken Hassâfiyye tarikatı şeyhi Abdülvehhâb el-Hassâfî’ye (1906-1949) intisap eden Hasan el-Bennâ,¹⁵⁷ İhvân-ı Müslimîn’i kurunca, Hassâfiyye tarikatına mensup olanların çoğu bu harekete üye oldular. Bu sebeple Nâsır rejimi Hassâfiyye’yi de hedef alıp tarikatın resmî olarak tanınma dilekçesini reddetti.¹⁵⁸ Aynı muameleyi Nag Hamadî’deki Halvetiyye kolunun şeyhi Ahmed Ebû’l-Vefâ ve İskenderiye’deki Kâdiriyye tarikatı tekkesinin şeyhi İbrâhim Hilmi Niyâzî de görmüştür.¹⁵⁹ 1965 yılında İhvân-ı Müslimîn’in üst kademedeki üyelerinin pek çoğu tutuklanmış; ayrıca Nakşibendiyye şeyhi Necmeddin el-Kürdî¹⁶⁰ (ö. 1986), Irak’ta rejim karşıtı Kürt hareketini desteklemesinden dolayı Mısır’da kendi evinde göz hapsinde tutulmuş ve tarikatın bütün faaliyetleri 1967 yılına kadar durdurulmuştur.¹⁶¹ Ancak 2018 yılında şeyhu meşâyihi’t-turukî’s-sûfiyye tarafından resmi tarikat olarak tanınmıştır.¹⁶² Bunun yanında bazı tarikatlara, Mısır ile diğer ülkeler arasındaki ilişkilerin iyileştirilmesi ve güçlendirilmesi maksadıyla aktif roller verilmiştir. Halvetiyye’nin Cüneydiyye¹⁶³ kolu, Suriye ile Mısır arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi yönünde faaliyetlerde bulunan tarikatlardan biridir. Nitekim 1958 yılında Mısır ile Suriye’nin Birleşik Arap Cumhuriyeti (el-Cumhûriyyetü’l-Arabiyyetü’l-Müttahide) adı altında birleşmesi sürecinde, tarikatın şeyhi Hasan İbrâhim

¹⁵⁵ Çift, *Mısır’da Bektaşilik*, s. 155; de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 176.

¹⁵⁶ Çift, *Mısır’da Bektaşilik*, s. 159; de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 176.

¹⁵⁷ İbrâhim el-Beyyûmî Gânim, “Hasan el-Bennâ”, *DİA*, XVI, 307. Bennâ tasavvuf hakkında görüşlerine *Müzekkîrâtü’l-d-da’ve ve’l-d-dâie* adlı hatıratında yer vermiştir. Ayrıca tasavvufun olumlu ve olumsuz yönlerini “Gâyetü’s-Sûfiyye rıdvânullahi aleyhim” makalesinde ele almıştır. Bk. <https://tinyurl.com/vsehl34> ; <https://tinyurl.com/qoxndbl> [Erişim Tarihi: 27 Kasım 2019]. Bunun dışında Hasan el-Bennâ’nın tasavvuf konusuna yer verdiği *Nazarât fi’t-terbiyye ve’s-sülûk* başlıklı risalesi Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bk. Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlak Eğitimi*, çev. Ayetullah Güneş & Cuma Karan, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2008.

¹⁵⁸ de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 177.

¹⁵⁹ de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 176.

¹⁶⁰ Geniş bilgi için bk. <https://tinyurl.com/sh5gd43> [Erişim Tarihi: 28 Kasım 2019].

¹⁶¹ de Jong, “Aspects of the Political Involvement”, s. 178.

¹⁶² <https://tinyurl.com/qncljpo> [Erişim Tarihi: 28 Kasım 2019].

¹⁶³ Tarikatın kurucusu XIX. yüzyılın ortasında Şam’dan gelerek Mısır’a yerleşen Ahmed el-Cüneydî el-Meymûnî’dir. Tarikat günümüzde Şeyh Ahmed Hüseyin ed-Desûkî el-Cüneydî tarafından yönetilmektedir.

el-Cüneydî'nin Suriye'ye gönderilerek Cüneydiyye aşiretiyle bağlantıların güçlendirilmesine katkı sunduğu görülmektedir. Hasan İbrâhim el-Cüneydî aynı zamanda Arap Sosyalist Birliği'nin (İttihâdü'l-iştirâk el-Arabî) de üyesidir.¹⁶⁴ Mısır ile Fas arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesine katkıda bulunmak amacıyla Şâzeliyye'nin Kettâniyye kolu şeyhi Muhammed el-Bâkır tarafından 1940 yılında Mısır'a iki halife gönderilmiştir. 1963'te Muhammed el-Bâkır'ın oğlu Hasan el-Kettânî, yüksek eğitimini Kahire Üniversitesi'nde tamamlamak üzere Kahire'ye gelince rejim tarafından özel ilgiyle karşılanmış, özellikle de Ekonomi Bakanı Hasan Abbas Zekî'nin desteklerini görmüş ve ardından tarikat Mısır'da hem resmî olarak tanınmış hem de mensupları giderek artmıştır. Aynı şekilde el-Berhâmiyye ed-Desûkiyye eş-Şâzeliyye tarikatı, Mısır ile Sudan arasındaki ilişkilerin tesisine katkıda bulunmuştur.¹⁶⁵ 1961 yılında şeyhu meşâyihu't-turukî's-sûfiyye, Afrika ülkeleriyle ilişkileri iyileştirmek maksadıyla Kahire'de, uluslararası bir tasavvuf konferansı düzenlemek üzere çağrıda bulunmuş fakat konferans gerçekleştirilememiştir.¹⁶⁶

Rejimin desteğini alan kimi tarikatların süreç içinde giderek güçlendikleri görülmektedir. Mesela 1952'den sonra özellikle 1960'ta Şâzeliyye'nin Hâmidîyye kolu şeyh İbrâhim Selâme er-Râzî'nin (ö. 1976) rejimle yakın ilişkiler kurması sonucunda, Mısır'ın hemen her tarafına yayılmış ve sayıları yüz binleri bulan bir mürit kitlesine erişmiştir. Mısır'ın en düzenli ve bütün dinî törenlerine aktif katılım sağlayan tarikatlardan biri olan Hâmidîyye faaliyetlerini, Kahire'nin Mühendisîn semtinde 1990'da inşa edilen el-Hâmidîyye eş-Şâzeliyye Camii'nde sürdürmektedir. Hâlen tarikat, Hasan Ahmed Kemâl Selâme er-Râzî tarafından yönetilmektedir. Benzer şekilde Beyyûmiyye'nin alt kolu Halîliyye de şeyh Mahmûd İbrâhim Ebû Halîl'in rejimle olan pozitif ilişkileri dolayısıyla, 1963'te resmî olarak tanınmış ve sonrasında yaygınlık kazanmıştır.¹⁶⁷

1976'da yürürlüğe giren 118 sayılı kanun¹⁶⁸ gereğince dinî, mânevî, sosyal, kültürel ve ulusal amaçlara sahip olan el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye

¹⁶⁴ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 178.

¹⁶⁵ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 179.

¹⁶⁶ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 180.

¹⁶⁷ de Jong, "Aspects of the Political Involvement", s. 182.

¹⁶⁸ Kanunun içerdiği tüm maddeler için bk. <https://tinyurl.com/tzhjsw7> [Erişim Tarihi: 28 Kasım 2019].

kurulmuştur. Bununla birlikte 1903 ve 1905'ten beri yürürlükte olan bütün yönetmelikler de kaldırılmıştır. Genel itibariyle Enver Sedat döneminde (1970-1981) çıkarılan kanunlar, rejim ile et-Turuku's-Sûfiyye arasında bir tür stratejik ittifak yaratmıştır. Meclis toplamda on bir tarikatın şeyhi tarafından yönetilmiş ve aralarında çeşitli bakanlıkların ve Ezher'in de temsilcileri olmuştur. Seçilen beş dış üye de mecliste rejimi temsil etmişlerdir.¹⁶⁹ 56 maddeden oluşan kanun, el-Meclisü'l-a'lâ li't-turuki's-sûfiyye'nin yetkilerini artırmıştır. Nitekim bu kanun, tarikatların her türlü faaliyetini düzenlemeye ilişkindi. Buna göre resmî statüsü bulunmayan ve devletin tanımış olduğu tarikatlarla kesin bir bağlantısı olmayan bütün tarikatlar kanun dışı bir statüye itilmiştir. Ayrıca tarikat faaliyetlerinin şeriata uygunluğuna bakılarak onaylanması şartı getirilmiştir. Türbeler ve zâviyeler de başta çalışanları olmak üzere denetime tabi tutulacaktır.

F. de Jong, süreci şu ifadelerle değerlendirir:

“Söz konusu kanun ve yönetmeliğin mevcudiyeti, Nâsır rejiminin ilk yıllarından bu tarafa Mısır rejiminin, tarikatları İslâmî kurumların ve merkezî yönetimin yapılanmalarına entegre etmek ve onları daha etkili bir şekilde kontrol etmek için bir takım gayretler sarf ettiğini göstermektedir ki, bunu yapmaktaki maksadı da, tarikatlardan, rejimin bazı siyasî amaçları istikametinde yararlanmak ve aynı zamanda içeride ve dışarıdaki muhalefete karşı, özellikle de bu muhalefetin tasavvuf aleyhtarı temayüle sahip gruplarda açıkça kendini gösteren radikal dinî motiflerden açık olarak etkilenmiş olduğu yerlerde, daha sağlam bir unsur ortaya çıkarmaktır. Aynı gayeler Nâsır rejimini İhvân-ı Müslimîn teşkilatının yasaklanmasından kısa bir süre sonra, 1955 yılının ilk aylarında aktif bir şekilde tarikatların işlerine karışmaya sevk etmiştir.”¹⁷⁰

1979 yılında şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye'ye, Muhammed Mahmûd Ulvân'ın yerine, es-Sütûhiyye el-Ahmediyye'nin kurucusu Muhammed Mahmûd es-Sütûhî geçmiştir. Tarikatların resmî sayısı 1958'de altmışken 1981 yılında yetmişe yükselmiştir.¹⁷¹ 1979 yılında *Mecelletü'l-İslâm ve't-Tasavvuf*¹⁷² adlı yayın organının ismi değiştirilip *Mecelletü't-Tasavvufi'l-İslâmî* adıyla aylık dergi olmuştur. *Mecelletü't-*

¹⁶⁹ de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, s. 395.

¹⁷⁰ de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, s. 395-396.

¹⁷¹ de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, s. 397.

¹⁷² de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, s. 403.

Tasavvufi'l-İslâmî, tarikatların dinî faaliyetleri ve ayinleri hakkında bilgi vermiş; Meşîhatü'l-Âmme'nin sözcüsü ve tarikat mensupları için haber bülteni vazifesi görmüştür.

Süreç içerisinde Suudî Arabistan merkezli Vehhâbilîğin, XX. yüzyılda Mısır'da da etkisi görülmeye başlanmış;¹⁷³ tasavvuf ve tarikatların aleyhindeki kampanyalar, İhvân-ı Müslimîn'den başlayarak Vehhâbî düşüncelerin Mısır'da yayılmasıyla birlikte artmış; neticesinde tarikatlar sapık inançlara sahip ve “bid'at” yapılar olarak görülmüştür. Mesela bundan dolayı Karmatî düşünceleri benimsemekle suçlanan ve Mısır'ın büyük tarikatlarından olan Burhâniyye zamanla yok edilmiştir.¹⁷⁴ Bu çerçevede gençken tasavvufu benimsemesine rağmen daha sonra aleyhte bir tavra yönelerek daha çok Muhammed Abduh'un¹⁷⁵ görüşlerini benimseyen Hasan el-Bennâ'nın, düşünceleri yaygınlık kazanmıştır.¹⁷⁶ Ayrıca söz konusu olan süreçte mevlitlerde icra edilen sıra dışı ritüellere (zâr) soğuk bakılmaya başlanmıştır. Nitekim Mehâfizü't-turukı's-sûfiyye'de kayıtlı, mevlit ritüellerinde görülen bozukluklara dair onlarca şikayet yer almaktadır.¹⁷⁷ Ayrıca velilerin türbelerinin ziyaret edilmesi, türbelerden teberrükte bulunulması gibi uygulamalara sert eleştiriler yönelten yazarlar da çıkmıştır.

Mısır'ın çağdaş dönemde tanınan edebiyatçıları, Abdülhakîm Kâsım'ın¹⁷⁸ (ö. 1990) *Eyyâmü'l-insânî's-seb'a*, Yahya Hakkî'nin *Kândîlü Ümm-i Hâşim* ve Salâh Abdüssabûr'un *Me'sâtü'l-Hallâc* isimli romanları tarikat adet ve uygulamalarını

¹⁷³ F. de Jong'a göre *el-Menâr* dergisinde tasavvuf ve tarikatları eleştiren Muhammed Reşîd Rızâ'nın, selefilik (Vehhâbilik) hareketini başlatması ve 1913 yılında Mahmûd Hattâb es-Sübkî tarafından el-Cem'iyetü's-şer'iyye li't-teavüni'l-âmilîn bi'l-Kitâbi ve's-Sünneti'l-Muhammediyye'nin kurulmasıyla birlikte Vehhâbilik Mısır'da tasavvufu karşı karşıya gelmiştir. Detayları için bk. de Jong, “XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı”, s. 218.

¹⁷⁴ de Jong, “Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları”, s. 406.

¹⁷⁵ Muhammed Abduh, tarikat eleştirilerini daha çok mevlit uygulamaları ve keramet anlayışı üzerinden yapmıştır. Abduh'un fikirlerine karşı çıkan Şâzeliyye şeyhlerinden Muhammed el-Cinbeyhî, Muhammed Abduh ile Efgânî'yî Vehhâbî olarak nitelendirmiştir. Bk. de Jong, “XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı” s. 214

¹⁷⁶ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 117; Abu-Rabi', “Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi: Sûfî Düşüncesi”, s. 177, 178.

¹⁷⁷ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse*, s. 105.

¹⁷⁸ 1935 yılında Tanta yakınlarındaki Bendre köyünde dünyaya gelen Abdülhakîm Kâsım, 1969'da yayınlanan *Eyyâmü'l-insânî's-seb'a* adlı ilk romanında çocukluk dönemini anlatmıştır. 11 sene Berlin'de yaşadından sonra 1985'te tekrar Mısır'a dönmüştür. Tasavvufu benimseyen Kâsım'ın, *el-Mezâhibü's-Sûfiyye ve Medârisühâ* başlıklı bir kitabı da vardır.

eleştiren kitaplardır.¹⁷⁹ Nitekim bu doğrultuda Ibrahim M. Abu-Rabi‘ şöyle bir tespitte bulunur: “Modern Mısır’da birçok seküler düşünür, ülkelerini batılı tarzda modernize etmeyi ümit ettiler. Onlar tasavvufun, modernizasyonu engelleyen, çağdışı bir inanç ve davranış sistemi olduğunu savundular.”¹⁸⁰

Hüsnü Mübârek döneminde (1981-2011), 1983’te şeyhü meşâyihî’t-turukî’s-sûfiyye olarak Muhammed Mahmûd es-Sûtûhî’nin yerine, ileride geniş bir şekilde isminden söz edeceğimiz Ebü’l-Vefâ Teftâzânî el-Guneymî (1930-1994) getirilmiştir. Kahire Üniversitesi rektör yardımcılığı ve Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde hocalık yapan Ebü’l-Vefâ Teftâzânî, bidat ve cehâlet ile suçlanan tasavvuf ve tarikat yapıları tarafından kurtarıcı olarak görülmüştür.¹⁸¹ 1981 yılında tarikat şeyhlerine eğitim vermesi amaçlanan “Ma’hedü’d-Dirâsâtî’s-Sûfiyye el-İslâmiyye”, Ebü’l-Vefâ Teftâzânî tarafından kurulmuş ancak faaliyetlerini sürdürememiştir.¹⁸² Teftâzânî’den sonra (1994-1997) şeyhü meşâyihî’t-turukî’s-sûfiyye görevine Halvetiyye’nin kollarından Kasbiyye tarikatı şeyhi Ahmed Abdülhâdî el-Kasbî (ö. 1997) getirilmiştir. Onun ardından ise bu görevi 2008’e kadar eş-Şinnâviyye el-Ahmediyye tarikatının şeyhi Hasan eş-Şinnâvî üstlenmiştir. Daha sonra ordu mensubu ve Rifâiyye tarikatı şeyhi Ahmed Kemâl Yâsîn, 2008 yılının Haziran-Kasım ayları arasında bu görevde bulunmuştur. Uzun yıllardan sonra 2008’de Hüsnü Mübârek, meşâyihü’t-turukî’s-sûfiyye’nin şeyh seçimine müdahale etmiş, normal şartlarda bu makama et-Turuku’s-Sûfiyye’nin en büyük şeyhi olan Şâzeliyye’nin Azemiyye kolu şeyhi Muhammed Alâ Ebü’l-Azâim’in geçmesi gerekirken, yerine günümüzde de hâlen şeyhü meşâyihî’t-turukî’s-sûfiyye görevinde olan Abdülhâdî Ahmed el-Kasbî’yi geçirmiştir. O günden itibaren bu durum Kasbiyye ile Azemiyye aileleri arasında çekişmeye yol açmıştır.¹⁸³ Abdülhâdî Ahmed el-Kasbî, Mısır’ın eski müftüsü Ali Cuma’ya ait el-Aliyye eş-Şâzeliyye’yi ve er-Rıdvâniyye el-Halvetiyye ile el-Kürdiyye en-Nakşibendiyye’yi¹⁸⁴ 2017 yılında resmî tarikatlar olarak kabul etmiş; ancak Şeyh Muhammed et-Tayyib’in tarikatı el-Hasaniyye el-Halvetiyye’nin bazı şartlara uymadığı için resmiyet kazanma başvurusunu

¹⁷⁹ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu’betü’s-siyâse*, s. 126.

¹⁸⁰ Abu-Rabi‘, “Modern Mısır’da el-Ezher Sufizmi”, s. 179.

¹⁸¹ Beyyûmî, *es-Sûfiyye ve lu’betü’s-siyâse*, s. 70.

¹⁸² Güner, “Mısır’da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi”, s. 219.

¹⁸³ <https://tinyurl.com/v5j5fzp> [Erişim Tarihi: 24 Kasım 2019].

¹⁸⁴ <https://tinyurl.com/tl879yb> [Erişim Tarihi: 24 Kasım 2019].

reddetmiştir.¹⁸⁵ Bugün hali hazırda Mısır'da şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye tarafından resmî olarak tanınan tarikat sayısı yetmiş yediye ulaşmıştır.

C. Akademide Tasavvuf Çalışmaları: Mustafa Abdürrâzık ve Öğrencileri

XX. yüzyıla gelmezden evvel Reynold Nicholson (1868-1945), Arthur Arberry (1905-1969), Louis Massignon (1883-1962), Asin Palacios (1871-1944), Fritz Meier (1912-1998) gibi oryantalistler, tasavvufa dair bilimsel araştırma ve çalışmalar yapmaya başlamışlardı. Kısa bir süre sonra bazı Mısırlı akademisyenler, adı geçen oryantalistlerin öğrencileri oldular, onların temel tezleri ile yüzleştiler.¹⁸⁶ Bu süreçte oryantalistlerin gerek İslâm felsefesi gerekse de tasavvufa dair temel tezleri Mısır'da gündeme gelmeye ve tartışılmaya başlandı. Nitekim Emile Durkheim ve Édouard Lambert'ten ders alan Mustafa Abdürrâzık (ö. 1947)¹⁸⁷ ve İbrâhim Medkûr'un (ö. 1995), Fransa'da yüksek tahsillerini yapıp Mısır'a geri döndükten sonra Mısır toplumuna yönelik başlattıkları yenilik çalışmaları bu sürecin ilk yansımalarıdır.¹⁸⁸ Hâmid Tâhir, *Meâlimü't-tasavvufi'l-İslâmî* kitabında şöyle der: "Modern bilimsel yöntemle göre ele alınan İslâm tasavvuf çalışmaları, modern dönemde en çok geliştirilen İslâmî disiplinlerden biri olarak kabul edilmektedir."¹⁸⁹ Buradan hareketle Mısır'da tasavvufun bir araştırma konusu olarak akademide yer etmesinin XX. yüzyılın başlarında gerçekleştiği görülmektedir.¹⁹⁰ Kahire

¹⁸⁵ <https://tinyurl.com/rthf6ea> [Erişim Tarihi: 24 Kasım 2019].

¹⁸⁶ Muhammed Hilmî Abdülvehhâb, *el-Hayâtü'r-Rûhiyye fi'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-kitâb el-Lübânî, 2011, s. 17.

¹⁸⁷ Mısır'ın Minyâ vilâyetinde 1885 yılında dünyaya gelen Mustafa Abdürrâzık, 1908'de Ezher Üniversitesi'nden mezun oldu. Öğrencilik döneminde Ezher Camii'nde Revâku'l-Abbâsiyye'de Muhammed Abduh'un derslerine katılıp onun reformist düşüncelerinden etkilendi. 1909 yılına kadar Medresetü'l-kazâi's-şer'î'de öğretmenlik yapan Mustafa Abdürrâzık buradan istifa edip Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Şâfiî hakkında doktora çalışması hazırlamıştır. 1927'de Kahire'deki I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi'nde felsefe doçenti, 1935'te ise profesör olmuştur. 1945 yılında Ezher şeyhliği görevini üstlenmiş, görevi esnasında Muhammed Abduh'un reformlarını devam ettirmiştir. Aktif siyasetle de uğraşan Mustafa Abdürrâzık'ın babası ve kardeşi Ali Abdürrâzık Demokrat Parti'nin kurucularındandır. Aynı zamanda Mustafa Abdürrâzık Hizbü'l-ahrâr ed-düstûriyyîn Partisi'nin siyasî faaliyetlerinde de bulunmuştur. 1947'de Kahire'de evinde vefat etmiştir. Mustafa Abdürrâzık'ın fıkıh alanındaki *A'lâmü'l-İslâm el-İmâmü's-Şâfiî* adlı doktorası ve İslâm felsefesi alanındaki *Feylesûfî'l-Arab ve'l-muallimü's-sânî* adlı çalışması önemlidir. Hayatı ve eserleri için bk. Saîd Murâd, "Mustafa Abdürrâzık", *DİA*, XXXI, 285-286; Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "Abdürrâzık ve Medresetühu", *Evrâk Felsefiyye*, yıl: 2016, sayı: 50, s. 361-374.

¹⁸⁸ Mustafa Abdürrâzık'ın ele aldığı temalara dair bk. Hâmid Tâhir, "İhyâu'l-felsefeti'l-İslâmiyye beyne Muhammed İkbâl ve Mustafa Abdürrâzık", *Dirâsât Arabiyye ve İslâmiyye*, yıl: 1988, cild:7, s. 65-80.

¹⁸⁹ Hâmid Tâhir, *Meâlimü't-tasavvufi'l-İslâmî*, <https://tinyurl.com/wg837tn>, [Erişim Tarihi: 20 Aralık 2019].

¹⁹⁰ Bu konu hakkında Ebü'l-Alâ Afîfî şöyle der: "XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır ve Hindistan'da özellikle Bulak ve el-Emiriyye matbaalarındaki yayın hareketiyle birlikte sadece tasavvuf

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Mustafa Abdürrâzık tarafından tasavvufun İslâm felsefesi içinde bir bölüm olarak okutulmasıyla da sürecin tasavvuf disiplini adına başladığını söyleyebiliriz.¹⁹¹ Ayrıca burada, ilave bir bilgi olarak şunu da söyleyebiliriz: Mustafa Abdürrâzık, Tâhâ Hüseyin ve Mansûr Fehmi dışarıda tutulursa 1925'te el-Mısıryye Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe bölümü hocalarının çoğu, Émile Bréhier, André Lalande gibi batı kökenli araştırmacılarıdır ve adı geçen hocalar da fakültede derslerini kendi dillerinde vermektedirler.¹⁹²

1927'de İslâm felsefesi dersi öğretiminin yenilenmesi çağrısında bulunan Mustafa Abdürrâzık'ın öğrencileri de İslâm felsefesi araştırmalarını canlandırmaya özen göstermişlerdir. Nitekim bu bağlamda öne çıkarılan derslerden biri de tasavvuttur. Artık tasavvuf doğrudan Mustafa Abdürrâzık'ın Muhammed Mustafa Hilmi (1904-1969), Abdülhalîm Mahmûd (1910-1978), Tevfîk et-Tavîl (1909-1991), Ebü'l-Vefâ Teftâzânî (1930-1994) ve Abdurrahman Bedevî (1917-2002) gibi öğrencileri tarafından farklı bir bakış açısıyla ele alınmaya başlanmıştır.¹⁹³ Bununla birlikte başta Ali Sâmi Neşşâr (1917-1980), Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (1909-1991) ve Muhammed Alî Ebû Reyyân (1920-1996) olmak üzere Mustafa Abdürrâzık'ın İslâm felsefesinin tarihi üzerine yoğunlaşan bazı öğrencileri de dolaylı olarak tasavvufun kökeni ve dönemlerine dair metinler kaleme almışlardır.

Reynold A. Nicholson'ın öğrencisi olan Ebü'l-Alâ Affî'nin (1897-1966) İngiltere'den 1930 yılında dönüşüyle beraber Mısır'da tasavvuf disiplini başka bir evreye taşınmış ve bu bağlamda çeşitli gelişmelere şahit olunmuştur. Nitekim bu

değil İslâmî ilimlerin tamamı için bilimsel araştırma yollarında büyük değişimlere şahit olunmuştur.” Bk. Abdülhalîm Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1978, s. 95.

¹⁹¹ Nitekim bu hususta Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî'nin şöyle bir tanıklığı vardır: “Mısır'a Almanya ve İngiltere'den gelen bir grup oryantalist tarafından -dönemin Meşihatü't-turukı's-sûfiyye'sinin başkanı olan- Abdülhamid Bekrî'ye şu soru yöneltilmiştir: “Tasavvuf, Ezher'de ders müfredatı içinde yer alıyor mu?” Bekrî şu cevabı vermiştir: Tasavvuf müstakil bir ders olarak Ezher müfredatında yoktur. Ancak el-Mısıryye Üniversitesi'nde İslâm felsefesi dersi içinde Şeyh Mustafa Abdürrâzık, İslâm filozoflarıyla birlikte İmâm Gazzâlî'nin düşüncesine de yer vermektedir.” Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, “Abdürrâzık ve Medresetühu”, s. 364.

¹⁹² O dönem için bunun istisnası, 1923 yılında Mansûr Fehmi'nin verdiği Ahlâk İlmi ve Mustafa Abdürrâzık'ın verdiği İslâm Felsefesi dersidir. Daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, “Abdürrâzık ve Medresetühu”, s. 363.

¹⁹³ Âdil Sâlim, “Atıyye, Medresetü Mustafa Abdürrâzık mine'l-Hitâbi'l-istişrâkî”, *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, sayı: 97, yıl: 2019, s. 125.

tarihlerden itibaren Mısır'da entelektüel anlamda çağdaş iki felsefî ekolden söz edilmeye başlanmıştır: İlki Ebü'l-Alâ Afîfî ile anılan ekol¹⁹⁴, ikincisi ise Mustafa Abdürrâzık ve çevresine nispetle anılan ekol. Bu bölümde Mustafa Abdürrâzık ekolünü, öğrencileri ve eserleriyle birlikte değerlendirmeye çalışacağız. Ayrıca Mustafa Abdürrâzık ile ilişkilendirebileceğimiz günümüze kadar faaliyetlerini sürdüren bazı akademisyenlere ve tasavvuf hakkındaki çalışmalarına da yer vereceğiz.

Mustafa Abdürrâzık'ın tasavvuf hakkında görüşlerini ele almadan önce, tasavvufa ilişkin fikirlerinin şekillenmesinde etkisi olduğunu düşündüğümüz hocası Muhammed Abduh'un konuya dair yaklaşımına kısaca değinmek istiyoruz. Modern dönemde İslâm'da tecdit fikrinin öncülerinden olan ve selefî tutumu¹⁹⁵ benimseyen Muhammed Abduh¹⁹⁶, küçük yaşta Şâzeliyye şeyhlerinden ve babasının dayısı olan Şeyh Derviş Hızır'dan tasavvuf terbiyesi almıştır. Abduh'un tasavvufa dair genel yaklaşımı, tasavvufun hicrî III ve IV. yüzyıllarda yaşanan ve İslâmî ahlâk ve mânevî terbiyeyle ilgilenen bir disiplin olduğu şeklindedir. Bununla beraber Abduh, daha sonraki yüzyıllarda tasavvufun kendi özünden uzaklaşarak felsefî bir mahiyete büründüğünü iddia etmiştir.¹⁹⁷ Yaşadığı dönemde açık bir şekilde artış gösterdiğini söylediği bidatçı ve sapkın sûfilere karşı çıkmış; tevessül, keramet, devse, evliyaı yüceltme (takdîsü'l-evliyâ), mevlit törenleri ve zikir meclislerinde icra edilen aşırılıkları da eleştirip bu aşırılıkları toplumdaki bir çok "sosyal hastalığın" sorumlusu olarak kabul etmişti.¹⁹⁸ Abdürrâzık'ın tasavvufa yaklaşımında, hocası Abduh'un bu eleştirilerinin kısmen etkili olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁹

1. Mustafa Abdürrâzık

Mustafa Abdürrâzık'ın tasavvufa yaklaşımını, *Dâiretü'l-Maârifî'l-*

¹⁹⁴ Muhammed Ali Ebû Reyyân, "Ebü'l-Alâ Afîfî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, sayı: 20, yıl: 1966, s. 8.

¹⁹⁵ Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın selef vurgusuna dair bir değerlendirme için bk. Abu-Rabi', "Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi: Sûfî Düşüncesi", s. 177.

¹⁹⁶ Abduh'un hayatı ve Mısır'daki faaliyetlerine ilişkin bk. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 482-487; Abu-Rabi', "Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi", s. 175-177.

¹⁹⁷ Abduh'un genel itibarıyla tasavvufa dair yaklaşımlarını *Risâletü't-tevhîd* ve *Risâletü'l-vâridât* adlı eserlerinde görmek mümkündür. Ayrıca bk. Ahmed Mahmûd Cezzâr, *el-Fikrû'l-Mısırî'l-Muâsır ve't-Tasavvuf*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2006, s. 16.

¹⁹⁸ Cezzâr, *el-Fikrû'l-Mısırî'l-Muâsır*, s. 26; Abu-Rabi', "Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi", s. 175.

¹⁹⁹ Nitekim Mustafa Abdürrâzık, İslâm felsefe tarihine dair kaleme aldığı *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* kitabında Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi sûfilere yer vermemiştir.

İslâmiyye'de²⁰⁰ Louis Massignon'a ait "Tasavvuf" maddesine yazdığı ekte görebiliriz. Bu ekte tasavvufun temel kaynaklarından Kuşeyrî ve Serrâc'ın eserlerinin yanı sıra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin metinlerine de atıfta bulunan Mustafa Abdürrâzık'a göre tasavvuf, ilk zamanlarında, özellikle hicrî III. yüzyıldan önce, zühd, fakr ve yün giyinme karşılığında kullanılmıştır. Abdürrâzık tasavvufu İslâm felsefesinin ana dallarından biri olarak görür. Tasavvufa ilişkin köken tartışmalarında, zamanla tasavvuf sistemine dahil olan teorilerin gerek erken dönem gerekse de geç dönemlerde yine İslâm'ın kendi iç kaynaklarından hareketle üretildiği noktasında ısrar etmiş ve bu bağlamda Ignaz Goldziher'in görüşlerine karşı çıkmıştır.²⁰¹ Abdürrâzık tasavvufun kökenini soruşturan çalışmaları genellikle ve öncelikle yabancı unsurlara odaklandıkları için eleştirmiştir.²⁰²

Hicrî III. yüzyıldan itibaren görünmeye başlayan tasavvuf, daha çok İslâm'a özgü bir ahlâk ilmi olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla da bu yüzyıllarda açığa çıkan tasavvuf, köken itibariyle İslâm'dan kaynaklanmakta ve herhangi bir yabancı etki barındırmamaktadır. Sonraki asırlarda da tasavvuf hakkında kaleme alınan eserler arttıkça tasavvuf ilmi, Tanrı bilgisi (marifet) ve Tanrı-insan arasındaki ilişkiye dair teoriler üzerine bina edilmiştir. Abdürrâzık, ilk zamanlarda fıkha mukabil olan tasavvufun geç dönemlerde ise kelâm ve felsefeye mukabil olup nazari bağlamda değişimine dikkat çekmiştir.²⁰³ Tasavvufun geç dönemlerinde Şîilik ve İsmâîlilikten etkilendiğini iddia eden Abdürrâzık kutub nazariyesi başta olmak üzere, bu grupların

²⁰⁰ Oryantalistler tarafından İngilizce yazılan ve 1913-1938 yılları arasında basımı gerçekleştirilen *The Encyclopaedia of Islam* (Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye), 1960'larda Arapça'ya çevrilerek Mısır'da Dârü's-Şa'b tarafından neşredilmiştir. 1998 yılında Şârika'da *Mûcez Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye* adıyla tekrar basılmıştır. Ayrıca bu ansiklopedinin kimi maddelerinde oryantalistlerin yazdıkları bazı başlıklar üzerine Mısırlı akademisyenler ilaveler yapmışlardır. Mustafa Abdürrâzık'ın Louis Massignon'un "Tasavvuf" maddesine yapmış olduğu ek, 1989 yılında *el-İslâm ve't-tasavvuf* ismiyle Dârü's-Şa'b tarafından neşredilmiştir. Louis Massignon & Mustafa Abdürrâzık, *el-İslâm ve't-tasavvuf*, Kahire: Dârü's-Şa'b, 1989.

²⁰¹ Bu bağlamda Ignaz Goldziher'in tasavvufun kökenine ilişkin temel iddiaları üç başlıkta özetlenebilir: Müslümanların ilk tanıştığı ve dolayısıyla etkilendiği asketizm modelinin Hristiyan keşişliği ve asketizmi oluşu; tasavvufa özgü kimi öğretiler üzerinde Yeni Eflâtunculuk'un belirleyici oluşu; hem nazari hem de -Hint rahiplerinin uygulamaları sebebiyle- pratik yönden Hint geleneğinin tasavvuf üzerindeki etkileri. İddiaların detayları için bk. Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-şerîa fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yûsuf Mûsâ vdğr., Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Mısri, 1946.

²⁰² Mustafa Abdürrâzık, "et-Ta'lik alâ mâddeti tasavvuf", *Mûcez Dâiretü'l-maârifî'l-İslâmiyye*, VII-VIII, 2243.

²⁰³ Mustafa Abdürrâzık, "et-Ta'lik alâ mâddeti tasavvuf", s. 2233.

nübüvvet, ittihâd, hulûl, vahdet-i vücûd gibi konular hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir.²⁰⁴ En yüksek mânevî mertebelerden biri olarak kabul ettiği velâyeti ise sûfilerin öne sürdüğü şekliyle fenâ tecrübesi sonrası ortaya çıkan özel bir mertebe olmanın dışında “ihlâs ve sadık irade ile gerçekleşebilen bir tür Allah’a yakınlık” olarak tanımlamıştır.²⁰⁵ Ayrıca Abduh gibi o da keramet, tevessül, istimdad vb. velilikle irtibatlı olarak değerlendirilen konularda görülebilecek aşırılıkları eleştirmiştir.²⁰⁶ *Dâiretü’l-Maârifî’l-İslâmiyye*’deki “Tasavvuf” maddesinin son kısmını Râbia el-Adeviyye için ayıran Abdürrâzık, Râbia ile birlikte tasavvufta yoğun bir şekilde görünmeye başlayan muhabbet ve hüznün temalarının genel anlamıyla daha sonra oluşacak tasavvuf edebiyatını şekillendirdiği kanaatindedir.²⁰⁷

Abdürrâzık’ın tasavvufu merkeze aldığı bir diğer çalışması da öğrencisi Ali Sâmî Neşşâr’ın tahkikini yaptığı Fahreddin er-Râzî’nin *İ’tikâdâtü firâki’l-müslimîn ve’l-müşrikîn* adlı eserin girişine yazdığı *es-Sûfiyye ve’l-Fıraku’l-İslâmiyye* başlıklı kısa makalesidir. Burada üzerinde durduğu husus, Fahreddin er-Râzî²⁰⁸ dışında İslâm toplumundaki fırkalara dair yazılan eserlerde, sûfileri müstakil bir fırka olarak kimsenin zikretmediğidir.²⁰⁹ Bununla birlikte, İslâm’da vahiy konusuna tahsis ettiği *ed-Dîn ve’l-vahy ve’l-İslâm* kitabında sûfilerin vahiy konusuna yaklaşımlarına Gazzâlî üzerinden kısaca değinen Abdürrâzık *el-Münkızü mine’d-dalâl ve İhyâü ulûmi’d-dîn*’e atıfta bulunarak bu bağlamda sûfilerin uyguladıkları tevil metodunda felsefeye kaydıklarını ve bu sebeple vahyi, dolayısıyla da dini anlamada dikkatsizlik ve belirsizlik oluştuğu yönünde bir düşünceye sahiptir.²¹⁰

2. İbrâhim Medkûr

Mustafa Abdürrâzık’tan sonra öne çıkan isimlerden ve Kahire Üniversitesi

²⁰⁴ Abdürrâzık, “et-Ta’lîk alâ mâddeti tasavvuf”, s. 2244.

²⁰⁵ Abdürrâzık, “et-Ta’lîk alâ mâddeti tasavvuf”, s. 2246, 2255.

²⁰⁶ Mustafa Abdürrâzık’ın tasavvuf hakkında görüşleri için bk. Cezzâr, *el-Fikrû’l-Mısırî’l-Muâsir*, s. 119.

²⁰⁷ Abdürrâzık, “et-Ta’lîk alâ mâddeti tasavvuf”, s. 2267.

²⁰⁸ Mustafa Abdürrâzık, “es-Sûfiyye ve’l-fıraku’l-İslâmiyye”, *İ’tikâdâtü firâki’l-müslimîn ve’l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1982, s. 6, 7.

²⁰⁹ Bu makalede Mustafa Abdürrâzık, İslâmî fırkaları ele alan eserleri inceleyerek sûfileri bir fırka olarak zikretmeyen Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-nihal*’i ve Şa’rânî’nin *Ehlü’l-akâidi’z-zâife*’si ile, müstakil bir fırka olarak değilse de sûfilere yer veren Ebü’l-Hasan Eş’arî’nin *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’i ve İbn Hazm’ın *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*’ini değerlendirmiştir.

²¹⁰ Mustafa Abdürrâzık, *ed-Dîn ve’l-vahy ve’l-İslâm*, Kahire: Mektebetü’ş-Şebâb, 1997, s. 78.

Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün önemli hocalarından İbrâhim Medkûr, İslâm felsefesindeki uzmanlığına ilave olarak İslâm düşüncesine ait klasik metinlerin modern dönemde neşredilmesi konusunda dikkate değer mesai harcayan bir isimdir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sı, Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Mugnî*'si ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si Medkûr'un neşredilmelerinde ön ayak olduğu klasik metinlerden bazılarıdır.²¹¹ Medkûr, doktorasını 1934 yılında Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde André Lalande gözetiminde tamamlamıştır. Öncesinde Fârâbî'nin İslâm felsefesindeki yerini (*La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*) ve Aristo'nun İslâm dünyasına etkisini işlediği (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*) iki çalışma kaleme almıştır. İbrâhim Medkûr'un tasavvufa yaklaşımının ipuçlarını *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû* eserinde bulabiliriz.²¹² Medkûr İslâm felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü tasavvuf ile felsefe arasındaki mevcut paralellikler üzerinden konuyu ele almaya çalışır. Buna göre ilk olarak İslâm felsefesinde görülen mistik yönelimlere değinir, bu bağlamda ittisal, saâdet vb. kavramlar üzerinden Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefelerinde görülen mistik yönelimlere ve etkilere dikkatleri çeker.²¹³ Ardından tasavvuf ilmindeki felsefî yönelimlere değinir ve Fârâbî'nin felsefî düşüncelerinin tasavvuf üzerinde etkili olduğunu iddia eder. Özellikle Sühreverdî Maktûl (ö. 587/1191) ve İbn Seb'în'in (ö. 669/1270) düşünce sistemlerinde Fârâbî'nin etkilerinin görüldüğünü öne sürer. Medkûr'a göre İslâm'da felsefe geleneğinin çöküşü sonrasında vahdet-i vücûd nazariyesi ön plana çıkmıştır. Bu nazariyenin önemli temsilcileri, İbnü'l-Arabî ile birlikte Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir (ö. 672/1273).²¹⁴ Tasavvufun tarihsel süreçte yaşadığı aşamalardan bir diğeri ise

²¹¹ İbrahim Medkûr (1902-1995), Paris Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 1940'ta Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine seçilen Medkûr, Arap dilinin korunması ve geliştirilmesi yönündeki çalışmalara önemli katkılarda bulundu. İbrahim Medkûr'un Türkçe'ye iki makalesi çevrilmiştir: İbrâhim Medkûr, "Fârâbî", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, II, 67-86; İbrâhim Medkûr, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", çev. Tahir Uluç, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, 2002, s. 157-170. İbrâhim Medkûr'un hayatı ve eserleri için bk. İlhan Kutluer, "İbrâhim Medkûr", *DİA*, XXVIII, 322-323.

²¹² Söz konusu eser, Mustafa Abdürrâzık'ın *Temhîd li-tarihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* kitabından sonra Mısır'da kaleme alınmış İslâm felsefesine dair kapsamlı ve öncü çalışmalardan biridir. Yöntem bakımından yeni bir yaklaşımın ürünü olan Abdürrâzık'ın *Temhîd*'i ile karşılaştırılabilir niteliktedir.

²¹³ İbrâhim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983, I, 35.

²¹⁴ Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 53-57.

Medkûr'un sünnî tasavvuf olarak adlandırdığı dönemdir. Ona göre bu dönemde tasavvuf Hıristiyan ruhbanlığı ya da Hint geleneği gibi dış etkileri bünyesinde barındırmaz ve Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbîn uygulamalarını merkeze alır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ise dönemin en önemli temsilcisidir.²¹⁵ *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* kitabının ikinci bölümünde teolojik tartışmalara yer veren Medkûr, ulûhiyyet²¹⁶ ve özgür irade²¹⁷ meselelerinde, bağlam gereği tasavvufun menşei konusuna da değinmiştir. Burada İbrâhim Medkûr, Ebü'l-Alâ Afîfî'nin konuya dair görüşlerine katıldığını belirterek tasavvufun Müslüman coğrafyada ortaya çıkan toplumsal bir fenomen olduğunu, dolayısıyla da öğretilerinin ve pratiklerinin şekillenmesinde iç ve dış etkilere maruz kaldığını öne sürer.²¹⁸

3. Muhammed Mustafa Hilmi

Mustafa Abdürrâzık'ın önemli öğrencilerinden ve takipçilerinden olan Muhammed Mustafa Hilmi²¹⁹, tasavvuf alanına özgü iki temel çalışma kaleme almıştır: *el-Hayâtü'r-Rûhiyye fi'l-İslâm*, *el-Hubbü'l-İlâhî fi't-tasavvufi'l-İslâmî*.²²⁰ *Nazariyyetü'l-cevher inde Dikart ve İsbinoza* başlığıyla yüksek lisans tezini tamamlayan Hilmi, Abdürrâzık ile tanıştıktan sonra İslâm felsefesi alanına geçip Abdürrâzık'ın gözetiminde 1940 yılında *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî* başlıklı teziyle doktorasını sundu.²²¹ Muhammed Mustafa Hilmi hakkında Teftâzânî'nin tanıklığı şöyledir:

²¹⁵ Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 58-63.

²¹⁶ İbrâhim Medkûr, kelâm ve felsefenin yanı sıra tasavvufun da meseleye yaklaşımına yer vermiştir. Ulûhiyyet konusunda, Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini zikretmiş, daha sonra -Asin Palacios'un da savunduğu üzere- Spinoza ve İbnü'l-Arabî arasında ortak görüşlerin var olduğunu öne sürmüştür. Bk. Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, II, 74. İbrâhim Medkûr, İbnü'l-Arabî ile Spinoza arasındaki düşünce benzerliklerini daha önce de künye olarak geçtiği üzere "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd" başlıklı makalesinde detaylı bir şekilde ele almıştır.

²¹⁷ İbrâhim Medkûr özgür irade konusunda tasavvufun kelâm ve felsefenin öne sürdüğü temel tezler dışında farklı bir yaklaşıma sahip olmadığı kanaatini taşır.

²¹⁸ İbrâhim Medkûr bu kısımdaki değerlendirmelerinde Ebü'l-Alâ Afîfî'nin özellikle *et-Tasavvuf sevrete'r-rûhiyye fi'l-İslâm*'ı ile *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* adlı çalışmasına referansta bulunmuştur. Bk. Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, II, 132, 137, 139.

²¹⁹ Muhammed Mustafa Hilmi (1904-1969), 1929'da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Kahire ve İskenderiye Üniversitesi'nde ders veren Hilmi, Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'de uzman olarak çalıştı. Hayatı ve eserleri için bk. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, "Muhammed Mustafa Hilmi", *DİA*, Ek-2, 311-312.

²²⁰ Muhammed Mustafa Hilmi, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011; *el-Hubbü'l-ilâhî fi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-kalem, 1960; *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî*, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945.

²²¹ Ebü'l-Vefa et-Teftâzânî, "Hilmî ve Dirâsâtü't-tasavvufi'l-İslâmî", *Evrâk Felsefiyye*, yıl: 2016, sayı:

“Muhammed Mustafa Hilmi, Mısır’da İslâm felsefesini ve özellikle de tasavvufu canlandıran ilk öncülerdendir.”²²² Hilmi sadece tasavvuf üzerine akademik araştırmalar yapmakla yetinmemiş aynı zamanda tasavvufu kendi yaşamında uygulamaya da gayret göstermiştir.²²³ Kûtu’l-Kulûb Demirtaşî ile kişisel ilişkileri olan Hilmi, Muhammed Osman Mîrganî (ö.1852), Şeyh Hasan Rıdvân (ö. 1893)²²⁴, Hasan İbn Mübârek el-Termûdzî (ö. 1898) gibi önemli sûfîlerden de etkilenmiştir.²²⁵

Hilmi, Abdürrâzık’ın görüşlerini takip ederek Ignazio di Matteo, Louis Massignon, Carlo Alfonso Nallino, Reynold A. Nicholson gibi oryantalistlerin İbnü’l-Fârız yaklaşımlarını eleştirmiştir.²²⁶ Ayrıca İbnü’l-Fârız’ın şiirlerinde, İbnü’l-Arabî’nin²²⁷ vahdet-i vücud öğretisinden ziyade Afîfüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi ittihâd görüşünü benimsediğini ileri sürmüştür.²²⁸ İbnü’l-Fârız’ın görüşlerini psikolojik açıdan tahlil eden Hilmi, onun akla dayanmayan bir rûhî tecrübeye (el-hubbü’l-ilâhî) sahip olduğunu öne sürer.²²⁹ Nitekim *et-Tâiyyetü’l-Kübrâ*’nın Ekberî ekole mensup Dâvûd-i Kayserî, Abdürezzâk el-Kaşânî, Abdülganî en-Nablusî gibi şârihlerini İbnü’l-Fârız’ı vahdet-i vücûdcu bir perspektif ile yorumlamaları dolayısıyla eleştirmiştir. Bunun yanında vahdet, velâyet, keramet, semâ gibi konularda İbnü’l-Arabî’nin

50, s. 53.

²²² Teftâzânî, “Hilmî ve Dirâsâtü’t-tasavvufi’l-İslâmî”, s. 54.

²²³ Muhammed Mustafa Hilmi’nin bu durumu açık bir şekilde *el-Hubbü’l-ilâhî fi’t-tasavvufi’l-İslâmî* kitabında aktardığını görmekteyiz.

²²⁴ Halvetiyye şeyhlerinden olan Hasan Rıdvân’ın en önemli eseri *Ravdu’l-kulûbi’l-müstetâb*’dır. Şeyh hakkında geniş bilgi için bk. Abdülmün’im el-Hıfînî, *el-Mevsûatü’s-sûfiyye*, Kahire: Darü’r-Reşâd, 1992, s. 175-177.

²²⁵ Muhammed Hilmî Abdülvehhâb, “el-Hayâtü’r-rûhiyye fi’l-İslâm, et-Tasavvuf fî siyâki’n-nehda: Neş’eten ve seyrûreten ve meâlen”, *el-Hayâtü-r-rûhiyye fi’l-İslâm*, Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Mısırî, 2011, s. 81-83.

²²⁶ Hilmi, *İbnü’l-Fârız ve’l-hubbü’l-ilâhî*, s. 218-227. Bu bağlamda Mustafa Hilmi, Ignazio di Matteo’nun İbnü’l-Arabî’nin öğrencisi olarak gördüğü İbnü’l-Fârız’a yönelik, onun İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* ve *Fusûsü’l-hikem*’deki vahdet-i vücûd düşüncesinden etkilenecek Kur’an ve sünnete aykırı görüş sergilediği iddiasını eleştirmiştir. Bk. Hilmi, *İbnü’l-Fârız ve’l-hubbü’l-ilâhî*, s. 221-222.

²²⁷ Muhammed Mustafa Hilmî, İbnü’l-Arabî’nin eserlerindeki sembolik dil üzerine bir makale yazmıştır. Muhammed Mustafa Hilmi, “Sembollerdeki Hazine: İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir? Kullandığı Sembollerin Kaynakları Nelerdir?”, çev. Tahir Uluç, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, 2002, s. 53-80.

²²⁸ Hilmi, *İbnü’l-Fârız ve’l-hubbü’l-ilâhî*, s. 165. Aslında Hilmi’nin öne sürdüğü bu iddia, daha öncesinde İbn Teymiyye tarafından da dile getirilmiştir. Değerlendirme için bk. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî -İlâhî İsimler Nazariyesi-*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 104.

²²⁹ Hilmi, *İbnü’l-Fârız ve’l-hubbü’l-ilâhî*, s. 207.

düşüncelerini eleştirirken genel itibariyle İbn Teymiyye'nin kanaatlerini paylaşmıştır.²³⁰

1945 yılında neşrettiği *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* kitabında Hilmi,²³¹ hocası Abdürrâzık'ın eserlerinde kullandığı tarih yazımını ve analiz yöntemini bizzat uygulayıp İslâm'da mânevî hayatın kaynağını araştırmaya koyulmuştur. Ona göre Hz. Peygamber, İslâm'da mânevî hayatın ana kaynağıdır. Bunun en açık delillerinden biri ise Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesinde, Hirâ mağarasında inzivaya çekilmesidir. Benzer şekilde sahabe de Hz. Peygamber'in mânevî yaşama ilişkin vurguladığı ilkeleri benimsemiştir.²³² Dolayısıyla Mustafa Hilmi bu bağlamı merkeze alarak oryantalistlerin tasavvufun kökenine ilişkin öne sürdüğü tezleri eleştirme yoluna gitmiştir.²³³ Ancak bununla beraber daha çok İbnü'l-Arabî etkisiyle tasavvufî öğretide görülen keşf, vücûd, marifet gibi felsefî konularla ilişkilendirilebilecek temaların ise yabancı unsurları içerdiğini iddia etmiştir.²³⁴ Tasavvuf tarihine ilişkin bir dönemlendirme çabası içine giren Hilmi, zühd dönemi denilen hicrî I ve II. asrı, Hasan-ı Basrî ve Râbia el-Adeviyye'de somutlaştırılan muhabbet ve hüzn kavramları etrafında ele alır. Ardından hicrî III ve IV. asır tasavvufunu, Hâris el-Muhâsibî, Ma'rûf-i Kerhî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Yahya b. Muâz er-Râzî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi merkezi isimlerin görüşleri çerçevesinde inceler. Hilmi adı geçen isimlerin tasavvuf anlayışlarını "bâtın" ve "marifet" kavramları merkezinde değerlendirmiştir. Ona göre dönemin dikkat çeken sıra dışı sûfisi ise Hallâc-ı Mansûr'dur. Hallâc-ı Mansûr konusunda Hilmi, daha çok dönemindeki fukaha ile giriştiği mücadeleye vurgu yapmış ve onu İslâm mâneviyatından uzak, düşünceleri itibariyle de tehlikeli bir şahıs olarak nitelemiştir. Nitekim bu bağlamda Hallâc-ı Mansûr'un hulûl, hakikat-i muhammediyye ve dinlerin birliği hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir.²³⁵ Eserde hicrî V ve VI. yüzyılın öne çıkan

²³⁰ Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî*, s. 211. Hilmi adı geçen eserinde Ebü'l-Alâ Affî'nin "Min Eyne İstekâ İbnü'l-Arabî felsefetuhû's-sûfiyye?" ve "Nazariyyetü'l-müslimîn fi'l-kelime" makalelerine atıf yapmıştır. Bk. Hilmi, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî*, s. 318.

²³¹ Kitabın içeriği sırasıyla aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

مقدمة؛ نشأة الحياة الروحية في الإسلام؛ الزهد والتصوف مرآة الحياة الإسلامية؛ بداية الحياة الروحية في الإسلام؛ مصادر الحياة الروحية الإسلامية؛ النساك والزهاد والعباد؛ التصوف والصوفية؛ التصوف علم لبواطن القلوب؛ التصوف: طريق للمعرفة والسعادة؛ بين التصوف والفلسفة الإلهية؛ تدهور بعد ازدهار؛ خاتمة.

²³² Hilmi, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 15-30.

²³³ Bu bağlamda Muhammed Mustafa Hilmi oryantalistlerin tasavvufun kökeni hakkında öne sürdükleri Hint, Fars ve Hristiyanlık etkisi iddialarını ayrı bir başlık açıp ele alır. Bk. Hilmi, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 40-75.

²³⁴ Hilmi, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 78.

²³⁵ Hilmi, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 135.

sûfî düşünürü Gazzâlî'dir. Hilmi, Gazzâlî'nin eserlerinde sergilediği tasavvufî anlayışı ve özellikle *el-Münkız mine'd-dalâl*'de kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında yaptığı tasnif üzerinde durmuş ardından Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* eserinde öne çıkardığı marifet nazariyesini ele almıştır. Son olarak Gazzâlî'nin ahlâk anlayışını *Kimyâ-yı Saâdet* eseri üzerinden kaleme almış, Gazzâlî'nin üç eserindeki içerik ve değişimlere dikkat çekmiştir. Hicrî VII. yüzyıl tasavvufunu el-felsefetü'l-ilâhiyye başlığı altında değerlendiren Hilmi, öncelikle dönemin tasavvufunun ana karakteristiği olduğunu düşündüğü mücâhede, keşf, keramet, şatahât vd. kavramlarının üzerinde durmuştur. Peşi sıra Sühreverdî Maktûl'un işrâkîlik öğretisi, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi, İbnü'l-Farız'ın ilâhî aşk görüşü ve İbn Seb'in mutlak varlık anlayışını da tartışmaya açmıştır. Döneme ilişkin Mustafa Hilmi'nin genel kanaati, konuları felsefenin konularıyla iç içe geçen tasavvufun İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ve takipçilerinin aşırılıklarından dolayı çöküşe uğradığı ve özgünlüğünü kaybettiği yönündedir.²³⁶

Zagâzığ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm düşüncesi hocası Muhammed Hilmi Abdülvehhâb, içeriğini tanıttığımız *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*'ın telif sebebini anlatırken Ebü'l-Alâ Afîfî'nin telifteki rolüne işaret ederek şunları söyler: "Ebü'l-Alâ Afîfî'nin, genelde tasavvuf özelde İbnü'l-Arabî üzerine yaptığı çalışmalarda oryantalistlere özgü yöntemleri kullandığını ve özellikle hocası Nicholson'ın görüşlerinden etkilendiğini fark eden Mustafa Abdürrâzık, Mustafa Hilmi'den *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* kitabını yazmasını ve tasavvufun kökenini belirginleştirmesini istemiştir."²³⁷ Ayrıca düşünceleri üzerinde belirgin bir şekilde Louis Massignon etkisi gözlenen Zekî Mübârek'in²³⁸ *el-Ahlâk inde'l-Gazzâlî* ve *et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk* çalışmasında tasavvufa dönük eleştirel tavrı²³⁹,

²³⁶ Hilmi, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 177-200. Bu bağlamda yapılan tasavvufu dönemlendirme çabalarının genel bir değerlendirmesi için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2016, cilt: II, sayı: 4, s. 1-29.

²³⁷ Abdülvehhâb, "el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, et-Tasavvuf fi siyâki'n-nehda", s. 30.

²³⁸ Edebiyatçı ve şair kimliğiyle tanınan Zekî Mübârek (1892-1952), Kahire Üniversitesi Edebiyat fakültesi'nden 1922 yılında mezun oldu. Farklı alanlarda üç doktora tezi hazırladı. Son doktora çalışması, *et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk* ismiyle neşredilen eserdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Yılmaz, "Zekî Mübârek", *DİA*, XLIV, 216-218.

²³⁹ Abdülvehhâb, "el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, et-Tasavvuf fi siyâki'n-nehda", s. 86.

Mısır'da tasavvuf karşıtı Vehhâbî-selefi düşüncenin artışı ve İhvân-ı Müslimîn hareketinin yaygınlık kazanması da eserin telif gerekçeleri arasında zikredilmiştir.²⁴⁰

4. Abdülhalîm Mahmûd

Mustafa Abdürrâzık'ın tasavvuf üzerine çalışan bir başka öğrencisi ise Ezher Üniversitesi rektörlük görevinde de bulunmuş olan Abdülhalîm Mahmûd'dur.²⁴¹ Mahmûd tasavvuf alanında yaptığı araştırma²⁴², tahkik²⁴³ ve biyografik²⁴⁴ çalışmalarla tanınmış ve bu çalışmalarda geleneksel tasavvufi düşünceyi en iyi biçimde yansıtan kişilerden biri olarak kabul görmüştür.²⁴⁵ Çalışmalarının çokluğu dolayısıyla biz bu kısımda Mahmûd'un tasavvufa yaklaşımını, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*²⁴⁶ ve *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şâzeliyye*²⁴⁷ isimli eserlerini merkeze alarak değerlendireceğiz. Mahmûd, doktora çalışmasını Fransa'da Louis Massignon'un tavsiyesi ve yönlendirmesiyle Hâris el-Muhâsibî üzerine yapmıştır.²⁴⁸ Bu çalışmasının ardından hayatında değişimler olduğu ve tasavvufa yöneldiği için kendisi yaşadığı bu süreci "et-tecrübetü'l-kübrâ" olarak isimlendirmiştir.²⁴⁹ Mahmûd'un dönemin

²⁴⁰ Abdülvehhâb, "el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, et-Tasavvuf fi siyâki'n-nehda", s. 29, 40.

²⁴¹ Abdülhalîm Mahmûd (1910-1978), 1923 yılında Ezher Üniversitesi'nden mezun oldu. Mustafa Abdürrâzık'ın etkisiyle felsefe ve tasavvufa ilgi duyan Abdülhalîm Mahmûd, 1932'de Fransa'ya giderek orada doktorasını tamamladı. 1951 yılında aynı üniversitenin İlâhiyat (Usûlüddîn) Fakültesi'ne felsefe hocası, 1964'te de dekan oldu. 1973 Mart'ında Ezher şeyhliğine getirildi ve vefatına kadar (17 Ekim 1978) bu görevde kaldı. Hayatı ve çalışmalarının detayları için bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Abdülhalîm Mahmûd", *DİA*, I, 213.

²⁴² Abdülhalîm Mahmûd'un önemli çalışmalarından bazıları şunlardır: *Evrubbâ ve'l-İslâm; el-Cihâd fi'l-İslâm; et-Tefkîrü'l-felsefî fi'l-İslâm; et-Tevhîdü'l-hâlisu ev İslâm ve'l-akl*.

²⁴³ Abdülhalîm Mahmûd'un tahkikini veya neşrini yaptığı eserlerden bazıları şunlardır: *er-Riâye li-hukûkallâh, et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf, el-Lüma', er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Avârifü'l-mârif, Letâifü'l-minen*.

²⁴⁴ Abdülhalîm Mahmûd'un biyografik çalışmalarından bazıları şunlardır: *Üstâzü's-sâirin el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Ebû Zer ve's-Şüyüyye, Ebû Medyen el-Gavs: Hayâtuhu ve mi'râcuhu ilallah, Süfyân es-Sevrî, el-İmâmü'r-Rabbânî ez-Zâhid Abdullah b. el-Mübârek, Ebû'l-Abbâs el-Mürsî, es-Seyyid Ahmed el-Bedevî, İbrâhim b. Edhem, Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî, Sultânü'l-ârifin Ebû Yezîd el-Bistâmî*.

²⁴⁵ Abu-Rabi', "Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi", s. 173.

²⁴⁶ Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir: Abdülhalîm Mahmûd, *el-Munkizü mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, çev. Salih Uçan, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1990.

²⁴⁷ Abdülhalîm Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şâzeliyye*, Kahire: Dârül-Maârif, 1988.

²⁴⁸ Abdülhalîm Mahmûd, *Kıssatü hayâtî: Elhamdulillah hâzihî hayâtî*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985, s. 125. Abdülhalîm Mahmûd'un doktora çalışmasının Arapça kitaplaşmış hali Türkçe'ye tercüme edilmiştir: Abdülhalîm Mahmûd, *Muhâsibî: Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

²⁴⁹ Mahmûd, *Kıssatü hayâtî*, s. 178.

Mısır’ında tasavvuf adına üstlendiği role dair İbrahim M. Abu Rabi’ şu tespiti yapar:

“Tasavvufun, hem dinî hem de seküler çevreler tarafından hücumu uğradığı dönem boyunca Abdülhalîm Mahmûd, bir gelenek, bir bilim, bir disiplin, entelektüel ve ahlâkî bir alternatif ve esasen bir hayat tarzı olarak tasavvufu savundu.”²⁵⁰

Mahmûd’un tasavvuf ile örtüşen kimliği ve çalışmaları hakkında öğrencilerinden Ezher’de akaid ve felsefe hocası Muhammed Rabî’nin tanıklığı ise şöyledir:

“Bir sûfî ve kelâmcı olan Şeyh Abdülhalîm’in tasavvuf araştırmalarında büyük ölçüde Gazzâlî’den etkiler görülür. Bundan dolayı İslâm marifetine dair ve sûfî şahsiyetlere yönelik çok sayıda eser kaleme almış ve pek çok klasik tasavvuf metninin tahkikli neşrini gerçekleştirmiştir.”²⁵¹

Döneminin bazı yazarları tarafından “Mısır’ın Gazzâlî’si”²⁵² lakabıyla anılan Mahmûd, tasavvuf kelimesini zahîrî anlamına yani yün giymeye hamletmekten ziyade kelimenin sembolik karşılığıyla tasavvufu tanımlamayı tercih eder. Buna göre tasavvuf dünyayı terk etmek karşılığında kullanılmaktadır.²⁵³ Tasavvufun kaynağının tamamıyla İslâmî olduğu şeklindeki genellemeyi reddeden Mahmûd bazı yabancı unsurların, hem tasavvufu hem de İslâm kültürünü etkilediğini öne sürmüştür.²⁵⁴ Ayrıca tasavvufun kişisel bir tecrübe olduğunu özellikle vurgulamıştır: “Tasavvufa yönelme ve eğilim, fıtrattan gelen bir kabiliyettir. Tasavvufta zevk, şuur ve marifet ise hidayet nurundan doğmuştur.”²⁵⁵ Şâzelî şeyhi Abdülfettâh el-Kâdî’ye²⁵⁶ müntesip olan Mahmûd, sünnî

²⁵⁰ Abu-Rabi’, “Modern Mısır’da el-Ezher Sufizmi”, s. 174.

²⁵¹ Detaylar için bk. Yûsuf b. Bekr, “eş-Şeyh Abülhalîm Mahmûd ve cuhûduhu’l-keîmiyye”, Doktora tezi, Ümmü Dermân Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi, Sudan, 2000.

²⁵² Muhammed Zekî İbrâhim, “Hâtıra havle’l-Münkız mine’d-dalâl”, *Kazıyyetü’t-tasavvuf: el-Münkız mine’d-dalâl*, Kâhire: Dârü’l-Maârif, 1978, s. 401-403.

²⁵³ Abdülhalîm Mahmûd, *Kazıyyetü’t-tasavvuf: el-Münkız mine’d-dalâl*, Kâhire: Dârü’l-Maârif, 1978, s. 35.

²⁵⁴ Muhâsibî döneminde tercüme faaliyetlerinin varlığına dikkatleri çekmekle birlikte Abdülhalîm Mahmûd, İslâm tasavvufunun tamamen Hristiyanlıktan etkilendiğine dair öne sürülen tezleri eleştirmiştir. Bk. Abdülhalîm Mahmûd, *Üstâzü’s-sâirin el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire: Dârü’l-kütübi’l-hadise, 1973, s. 11, 57, 325.

²⁵⁵ Mahmûd, *Kazıyyetü’t-tasavvuf: el-Münkız mine’d-dalâl*, s. 98-100.

²⁵⁶ Hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmayan Abdülfettâh el-Kâdî (1899-1964) Mısır’da faaliyet gösteren Şâzelî şeyhlerinden biridir. Abdülhalîm Mahmûd kendisiyle bir tren yolculuğunda tanışarak ondan etkilenmiş ve ona intisap etmiştir. Kâdî’nin -yayınlanmasında Abdülhalîm Mahmûd’un da katkı verdiği- *Künûzü’l-esrâr* başlıklı bir hizb ve salavât derlemesi vardır. Bk. Abdülfettâh el-Kâdî, *Künûzü’l-esrâr*, Kahire: Mukattam li’n-neşr, 2011.

tasavvuf ve öncü şahsiyetlerine dönük eleştirilere karşı çıkmıştır.²⁵⁷ Muhâsibî, Sehl et-Tüsterî, Abdullah b. Mübârek, Ebü'l-Abbas el-Mürsî, Ahmed el-Bedevî ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî²⁵⁸ hakkında yazdığı eserlerde bu bağlam daha belirgin bir şekilde görülebilir. Ayrıca Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin sözleri ve menkıbeleri, Gazzâlî'nin kitapları, Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)²⁵⁹ ve İbn Atâullah el-İskenderî hakkında yazdığı eserlerinde de benzer süreçler takip edilebilir.

Abdülhalîm Mahmûd, dönemin Mısır'ında yaygın bir kabul haline gelen sünnî tasavvuf ve felsefî tasavvuf ayrımını benimsemez. Nitekim bu bağlamda Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerini hulûl değil de fenâ tecrübesi olarak yorumlamayı tercih eder.²⁶⁰ Ayrıca vahdet-i vücûd konusundaki yaklaşımı da dikkate değerdir. Tasavvuf düşüncesinde kavramın vahdetü'l-mevcûd anlamında kullanılmadığını söyleyen Mahmûd, İbnü'l-Arabî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un da kavramı “el-vücûd el-vâhid” [Tek Varlık] karşılığında kullandığı kanaatinde-dir. Kendisinin soruna ilişkin genel kanaati “felsefî tasavvuf ve sünnî tasavvuf diye bir kullanım yoktur; tasavvuf konularında doğru anlama veya yanlış anlama vardır.”²⁶¹ şeklinde özetlenebilir. Bununla birlikte yaşadığı dönemde kendilerine sûfî diyen bazı aşırı tarikat yapılanmalarının bulunması sebebiyle kitabında “et-Tasavvuf ve't-tahallul mine's-şerîati'l-İslâmiyye” [Tasavvuf ve İslâm Şeriatını Terk Etme] adıyla bir bölüm açmıştır. Burada kendilerinin sözde sûfîler olduklarını iddia

²⁵⁷ Burada eleştirdiği isimler arasında Paul Nwyia, M. Berger ve M. Gilsenan zikredilebilir. Bk. Abu-Rabi', “Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi”, s. 179, 182.

²⁵⁸ Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî hakkında yazılan eser Türkçe'ye çevrilmiştir. Abdülhalîm Mahmûd, *Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî*, çev. Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1996.

²⁵⁹ Mısır'da 1951 yılında vefat eden Fransız mutasavvıf ve mütefekkir René Guénon, 1912'de Müslüman olup Şâzeliyye tarikatına intisap etmiş ve Abdülvâhid Yahyâ adını almıştır. Abdülhalîm Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl* kitabında, müslümanların Abdülvâhid Yahyâ'yı Gazzâlî ve benzeri düşünürler, gayri müslimlerin ise Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuğun kurucusu gibi filozoflar ile eşdeğer gördüklerini söyler. 1940 yılında René Guénon ile tanışan Abdülhalîm Mahmûd, onunla çeşitli vesilelerle aynı mecliste bulunmuş, kimi zaman da birlikte mevlitlere gidip zikir meclislerine katılmışlardır. Abdülhalîm Mahmûd, Guénon'un hayatı ve düşüncelerine dair yazdığı küçük eserini genişleterek *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şâzeliyye* kitabına dercetmiştir. Ayrıca bu kitabın içinde *La Crise du Monde moderne* (Modern Dünyanın Bunalımı) kitabı başta olmak üzere Guénon'un İslâm tasavvufuna ilişkin metinlerinden kısmi tercümeler yapmıştır (s. 305-362). Abdülvâhid Yahyâ hakkında kapsamlı bilgi için bk. Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat-René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018.

²⁶⁰ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 163.

²⁶¹ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 155-163; Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şâzeliyye*, s. 250-258.

eden ve ruh çağırma seansları düzenleyen grupları isim vermeden eleştirmiştir. İlave olarak şer'î teklifin kendilerinden düştüğünü öne süren ibâhî-sûfîleri de Gazzâlî ve Abdülvâhid Yahyâ'nın (René Guénon) fikirlerinden hareketle tenkide konu etmiştir.²⁶²

Abdülhalîm Mahmûd'un Şâzeliyye hakkında teorik çalışması *el-Medresetü's-Şâzeliyye* isimli eseridir. Eserde tarikatın kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Ebü'l-Abbas el-Mürsî ve son dönemde Mısır'daki temsilcileri René Guénon ve Abdülfettâh el-Kâdî'nin hayatları ve düşüncelerini ele almıştır. İbrahim M. Abu Rabi'ye göre Mahmûd'un bu çalışmasındaki temel amacı, Şâzeliyye'nin başlangıcından itibaren hem entelektüel hem de sosyal faaliyetlere önem veren yapıya sahip bir tarikat olduğunu kanıtlamaktır.²⁶³

5. Tevfîk et-Tavîl

Mustafa Abdürrâzık ve İbrâhim Medkûr'un öğrencilerinden olan ve daha çok ahlâk felsefesiyle ilgilenen ancak tasavvufa dair çalışmalara da sahip olan bir diğer isim de Tevfîk et-Tavîl'dir.²⁶⁴ Tevfîk et-Tavîl, Mısır'da Osmanlı döneminde tasavvufun tarihî serencamı ve bu temanın bir parçası olarak değerlendirilebilecek Şa'rânî'nin tasavvuf yaklaşımı ile birlikte tasavvuf-ahlâk, din-felsefe ilişkisine dair bazı eserler kaleme almıştır.²⁶⁵ Tavîl, *et-Tenebbü' bi'l-gayb inde müfekkirî el-İslâm* adlı eserinde keşf ehli sûfîlerin bilgi yöntemleri için ayrı bir bölüm tahsis etmiştir.²⁶⁶ Özellikle burada herhangi bir yorum yapmaksızın derleyici bir üslupla velâyet-nübüvvet konusu ve sünnî sûfîler ile kendilerini sûfîler olarak nitelendirdiği İşrâkîlerin keşf yöntemi üzerinde durmuştur. Tavîl, nübüvvet ile velâyet arasında ayrım yapmadığını öne sürdüğü İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisine de kısaca yer vermiş²⁶⁷, ardından Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*, *Kimyâ-yı Saâdet* ve *er-Risâletü'l-ledünniyye*'sinde öne çıkardığı

²⁶² Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 127-153.

²⁶³ Abu-Rabi', "Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi", s. 183.

²⁶⁴ Tevfîk et-Tavîl (1909-1991), 1934'te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1962'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ahlâk bilimi dalında profesörlük görevine getirildi. Geniş bilgi için bk. Saîd Murâd, "Tevfîk et-Tavîl", *DİA*, XLI, 16-18.

²⁶⁵ Din felsefe ilişkisine dair şu iki eseri kaleme almıştır: *Felsefetü'l-ahlâk: Neş'etühâ ve tetavvürühâ, Kıssatü's-sırâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe*.

²⁶⁶ Tevfîk et-Tavîl, *et-Tenebbü' bi'l-gayb inde müfekkirî el-İslâm*, Kahire: Dârü Ecyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1945, s. 40-68.

²⁶⁷ Tavîl, *et-Tenebbü' bi'l-gayb*, s. 41, 42.

görüşlerinden hareketle sünnî sûfîlerin²⁶⁸, Sühreverdî Maktûl'un *Heyâkilü'n-nûr*'undan hareketle de İşrâkîlerin keşf yöntemini ele almıştır.²⁶⁹ Tavîl'e göre bu hususta sûfîler, Stoacı, Pisagorcü ve Platoncu felsefenin unsurlarını bünyesinde barındıran Gnostiklerden etkilenmişlerdir, etkilenmenin belirgin hâle geldiği düşünür ise Gazzâlî'dir.²⁷⁰ İlgili literatürde tasavvuf ve Yeni-Eflâtunculuk arasındaki etkileşimin varlığına dikkat çeken Nicholson'ın görüşlerinin Tavîl'in kanaatlerini şekillendirmede merkezi bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Felsefetü'l-ahlâk neş'etühâ ve tetavvürühâ kitabında sûfîlerin ahlâk anlayışına yer veren Tavîl, tasavvufun bir ilim olarak şekillenmesinde ilk adımların, İslâm'ın ahlâk ilmi oluşunun ortaya konulmasıyla beraber başladığını söyler.²⁷¹ Zünnûn el-Mısırî başta olmak üzere Beyâzîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi sûfîlere ait mânevî tecrübelerin ürünü olan çeşitli felsefî görüşlerin arka planında esas itibarıyla bir ahlâkî öğretinin var olduğunu öne sürmüştür. Nitekim bu bakımdan İslâm'da ahlâk felsefesi, tasavvufun gölgesinde filizlenmiştir.²⁷² Ahlâk kavramının içerdiği anlamın Râbia el-Adeviyye'den itibaren dönüştüğüne dikkat çeken Tavîl'e göre, insanın fiillerinin ahlâkîliği, bu fiillerin neticeleri ve etkilerinden ziyade fâilin niyet ve gerekçeleri esas alınarak değerlendirilmelidir.²⁷³ Buradan hareketle Tavîl, tasavvufun pozitivizm ve pragmatizmden uzaklaştığı ve sezgici felsefeye yaklaştığı kanaatindedir.²⁷⁴

Çalışmalarında Mustafa Abdürrâzık'ın benimsediği tarihî analiz yöntemini [menhecü't-tarihî't-tahlîlî] uygulayan Tavîl, *Kıssatü's-sırâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe* kitabında tasavvuf ile fıkıh arasındaki yöntemsel çatışmaya yer vermiştir. Nitekim o, Hallâc ile Sühreverdî Maktûl'un trajik ölümlerini, bu yöntemsel çatışmanın bir sonucu olarak okuma eğilimindedir.²⁷⁵ Ayrıca Tavîl, Gazzâlî'nin eserlerinde felsefeye karşı

²⁶⁸ Tavîl, *et-Tenebbü' bi'l-gayb*, s. 48-51.

²⁶⁹ Tavîl, *et-Tenebbü' bi'l-gayb*, s. 52.

²⁷⁰ Tavîl, *et-Tenebbü' bi'l-gayb*, s. 63,64.

²⁷¹ Tevfîk et-Tavîl, *Felsefetü'l-ahlâk neş'etühâ ve tetavvürühâ*, Kahire: Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1979, s. 164.

²⁷² Tavîl, *Felsefetü'l-ahlâk*, s. 165.

²⁷³ Tavîl, *Felsefetü'l-ahlâk*, s. 169.

²⁷⁴ Tavîl, *Felsefetü'l-ahlâk*, s. 170.

²⁷⁵ Tevfîk et-Tavîl, *Kıssatü's-sırâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1979, s. 140-152.

sergilediği eleştirel tutuma da değinir.²⁷⁶ Bu hususta Tavîl'in büyük ölçüde oryantalist tezleri kabul ettiği görülmektedir. Salomon Munk, Carra de Vaux ve De Boer gibi oryantalistlerin görüşlerine katılan Tavîl, İslâm dünyasında felsefenin ve felsefî disiplinlerin sonunu getiren ismin Gazzâlî olduğunu kanaatindedir.²⁷⁷

Tevfîk et-Tavîl'in konumuzla doğrudan ilgili bir diğer çalışması ise *et-Tasavvuf fî Mısır ibbânü'l-asri'l-Osmânî* adlı eseridir. Çalışmanın ilk bölümünde, - yukarıda sıklıkla atıf yaptığımız üzere- Osmanlı öncesi Mısır'ın tasavvuf tarihinde öne çıkan tarikatlar ve hankahlara, etkili sûfî şahsiyetler ve görüşlerine genel hatlarıyla yer verilmiştir. Ayrıca tasavvuf-fıkıh ilişkisi ve sûfiler ile Ezher ulemâsı arasındaki irtibat da çalışmada değinilen bir başka temadır. Çalışmanın ikinci bölümü Osmanlı Mısır'ında tarikatlara odaklanmaktadır. Tarikat öğretilerinin Mısır'ın toplumsal yaşamında merkezi bir yeri olduğunu öne süren Tavîl'e göre, toplumsal olarak Mısır'da tarikatların hem yapıcı hem de yıkıcı etkilerinden söz edilebilir. Özellikle Tavîl, şeyh ve kutbun nüfuz gücü üzerinde durmuş ve velâyet iddiasında bulunanların yol açtığı toplumsal sorunlara bu bağlamda dikkatleri çekmiştir.²⁷⁸

Tevfîk et-Tavîl, çağının ruhu ve imamı olarak nitelendirdiği, Mısır tasavvufunun öne çıkan isimlerinden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî hakkında kısa bir biyografi kaleme almıştır. Eserde sırasıyla Şa'rânî'nin kısaca yaşadığı dönem, sûfî ve âlim olarak hayatı, faaliyet gösterdiği zâviyesi, genel tasavvuf anlayışı, dönemindeki ulemâ ve fukahâ ile ilişkileri, -özel olarak İbnü'l-Arabî'yi savunma yöntemine de yer verdiği- şeyhler ile ilişkileri, döneminin yöneticileriyle ilişkisi, ilmî ve toplumsal görüşleri gibi başlıklar bulunmaktadır. Ayrıca Tavîl, Şa'rânî'nin müritlerin riayet etmesi gerekli adabı ve ahlâkı ele alan eserlerini değerlendirirken Carra de Vaux ve Louis Massignon tarafından şeyh-mürît arasındaki ilişkinin çerçevesinden yola çıkarak öne sürülen tasavvuf üzerindeki Hıristiyanlık etkisi iddiasını da göz önünde bulundurmuştur. Bunlar arasında -detaylı bir şekilde tartışmaksızın- şeyh ile mürit arasındaki intisap süreçleri ve sonrasının, günah çıkarma gibi Hıristiyanlığa özgü

²⁷⁶ Tavîl, *Kıssatü's-sırâ'*, s. 121-125.

²⁷⁷ Tavîl, *Kıssatü's-sırâ'*, s. 124.

²⁷⁸ Tavîl, *Kıssatü's-sırâ'*, s. 105-199.

ritüellerden etkiler taşıdığına dönük iddia zikredilebilir.²⁷⁹

6. Ebü'l-Vefâ Teftâzânî

Yukarıda yer verdiğimiz isimlerin ardından Mustafa Abdürrâzık, Muhammed Mustafa Hilmi ve Ebü'l-Alâ Afîfî'nin öğrencisi olan Muhammed Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî el-Guneymî²⁸⁰, hem akademik düzeyde hem de pratik boyutta tarikatlara yönelik çalışmalarıyla bilinen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. 1983-1994 yıllar arasında şeyhü meşâyihî't-turukî's-sûfiyye görevini üstlenerek el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye'nin yöneticiliğini uhdesinde bulunduran Teftâzânî'nin entelektüel ilgileri kelâm²⁸¹, İslâm felsefesi ve tasavvuf alanında yoğunlaşmaktadır. Burada Teftâzânî'nin tasavvuf hakkındaki düşünceleri, *Dirâsât fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, *İbn Atâillâh el-İskenderî ve tasavvufüh*, *İbn Seb'in ve felsefetühü's-sûfiyye* ve *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî* adlı eserlerinden hareketle ele alınacaktır.

Teftâzânî, ilk çalışmalarından biri olan ve üç bölümden meydana gelen eseri *Dirâsât fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*'de, kelâm, fıkıh usûlü ve tasavvufa yer vermiştir. Fıkıh usûlü, kelâm ve tasavvufu, İslâm felsefesinin ana dalları olarak değerlendiren Teftâzânî, özellikle tasavvufun diğer ilimlerle irtibatlı olduğu yönleri vurgulayıp, hakikat ve sülûk ilmi adı altında şer'î ilimlerden biri olduğuna kanaat getirmiştir.²⁸² Ayrıca felsefî düşünceyi şer'î (şer'îyyât) ve rasyonel (akliyyât) olmak üzere iki kategoriye ayıran Teftâzânî, şer'î kategorideki felsefî düşünceyi kelâm ilmi, fıkıh usûlü ilmi ve tasavvuf ilmi olarak tasnif ederken rasyonel kategorideki felsefî düşünceyi nefis ve bekâsı, akıl ve marifet, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi, cevher ve araz gibi konuları ele alan saf

²⁷⁹ Tevfîk et-Tavîl, *eş-Şa'rânî: İmâmü't-tasavvuf fi 'asrihî*, Kâhire: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1945, s. 84.

²⁸⁰ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî (1930-1994), 1951 yılında Kahire Üniversite Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Babasının vefatı sonrasında Rifâiyye hilâfetnamesi aldı ve Ezher şeyhliğini üstlendi. Hayatı, faaliyetleri ve eserler için bk. Saîd Murâd, "Ebü'l-Vefâ Teftâzânî", *DİA*, XL, 308-309; Âtîf el-İrâkî (ed.), *Kitâbü't-Tezkârî ed-Duktûr Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî üstâzen li't-tasavvuf ve müfekkiran İslâmiyyen*, Kahire: Darü'l-Hidâye, 1995.

²⁸¹ Kelâm ilmine dair kaleme aldığı *İlmü'l-kelâm ve ba'zu müşkilâtih* isimli eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafettin Gölcük, Konya: Kitap Dünyası, 2000.

²⁸² Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *Dirâsât fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Kahire'l-hadise, 1957, s. i-iii.; Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire: Darü's-Sekâfe, 1991, s. ii.

felsefe [el-felsefetü'l-hâlisâ] olarak nitelendirmiştir.²⁸³ Gerek teorik gerekse de pratik şer'î hükümleri konu alan İslâm tasavvuf ilmini ise kulların kalplerindeki izleri takip eden bir ilim olarak tarif etmiştir. Teftâzânî'nin "İslâm Tasavvufu [et-Tasavvufü'l-İslâmî]" terimini sıklıkla kullanma sebebine dikkat çeken Chirtmann'a göre, Teftâzânî bu tercihiyle, tasavvufun sünnî İslâm'ın bir parçası olarak belirlediğini ve XX. yüzyılda ortaya atılan iddialara karşı olarak diğer mistik akımlardan farklı olduğunu vurgulama gayesi güder.²⁸⁴ Teftâzânî, söz konusu eserinde, tasavvuf ilmini, epistemolojik ve psikolojik bağlamlarıyla ele almaya özen gösterir.²⁸⁵ Psikoloji yönünden tasavvufu, diğer dinlerle ortak fenomene sahip bir olgu olarak değerlendiren Teftâzânî, tasavvufun haller konusunda psikolojinin genel çıkarım yöntemine [el-menhecü'l-istinbâtî] dayandığı kanaatindedir.²⁸⁶

Teftâzânî hal konusunda "Nefsin kabiliyeti, mânevî duygunun oluşumu, duygunun şeyh vasıtasıyla güçlendirilmesi, nefis ile mücâhede, dolaysız idrak ve marifet" olmak üzere altı aşamalı bir süreç ön görür.²⁸⁷ Teftâzânî'nin psikolojik açıdan yaptığı izahları Christmann şu şekilde yorumlar: Mısır'da, XX. yüzyılın ortasında, modern araştırmacılarından biri olan Ebü'l-Vefâ Teftâzânî'nin tasavvufî ve kelâmî metinleri modern psikoloji terimleriyle açıklamasının amacı, Allah'ı birlemenin ve Allah'ta fenâ bulmanın insanın tabiatından gelen doğal bir eylem olduğunu göstermektir.²⁸⁸ Bu konuda Teftâzânî'nin, Kuşeyrî, Hücûrî, Serrâc, Gazzâlî, Sühreverdî Maktûl, Şehâbeddin Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Kâşânî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve İbn Atâullah el-İskenderî gibi isimlerin metinlerinden yola çıkarak meseleleri ele aldığı görülmektedir. *Dirâsât fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*'nin ekinde Teftâzânî üç ayrı kısa çalışmasını ilave etmiştir.²⁸⁹

²⁸³ Teftâzânî, *Dirâsât fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s. ii.

²⁸⁴ Andreas Christmann, "Reconciling Sufism with Theology: Abū l-Wafā al-Taftāzānī and the Construct of 'al-Taşawwuf al-İslāmī' in Modern Egypt", *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, s. 179-182.

²⁸⁵ Teftâzânî, *Dirâsât fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s. iv.

²⁸⁶ Teftâzânî, *Dirâsât fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s.120.

²⁸⁷ Teftâzânî, *Dirâsât fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, s. 129-167.

²⁸⁸ Christmann, "Reconciling Sufism with Theology" , s. 177. Bu bağlamda Teftâzânî'nin yöntemi için bk. Asma Cumah el-Kal'î, "Saykolojiteti't-tasavvuf inde Ebi'l-Vefâ el-Guneymî et-Teftâzânî", *Mecelletü Külliyyâtü'l-âdâb*, yıl: 2018, sayı: 19, s. 65-96; Ahmed el-Cezzâr, "Menhecü't-Teftâzânî fî dirâsâti't-tasavvuf", *Evrâk Felsefiyye*, yıl: 2016, sayı: 48, s. 127-156.

²⁸⁹ Teftâzânî'nin ekte ele aldığı konuların başlıkları şunlardır:

Ebü'l-Vefâ Teftâzânî'nin çalışmaları arasında Şâzelîlik araştırmalarının özel bir yeri vardır. Teftâzânî, 1955 yılında Muhammed Mustafa Hilmi'nin gözetiminde *İbn Atâillâh el-İskenderî ve tasavvufüh* başlıklı yüksek lisans tezini hazırlamış ve bu tez 1969'da neşredilmiştir. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İbn Atâullah el-İskenderî'nin hayatı, Mısır'da yaşadığı dönem ve *el-Hikemü'l-Atâiyye* başta olmak üzere eserlerinin özellikleri, değeri ve yazarın üslubu; ikinci bölümde ise genel itibarıyla Mısır'ın tarihinde tasavvuf, teorik ve pratik yönden İbn Atâullah'ın tasavvuf ile irtibatı ele alınmıştır.²⁹⁰ Teftâzânî Şâzeliyye'nin, İbnü'l-Arabî ekolü ve vahdet-i vücûd düşüncesinden uzak, Kur'ân ve sünnete sıkı sıkıya bağlı bir tarikat olduğunu iddia eder. Bununla beraber her iki ekol arasında, Ebû Medyen'e ait "fenâ fi't-tevhîd" görüşü dolayısıyla bir bağlantı olduğunu da söyler.²⁹¹ Aynı zamanda Şâzeliyye tarikatının teşekkülünde Gazzâlî'nin öğretilerinin önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır.²⁹² Kerametleri kabule yanaşmayan Teftâzânî psikoloji formasyonu ile kerametleri açıklamaya çalışmıştır. Nitekim vefatı sonrasında derlenen İbn Atâullah el-İskenderî'nin kabrinden sesinin işitilmesine dönük rivayetleri kendi kendine telkinden [auto-suggestion, الإيحاء الذاتي] kaynaklı işitsel halüsinasyon [auditory hallucination, الهلوسة السمعية] olarak yorumlamıştır.²⁹³

1961 yılında bitirmiş olduğu *İbn Seb'in ve felsefetühü's-sûfiyye* başlıklı doktora tezinde İbn Seb'in hayatı, eserleri ve düşüncelerini ele alan Teftâzânî, bir yandan Ebü'l-Alâ Afîfî'nin İbnü'l-Arabî hakkında yaptığı çalışmasında²⁹⁴ ve *Fusûs* şerhindeki yorumlarını dikkate alarak İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in arasında bir karşılaştırma yaparken diğer yandan İbn Teymiyye'nin İbn Seb'in hakkındaki eleştirel görüşlerine yer

١ - الناحية الأخلاقية في التصوف الإسلامي؛ ٢ - ذوالنون المصري والهيوغليفيه؛ ٣ - فكرة الوقت عند الصوفية.
²⁹⁰ İbn Atâullah'ın tasavvufî görüşleri şu başlıklar altında değerlendirilmiştir: İskâtü't-tedbîr, en-nefsü'l-insâniyye, mücâhedetü'n-nefs, en-nefs ve âdâbü's-sülûk, en-nefs beyne'l-makâmât ve'l-ahvâl, el-ma'rife ve şühûdü'l-ahadiyye.

²⁹¹ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *İbn Atâillâh el-İskenderî ve tasavvufüh*, Kahire: el-Kahire'l-Hadise, 1969, s. 56. Bu bağlamda Teftâzânî, İbn Atâullah'ın "el-ahadiyyetü's-şühûdiyye" görüşünü, Abdullah Şerkâvî gibi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde ele alanları eleştirmiştir. Ayrıca Teftâzânî, İbn Atâullah'ın Kurân ve sünnet'i uygulayan birisi olup şatah ve haller ehlinden olmadığını vurgulamıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Teftâzânî, *İbn Atâillâh el-İskenderî ve tasavvufüh*, s. 309-316.

²⁹² Teftâzânî, *İbn Atâillâh el-İskenderî ve tasavvufüh*, s. 57, 58.

²⁹³ Teftâzânî, *İbn Atâillâh el-İskenderî ve tasavvufüh*, s. 74.

²⁹⁴ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *İbn Seb'in ve felsefetühü's-sûfiyye*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, s. 80, 213, 240, 403, 482, 494.

vermiştir. Massignon ve Medkûr'un İbn Seb'în'e dair yaklaşımlarını eleştiren Teftâzânî²⁹⁵, İbn Seb'în'in kendisinden önceki Grek ve İslâm filozoflarını takip etmediğini, onun varlığın mutlak birliği öğretisini savunan filozof bir sûfî olduğunu iddia etmiştir.²⁹⁶

Tasavvufu, -daha önce de söylediğimiz üzere- İslâm felsefesinin ana dallarından biri olarak değerlendiren Teftâzânî, hocası Abdürrâzık'ın bu disiplinlerin kökenine ilişkin yaklaşımına katılarak şunu öne sürer: Nasıl ki İslâm felsefesinin kaynağı İslâm ise tasavvufun da kaynağı İslâm'dır.²⁹⁷ Nitekim Teftâzânî, Afîfî'nin Basra zahitlerinin Hint kültüründen, Kûfe zahitlerinin ise Süryânî ve Ârâmî kültüründen etkilendikleri iddiasını ve ana âmili ruhbanlık olan zühdü, fıkıh ve kelâma karşı sûfîlerin gösterdiği tavırlardan biri olarak saymasını da eleştirmiştir.²⁹⁸ *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî* kitabında²⁹⁹ tasavvufu dönemlendirmeye çalışan Teftâzânî, hicrî I ve II. yüzyılda ortaya çıkan zühd hareketinin, Kur'ân, hadis ve siyasî ve sosyal sebeplerden kaynaklandığı kanaatindedir. Ayrıca Medine, Basra, Kûfe'de görülen zühd okullarını ve önemli isimlerini ele aldıktan sonra Mısır üzerindeki Medine etkisinden söz etmiştir. Bu bağlamda Teftâzânî, Zünnûn el-Mısırî'den önce Zübeyr b. Avvâm, Mikdâd b. Amr, Abdullah b. Hacire ve Nâfi' Mevlâ b. Ömer gibi Mısır'ın eski zâhidlerini zikretmiştir.³⁰⁰ Râbia el-Adeviyye'yi zühdün gelişmesinde önemli rol oynayan birisi olarak nitelendiren³⁰¹ Teftâzânî, I ve II. yüzyılda dindarlıklarıyla öne çıkan isimlerin, III ve IV. yüzyıl sûfîlerinden farklı özelliklere sahip oldukları kanaatindedir. Bundan dolayı ilk iki

²⁹⁵ Teftâzânî, *İbn Seb'în ve felsefetühü's-sûfiyye*, s. 371.

²⁹⁶ Teftâzânî, *İbn Seb'în ve felsefetühü's-sûfiyye*, s. 471.

²⁹⁷ Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, *İlmü'l-kelâm ve ba'zu müşkilâtih*, Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1979, s. i.

²⁹⁸ Teftâzânî, *İlmü'l-kelâm ve ba'zu müşkilâtih*, s. 62, 77, 79.

²⁹⁹ Kitabın içeriği sırasıyla aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

مقدمة؛ مصدر التصوف في الإسلام؛ حركة الزهد في القرنين الأول والثاني؛ التصوف في القرنين الثالث والرابع؛ التصوف السني في القرن الخامس؛ التصوف الفلسفي؛ تصوف أصحاب الطرق.

Kitabın ana iddiaları hakkında genel bir değerlendirme için bk. Christmann, "Reconciling Sufism with Theology", s. 182-193. Kitabın giriş bölümü (s. 3-26) Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. Abu'l-Wefâ et-Teftâzânî, "İslâm Tasavvufuna Giriş", çev. Mehmet Demirci, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 3, s. 215-234. Ayrıca "mine'z-Zühd ile't-tasavvuf" ve "Tatavvuru'z-zühd alâ yedi Râbiati'l-Adeviyye" (s. 95-105) başlıklı kısımları da Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. Ebu'l-Vefâ el-Guneymî et-Taftâzânî, "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci -Râbiati'l-Adeviyye Örneği-", çev. Ahmet Ögke, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 107-114.

³⁰⁰ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 80-81.

³⁰¹ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 84-89.

asırda dindarlıklarıyla öne çıkan isimlerin zühhâd, ubbâd ve nüssâk olarak isimlendirilmesi gerektiğini söyleyerek Nicholson'ın bu kişilerin sûfî oldukları yönündeki iddiasını eleştirmiştir.³⁰²

III ve IV. yüzyılda, ahlâk ve sülûk ilmi olarak ortaya çıkan tasavvuf Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete mutabık bir ilimdir ve zâhir ilmi olarak tanımlanan fıkhnın mukabilinde yani bâtın ilim olarak konumlanır. Teftâzânî tasavvufun bu dönemini, marifet kavramı etrafında Ma'rûf-i Kerhî, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Zünnûn el-Mısırî gibi öne çıkan isimler ile ele almıştır.³⁰³ Ardından Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî ve Ebû Saîd el-Harrâz ile öne çıkan ahlâk kavramı ve Allah'a giden yolların (tarikatların) aşamaları temasıyla süreci açıklamaya devam etmiştir.³⁰⁴ Bu dönemde sûfîler tarafından öne çıkarılan fenâ kavramını ise şu aşamalar çerçevesinde ele almıştır: Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhidde fenâ görüşü, Bâyezîd-i Bistâmî'nin fenâ ve ittihâd görüşü ve Hallâc-ı Mansûr'un fenâ ve hulûl görüşü.³⁰⁵ Ayrıca sûfîler tarafından geliştirilen sembolik dil ve ıstılâh oluşum sürecini de irdelemiştir.³⁰⁶ Teftâzânî, hicrî V. yüzyılda Gazzâlî'nin sünnî tasavvuf anlayışının şekillenmesinde payı bulunan Kuşeyrî ve Herevî'nin eserleri ve tasavvufî görüşleri üzerinde durduktan sonra Gazzâlî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufa olan katkılarını da değerlendirmiştir.³⁰⁷ Bu noktada Gazzâlî'nin eserlerinde görülen tarîk, marifet, mükâşefe ilmi, fenâ fî't-tevhîd, saâdet vb. kavramları öne çıkarmıştır.³⁰⁸

Hicrî VI ve VII. yüzyılda yabancı unsurlardan etkilenen felsefî tasavvuf döneminde ise varlık ile ilgili teoriler ortaya koyan isimlerden Sühreverdî Maktûl'un işrâk felsefesi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi ve İbn Seb'în'in vahdet-i mutlaka nazariyesini ele almıştır.³⁰⁹ Ayrıca İbnü'l-Fârîz ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerini ve ilâhî aşk görüşlerini değerlendiren Teftâzânî, İbnü'l-Fârîz'ın şiirlerinde dile gelen düşüncenin vahdet-i vücûdu değil de vahdet-i şühûdu

³⁰² Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 91.

³⁰³ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 100-103.

³⁰⁴ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 103- 109.

³⁰⁵ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 110-132.

³⁰⁶ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 133-139.

³⁰⁷ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 146-167.

³⁰⁸ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 168-183.

³⁰⁹ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufî'l-İslâmî*, s. 19, 192-212.

içerdiğini öne sürer. Nitekim hocası Muhammed Mustafa Hilmi de benzer kanaate sahiptir.³¹⁰ *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*'nin son kısmı tarikatlara ayrılmıştır. Gazzâlî ile güçlenen sünnî tasavvufun hicrî VI ve VII. yüzyılda Kâdiriyye, Şâzeliyye, Rifâiyye ve Bedeviyye gibi tarikatlar aracılığıyla temsil edilmeye başlandığını ileri sürmekle beraber Teftâzânî'ye göre tarikatlar aynı yüzyıllarda yaygınlık kazanan İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin görüşlerinden ve felsefî teorik akımlardan etkilenmemişlerdir.³¹¹

7. Abdurrahman Bedevî

Çağdaş Mısır'da akademide dikkate değer faaliyetlerde bulunan Mustafa Abdürrâzık'ın öğrencilerinden bir diğeri ise Abdurrahman Bedevî'dir. Bedevî'nin yüksek lisans ve doktora çalışmaları varoluşçuluk üzerinedir.³¹² Bununla birlikte İslâm düşüncesi özellikle de tasavvuf üzerine çeviri ve neşir türünden çalışmaları da bulunmaktadır. Bunlar arasında *Şahsiyyât kalîka fi'l-İslâm* ve *el-İnsânu'l-kâmil fi'l-İslâm* zikredilebilir. Ayrıca Asin Palacios'un İbnü'l-Arabî hakkında yazdığı monografiyi *İbn Arabî: Hayâtühû ve mezhebüh* başlığıyla Arapça'ya çevirmiştir. Burada Bedevî'nin tasavvufa yaklaşımını *Şatahâtü's-sûfiyye*, *Râbiatü'l-Adeviyye: Şehîdetü'l-işki'l-ilâhî* ve *Târihü't-tasavvufi'l-İslâmî* adlı eserlerinden hareketle değerlendireceğiz.

Bedevî'nin 1949 yılında neşredilen ve iki bölümden meydana gelen *Şatahâtü's-sûfiyye* adlı eserinin ilk bölümü şu başlıklardan oluşmaktadır: Şath kavramının anlamı, unsurları, nedenleri; Bâyezîd-i Bistâmî ve Râbia el-Adeviyye ile ortaya çıkan şatahâtın tarihi; Bâyezîd-i Bistâmî'nin çağdaşlarının fikirleri: Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir Şiblî; Şiblî'nin şatahâtları. İkinci bölümde ise Muhammed b. Ali es-Sehlegî'nin *Kitâbü'n-Nûr min kelimâti't-Tayfûr* adlı eserinin tahkikli neşri yer

³¹⁰ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 213-232.

³¹¹ Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 236.

³¹² 1983 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olan Abdurrahman Bedevî (1917-2002), 1941-1950 yılları arasında üniversitede mantık, Grek felsefesi ve araştırma metotları dersleri verdi. Doktora tezini varoluşçu felsefede zaman konusu üzerine yaptı 1950'de felsefe bölümünü kurmak üzere Aynîşems Üniversitesi'ne geçti ve burada bölüm başkanı olarak 1971'e kadar görevini sürdürdü. Libya, İran ve Kuveyt gibi ülkelerin önemli üniversitelerinde felsefe hocalığı yaptı. Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, "Abdurrahman Bedevî", *DİA*, Ek-1, 176-177.

almaktadır.³¹³

Eserde güçlü bir anlatımla, muhkem ifadeler ve örnekleriyle beraber şatahâtı ele alan Bedevî, şathın unsurlarını şu şekilde belirtmiştir: Vecd, ittihâd tecrübesi, sekr hâli, ittihâdın tamamlanması için ilâhî çağrı ve şuursuzluk hâli.³¹⁴ Bedevî varlığın mahiyetini açıklayan sûfîlerin ittihâd konusunda İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den ziyade İbn Seb'în ve Afîfüddin Tilimsânî'ye daha yakın olduğunu iddia eder.³¹⁵ İbn Teymiyye'nin sekr halinde ortaya çıkan şatahlara itibar edilmemesine dönük görüşü ya da Abdülkâdir-i Geylânî'nin sahv halinde iken kendisinden açığa çıkan şathiyye türü sözlerinin şeytandan olduğuna dair görüşü Bedevî tarafından eleştirilmiştir. Bedevî'ye göre cismânî sekri, ruhânî sekr ile karıştırmamak gerekir. Nitekim Bedevî, gerçek âriflerin tevhid menziline ermek için sekr halinde bulunmalarının şart olduğunu, ayrıca şathın marifetin gerçekleşmesi aşamasında ârifin bir sıfatı olduğunu özellikle vurgulamıştır.³¹⁶ Tasavvuf tarihinde şatah türü ifadelerin ilk örneklerinin Râbia el-Adeviyye ile ortaya çıktığına dikkat çeken Bedevî'ye göre gerçek anlamda şath Bâyezîd-i Bistâmî ile görünür olmuştur. Hallâc-ı Mansûr ve Ebû Bekir Şiblî'nin şatah tarzı ifadelerini de değerlendiren Bedevî, bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî'yi sûfîler içinde en cesur isimlerden biri olarak zikreder.³¹⁷

Bedevî, *Râbiatü'l-Adeviyye: Şehîdetü'l-ışkî'l-ilâhî* adlı kitabında merkezde Ferîdüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ'sı* olmak üzere bazı tabakat kitaplarından hareketle Râbia el-Adeviyye'nin hayatını ve menkıbelerini incelemiştir. Râbia el-Adeviyye ve Azize Teresa'nın hayatlarındaki benzerliklere³¹⁸ dikkat çeken Bedevî, Râbia'nın bilinçli veya bilinçsiz Hristiyanlık etkisi altında kalmış olabileceği kanaatinde dir.³¹⁹ Ayrıca mânevî yaşamında tenzih ve tecrid eylemini uygulayan Râbia'nın Kâbe ve Kâbe'nin sureti gibi konularda dile getirdiği görüşlerinin Hallâc-ı

³¹³ Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1949, s. 39-179.

³¹⁴ Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, s. 4.

³¹⁵ Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, s. 9.

³¹⁶ Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, s. 14.

³¹⁷ Bedevî, *Şatahâtü's-sûfiyye*, s. 37.

³¹⁸ Abdurrahman Bedevî, *Şehîdetü'l-ışkî'l-ilâhî: Râbiatü'l-Adeviyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1962, s. 7, 16, 27.

³¹⁹ Bedevî, *Şehîdetü'l-ışkî'l-ilâhî*, s. 11.

Mansûr üzerinde olumsuz bir etkiye yol açtığını iddia etmiştir.³²⁰ Râbia hakkındaki rivayetleri inceleyen Bedevî, Râbia el-Adeviyye'yi Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin eşi Râbia eş-Şâmiyye ile karıştıran gerek Abdürraûf Münâvî ve İbnü'l-Cevzî gibi eski tarihçileri gerekse de Margaret Smith gibi modern oryantalistleri eleştirmiştir.³²¹ Ayrıca Bedevî, İslâm'da "aşk" kelimesini ilk Abdülvâhid b. Zeyd'in kullandığını iddia eden Louis Massignon'u da eleştirip Râbia'dan önce kimsenin hullet anlayışı içeren "hub" terimini kullanmadığına dikkat çekmiştir.³²² Genel olarak sûfîler ve azizlerin ismi etrafında ortaya çıkan keramet ve olağanüstü hadiselerle eleştirel yaklaşan Bedevî,³²³ araştırmalarda bu tarz menkıbevî anlatımları dikkatlice süzerek yer vermek gerektiğini vurgulamıştır.³²⁴

Abdurrahman Bedevî *Târîhü't-tasavvufi'l-İslâmî*³²⁵ adlı eserinde tasavvufun hicrî II. yüzyılın sonuna kadarki tarihini dört bölümde ele alır. Döneme ilişkin tasavvufun ana kaynaklarını kullanmakla beraber Von Hammer, F. A. G. Tholuck, Theodor Nöldeke, Reynold A. Nicholson, Louis Massignon gibi oryantalistlerin eserlerine de referanslarda bulunmuştur. Bununla beraber konuya ilişkin eser kaleme almış Mısırlı kendi çağdaşlarına yer vermemiştir. Önsözler ve sorunlar başlığı altındaki ilk bölümde sûfî kelimesinin kaynağı, sûfîlerin yün giyme geleneğinin mahiyeti konusu üzerinde durmuş ve Nicholson'ın tasavvufun kökenine dönük öne sürdüğü iddiaları eleştirmiştir.³²⁶ Sûfî kelimesinin iştikakını yün giymek anlamıyla irtibatlandırarak izah eden Bedevî, tasavvufun hakikatini iki temele dayandırmaktadır: Birisi Allah ile kul arasında dolaysız bâtinî bir vuslat tecrübesi, ikincisi Allah ile kul arasında ittihâd imkânı. Bedevî, söz konusu bu iki temelin Râbia el-Adeviyye'den itibaren İslâm tasavvufunda pratiğe döküldüğünü öne sürmüştür.³²⁷ Ona göre tasavvufu diğer felsefî ekollerden ayırt eden en önemli yanı tasavvufun zevk ya da vicdânı merkeze alan bir

³²⁰ Bedevî, *Şehîdetü'l-ışki'l-ilâhî*, s. 39.

³²¹ Bedevî, *Şehîdetü'l-ışki'l-ilâhî*, s. 43.

³²² Bedevî, *Şehîdetü'l-ışki'l-ilâhî*, s. 61.

³²³ Bedevî, *Şehîdetü'l-ışki'l-ilâhî*, s. 36.

³²⁴ Bedevî, *Şehîdetü'l-ışki'l-ilâhî*, s. 96.

³²⁵ Kitabın içeriği sırasıyla aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

مقدمات ومشاكل؛ زهد النبي والصحابة؛ الحسن البصري وأصحابه؛ كبار الصوفية في القرن الثاني.

³²⁶ Abdurrahman Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî mine'l-bidâye hatte'l-karni's-sânî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1975, s. 12.

³²⁷ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 19.

bilgi sistemine sahip olmasıdır.³²⁸ İslâm'ın Hicaz dışında temsil ve tebliğinde sûflerin rolü üzerinde duran Abdurrahman Bedevî, tasavvufun mistik karakteri gereğince evrensel bir eğilim olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla buna göre vahdet-i vücûd teorisinin sonuçları itibariyle diğer dinler söz konusu olduğunda kapsayıcı bir sistem olduğu da söylenebilir.³²⁹

Tasavvuf üzerinde İran, Hristiyanlık, Hint ve Yunan etkileri olduğuna yönelik oryantalist iddiaları “İslâm Tasavvufunun Menşei” başlığı altında ele alan Abdurrahman Bedevî, burada 1920 yılından itibaren tasavvufu etkileyen yabancı ya da dış unsurlara yönelik yapılan araştırmaların giderek azalması ve bu bağlamda özellikle Nicholson ve Massignon'un kendi görüşlerini daha sonra tashih etmeleri hususuna dikkatleri çekmiştir.³³⁰ Bedevî tasavvufun menşeinin İslâmî yani Kur'ân ve hadis kaynaklı olduğunu, ancak gelişme evresinde Yunan felsefesindeki terimlerden ve Hristiyanlık içindeki bazı asketik geleneklerden etkilendiğini vurgulamış; bununla beraber İran ve Hint etkisini tamamıyla reddetmiştir.³³¹ Nitekim Bedevî'ye göre Hz. Peygamber zamanından beri başlayan ve Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, İbrâhim b. Edhem ve Râbia el-Adeviyye'nin de içinde bulunduğu zühd hareketlerini, İslâm tasavvufuyla ilişkili ve normal bir gelişme sürecinin neticesi olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un erken dönemde vahdet-i vücûdu çağrıştıran söylemlerinin, Kur'ân-ı Kerîm'deki tevhid âyetlerini tefekkür edip onlarda derinleşmelerinden dolayı doğduğu kanaatindedir.³³² Fıkıh ve kelâm geleneklerinin tasavvufa karşı sergiledikleri tutumun üzerinde duran Bedevî,³³³ eserlerinde dönemin kimi sûflerine eleştiriler yönelten Ebû Nasr Serrâc, Ebû Abdurrahmân Sülemî ve Şehâbüddîn Sühreverî gibi isimlerin değerlendirmelerine yer vermiştir.³³⁴

Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî'nin ikinci bölümünde Hz. Peygamber, ashaptan Ebû'd-Derdâ ve Ebû Zer el-Gıfârî ile Veysel Karanî'nin zühdlerine ilişkin rivayetleri derleyen Bedevî, üçüncü bölümde Hasan-ı Basrî'nin hayatı, görüşleri ve öğrencilerini

³²⁸ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 20-22.

³²⁹ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 30.

³³⁰ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 44.

³³¹ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 48, 49.

³³² Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 56, 57.

³³³ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 63-82.

³³⁴ Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 83-95.

ele almıştır. Son olarak dördüncü bölümde hicrî II. yüzyılın büyük sûfilerine yer veren Bedevî, İbrâhim b. Edhem, Şakîk-i Belhî, Hâtim el-Esam ve Fudayl b. İyâz'ın hayatları, tasavvufî görüş ve sözlerini incelemiştir.

8. Ali Sâmi Neşşâr

Mustafa Abdürrâzık'ın öğrencilerinden olan ve daha çok Grek ve İslâm felsefesi alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Ali Sâmi Neşşâr, Mısır'da çağdaş dönemde akademik tasavvuf araştırmalarına katkı veren bir diğer isimdir.³³⁵ 1954 yılında yazmaya başladığı üç ciltten meydana gelen *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*³³⁶ adlı eserin III. cildinde zühd ve tasavvuf konusuna yer verdiği bölümden hareketle Neşşâr'ın tasavvufa yaklaşımını kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

Ali Sâmi Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*'da³³⁷ Massignon, Nicholson, Palacios ve Goldziher gibi oryantalistler tarafından tasavvufun menşesine dair ortaya atılan iddiaların yanlışlığını kanıtlamayı amaçlar. Neşşâr, I ve II. yüzyılda İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan zühd ve tasavvuf ekollerinin temel özelliklerini ve öne çıkan şahsiyetlerini araştırmak suretiyle zühd ve tasavvufun genel nazariyelerini belirginleştirmeye çalışır. Neşşâr'a göre ilk olarak vera', sonrasında zühd ve ardından yavaş yavaş belirmeye başlayan tasavvuf olmak üzere dindarlık tarihi bakımından üç aşamayı temsil eden I ve II. yüzyıl, aslında birbirini tamamlayan bir süreçtir. III ve IV. yüzyıl ise tamamen tasavvufun temsil edildiği bir çağdır. V. yüzyılda

³³⁵ Ali Sâmi Neşşâr (1917-1980), 1939 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1942'de Mustafa Abdürrâzık'ın danışmanlığında *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm ve nakdû'l-müslimîn li'l-mantıkî'l-Aristâtâlîsî* başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. 1943'te İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak görevlendirildi. 1948 yılında Cambridge Üniversitesi'nde Arthur John Arberry'nin yönetiminde *Dîvânü Ebi'l-Hasan eş-Şüsterî: Şâirü's-sûfiyyeti'l-kebîr fi'l-Endülüs ve'l-Magrib* adlı doktora tezini bitirdi. 1954'ten itibaren İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görev yapan Neşşâr bu esnada yoğun bir telif çalışmasına başladı ve *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* isimli eserinin ilk şeklini bu dönemde kaleme aldı. Hayatı ve eserler hakkında bk. Saîd Murâd, "Ali Sâmi Neşşâr", *DİA*, XXXIII, 22-24.

³³⁶ Eserin ilk iki cildi Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ali Sâmi Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

³³⁷ Kitabın III. cildinin içeriği sırasıyla aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

مقدمة؛ الدراسات الحديثة لحقيقة التصوف الإسلامي؛ الحياة الروحية في الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري؛ مدرسة البصرة في القرن الأول وأوائل القرن الثاني؛ الحياة الروحية في الكوفة في القرنين الأول والثاني؛ الحياة الروحية في مدرسة الشام في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ الحياة الروحية في مدرسة الموصل؛ الحياة الروحية في خراسان في القرنين الأول والثاني الهجريين.

tasavvuf, Eş'arîler tarafından üretilen ahlâk ve filozof sûfîlerin öncülüğünü yaptığı felsefe olmak üzere iki yola ayrılmıştır. Daha sonra günümüze kadar devam eden dönemde ise Müslümanların yaşamında nispeten tehlike de arz etmeye başlayan tarikatlar görünür olmuştur.³³⁸

Tasavvufu, İslâm'da felsefî düşüncenin ikinci aşaması olarak nitelendiren Neşşâr, tasavvufun Kur'ânî bir fenomen olarak başladığına vurgu yapar ve tasavvufu üç kısma ayırır: Zühd ile başlayan ve Gazzâlî ile ahlâk ilmine dönüşüp belirginleşen dönemi sünnî tasavvuf; Kerrâmiyye'den Herevî'ye ulaşan ve İbn Teymiyye ile belirginleşen dönemi selefî tasavvuf; Grek felsefesi, hikmetü'l-işrâk ve Hint gelenekleriyle karşılaşılan dönemi ise felsefî tasavvuf olarak isimlendirir.³³⁹ Tasavvufa dair akademik çalışma metotlarını ve oryantalist yöntemi eleştiren Neşşâr, Kur'ân ve sünnete dayanarak İslâm toplumunda neşet eden zühdün dinî, siyâsî ve ekonomik faktörlerden etkilendiğini öne sürer.³⁴⁰ Neşşâr, Yeni Eflâtunculuk'tan etkilendiğini ve sünnî tasavvuftan uzaklaştığını düşündüğü İbnü'l-Arabî'nin konumunu İbn Sînâ'nın İslâm felsefesindeki yeri ile benzeştirir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşleri İslâm felsefesinden ziyade gnostisizm ve genel felsefeye daha yakındır.³⁴¹

Neşşâr, İslâm'da mânevî yaşamın oluşumu aşamasını değerlendirirken Goldziher'in "zühd" ve "tasavvuf" ayrımı -nispeten İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Haldûn'da da bu tasnife rastlanıyorsa da- üzerinden konuyu ele almasını eleştirmiştir. Kur'ân'da her ne kadar "zühd" kelimesi mânevî anlamıyla kullanılmamış ise de zühdün içeriğini çağrıştıran sâdikîn, hâîfîn, âbidîn, sâbirîn ve mütevekkilîn gibi kelimelerin varlığı bilinen bir husustur. Dolayısıyla Neşşâr'a göre buradan hareketle, Goldziher'in iddiasının aksine İslâm'da ilk zühd eylemi yabancı unsurlardan uzak olup İslâmî-Arap toplumuna özgü bir harekettir ve zühd hareketi sahabe ve tâbiîn dönemleriyle başlamıştır.³⁴²

Arap Yarımadasının Câhiliyye dönemindeki dinî yaşamını araştıran Neşşâr,

³³⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kâhire: Dârü'l-Maârif, III, 16, 17.

³³⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 19-20.

³⁴⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 34.

³⁴¹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 31.

³⁴² Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 62-64.

Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik ve Budizm'in etkisinin izini sürmeye çalışır. Bununla birlikte Câhiliyye Araplarının dinî yaşamları üzerinde Hanîflik etkisinin belirleyici olduğu kanaatindedir.³⁴³ Hz. Peygamber'in biseti öncesinde görülen zâhidâne yaşam tarzına yönelik rivayetleri nakleden Neşşâr, kurrâ, ashâb-ı suffe, tevvâbîn, bekkâîn gibi ilk zühd karakterli gruplara ve öne çıkan isimlere yer vermiştir.³⁴⁴ Ayrıca Hulefâ-i Râşidîn'in zühde örnek davranışlarını ele almış ve özellikle Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra İslâm coğrafyasında görülen mânevî hayat ve ortaya çıkan çeşitli zühd ekollerine dikkatleri çekmiştir.³⁴⁵

Yedi kısımdan oluşan "Hicrî I ve II. yüzyılda Basra'da mânevî hayat" başlıklı bölümde Neşşâr, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den başlayarak Âmir b. Abdikays, Herim b. Hayyân, Ahnef b. Kays ve Ebü'l-Âliye er-Riyâhî gibi şahsiyetlerle Basra'daki mânevî hayatın şekillenişini ele almıştır. Ardından Basra'nın ilk resmî zühd okulu olan Hasan-ı Basrî ekoluna geçip Hasan-ı Basrî ile birlikte zühdün belirleyici kavramları haline gelen gözyaşı, hüznün ve havfın gerekçelerini incelemiştir.³⁴⁶ Nitekim bu bağlamda Neşşâr, Nicholson ve Margaret Smith'in Basra'nın ilk zahitlerinin çokça ağlama ve hüznü olma hususunda Hıristiyan ruhbanlardan etkilendiklerine dönük iddialarını ise tamamen reddetmiştir.³⁴⁷ Hasan-ı Basrî'nin Ferkad b. Ya'kûb es-Sebahî, Habîb el-Acemî gibi öğrencilerine, Mâlik b. Dînâr, Sâbit el-Bünânî ve Eyyûb es-Sahtiyânî gibi vâizlere ve Abdülvâhid b. Zeyd, Riyâh b. Âmr el-Kaysî ve Râbia el-Adeviyye gibi ilâhî aşk temasıyla öne çıkan isimlere genişçe yer vermiştir.³⁴⁸

Hicrî I ve II. yüzyıl Kûfe'sindeki mânevî hayatı da yedi bölümde ele alan Neşşâr, Kûfe'de ilk kurrâ grubunu kuran Abdullah b. Mes'ûd'dan başlayıp Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân ve Ali b. Ebû Tâlib'in yaşamlarında öne çıkan zühd davranışlarına dikkati çekmiştir.³⁴⁹ Kûfe'deki zühd hareketlerini dört ekol üzerinden anlatan Neşşâr sünnî ekol kategorisinde değerlendirdiği tevvâbîn ve bekkâîn taifesiyle birlikte Mesrûk b. Ecda', Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays ve Rebî' b. Huseym'in

³⁴³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 77-78.

³⁴⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 81-85.

³⁴⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 101.

³⁴⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 138.

³⁴⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 143-149.

³⁴⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 187-214.

³⁴⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 217-226

hayatlarını ve zühhdlerini ele almıştır.³⁵⁰ Ardından terim olarak zühhdün Kûfe fıkıh ekolü tarafından kullanıldığını öne süren Neşşâr, ilk zâhidlerden Süfyân es-Sevrî ve Dâvûd et-Tâî'nin hayatlarını bu bağlamda değerlendirmiştir.³⁵¹ Sonrasında üçüncü ekol olan Kûfe'nin ilk Şîî zühhd ekolünü ise Üveys el-Karenî, (Selmân-ı Fârisî'nin öğrencileri) Zeyd ve Sa'saa b. Süfyân, Kümeyl b. Ziyâd, Meysem es-Simâr, Reşîd el-Hicrî isimleri etrafında incelemiştir.³⁵² Kûfe'de görülen dördüncü zühhd ekolü ise Zeydîliğe nispet edilen bir zühhd hareketidir. Neşşâr burada imâmet kavramının felsefî bir niteliğe büründüğünü ve imâmetin -aynı olmamakla beraber- felsefî tasavvufta görüldüğü şekliyle velâyet kavramıyla bir takım benzerliklerinin bulunduğunu öne sürmüştür.³⁵³ Ayrıca Kûfe'de kullanılmaya başlanan sûfî kelimesinin kökenini inceleyen Neşşâr, başlangıçta bu terimin kapsamına üç farklı grubun girdiğini öne sürer: Câbir b. Hayyân ve Zünnûn el-Mısırî gibi kimya ile uğraşan "ehlü's-san'at" taifesi, aslen Kûfeli olan Abdek es-Sûfî el-Bağdâdî ile temsil olunan zenâdîka taifesi ve Ebû Hâşim es-Sûfî ile anılan sünnî taife.³⁵⁴ Şam'da ortaya çıkan zühhd hareketlerine yer vermeden önce Neşşâr, İsrâiliyât, cebr, cû' (açlık), muhabbet ve kalak (endişe) gibi kavramları izah etmiş, daha sonra Ebû'd-Derdâ, Kâ'b el-Ahbâr, Amr b. el-Esved es-Sükûnî ve Ebû Müslim el-Havlânî gibi Şam'ın ilk zâhitleri üzerinde durmuştur.³⁵⁵ Ardından Ebû Süleyman ed-Dârânî ile gelişen cû' yani açlıkla kalbin temizlenmesi, gece ibadeti, zühhd, verâ ve rıza gibi makamlar, murakabe ve itminan hali gibi kavramlar ile birlikte artık küçük adımlarla zühdden tasavvufa geçiş yapıldığını söylemiştir.³⁵⁶ Ayrıca Neşşâr, Dârânî'nin yolunu takip edenleri ve öğrencilerinden Ahmed b. Muhammed Herevî ve Kâsım b. Osman el-Cûî'yi sûfî olarak nitelendirmiştir.³⁵⁷

Şam bölgesinin sınır boylarında oluşan [مدرسة الثغور] zühhd hareketliliğini müstakil bir başlıkta ele alan Neşşâr, Antakya ekolünün Antik Yunan felsefesinin etkisi altındaki gelişimini ele almış; ifadelerinde cevher, hikmet, hükemâ, beş duyu, insânî nefis, akıl ve marifet gibi terimleri kullanan Ahmed b. Âsım el-Antâkî'yi de ilk filozof-

³⁵⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 227-238.

³⁵¹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 239-251.

³⁵² Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 252-257.

³⁵³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 266.

³⁵⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 269-279.

³⁵⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 283-301.

³⁵⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 306-318.

³⁵⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 320.

sûfî olarak nitelendirmiştir.³⁵⁸ Antakya ekolünün diğer önemli sûfilerinden Yusuf b. Esbât ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hubeyk gibi şahsiyetlerle beraber tasavvuf, bir muamelât ilmi olarak görülmeye başlanmıştır.³⁵⁹ Ayrıca Süleyman el-Havâs ile ortaya çıkan zulmet fikri, Silm b. Meymûn el-Havâs ile ortaya çıkan rûhanî mîraç düşüncesi ve Ebû Ubeyde el-Havâs'ın kullanımdaki ilâhî sevgi konusu daha sonraki sûfiler tarafında paylaşılan çeşitli temalardır.³⁶⁰

Musul'un ilk zâhidi olan Muâfâ b. İmrân ile Musul'da mânevî yaşamın başladığını öne süren Ali Sâmî Neşşâr, Musul'daki zâhidlerin öncülüğünde abdâl öğretisinin geliştiği kanaatindedir.³⁶¹

Horasan bölgesindeki zühd ve tasavvuf hareketliliğinde öne çıkan isimleri ayrıntılı bir şekilde işleyen Neşşâr, bu bölgede mânevî gelişim gayesiyle seyahat düşüncesinin yaygın olmasına dikkat çekmiş ve bu durumun Hint kaynaklı bir etki olduğu yönündeki iddiayı eleştirmiştir. Neşşâr'a göre Horasan'daki dinî gayelerle yapılan seyahat hareketliliği, İslâm geleneğindeki hadîs rivayet etme amacıyla yapılan rihleler ile benzerlik göstermektedir.³⁶² Nitekim Horasân'ın ilk zâhidlerinden muhaddis Abdullah b. Mübârek'in seyahate önem verdiğini ve İslâm'ın ilk sûfilerinden Fudayl b. İyâz'ı etkilediğini söylemiştir.³⁶³ İyâz'ın tövbe, hüzn, zühd vb. bazı kavramları tasavvufî içerikleriyle geliştirdiğine dikkatleri çeken Neşşâr, tasavvufa yönelen zühdün onun döneminde belirginleşmeye başladığını ifade etmiştir.³⁶⁴ Ayrıca Horasan bağlamında Afîfî'nin *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* başlıklı çalışmasına da atıfta bulunan Neşşâr, Kâmil Mustafa eş-Şeybî'nin *et-Tasavvuf ve't-Teşeyyü'* adlı kitabında Fudayl b. İyâz'ın zâhidler ve sûfiler içerisinde ilk fetâ ve melâmetî nisbesi ile tanınan isim olduğu iddiasına yer vermiştir.³⁶⁵

Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm'da, genel itibariyle Goldziher ve Nicholson

³⁵⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 338, 339.

³⁵⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 350.

³⁶⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 353-361.

³⁶¹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 368.

³⁶² Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 384.

³⁶³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 392.

³⁶⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 393.

³⁶⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, III, 404.

gibi oryantalistlerin tasavvufun kökenine dönük öne sürdükleri tezleri eleştiren Neşşâr, Belh'teki zühd hareketinin önderi olarak İbrâhim b. Edhem'i zikretmiş; yine bu bağlamda isimleri geçen iki oryantalistin İbrâhim b. Edhem hakkındaki yaklaşımlarını da eleştirmiştir.³⁶⁶ Bu konuda çağdaşı Afîfî'yi de eleştiren Neşşâr, İbrâhim b. Edhem'in Buda'dan etkilendiğine dair iddiaları reddetmiştir. Ona göre eğer bir etkiden söz edilecekse, sürekli Basra ve Kûfe'ye seyahat eden İbrâhim b. Edhem için bu iki şehrin zâhidlerinden etkilenme ihtimalini göz önünde bulundurmak daha sıhhatli olacaktır.³⁶⁷ Ayrıca İbrâhim b. Edhem'in tasavvuf ve teşeyyü' arasında bir bağ kurduğunu iddia eden Şeybî'yi de eleştirmiştir.³⁶⁸

9. Muhammed Ali Ebû Reyyân

Afîfî'nin öğrencisi ve aynı zamanda Neşşâr'ın meslektaşısı olan Muhammed Ali Ebû Reyyân³⁶⁹, 1950'de Afîfî'nin danışmanlığında *Mîtafîzîka'l-işrâk inde Şihâbiddîn Sühreverî* başlıklı teziyle yüksek lisansını bitirdi. 1956 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde, Henry Corbin'in danışmanlığında, Eflâtuncu felsefenin İşrâkî felsefeye intikalini konu alan teziyle doktorasını tamamladı. Çağdaş Mısır'da akademik araştırmaların seyrine yer verdiğimiz bu kısımda son olarak, İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf üzerinde araştırmalar yapan Ebû Reyyân'ın tasavvuf yaklaşımını *el-Hareketü's-sûfiyye fî'l-İslâm*³⁷⁰ isimli eserini merkeze alarak değerlendirmeye çalışacağız.

Ebû Reyyân *Târîhu'l-fikri'l-felsefî*³⁷¹ serisinin dördüncü cildinde yer alan ve

³⁶⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, III, 407.

³⁶⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, III, 414.

³⁶⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, III, 426.

³⁶⁹ Muhammed Ali Ebû Reyyân (1920-1996), 1944'te İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe ve Sosyoloji Araştırmaları Bölümü'nden mezun oldu. 1956 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde İşrâkîlik üzerine hazırladığı doktora tezini bitirdi ve Mısır'a döndü. 1972'de Felsefe ve Sosyoloji Araştırmaları Bölümü başkanlığı görevine getirildi. Hayatı ve eserlerine dair geniş bilgi için bk. Ayşegül Mete, "Ebû Reyyân", *DİA*, Ek-1, 369-371.

³⁷⁰ Muhammed Ali Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fî'l-İslâm*, İskenderiye: Dârü'l-Ma'rîfeti'l-Câmiyye, 1994.

³⁷¹ Ebû Reyyân *Târîhu'l-fikri'l-felsefî*'yi altı cilt olarak çıkarmayı planlamıştı. Ancak eserin Orta Çağ Batı Felsefesi'ne dair cildini yayımlama imkânı bulamadı. Yayımlanan beş cilt şunlardır: *el-Felsefetü'l-Yûnânîyye min Tâlîs ilâ Eflâtûn; Aristû ve'l-medârisü'l-müteahhira; Târîhu'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm: el-Mukaddemâtü'l-âmmeh, el-firaku'l-İslâmiyye ve ilmü'l-kelâm, el-felsefetü'l-İslâmiyye; el-Hareketü's-sûfiyye fî'l-İslâm; el-Felsefetü'l-hadîse*. bk. Ayşegül Mete, "Ebû Reyyân", *DİA*, Ek-1, 371.

dört bölümden meydana gelen *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*³⁷² adlı eserinde tasavvufu ana hatlarıyla ele almaya çalışmıştır. Öncelikle tasavvuf kelimesinin anlamı, tanımı ve menşei üzerinde duran Ebû Reyyân, Hz. Peygamber döneminden başlattığı ve hicrî II. yüzyılda tamamlandığını düşündüğü ilk zühd hareketini, tasavvuftan farklı rûhî bir tecrübe olarak nitelemiştir.³⁷³ Ebû Reyyân, semavî dinlerin neredeyse bütününde ortak bir tema olan zühdün, benzer şekilde Müslüman toplumda ortaya çıkan tecrübesinin de İslâm'ın gölgesinde filizlendiği ve yabancı unsurların dahli olmadan ortaya çıktığı düşüncesindedir.³⁷⁴ Nitekim Ebû Zer el-Gıfârî, Huzeyfe b. Yemân, Selmân-ı Fârisî, Hasan-ı Basrî³⁷⁵, Mâlik b. Dînâr³⁷⁶ ve Süfyân es-Sevrî'nin zâhidâne yaşamlarını zikrederek onları nüssâk, kurrâ, fukarâ, bekkâin isimleriyle tanınmış zâhidler zümresine mensup kimseler olarak kabul etmiştir.³⁷⁷

Tasavvuf ricalini beş tabakada ele alan Sülemî'nin *Tabâkâtü's-sûfiyye*'sindeki tasnifini benimseyen Ebû Reyyân, tasavvufu dönemlendirme konusunda tarihi bir yöntem uygulamanın yanlış olduğu kanaatine sahiptir. Ancak konunun ve sürecin anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla tasavvuf tarihini üç döneme ayırmış ve her aşamada ele aldığı sûfîlerin görüşlerini zikrederek kavramsal ayrıntı ve inceliklere dikkat çekmeyi amaçlamıştır.³⁷⁸

Birinci aşamanın ahlâk kavramıyla özdeşleştiğini ifade eden Ebû Reyyân, bu aşamayı, İbrâhim b. Edhem, Bîşr el-Hâfî, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Ma'rûf-i Kerhî gibi isimler ile zühd, cû' (açlık), havf (korku), hüzn, şehvete karşı eylemler ve uzlet gibi kavramlar çerçevesinde ele almıştır.³⁷⁹ Ebû Reyyân, Dârânî'nin Allah'a yönelme ve yaklaşma için uyguladığı uzlet, mücâhede ve marifet anlayışıyla birlikte zühd için

³⁷² Kitabın içeriği sırasıyla aşağıdaki başlıklardan oluşmaktadır:

مقدمة عامة في التصوف الإسلامي؛ الدور الأول من أدوار التصوف الإسلامي؛ الدور الثاني من أدوار التصوف الإسلامي؛ الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامي؛ ملاحق الكتاب.

³⁷³ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 27.

³⁷⁴ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 28.

³⁷⁵ Bu bağlamda Ebû Reyyân, Hasan-ı Basrî'yi sabır, recâ, hüzn ve havf kavramları çerçevesinde ele almıştır. Bk. Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 37.

³⁷⁶ Ebû Reyyân, Mâlik b. Dînâr'ı önemli zahitlerden biri olarak kabul eder. Bununla birlikte Mâlik b. Dînâr'ın sergilediği dindarlık davranışlarının zühdden ziyade daha çok tasavvufa yakın olduğu düşüncesindedir. Bk. Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 43, 47.

³⁷⁷ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 32-47, 79.

³⁷⁸ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 85.

³⁷⁹ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 87-110.

olgunluk döneminden, tasavvuf içinse bir başlangıç döneminden söz edilebileceği kanaatindedir.³⁸⁰ Ayrıca Rabîa el-Adeviyye ve Ma'rûf-i Kerhî'nin marifet hakkındaki sözleri dolayısıyla ikinci aşamaya mensup sûfîlerden sayılması gerektiğini düşüncesindedir.³⁸¹ Bununla birlikte tarikatlar ve gruplaşmalar için de ayrı bir başlık açan Ebû Reyyân, bu yapıların yabancı unsurlardan etkilenme olmaksızın, zühhd sürecinde doğal bir gelişme sonucunda ortaya çıktığını öne sürer.

İkinci aşamayı, hâller ve makamlar konusu ile özdeşleştiren Ebû Reyyân, mârifet ve ilim, âlim ve ârif kavramları arasındaki farka dikkatleri çekmiş, Hâris el-Muhâsibî, Amr b. Osman el-Mekkî ve Serî es-Sakatî'yi ikinci aşamanın önemli isimleri arasında saymıştır. Ayrıca hem Zünnûn el-Mısırî ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin hem de melâmetî ekolün kurucusu Hamdûn el-Kassâr'ın görüşlerine yer vermiştir. Ebû Reyyân'a göre Bâyezîd-i Bistâmî ve genç çağdaşları Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Şiblî ve Hallâc-ı Mansûr'un isimlerine, ikinci aşamanın sonu ve üçüncü aşamanın başı yani felsefî tasavvufun başlangıcı aşamasında yer verilmelidir.³⁸² Ahd, mîsâk, sema' vb. kavramlar ile birlikte tasavvufî yapılanmalar ve bununla ilişkili olarak âdâbü's-sûfiyye konusu bu dönemde beliren bir takım temalardır. Biat merasiminin, Şîî gelenekten geldiğini iddia eden Ebû Reyyân, sülûk yöntemlerinin çeşitlenmesiyle beraber farklı tarikatların görülmeye başlandığına da özellikle dikkatleri çekmiştir.³⁸³ Ayrıca bu dönemde ortaya çıkan keramet, velâyet, marifet ve şatahât gibi kavramları³⁸⁴ da ele almış, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Ali Ruzbârî, Şiblî ve Cafer el-Huldî'ye bu bağlamlarda eserinde yer vermiştir. Ebû Reyyân'a göre Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet hakkındaki görüşleri, Hücvârî ve Kelâbâzî'nin de işledikleri üzere Kur'ân ve sünnet kaynaklıdır. Bu noktada Ebû Reyyân, hocası Ebû'l-Alâ Afîfî'nin, velâyet fikrinin Şîîlerden tasavvufa intikal ettiği yönündeki iddiasını eleştirmiştir.³⁸⁵ İkinci aşamanın genel özelliklerine ilişkin ayrı bir başlık açan Ebû Reyyân, Ebû Nasr Serrâc, Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin bu aşamanın bir uzantısı olarak ortaya çıktıkları ve sünnî tasavvufu temsil ettikleri

³⁸⁰ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 102.

³⁸¹ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 106.

³⁸² Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 110.

³⁸³ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 70.

³⁸⁴ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 158.

³⁸⁵ Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, s. 162.

düşüncesindedir.³⁸⁶ Ayrıca bu aşamada kullanılan kavramsal örgünün zamanla, keşf, vahdet-i şühûd, hakikat, mutâ‘ gibi görüşlere evrildiğine dikkat çekmiştir.³⁸⁷

Üçüncü aşamayı felsefî tasavvuf için bir başlangıç olarak kabul eden Ebû Reyyân’a göre filozof sûfîlerin ilki Hallâc-ı Mansûr’dur.³⁸⁸ Ebû Reyyân, öğretisindeki ittihâd vurgusu dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr’u Afîfüddin Tilimsânî’ye benzetmiş ve onun sünnete aykırı ittihâd görüşünü benimsediğini vurgulamıştır.³⁸⁹ Peşi sıra Ebû Reyyân, Mu‘tezilî fikirlere sahip olduğunu öne sürdüğü İbn Meserre’nin hayatı, ekolü, kelâmî ve bâtinî görüşleri üzerinde durmuş ve *Kitâbü’l-hurûf*³⁹⁰ adlı eserinden alıntılar yaparak öğretilerindeki Gnostisizm ve Yeni Eflâtunculuk etkisini göstermeye çalışmıştır.³⁹¹ Ayrıca İbn Tufeyl için de müstakil bir başlık açan Ebû Reyyân, meşrîkî hikmet ve Grek felsefesinin sentezi sonucu ortaya çıkan Hay b. Yakzan’ı da mistik unsurlar barındırması dolayısıyla değerlendirmiştir.³⁹² Ebû Reyyân’a göre felsefî aşamanın öncülerinden Sühreverdî ise felsefe ve tasavvufu kendi öğretilerinde birleştiren ve İslâmî bir düşünce olarak üreten bir isimdir.³⁹³ Ardından Ebû Reyyân öğretileriyle birlikte felsefî aşamanın üç önemli temsilcisine değinir: İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd, İbn Seb‘în ve mutlak birlik, Abdülkerîm Cîlî ve insân-ı kâmil. *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm* Ebû Reyyân’ın konuyla ilişkili üç müstakil makalesiyle son bulur.³⁹⁴

³⁸⁶ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 183.

³⁸⁷ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 181. Nitekim söz konusu bağlamda Ebû Reyyân’a göre *Mişkatü’l-Envâr* Gazzâlî’ye ait bir eser olamaz. Çünkü eserde İsrâkî görüşlere yer verilmiştir. Bk. Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 181, 182. Ebû Reyyân’ın bu görüşü için ayrıca bk. *Târîhu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm: el-Mukaddemâtü’l-âmmeh, el-firaku’l-İslâmiyye ve ilmü’l-keâm, el-felsefetü’l-İslâmiyye*, İskenderiye: Dârü’l-Marifeti’l-Câmiyye, 1992, s. 340.

³⁸⁸ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 195.

³⁸⁹ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 204, 205.

³⁹⁰ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 216-227.

³⁹¹ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 214.

³⁹² Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 232.

³⁹³ Ebû Reyyân, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 249.

³⁹⁴ Ebû Reyyân’ın kitabın ekler kısmına koyduğu üç makale: “Toplumsal Gelişmeye Katkısı Bakımından Mânevî Velâyet [الولاية الروحية كمعامل في التنمية]”, “Louis Massignon’a Göre İslâm Tasavvufundaki İsevî Yorum Tartışması: Hallâc-ı Mansûr Örneği [مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس]”, “İsrâkiyye: Platoncu İslâmî Ekol [الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية]”, “Masîniyon ve benzeriye [ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة]”, *el-Hareketü’s-sûfiyye fi’l-İslâm*, s. 300-385.

İKİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-ALÂ AFİFİ'NİN KATKILARI

A. Biyografisi³⁹⁵

Ebü'l-Alâ Muhammed Afîfî Abdülfettâh el-Halevânî, 3 Mart 1897'de Mısır'ın kuzeyinde yer alan Cîze şehrinde dünyaya geldi. Mısır'ın büyük şehirlerinden olan Cîze, Nil nehrinin doğusunda geniş tarım alanlarıyla meşhurdur. Afîfî tarım ile uğraşan bir ailenin içinde yetişti. Radvâ Üsâme Afîfî ile yaptığımız görüşmede, Ebü'l-Alâ Afîfî'nin ailesi hakkında Radvâ Üsâme şu bilgileri vermiştir:

“Ebü'l-Alâ Afîfî'nin annesinin adı Zeynep el-Harîrî, babasının adı Muhammed el-Halevânî'dir. Halevânî'nin ailesi, Sohag şehrinin güneyinde yer alan Nag Hamadî ilçesinden Cîze'ye göç edip tarımla uğraşmıştır. Ebü'l-Alâ Afîfî ikinci çocuk olarak dünyaya geldi. Afîfî'nin Hüseyin ve Abdülaziz isimlerinde iki erkek, Hanım, Fatma, Nâciye, Celîle isimlerinde de dört kız kardeşi vardır.”

İlkokulu bitirdikten sonra hafızlık yapan Afîfî, ortaokul ve lise eğitimini evine yakın bir okulda aldı. Radvâ Üsâme Afîfî'nin söylediğine göre o dönem için Ebü'l-Alâ Afîfî, hem ailesinde hem de ilçesinde, eğitim hayatını devam ettiren tek çocuktur.

Afîfî, 1916 yılında Cîze şehrindeki Kahire Üniversitesi Dârü'l-ulûmi'l-ulyâ'da³⁹⁶ başladığı yüksek öğrenimini 1921'de bölüm birincisi olarak bitirdi. Burası kendisine Arap Dili-Edebiyatı ve İslâmî ilimlerde ciddi bir yetkinlik kazandırmıştır.

³⁹⁵ Ebü'l-Alâ Afîfî'nin hayatı ve eserlerine dair bk. Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, “Afîfî (Ebü'l-Alâ) el-Müfekkîrî's-sûfi'l-İslâmî”, *Evrâk Felsefiyye*, sayı: 50, s. 501-512; Muhammed Ahmed el-Busîrgînî, “Ebü'l-Alâ Afîfî Edîbü't-tasavvuf ve'l-mutasavvîfîn”, *Da'vetü'l-Hak*, yıl: 1967, sayı: 6-7, s. 157-159; Abdurrahman Bedevî, “Mâte Üstâzünâ Ebü'l-Alâ Afîfî”, *el-Mecelle*, yıl: 1966, sayı: 120, s. 12-15; Muhammed Ali Ebû Reyyân, “Ebü'l-Alâ Afîfî”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, yıl: 1966, sayı: 20, s. 5-18; Mustafa Kara, “Ebü'l-Alâ Afîfî”, *DİA*, X, 285-286. Burada adı geçen makalelerden hareketle Afîfî'nin biyografisi kaleme alınmıştır. Bunlara ek olarak, Afîfî'nin ailesi hakkında bazı bilgiler ise akrabalarından Radvâ Üsâme Afîfî ile 12 Temmuz 2019'da yapılan görüşme notlarından derlenmiştir. Radvâ Üsâme, Ebü'l-Alâ Afîfî'nin amcasının torunlarından şâir Üsâme Afîfî'nin kızıdır. Üsâme Afîfî Afîfî, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmuş ve Ebü'l-Alâ Afîfî'nin bazı yazılarını da derlemiştir. 16 Temmuz 2017 yılında vefat etmiştir.

³⁹⁶ Dârü'l-ulûmi'l-ulyâ Mısır'ın en eski ikinci üniversitesidir. Üniversitenin ismi 1908-1940 yılları arasında “Mısır Üniversitesi”, 1940-1952 yılları arasında “el-Melik Fuâd Üniversitesi” idi. Son olarak “Kahire Üniversitesi” isminde karar kılındı. 1872 yılında inşa edilen Dârü'l-ulûm Medresesi ise 1946 yılında Kahire Üniversitesi'ne fakülte olarak eklenmiştir. Dârü'l-ulûm'da Arap Dili-Edebiyatı ve İslâmî İlimler okutulmaktadır.

Okulu bitirir bitirmez eğitim bursuyla İngiltere'ye giden Afîfî İngilizce üzerine yoğunlaştı ve Cambridge Üniversitesi'ne girmeye hak kazandı. 1924 yılında hem Cambridge Üniversitesi Felsefe Bilimleri bölümünü *BA Hons* (onur) derecesiyle tamamladı hem de pedagoji ve psikoloji alanında İngiliz Eğitim Bölümü diploması almaya hak kazandı.

Afîfî akademik çalışmalara adım atmasında ve çalışmalarının yönünün belirlenmesinde etkili olacak hocası İngiliz oryantalist Reynold A. Nicholson ile 1925 yılında tanıştı. Nicholson, Afîfî'yi, İslam tasavvufu üzerine bilimsel ve sistematik bir şekilde çalışmaya yönlendirdi ve doktora tez çalışması olarak kendisine İbnü'l-Arabî'yi önerdi. Afîfî'nin bu esnada yakınlığı isimlerden biri de Edward G. Browne idi. 1924'te Cambridge Üniversitesi Doğu Çalışmaları Bölümü'nde hocalık yapmaya başlayan Afîfî, Nicholson'ın çevresindeki öğrencilerine Arapça eğitimlerinde yardımcı oldu. Nitekim bu süreçte A. J. Arberry gibi önemli şarkiyatçıların bir kısmına da ders verdi. İngiltere'de dokuz yıl geçirdikten sonra³⁹⁷ 1930'da "The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabî" adında doktora tezini tamamladı ve ardından Mısır'a dönmeye karar verdi.

Afîfî meslek hayatına İngiltere'de yardımcı hoca (asistan) olarak başladı. İngiltere dönüşü sonrasında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne hoca olarak atanan Afîfî, burada 1940 yılına kadar felsefe, mantık ve tasavvuf üzerine dersler verdi. O dönemde felsefe bölümünde, Emile Bréhier, Roger Garaudy ve Alexandre Koyré gibi tanınmış Fransız isimler de bulunmaktaydı. Aynı zamanda kıdemli profesörler Mustafa Abdürrâzık ve Mansûr Fehmî de aynı bölümde görev yapmaktaydılar.

³⁹⁷ Radvâ Üsâme Afîfî'nin verdiği bilgilere göre, İngiltere bulunduğu yıllarda Ebü'l-Alâ Afîfî İngiliz bir hanımla evlendi ve bu evliliğinden bir oğlu ve bir kızı oldu. Büyük oğlu Raşîd İngiltere'de, kızı Susan ise Kahire'de dünyaya geldi. Ardından Afîfî vefatına kadar İskenderiye'de kızı ve eşi ile birlikte yaşadı. Oğlu Raşîd, Amerika'da eğitimini tamamladı ve orada yaşamını sürdürdü. Afîfî'nin vefatı sonrasında eşi İngiltere'ye geri döndü. Kızı ise yüksek öğrenimini İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde tamamladıktan sonra aynı fakültede hocalık yaptı. Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde görev yapan Ahmed Abdülhalîm ile yaptığımız görüşmede ise yukarıdaki bilgilere ek olarak Abdülhalîm, Afîfî'nin evlendiği İngiliz hanımın Nicholson'ın kızı olduğu bilgisini vermiştir.

1940 yılında İskenderiye Üniversitesi³⁹⁸ Edebiyat Fakültesi dekan yardımcılığı görevini üstlenen Afîfî, aynı zamanda Felsefe Bölümü'nün başkanlık görevini de yürüttü. 1943 yılının Kasım ayında İskenderiye Üniversitesi'nin inşaaı tamamlanınca profesör kadrosuna atandı. 11 Kasım 1947 yılında Edebiyat Fakültesi dekanı olarak görevlendirildi ve bu görevi 3 Mart 1957 tarihinde emekli oluncaya kadar sürdürdü. 1949-1950 akademik yılında Londra Üniversitesi'nde İslam Felsefesi bölümünde "misafir profesör" olarak bulundu. Londra'da bir yandan Doğu Çalışmaları Okulu'nda araştırmalarına devam ederken bir yandan da üniversitede alanıyla ilgili dersler verdi. Bu sırada İngiliz şarkiyatçı Alfred Guillaume ile tanışma fırsatı buldu. 1954'te İbn Sînâ'nın doğumunun 1000. yıl kutlamalarına iştirak etti. Ayrıca aynı yıl Cambridge Üniversitesi'nde oryantalistlerin düzenlediği konferansa da katıldı. 1957 yılında Mısır Sanat ve Sosyal Bilimler Yüksek Konseyi Felsefe Bölümü üyeliği yaptı. 1960-1961 akademik yılında Amerika'da Hamilton College'da "misafir profesör" olarak bulundu. Ardından İskenderiye'ye dönen Afîfî, emekliliğiyle birlikte akademik faaliyetlerini sonlandırmamış, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde emekli profesör olarak yüksek lisans ve doktora derslerine girmeye devam etmiştir.

Afîfî, 17 Ekim 1966'da İskenderiye'de 69 yaşında iken vefat etti ve aynı şehirde defnedildi. Radvâ Üsâme Afîfî'nin verdiği bilgiye göre vefatından sonra ailesi, tüm kitaplarını Kahire ve İskenderiye Üniversitesi kütüphanelerine bağışlamıştır. Öğrencilerinden olan Ebü'l-Vefâ Teftâzânî'nin aktardığına göre Afîfî'nin vefatı sebebiyle, ilmî ve edebî çevrelerin yanı sıra, öğrencileri ve ilmî alanda kendisinin değerini takdir edenler arasında yas ilan edilmiştir. Hayatının bütününe ilme ve araştırmaya adanmış olan Afîfî, çağdaş Mısır'da İslâm düşüncesi ve tasavvuf üzerine nitelikli akademik çalışmalarda bulunmuş önemli bir bilim adamıdır. Aynı zamanda Mısır ve Arap dünyasında edebî ve felsefî çevrelerin perspektiflerinin belirlenmesinde etkileri görülen bir entelektüeldir. Ölümü sonrasında kaleme aldığı vefeyât yazısında Abdurrahman Bedevî, Afîfî'nin entelektüel kişiliği hakkındaki düşüncelerini şu ifadeler ile dile getirmiştir: "Sakin, ahlaklı, ağırbaşlı, -kelimenin akademik anlamıyla- uzman,

³⁹⁸ 1938 yılında inşa edilen İskenderiye Üniversitesi, sadece Hukuk ve Edebiyat Fakültelerini bünyesinde barındırmaktaydı. 1942 yılında Tıp, İşletme, Fen, Tarım Bilimleri fakültelerinin inşaaı tamamlanınca üniversiteye "el-Melîk Farûk" ismi verildi. 23 Temmuz 1952 devriminden sonra nihai olarak "İskenderiye Üniversitesi" ismini aldı.

başkalarının görüşlerini kabul edecek kadar cesur ve aynı zamanda inandıklarını savunurken de kararlı duruşa sahip bir kimse idi.”

B. Eserleri

I. Kitapları

1. The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ‘Arabî

Affî’nin Nicholson’ın gözetiminde 1930 yılında tamamladığı doktora çalışması *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ‘Arabî*’nin kitaplaşmış versiyonudur. Affî doktora çalışmasını yayınlamadan önce “Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?” makalesini neşretmişti. Dolayısıyla bu metin, Affî’nin İbnü’l-Arabî’yle ilgili yayınlanan ikinci çalışması sayılmaktadır. Ayrıca Affî, İngilizce hazırladığı doktora tezini her nedense Arapça olarak yayınlamamıştır. Eserin Arapça’ya çevirisi daha geç bir dönemde olacaktır. Bu çalışma çağdaş Mısır’da 1940lı yıllarda İbnü’l-Arabî hakkında yazılmış ilk akademik araştırma olma özelliğine sahip metindir.

The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ‘Arabî dört bölümden oluşmaktadır: I. Ontoloji: İbnü’l-Arabî’nin Metafizik Gerçeklik Teorisi [Ontology: Ibnul ‘Arabî’s Metaphysical Theory of Reality], II. İbnü’l-Arabî’nin Logos Doktrini [Ibnul ‘Arabî’s Doctrine of the Logos], III. İbnü’l-Arabî’nin Epistemoloji-Psikoloji ve Mistisizm Anlayışı [Epistemology-Psychology and Mysticism of Ibnul ‘Arabî], IV. İbnü’l-Arabî’nin Din-Etik ve Estetik Anlayışı [Ibnul ‘Arabî’s Religion-Ethics and Aesthetics]. Çalışmanın ek kısmında, İbnü’l-Arabî’nin metafizik sisteminin kaynakları [The Sources of Ibnul ‘Arabî’s System] hakkında bilgi verilmiştir.

Ebü’l-Alâ Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ‘Arabî*’de İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf felsefesini ana çizgileri ile ele almayı amaçlamıştır. Affî’ye göre bu çalışma, İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf felsefesinin bir kısmı ya da tamamının anlaşılması için bir anahtar hüviyetindedir. Çalışmada, İbnü’l-Arabî’nin eserlerinden yirmi üçü kaynak olarak kullanılmıştır. Bu eserler arasında özellikle *Fusûsu’l-hikem* ve *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin belirleyici metinler olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Asin Palacios ve Henrik Samuel Nyberg’in İbnü’l-Arabî araştırmaları, bu çalışmada başvuru modern kaynaklardan bazılarıdır. Vahdet-i vücûd sisteminin

güçlüğü, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki anlatım tarzı ve üslubun kapalılığı Afîfî'nin bu çalışmada aşmayı arzuladığı temel sorunlardır. Afîfî çalışmasında Batılı okuyucunun ilgisini de dikkate alarak İbnü'l-Arabî felsefesini, Batı felsefesi ile karşılaştırma yoluna gitmiştir.

Yayın Bilgisi: *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabî*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939; *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975; *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, çev. Mustafa Lebîb Abdülganî, Kahire: el-Merkezü'l-kavmî li't-terceme, 2009.

2. Kitâbü'l-mantıkı't-tevcîhî [كتاب المنطق التوجيهي]

Mısır Eğitim Bakanlığı'nın (Vizâretü't-ta'îm) teklifi üzerine kaleme alınan çalışma, lisede edebiyat bölümünü seçen son sınıf öğrencilerine yönelik bir ders kitabıdır. Bu yıllarda lise son sınıf sınavları Kahire Üniversitesi'nde görevli hocaların nezaretinde gerçekleşmekte idi. 1938'de Kahire Üniversitesi'nde mantık derslerine de giren Afîfî, klasik ve modern mantığın meselelerini, başlangıç seviyesindekilere hitap eder bir dille ve anlaşılır bir üslupla kaleme almıştır. Afîfî, mantık ilminde yaygın olarak kullanılan terimlerin İngilizce karşılıklarını da vermiştir.

Kitap on dört bölümden oluşmaktadır: 1. Fasıl: Mantık Nedir ve Mantığa Niçin İhtiyaç Duyulur? [تعريف المنطق ووجه الحاجة إليه], Mantığın Yararı ve Pratik Değeri [فائدة], 2. Fasıl: Lafızlar ve Kısımları [الألفاظ وأقسامها], 3. Fasıl: Beş Tümel [التعريف والقسمة المنطقية والتصنيف], 4. Fasıl: Tarif, Taksim ve Tasnif [القضايا], 5. Fasıl: Önergeler [القضايا], 6. Fasıl: İstidlâl ve Türleri [الاستدلال وأنواعه], 7. Fasıl: Kıyas [القياس], 8. Fasıl: İstikrâ [الاستقراء], 9. Fasıl: Temsil [التمثيل], 10. Fasıl: Tahlil ve Terkip [التحليل والتركيب], 11. Fasıl: Bilimsel Araştırma Yöntemleri [مناهج البحث العلمي], 12. Fasıl: İlimlerin Tasnifi [تصنيف العلوم], 13. Fasıl: Özel Bilimsel Araştırma Yöntemleri [مناهج البحث العلمي الخاص], 14. Fasıl: Galat, Sebepleri ve Formları [الأغلاط وأهم أسبابها].

Yayın Bilgisi: *Kitâbü'l-mantıkı't-tevcîhî*, Kahire: Vizâretü'l-maârifî'l-umûmiyye, 1938.

3. el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve [الملامتية والصوفية وأهل الصوفية]

Giriş ve iki bölümden meydana gelen kitap, el-Cem'iyetü'l-Felsefiyyetü'l-Mısriyye (Mısır Felsefe Derneği) tarafından neşredilmiştir. Affî, kitabın her iki bölümünü farklı dönemlerde müstakil olarak yayınlamıştır: İskenderiye *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*'da yayınladığı birinci bölümde Melâmîliğin tarihi ve kökeni, öğretileri ve bu öğretilerin tasavvuf ile bağlantısına ve Melâmîlik ile fütüvvet sistemi arasındaki ilişkiye yer vermiştir. Eserin ikinci bölümü ise Kahire *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*'da yayınladığı Ebû Abdurrahman Sülemî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî çevresi hakkında yazdığı uzun bir giriş yazısıyla birlikte tahkikli neşrini gerçekleştirdiği *Risâletü'l-Melâmetiyye*'den ibarettir.

Yayın Bilgisi: *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1945; *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1950;³⁹⁹ *Melâmetiyye, Sûfiyye ve Fütüvvet*, çev. Nasrullah Fürûher, Tahran: İlham, 1376 hş. [1997].

4. Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh [فصوص الحكم والتعليقات عليه]

Affî tarafından yapılan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inin tahkikli neşri ve ta'likâtıdır. Çalışma iki bölümden (cüz') oluşmaktadır: Birinci bölümde geniş bir mukaddime (tasdîr) ile birlikte eserin tahkikine yer verilmiş, ikinci bölümde ise *Fusûsu'l-hikem*'in her bir fassına ait temalar genel bir şekilde yorumlanmıştır. Ekrem Demirli'ye göre bu yorum denemesi *Fusûsu'l-hikem*'in bazı temel konuları ve kavramları üzerine yoğunlaşan nitelikli bir çalışmadır.⁴⁰⁰

Affî'nin birinci bölümdeki mukaddimesi ayrı bir öneme sahiptir. Mukaddimede Affî, *Fusûsu'l-hikem* metni üzerindeki düşüncelerini muhtasar bir üslupta şu başlıklar ile açıklamıştır: 1. İbnü'l-Arabî'nin Eserleri [مؤلفات ابن عربي], 2. *Fusûsü'l-hikem*'in Yeri ve Tesiri [منزلة الفصوص وأثره], 3. İbnü'l-Arabî: Filozof-Sûfî [ابن

³⁹⁹ Ömer Rıza Doğrul çeviride kısmî tasarruflarda bulunarak eseri yayına hazırlamıştır.

⁴⁰⁰ Ekrem Demirli, "Takdim", *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 23.

أسلوبه في الفصوص [عربي فليسوف صوفي], 4. *Fusûsü'l-hikem* ve Diğer Eserlerindeki Üslubu [غموض أسلوبه], 5. Üslubunun Kapalılığı [القضية الكبرى], 6. *Fusûsü'l-hikem* Üzerindeki Ta'likâtım [تحليل], 7. *Fusûsü'l-hikem* ve İbnü'l-Arabî'nin Sisteminin Tahlili [العلاقة بين الحق والخلق], 8. Büyük Önerme [التنزيه والتشبيه], 9. Hak ile Halk Arasındaki İlişki [إله وحدة الوجود وإله الأديان], 10. İlâhî Zât [العين واحدة مختلفة بالأحكام], 11. Hakikat Birdir, Hükümlerde Farklıdır [إله وحدة الوجود وإله الأديان], 12. Tenzih ve Teşbih [التنزيه والتشبيه], 13. Vahdet-i Vücûd ve Dinlerin İlâhı [الإنسان والله], 14. İnsan ve Allah [نتائج مذهب ابن عربي في المسائل الدينية والخلقية], 15. İbnü'l-Arabî'nin Sisteminin Dinî ve Ahlâkî Meselelerdeki Sonuçları [خاتمة], 16. Sonuç.

Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden iki tanesini özellikle zikreder: Ona göre *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* büyük bir tasavvuf ansiklopedisi, *Fusûsu'l-hikem* ise İbnü'l-Arabî'nin sisteminin (mezhep) özetidir. *Fusûsu'l-hikem*'in önemi İbnü'l-Arabî'nin hem kullandığı bilimsel ıstılahları hem de vahdet-i vücûd merkezli sorunları özetle dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Afîfî'ye göre *Fusûsu'l-hikem*, İbnü'l-Arabî'nin gerek aklî ve rûhî olgunluk dönemini gerekse sistemin özünü yansıtan bir metindir. Afîfî yazdığı şerhin üslup ve içeriğini şu cümleler ile ifade etmiştir:

“Bunlar temel paragrafların ve metinde bulunan zor cümlelerin şerhlerinden ibarettir. Bu şerhler -şârihlerin genellikle yaptığı gibi- lafzî yönden veya müellifin diğer eserlerini göz ardı edip, sadece *Fusûsu'l-hikem* açısından yapılmış şerhler değildir; bunlar, İbnü'l-Arabî ve sistemi üzerindeki uzun çalışmalarım sonucu ortaya çıkmış, İbnü'l-Arabî'nin kendi eserleri veya hakkında yazılmış kitaplardan okuduklarımdan ve *Fusûsu'l-hikem* üzerine yapılmış başlıca şerhlerden yararlanarak elde ettiğim açıklamalardır.”⁴⁰¹

Klasik şârihlerden Sadreddin Konevî, Abdürrezzâk Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî, Abdurrahman Câmî ve Abdülganî Nablusî'nin şerhlerinden yararlanan Ebü'l-Alâ Afîfî, yorum sürecinde İbnü'l-Arabî'nin sistemi ile Spinoza, Hegel gibi filozofların düşünceleri arasında paralellikler kurmaya veya karşılaştırmalar yapmaya özen göstermiştir. Bu yönüyle Afîfî'nin klasik şerh geleneğinden tamamen ayrı düştüğünü söyleyebiliriz.

⁴⁰¹ Demirli, “Takdim”, s. 24.

Yayın Bilgisi: *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1947; *Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.⁴⁰²

5. et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm [الثورة الروحية في الإسلام]

Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* başlıklı kitabını 1963'te yayınlamıştır. Bu kitabı Afîfî'nin tasavvufa dair düşüncelerinin olgunlaştığı bir çalışma olarak nitelemek mümkündür. Afîfî eseri telif sebebine ilişkin önsözde şu cümlelere yer vermektedir:

“Tasavvufun İslâm maneviyatının tezahür ettiği en verimli alan olduğuna, kelâmcıların ve filozofların durağan, fakihlerin sınırlı ve yüzeysel yorumları karşısında dinî eğilimi ve kalbi tatmin eden en derin yaklaşımı içerdiğine kanaat getirince sûfilerin, din, tanrı ve evrene karşı tavırlarını özetleyen bazı öğretilerini aydınlatmak için bu eseri kaleme aldım. Sûfilerin benimsediği ve mutmain oldukları bu tavır, sadece kendilerini icbar ettikleri ve başkalarını davet etmedikleri bireysel bir tavidir. Bu tavrı “İslâm'da Manevî Devrim” olarak isimlendirdim. Çünkü tasavvuf, filozof, kelâmcı ve fakihlerin tespit ettikleri İslâmî kural ve anlayışlara karşı şiddetli bir devrimdir.”⁴⁰³

Önsözü takip eden sayfalarda Afîfî sırasıyla şu ana başlıklar altında konuyu ele almıştır: Mukaddime: Tasavvufun Mahiyeti ve Metodu [مقدمة في ماهية التصوف ومنهجه], Tasavvuf ve Felsefe [التصوف والفلسفة], Sûfî ve Mutasavvıf Kelimelerinin Kökeni ve Tarifi [أصل كلمتي صوفي ومتصوف وتعريفاتهما], İslâm Tasavvufunun Doğuşu ve Bunu Etkileyen Faktörler [نشأة التصوف الإسلامي والعوامل التي أثرت فيه], İslâm'da Zühüdün Ortaya Çıkışını Hazırlayan Faktörler [العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد في الإسلام], Tasavvufunun Kaynakları [مصادر التصوف الإسلامي], Tasavvufun Dönemleri ve Tasavvuf Ekolleri [أدوار التصوف ومدارسه], Tasavvufun Gerçekleştirdiği Manevî Devrim [الثورة], Sûfilerin Dünyaya Karşı Tavırları [ثورة الصوفية على الدنيا], Sûfilerin Fıkha Başkaldırısı [ثورة الصوفية على الفقه], Sûfilerin Kelâm ve Felsefeye Başkaldırısı [ثورة

⁴⁰² Eserin ta'likât kısmının çevirisidir.

⁴⁰³ Ebü'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 11 [*et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire: Aklâmu Arabiyye li'n-Neşr, 2017, s. 8].

ثورة التصوف [ثورة التصوف], Tasavvufun Tevhid Alanındaki Başkaldırısı [ثورة التصوف في مجال], Tasavvufun İlâhî Aşk Alanındaki Başkaldırısı [ثورة التصوف في مجال المعرفة], Tasavvufun Bilgi Alanındaki Başkaldırısı [ثورة التصوف في مجال الذكر], Mürşidlerin ve Tasavvuf Fırkalarının Gölgesinde Tasavvuf Hayatı [الحياة الصوفية في ظل المرشدين وأصحاب], İslâm Tasavvufunda Velâyet [الولاية في التصوف الإسلامي], الفرق

Yayın Bilgisi: *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire: Aklâmu Arabiyye li'n-Neşr, 2017; *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar & Murat Sülün, İstanbul: Risale Yayınları, 1996; *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli & Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

6. Mustalahâtü'l-felsefe bi'l-lugâti'l-Fransiyye ve'l-İncilîziyye ve'l-Arabiyye [مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية]

Afîfî'nin 1964 yılında Zekî Necîb Mahmûd, Abdurrahman Bedevî ve Sâbit el-Fendî ile birlikte yapmış oldukları ortak bir çalışmadır. Felsefe terimlerinin Fransızca, İngilizce ve Arapça dillerindeki karşılıklarını vermeyi amaçlayan küçük hacimli bir eserdir. Kavramların karşılığı André Lalande'in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* sözlüğü merkeze alınarak verilmiştir. Eser, el-Meclisi'l-a'lâ li-riâyeti'l-fünûn ve'l-adâb ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye [Sanat, Edebiyat ve Toplum Bilimleri Yüksek Konseyi] tarafından yayınlanmıştır.

Yayın Bilgisi: *Mustalahâtü'l-felsefe bi'l-lugâti'l-Fransiyye ve'l-İncilîziyye ve'l-Arabiyye*, Kahire: el-Meclisi'l-a'lâ li-riâyeti'l-fünûn ve'l-adâb ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye, 1964.

II. Makaleleri

1. Min eyne istekâ İbnü'l-Arabî felsefetuhu's-sûfiyye? [من أين استقى ابن العربي؟ فلسفته الصوفية؟]

“Min eyne istekâ İbnü'l-Arabî felsefetuhu's-sûfiyye?” Afîfî'nin yayınladığı ilk makalesidir. Kısmi değişiklikler ile Afîfî daha sonra bu makalesini 1938'de yayınladığı

doktora tezinin sonuna eklemiştir. Afîfî, makalenin birinci kısmında İspanyol müsteşrik Asin Palacios'un İbnü'l-Arabî'nin İbn Meserre ve kendisinden sonra gelen Endülüslü İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi sûfilerin sisteminden etkilendiğine dair iddiasını değerlendirmeyi amaçlamıştır. İkinci kısmında ise İbnü'l-Arabî'nin sistemine tesir eden İslâm ve İslâm dışı kaynakları ele almaktadır [الشرط الثاني من المقالة: وهو المصادر [التي اعتقد أن لها تأثير في مذهب ابن عربي]]. Yazara göre İbnü'l-Arabî'nin sisteminin oluşumunda İslâm düşünce geleneğinden kaynakları Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi erken dönem sûfileri, Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcıları, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, İsmâîlî Bâtınîler, İhvân-ı safâ ve İşrâkî düşünürlerdir. İslâm dışı kaynakları ise Yeni Eflâtuncu felsefe geleneği ile Philo ve Stoacılar'dır.

Yayın Bilgisi: “Min eyne istekâ İbnü'l-Arabî felsefetuğu's-sûfiyye?”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, cilt: 1, yıl: 1933, s. 3-45; “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 213-258.

2. Nazariyyâtü'l-İslâmiyyîn fi'l-kelime (The Logos) [نظريات الإسلاميين في الكلمة]

Afîfî, Yahudi, Hristiyan ve Grek felsefe geleneğinde olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinde de bir kelime (logos) öğretisi olduğu iddiasıyla makalesini kaleme almıştır. Makalenin ilk kısmında kısaca diğer dinî ve felsefî geleneklerdeki logos öğretisinin çerçevesini sunduktan sonra, İslâm düşünce geleneğinde konunun ele alınış biçimleri üzerinde durmuş, kelâmcıların halku'l-Kur'ân ve kelâmullah konusundaki yaklaşımları, Gazzâlî'nin muta' anlayışı, İsmâîlîler'in masum imam görüşü üzerinden konuyu değerlendirmiştir. İkinci kısımda ise İbnü'l-Arabî'nin konuya yaklaşımını, konuyu ele alışımda diğer dinî ve felsefî kültürlerden etkilendiği bağlamları tartışmıştır. Afîfî bu konuya daha önce doktora tezinde de bir bölüm olarak yer vermişti.

Yayın Bilgisi: “Nazariyyâtü'l-İslâmiyyîn fi'l-kelime”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, cilt: 15, yıl: 1934, s. 5-46; “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 61-

3. Kitâbü Cevâhiri'l-kelâm (Muhtasaru Kitâbi'l-Mevâkıf) li's-Şeyh Adudüddin el-Îcî [كتاب جواهر الكلام (مختصر كتاب المواقف) للشيخ عضد الدين الأيجي]

Adudüddin Îcî'nin *Cevâhirü'l-kelâm* adlı eserinin Ebü'l-Alâ Afîfî tarafından yapılan tahkikli neşridir. Burada Afîfî, Îcî'nin *Cevâhirü'l-kelâm*'daki yöntemi üzerine bir değerlendirme yapmış, yanı sıra metinde ibaredeki sorunlu kısımları tashih etmeye özen göstermiştir. Ayrıca İbrâhim b. Mustafa el-Halebî'nin şerhinden istifade ederek metni anlamaya dönük notlandırmalarda bulunmuştur.

Yayın Bilgisi: “*Kitâbü Cevâhiri'l-kelâm (Muhtasaru Kitâbi'l-Mevâkıf) li's-Şeyh Adudüddin el-Îcî*”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, cilt: II, yıl: 1934, s. 133-243.

4. et-Tasavvufu'l-felsefî fî'l-İslâm [التصوف الفلسفي في الإسلام]

Afîfî, bu kısa makaleyi 1937 yılında *er-Risâle* dergisinde yayınlamıştır. Felsefî tasavvufun kökeni ve oluşum sürecini ele aldığı bu makalede Afîfî zühed, sünnî (İslâmî) tasavvuf ve felsefî tasavvuf kavramlarından hareketle bir dönemlendirme çabası içine girmiştir. Afîfî'ye göre her dönem, bir diğer dönemi tamamlayan ve bütünleyen bir yapı arzeder.

Yayın Bilgisi: “*et-Tasavvufu'l-felsefî fî'l-İslâm*”, *Mecelletü'r-Risâle*, 5 Nisan 1937, sayı:196, s. 570-575.

5. Makâletü'l-Lâm min kitâbi Mâ ba'de't-tabîa li-Aristo [مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو]

Aristoteles'in *Metafizik* (*Mâ ba'de't-tabî'a*) kitabının “Lambda” bölümünün çevirisi üzerine kaleme alınmış bir makaledir. İlgili kısmın William David Ross'un İngilizce'ye yaptığı *Metafizik* çevirisi ile Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de Bişr b. Mettâ'ya ait olduğunu öne sürdüğü Arapça tercüme arasında karşılaştırmalar yapmıştır.

Yayın Bilgisi: “*Makâletü'l-Lâm min kitâbi Mâ ba'de't-tabîa li-Aristo*”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, cild: 5, yıl: 1937, s. 89-138.

6. Hel yümkinu en yekûne li-sürûri fen? [هل يمكن أن يكون لسرور فن؟]

Ahmet Emîn'in⁴⁰⁴ (1886-1954) yazdığı “Fennü's-sürûr [Mutluluk Sanatı]” adlı makaleye yorum sadedinde kaleme alınmıştır. Makalede, Afîfî sanatın yöntem ve kurallarını ele almış, mutluluk kavramını Grek filozoflarının ürettiği nazariyeler çerçevesinde izah etmiştir. Afîfî'ye göre psikolojik ve duygusal hayat bakımından kişinin mutluluğunun kaynağı, doğrudan kişinin kendisine bağlı ve kendisini konumlandığı çevreyle ilişkili bir durumdur.

Yayın Bilgisi: “Hel yümkinu en yekûne li-sürûri fen?”, *Mecelletü's-Sekāfe*, 7 Kasım 1939, sayı: 45, s. 30-31.

7. Ba'zu suveri'z-zühhd fi'l-İslâm [بعض صور الزهد في الإسلام]

Melâmetîler ve sûfîler hakkında kaleme aldığı ilk kısa çalışmasıdır. Makalede Afîfî, geçmişte yaşam sürmüş zahitler ile günümüzdeki insanların hayat gayelerine ilişkin bir karşılaştırma yapmış, zahitlerin sınıflarını zikrederek melâmetîler ve sûfîlerin tarihi hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca bu makalede bencillik ve riyakârlığın son zamanlarda giderek artış göstermesi neticesinde insanlık idealinin olumsuz anlamda değişimine dikkatleri çekmiştir.

Yayın Bilgisi: “Ba'zu suveri'z-zühhd fi'l-İslâm”, *Mecelletü's-Sekāfe*, 28 Kasım 1939, Sayı: 48, s. 18-21.

8. Kıymetü'l-insân fî nazari'l-insân [قيمة الإنسان في نظر الإنسان]

“İnsanın kendi nazarında değeri” başlıklı yazısında Afîfî insanın modern dönemde geldiği yeri eleştirmiştir. Afîfî'ye göre dinlerin tümü, insanın değerini yükseltmek için gönderilmiş olmasına rağmen, insan son zamanlarda kendi değerini düşürmektedir. Yaşadığı dönemdeki savaşları eleştiren Afîfî, bu savaşların geçmiş asırlarda gerçekleşen savaşlardan daha vahim olduğuna dikkat çekmiştir. Maddiyatı, teknolojik aletleri ve doğadan gelen her şeyi takdis eden modern insana Afîfî, eski tip

⁴⁰⁴ 1886 yılında Kahire'de dünyaya gelen Ahmed Emîn, Mısır'ın meşhur tarihçi ve edebiyatçılarından. 1939'da edebî ve kültürel konulara yer veren *Mecelletü's-Sekāfe*'nin kuruculuğunu üstlenmiştir. Ebü'l-Alâ Afîfî'nin de yazılarıyla katkıda bulunduğu derginin yayımı, 1952 yılında durdurulmuştur.

zahitlerin yaşamlarına bakması yönünde bir de çağrıda bulunmuştur.

Yayın Bilgisi: “Kıymetü’l-insân fî nazari’l-insân”, *Mecelletü’s-Sekāfe*, 27 Ocak 1942, sayı: 161, s. 5-7.

9. el-Felsefe beyne’t-teşâum ve’t-tefâul [الفلسفة بين التشاؤم والتفاؤل]

Felsefî bağlamıyla iyimserlik ve kötümserliği ele aldığı makalesinde Afîfî, özellikle filozoflar arasında en eski ve en yaygın felsefelerden biri olan kötümserlik üzerinde durmuştur.

Yayın Bilgisi: “el-Felsefe beyne’t-teşâum ve’t-tefâul”, *Mecelletü’s-Sekāfe*, 17 Şubat 1942, sayı: 162, s. 12-14.

10. Risâletü’l-Melâmetiyye li-Ebî Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî [رسالة الملامتية لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي]

Bu makalede Afîfî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin hayatı, eserleri ve öğrencileri hakkında yazdığı uzun bir giriş yazısının ardından *Risâletü’l-Melâmetiyye*’yi tahkik etmiş ve risalede bazı kısımlar üzerine notlandırmalarda bulunmuştur.

Yayın Bilgisi: “Risâletü’l-Melâmetiyye li-Ebî Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb* (Kahire), cilt: 5, yıl: 1942, s. 47-65.

11. el-Melâmetiyye ve’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve [الملامتية والصوفية وأهل الفتوة]

Yukarıda adı geçen çalışmanın bir devamı olarak Ebü’l-Alâ Afîfî bu makalede, Melâmetiyye’nin tarihi ve menşei, öğretileri ve bu öğretilerin sûfiyyenin öğretileri ile ilişkisi, Melâmetiyye’nin fütüvvet ehli ile bağlantısı gibi konuları ele almıştır. Afîfî bu ve bir önceki makalesini ufak tasarruflarla birlikte müstakil bir kitap olarak yayınlamıştır.

Yayın Bilgisi: “el-Melâmetiyye ve’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb* (İskenderiye), cilt: 1, yıl: 1943, s. 10-67; “Melâmîlik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz

Yayıncılık, 2000, s. 135-194.

12. el-Eserü'l-felsefî el-İskenderî fî kıssati Hay b. Yakzân [الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة حي بن يقظان]

Affî, bu makalede hermetik öğretiler ile İslâm düşüncesi arasındaki ilişkinin görüldüğü temel metinlerden biri olan Hay b. Yakzân risâlesini analiz etmiştir. Hermetik külliyyat ile İbn Sînâ'nın ve İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzân hikâyelerinde benzer motiflerin var olduğunu öne süren Affî'ye göre "Hay b. Yakzân, yani hikmeti bahşeden bu ihtiyar delikanlı, Yunanlı ve Mısırlı İlâh Hermes'in İslâmî bir sûretinden ibarettir." Affî, hermetik metinlerin Hristiyan mistik ve dinî hayatında etkili oluşu gibi benzer durumun İslâm maneviyatı için de geçerliliğinden söz etmiştir.

Yayın Bilgisi: "el-Eserü'l-felsefî el-İskenderî fî kıssati Hay b. Yakzân", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), cilt: 2, yıl: 1944, s. 1-13; "Hay b. Yakzân Hikâyesinde İskenderiye Felsefesinin Tesiri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 353-365.

13. el-Üstâz Reynold Nicholson [الأستاذ رينولد نيكلسون]

Hocası Reynold Nicholson'ın vefatından sonra kaleme aldığı kısa bir yazıdır. Nicholson'ın kişiliği, ilmî donanım ve yeteneği ve bütün hayatını ilme adayışı makalede yer bulmuştur. Aynı senenin Ağustos ayında Nicholson'ın makalelerini Arapça'ya çevirip *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târîhihi* kitabında derlemiştir.

Yayın Bilgisi: "el-Üstâz Reynold Nicholson", *Mecelletü's-Sekâfe*, 16 Nisan 1946, Sayı: 381, s. 4-5;

14. Aslu kelimetey müslim ve hanîf [أصل كلمتي مسلم وحنيف]

Affî'nin "müslim" ve "hanîf" kelimelerinin kökenine ilişkin David Samuel Margoliouth'un *Journal of the Royal Asiatic Society*'de yayınlanan makalesindeki iddiasını eleştirdiği yazısıdır. Margoliouth'un iddiasına göre müslim ve hanîf kelimeleri, Benî Hanîfe'ye mensup Müseylimetülkezzâb'a tabi olanlar için kullanılmış bir niteliktir. Affî yazısında her iki kelimenin lügat anlamı ve tarihini zikrederek

Margoliouth'un iddiasının yanlışlığı üzerinde durmuştur.

Yayın Bilgisi: “Aslu kelimetey müslim ve hanîf”, *Mecelletü's-Sekāfe*, 26 Kasım 1946, sayı: 413, s. 10-13.

15. Azrâ' fî hayâti sûfî [عذراء في حياة صوفي]

Afîfî'nin İbnü'l-Arabî'nin Mekke'de bulunduğu zamanlarda Şeyh Mekînüddin'in kızı Nizâm'a olan aşkından söz ettiği kısa makalesidir. İbnü'l-Arabî'nin ilâhî aşk öğretisini açıklamaya çalışan Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin bu aşk neticesinde kaleme aldığı *Tercümânü'l-eşvâk* adlı manzum eserini -zât-ı İlâhî'ye yönelik sembolik bir dil kullanmış olsa bile- Nizâm'dan ilham alarak yazdığını vurgulamıştır. Afîfî'ye göre vahdet-i vücûd doktrinini benimseyen İbnü'l-Arabî'nin ilâhî aşk anlayışının varacağı yer, mahubun birliği olacaktır. Ayrıca Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-eşvâk*'ta kullandığı üslubun İbnü'l-Fârız'inkinden daha açık ve kolay olduğu kanaatindedir.

Yayın Bilgisi: “Azrâ' fî hayâti sûfî”, *Mecelletü'l-Hilâl*, 1 Temmuz 1947, sayı: 7, s. 120-123.

16. es-Sûfiyye beyne rüvvâdi'l-hakîka [الصوفية بين رواد الحقيقة]

Afîfî bu yazısında genel anlamıyla hakikate erişmek isteyen insanı konu edinmiştir. Daha önce benzer temayı geniş bir şekilde “Nazariyyâtü'l-İslâmiyyîn fi'l-kelime” makalesinde, insân-ı kâmil ve hakikat arayışı bağlamında ele almıştı.

Yayın Bilgisi: “es-Sûfiyye beyne rüvvâdi'l-hakîka”, *Mecelletü's-Sekāfe*, 7 Aralık 1948, sayı: 519, s. 3-4.

17. et-Tasavvuf ve'l-felsefe [التصوف والفلسفة]

Hakikat arayışı içinde olan sûfî ile filozofun yöntemlerini karşılaştırdığı yazısında, teorik akla dayanan filozofun yöntemini eleştiren Afîfî, sûfînin manevî tecrübesiyle hakikate erişebileceğini öne sürmüştür. Nitekim bu konuyu *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm* kitabında daha geniş bir şekilde kaleme alacaktır.

Yayın Bilgisi: “et-Tasavvuf ve'l-felsefe”, *Mecelletü's-Sekāfe*, 14 Aralık 1948,

sayı: 520, s. 4-6.

18. et-Tecrübetü's-sûfiyye [التجربة الصوفية]

Afîfî bu yazısında, sûfînin tecrübe ettiği fenâ hâli ve tasavvufî zevki ele almıştır. Ona göre zevk kavramını tanımlama ve işleme konusunda tasavvuf, geleneksel ve modern psikolojiden daha başarılıdır. Gerek fenâ gerekse zevk kavramlarını Afîfî, geniş bir şekilde *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm* kitabında ele alacaktır.

Yayın Bilgisi: “et-Tecrübetü's-sûfiyye”, *Mecelletü's-Sekāfe*, 21 Aralık 1948, sayı: 520, s. 8-9.

19. The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought

1948 yılında Paris'te düzenlenen Oryantalizm Konferansı için hazırladığı bu çalışmayı Afîfî, 1951'de *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*'de yayınlanmıştır. İslâm düşüncesi üzerindeki Hermetik literatürün etkisini göstermeye çalışan ve iki bölümden meydana gelen makalede Afîfî önce tarihsel kanıtları zikretmiş, ardından dâhilî kanıtları belirli eserler üzerinden irdelemeye koyulmuştur: İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*'ı, Bâlinûs'un *Kitâbu Sırru'l-halîka*'sı, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i ve anonim bir metin olan *Kitâbu Zecri'n-nefs*. Hermes ve Müslümanlar başlığıyla makale son bulmaktadır.

Yayın Bilgisi: “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt: 13, yıl: 1951, s. 840-855; “Hermetik Literatürün İslâm Düşüncesi Üzerindeki Tesiri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 107-131.

20. el-Hub ve'l-hayr ve'l-cemâl fî felsefeti İbn Sînâ [الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا]

İbn Sînâ felsefesinde sevgi, iyilik ve güzellik konusunu kaleme alan Afîfî, İbn Sînâ'nın anlatısında Allah'ın âlemin tedbirinde inayetini göstermek maksadıyla yarattığı üç unsur olan sevgi, iyilik ve güzellik kavramlarının birbirlerini tamamladıklarını öne sürmüştür. Afîfî'ye göre İbn Sînâ peripatetik felsefeye eleştiri yönelten ve kendisine

özgü felsefe ekolü kuran bir filozoftur.

Yayın Bilgisi: “el-Hub ve’l-hayr ve’l-cemâl fî felsefeti İbn Sînâ”, *Mecelletü’s-Sekāfe*, 24 Mart 1952, sayı: 691, s. 13-15.

21. Mugālebetü’l-kader [مغالبة القدر]

Helen Keller hakkında yazılmıştır. Afîfî bu yazısında, İskenderiye Üniversitesi’nin davetine icap eden Helen Keller’in, kaderin önüne çıkardığı tüm zorlukları yenişine ve bütün zorluklara rağmen gösterdiği olağanüstü çabayla yeteneğini ortaya çıkarışına yer vermiştir.

Yayın Bilgisi: “Mugālebetü’l-kader”, *Mecelletü’s-Sekāfe*, 12 Mayıs 1952, sayı: 691, s. 3-5.

22. en-Nâhiyetü’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ [الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا]

İbn Sînâ’nın doğumunun 1000. yılı anısına el-İdâretü’s-sekâfiyye bi’l-câmiati’d-düveli’l-arabiyye tarafından 20-28 Mart 1952 tarihinde düzenlenen sempozyuma gönderilen tebliğdir. Tebliğ üç ana başlıktan oluşmaktadır: 1. İbn Sînâ’nın Felsefe ve Tasavvuftan Payı [حظ ابن سينا من الفلسفة والتصوف], 2. İbn Sînâ’nın Tasavvuf Felsefesi [فلسفته في التصوف], 3. İbn Sînâ’nın Yazılarında Felsefî Tasavvufun Kaynakları [مصادر الفلسفة الصوفية في كتابات ابن سينا]. Afîfî’ye göre tasavvuf düşüncesi ile İbn Sînâ felsefesi arasında kimi kavramsal benzerlikler bulunuyorsa da nihayetinde sûfîler “ârîf”, İbn Sînâ ise kelimenin tam anlamıyla bir “filozof”tur.

Yayın Bilgisi: “en-Nâhiyetü’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ”, *el-Kitâbü’z-Zehebî li’l-Mihricâni’l-elfî li-zikrâ İbn Sînâ*, Kahire: Matbaatü Mısriyye, 1952, s. 399-450.

23. Kitâbü’l-Burhân li-İbn Sînâ ve sîlatuhû bi-Burhâni Aristo [كتاب البرهان لابن سينا وصلته ببرهان أرسطو]

İbn Sînâ’nın doğumunun 1000. yılı anısına, Tahran’da 21-30 Nisan 1954 tarihinde düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğ metnidir. Afîfî, İbn Sînâ’nın *Burhân*’ı ile Aristo’nun *İkinci Analitikler*’i arasındaki yakınlığın mahiyeti ve İbn

Sînâ'nın kitaptaki yöntemini incelemeye çalışmıştır. Afîfî'nin iddiasına göre *Burhân*, Aristo'nun *İkinci Analitikler*'inin Arapça genişletilmiş versiyonudur. Dolayısıyla Afîfî “Bu form aslından nasıl alınmıştır? Niçin aslından büyük olmuştur? Burhân ile aslı arasındaki yakınlığın mâhiyeti nedir?” gibi sorulara cevap aramıştır. Ayrıca Afîfî, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*'ın aynı sayısının ekinde sempozyumla ilgili bir de rapor hazırlamıştır. Sempozyuma Mısır'dan katılan hocalar, sempozyumda sunulan önemli tebliğler ve sempozyuma ilişkin gözlemlerini bu raporda aktarmıştır.⁴⁰⁵

Yayın Bilgisi: “Kitâbü'l-Burhân li-İbn Sînâ ve sılatuhû bi-Burhâni Aristo”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), yıl: 1955, s. 143-153; “İbn Sînâ'nın el-Burhân İsimli Kitabı ve Bu Eserin Aristo'nun Burhân Kitabıyla İlişkisi”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 341-352.

24. The Works of Ibn ‘Arabî

Cambridge’de 21-28 Ağustos 1954 yılında düzenlenen 23rd International Congress of Orientalists’te sunulmuş ve 1955’te *Bulletin of the Faculty of Arts Alexandria*’da yayınlanmıştır. Makalenin amacı, İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin tam sayısını tespit etmeye dönüktür. Burada Afîfî, İbnü’l-Arabî’nin kendi telifi olan *el-Fihrist* isimli eserini merkeze almış ve İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin kronolojik olarak veya konularına göre tasnif edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Bununla birlikte Afîfî, derginin ekinde sempozyumla ilgili bir rapor hazırlamış ve bu raporda sempozyum katılımcıları, sempozyumda sunulan önemli tebliğler ve sempozyuma ilişkin gözlemlerini kısaca aktarmıştır.⁴⁰⁶

Yayın Bilgisi: “The Works of Ibn ‘Arabî”, *Bulletin of Faculty of Arts Alexandria*, yıl: 1955, s. 109-117.

25. Risâle fî Muellefâti İbn Arabî [رسالة في مؤلفات ابن عربي]

⁴⁰⁵ Ebü'l-Alâ Afîfî, “Tahrîr an mu'temer el-îdi'l-elfi li-İbn Sînâ”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), yıl: 1955, s. 173-177.

⁴⁰⁶ Ebü'l-Alâ Afîfî, “Tahrîr an mu'temer el-müsteşrikîn es-sâlis ve'l-ışrîn”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), yıl: 1955, s. 178-182.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fihrist* adlı eserinin tahkikli neşridir. Neşrin baş tarafına Afîfî, Cambridge'de düzenlenen sempozyum için İngilizce olarak hazırladığı tebliği kısmen özetleyerek eklemiştir.

Yayın Bilgisi: “Risâle fî Müellefâtı İbn Arabî”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), yıl: 1955, sayı: 8, s. 193-207.

26. The Story of the Prophet's Ascent (Mi'raj) in Sufi Thought and Literature

Afîfî bu makalesinde, miracın tasavvuf düşüncesinde ve edebiyatında ele alınış biçimi üzerinde durmuş, Hz. Peygamber'in miracını ana hatlarıyla ele aldıktan sonra sûfilerin konuya yaklaşımını irdlemiştir: Sûfiler tarafından miracın sembolik-rûhî bir sürece nasıl evrildiği sorusunun cevabını vermeye çalışan Afîfî konuyu, Bâyezîd-i Bistâmî, Ferîdüddin Attâr ve İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin görüşlerinden hareketle değerlendirmiştir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin “Kimyâ-i Saâdet” bölümünde tasavvufî miraca yer veren İbnü'l-Arabî, Afîfî'ye göre geleneksel nebevî miraca bağlı kalmamış, temanın içeriğini dönüştürerek sembolik bir dil ile felsefî ve tasavvufî bir anlatıya dönüştürmüştür.

Yayın Bilgisi: “The Story of the Prophet's Ascent (Mi'raj) in Sufi Thought and Literature”, *Islamic Quarterly*, yıl: 1955, s. 23-27.

27. Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve kitâbühû Hal'u'n-na'leyn [أبو القاسم بن قسي اوكتابه خلع النعلين]

Ebü'l-Kâsım b. Kasî'nin hayatı ve *Hal'un'n-na'leyn* adlı eseri bağlamında tasavvuf anlayışı üzerine yapılan bir incelemedir. Afîfî'nin burada genişçe ele aldığı hususlardan biri, İbnü'l-Arabî'nin *Hal'un'n-na'leyn* üzerine yazdığı şerh ve bu şerhin İbnü'l-Arabî'ye nispeti meselesidir. Ayrıca Afîfî İbn Kasî'nin tasavvuf öğretisinin İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler teorisi üzerinde belirleyici oluşuna da değinmiştir.

Yayın Bilgisi: “Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve kitâbühû Hal'u'n-na'leyn”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), yıl: 1957, s.52-86; “Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve Hal'un-

Na'leyn İsimli Eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 301-338.

28. The Rational and Mystical Interpretations of Islam

Afîfî bu başlık altında filozoflar, kelâmcılar ve sûfilerin İslâm düşüncesinin gelişmesine ne şekilde katkı sunduklarını göstermeyi amaçlamıştır. Yazının üç alt başlığı vardır: Kelâmî Tavr (The Theological Attitude), Felsefî Tavr (The Philosophical Attitude) ve Tasavvufî Tavr (The Mystical Attitude). Tanrı tasavvuru, Tanrının sıfatları, Tanrı-âlem ilişkisi, özgür irade gibi teorik konular, adı geçen üç nazarî disiplinin yaklaşımları bağlamında ele alınmıştır. Her üç disiplin arasında söz konusu temalarda benzerikler ve farklılıklar özellikle vurgulanmaya çalışılmıştır. Afîfî daha sonra bu konuya *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* eserinde de yer verecektir.

Yayın Bilgisi: "The Rational and Mystical Interpretations of Islam", *Islam: The Straight Path* (ed. Kenneth W. Morgan), New York: The Ronald Press Company, 1958, s. 144-179; "İslâm'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 23-60.

29. Şârihun mechûlun min şürrâhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye [شارح مجهول من إشراح الرسالة القشيرية]

Bu makalede Afîfî, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sine ait şerhler üzerinde bir değerlendirme yapmıştır. Şerhlerden Lahmî'nin *ed-Delâle alâ fevâidi'r-Risâle*'si ile Zekerîyyâ el-Ensârî'nin *İhkâmü'd-delâle*'sini karşılaştıran Afîfî, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin özgün bir şarih olmadığı yönünde bir kanaate ulaşmıştır. Afîfî *er-Risâle*'nin tahkikli bir neşrini hazırlama niyetinde olduğunu da ayrıca burada zikretmiştir.

Yayın Bilgisi: "Şârihun mechûlun min şürrâhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* (İskenderiye), yıl: 1960, s. 1-18; "Kuşeyrî Risâlesi'nin Bilinmeyen Bir Şârihi", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 195-210.

30. Eserü'l-Gazzâlî fî tevcîhi'l-hayâti'l-akliyye ve'r-rûhiyye fi'l-İslâm [اثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام]

Gazzâlî'nin doğumunun 900. yılı münasebetiyle 27-31 Mart 1961'de Şam'da düzenlenen sempozyum için gönderilen tebliğ metnidir. İslâm'da aklî ve rûhî hayatın çerçevesinin çizilmesinde Gazzâlî etkisini tespiti dönük bir çalışmadır. Gazzâlî sonrasında felsefe ve kelâmın İslâm toplumundaki yerine değinen Afîfî, felsefî düşüncenin yenilik ve üretim kabiliyetini kaybettiği, kelâm geleneği ve Eş'ariyye ekolü söz konusu edildiğinde ise Fahreddin er-Râzî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî gibi Eş'arî kelimcilerin önünün Gazzâlî tarafından açıldığı kanaatindedir. Rûhî hayat kısmında ise Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Kuşeyrî gibi isimlerin öncülüğünde oluşan sünnî tasavvufun Gazzâlî tarafından canlandırıldığını ifade eden Afîfî, Sühreverdî, Abdülkâdir-i Geylânî, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî gibi tarikat pirleri üzerinde de Gazzâlî'nin etkili olduğunu öne sürmüştür.

Yayın Bilgisi: “Eserü'l-Gazzâlî fî tevcîhi'l-hayâti'l-akliyye ve'r-rûhiyye fi'l-İslâm”, *Mihricânü'l-Gazzâlî: Ebû Hâmid el-Gazzâlî fî'z-zikrâ et-tâsia li-mîlâdih*, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li-riâyeti'l-fünûn ve'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye, 1962, s. 735-751.

31. Mevkıfu İbn Haldûn mine'l-felsefe ve't-tasavvuf [موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف]

2-6 Ocak 1962'de Kahire'de düzenlenen İbn Haldûn konulu sempozyumda sunulan bildiri metnidir. Burada Afîfî, Gazzâlî'nin bir takipçisi olarak nitelendirdiği İbn Haldûn'un felsefe, kelâm ve tasavvufa karşı sergilediği tutumu belirginleştirmeye çalışır.

Yayın Bilgisi: “Mevkıfu İbn Haldûn mine'l-felsefe ve't-tasavvuf”, *A'mâlü Mihricâni İbn Haldûn*, Kahire: el-Merkezü'l-kavmî li'l-bühûsi'l-ictimâiyye, 1962, s. 135-143.

32. el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye li-Muhyiddîn İbn Arabî [الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي]

Afîfi bu yazısında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin kapsamlı bir şekilde tanıtımını yapmıştır. Afîfi'ye göre *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* İslâm kültürünün dinî, fikrî ve ahlakî alandaki pek çok meselesini kuşatan bir ansiklopedi mahiyetindedir. Makalede Afîfi şu başlıklara yer vermiştir: 1. *Fütûhât*'ın Yazarı İbnü'l-Arabî [ابن عربي كتاب], 2. İbnü'l-Arabî'nin Eserleri [مؤلفات ابن عربي], 3. *Fütûhât* Kitabı [كتاب], 4. Yazım Tarihi [تاريخ التأليف], 5. Abdülvehhâb Şa'rânî ve *Fütûhât*'ta Tahrifat Problemi [عبد الوهاب الشعراني ومسألة الدس في الفتوحات], 6. *Fütûhât*'ın Konusu ve İbnü'l-Arabî'nin Sistemi [مادة الفتوحات ومذهب ابن عربي], 7. *Fütûhât*'ın Etkisi [أثر الفتوحات], 8. *Fütûhât*'tan Örnek Pasaj [نموذج من نصوص الفتوحات]

Yayın Bilgisi: “*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* li-Muhyiddîn İbn Arabî”, *Mevsûatü Tûrâsi'l-İnsâniyye*, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1963, I, 155-172; “İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* İsimli Eseri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 273-300.

33. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* li-Abdilkerîm el-Kuşeyrî [الرسالة القشيرية لعبد الكريم قشيري]

Afîfi -bir önceki yazısına benzer şekilde- burada Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinin kapsamlı bir tanıtımını yapmıştır. *er-Risâle*'nin diğer tasavvuf metinleri arasındaki yerini belirginleştirmek amacıyla Afîfi, *el-Lüma'*, *Kûtu'l-kulûb*, *et-Taarruf* ve *Keşfü'l-Mahcûb* gibi eserler ile *er-Risâle* arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde özellikle durmuştur. Makalede Afîfi şu başlıklara yer vermiştir: 1. *er-Risâle*'nin Yazarı [مؤلف الرسالة], 2. Biyografisinin Kaynakları [مصادر ترجمته], 3. Eserleri [مؤلفاته], 4. Tasavvuf Kitapları Arasında Odak Bir Metin Olarak *er-Risâle* [الرسالة واسطة العقد من بين], 5. *er-Risâle* ve Yöntemi [الرسالة ومنهج البحث فيها], 6. *er-Risâle*'nin Şerhleri [شروح الرسالة].

Yayın Bilgisi: “*er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* li-Abdilkerîm el-Kuşeyrî”, *Mevsûatü Tûrâsi'l-İnsâniyye*, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1963, I, 459-470.

34. İbn 'Arabi

A History of Muslim Philosophy başlıklı kitap içinde bir bölüm olarak

yayınlanmıştır. Afîfi'nin İbnü'l-Arabî hakkında o tarihe kadar yazdıklarının tümünün özeti sayılabilecek bir mahiyettedir. Yazının ana çerçevesi, İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri [Life and Works], düşünce yapısı ve üslubu [Pattern of Thought and Style], sünnîliği üzerine yapılan tartışmalar [Controversy About His Orthodoxy], tasavvufun geleceği üzerindeki etkisi [Influence on Future Sufism] ve doktrini [Doctrines] şeklindedir.

Yayın Bilgisi: “İbn ‘Arabi”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, s. 398-420; “İbn Arabî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, II, 11-34.

35. İbn Arabî fî dirâseti [ابن عربي في دراستي]

1964 yılında Kahire’de İbnü'l-Arabî'nin doğumunun 800. yılı münasebetiyle sempozyum düzenleme kararı alınmış, ancak bilinmeyen sebeplerden dolayı gerçekleştirilememiştir. Mart 1965’te İbrâhim Medkûr, İbnü'l-Arabî üzerinde çalışmaları bulunan akademisyenlere sempozyum yerine ortak bir kitap çıkarmak üzere çağrıda bulunmuştur. Bu çağrının bir ürünü olarak 1969’da *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. Arabî* adlı eser ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Alâ Afîfi bu çağrıya iki yazı ile karşılık vermiştir. Yazılardan ilki bu makale, diğeri ise aşağıda tanıtımını yapacağımız a‘yân-ı sâbite hakkındaki çalışmasıdır. Afîfi burada, İbnü'l-Arabî hakkında çalışırken karşılaştığı zorlukları ve doktora tezi başta olmak üzere kaleme aldığı çalışmalarında kullandığı yöntem ve amaç hakkında yazmıştır. Ayrıca vurguladığı hususlardan biri de İbnü'l-Arabî'nin gerek İslâm dünyası gerekse gayr-i müslim dünya üzerindeki etkisinin hâlen dikkate değer ve yeterli bir şekilde çalışılmadığıdır.

Yayın Bilgisi: “İbn Arabî fî dirâseti”, *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. Arabî*, ed. İbrâhim Medkûr, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969, s. 5-33; “İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma”, çev. Tahir Uluç, *İbn Arabî Anısına*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 25-51; “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: IX, sayı: 9, s. 697-714.

36. el-A‘yânü’s-sâbite fî mezhebi İbn Arabî ve’l-ma‘dûmât fî mezhebi’l-Mu‘tezile [الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة]

Affî, bu makalede İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite öğretisi ile Mu'tezile'nin ma'dûmât öğretisi arasındaki benzerlikler ve farklılıkları ele almıştır. Affî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite öğretisi, Eflâtun'un "ideler", Aristo'nun "bi'l-kuvve ve bi'l-fiil", Mu'tezile'nin "ma'dûmât" anlayışından etkiler gözlense de İbnü'l-Arabî konuyu sisteminin bütünü içinde kendisine özgü bir yere taşımıştır.

Yayın Bilgisi: "el-A'yânü's-sâbite fî mezhebi İbn Arabî ve'l-ma'dûmât fî mezhebi'l- Mu'tezile", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. Arabî*, ed. İbrâhim Medkûr, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969, s. 209-220; "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi İle İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. Cağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 267-276; *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 259-271; "İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite; Mu'tezilî Düşünce de Ma'dûmât", çev. Tahir Uluç, *İbn Arabî Anısına* (Makaleler), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 145-155.

37. et-Tasavvuf fî mecâli'l-ma'rife [التصوف في مجال المعرفة]

1965 yılında *el-Mecelle* dergisinde yayınlanan bu makale, Affî'nin yazdığı son makale sayılmaktadır. Makaleyi, *Mecelletü's-Sekāfe*'de mantıksal pozitivizmi savunan Zekî Necîb Mahmûd'un "es-Sûfiyye lâ ya'rifûn şey'" başlıklı yazısına yanıt vermek gayesiyle kaleme almıştır.

Yayın Bilgisi: "et-Tasavvuf fî mecâli'l-ma'rife", *el-Mecelle*, 1 Ağustos 1965, sayı: 104, s. 46-52.

38. Sufism as a Theory of Knowledge and Self-discipline⁴⁰⁷

III. Ansiklopedi Maddeleri⁴⁰⁸

1. et-Ta'likât alâ mâddeti İbn Arabî [التعليقات على مادة ابن عربي]

⁴⁰⁷ Affî'nin ismini vermiş olduğumuz bu makalesine ulaşamadık. Makalenin başlığı Ebû Reyyân tarafından zikredilmiştir. Bk. Ebû Reyyân, "Ebü'l-Alâ Affî", s. 15.

⁴⁰⁸ Ebû Reyyân tarafından "The Urdu Encyclopedia of Islam, University of Panjab, Pakistan" künyesiyle zikredilen "Kuşeyrî", "İbn Arabî" ve "Melâmetiyye" başlıklı ansiklopedi maddelerine erişemedik. Fakat ilgili bilgi için bk. Ebû Reyyân, "Ebü'l-Alâ Affî", s. 15.

1960'larda yayınlanan *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye*'de T. H. Weir'in yazdığı "İbn Arabî" maddesi üzerine Afîfî'nin yaptığı ek telifdir. Bu maddede, Afîfî daha önce eserlerinde ele aldığı İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi, kelime (logos) görüşü ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin kaynağı gibi hususlara kısaca değinmiştir.

Yayın Bilgisi: "et-Ta'likât alâ mâddeti İbn Arabî", *Mûcez Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye*, Şârika: Merkezü'ş-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, I, 252-258.

IV. Neşirleri

1. el-Burhân min Kitâbi'ş-Şifâ li-İbn Sînâ [البرهان: من كتاب الشفا لابن سينا]

1944 yılında Dımaşk'ta düzenlenen İbn Sînâ sempozyumundan sonra İbn Sînâ'nın felsefî mirasını canlandırmak isteyen Tâhâ Hüseyin, Maarif Bakanlığı'na *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın tahkikli neşrinin yapılması için bir öneride bulunmuştur. Bakanlık tarafından oluşan heyet, Afîfî'ye *Şifâ* külliyyatının *el-Burhân* cildini vermiştir. Neşrin girişinde eserin önemi, üslup ve yöntemi, konuların içeriğinin tahlili ile birlikte Aristo'nun *İkinci Analitikler*'i arasındaki ilişkiye yer veren bir araştırma kaleme almıştır. Daha sonra bu girişi *Kitâbü'l-Burhân li-İbn Sînâ ve sîlatuhû bi-Burhâni Aristo* adıyla müstakil bir makale olarak ayrıca yayınlamıştır.

Yayın Bilgisi: İbn Sînâ, *el-Burhân min Kitâbi'ş-Şifâ*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire: Vizâretü't-terbiyye ve't-ta'lîm, 1955.

2. el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lütf [المغني في أبواب التوحيد والعدل: اللطف]

Mısırlı bir grup akademisyen 1951 yılında Yemen'e giderek Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinin yazmalarını tesbit edip mikrofilmlerini Mısır'a getirmişlerdir. Eserin önemini fark eden Tâhâ Hüseyin, dönemin bilinen akademisyenlerini birer cilt tahkik etmek üzere görevlendirmiştir. Eserin her bir cildinin ilmî redaksiyonu İbrâhim Medkûr'a verilmiştir. Afîfî, *Muğnî*'nin on üçüncü cildi olan *el-Lütf* bölümünün tahkikini yapmıştır.

Yayın Bilgisi: Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lütf*,

nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1962.

3. Mişkâtü'l-envâr [مشكاة الأنوار]

Afîfî tarafından Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinin literatür ve muhteva değerlendirmesini içeren bir giriş⁴⁰⁹ ile birlikte yapılan tahkikli neşridir. *Mişkâtü'l-envâr*'ın içeriği üzerinden Afîfî, Gazzâlî'nin bir işrâk teorisi olduğunu, aynı zamanda vahdet-i vücûd nazariyesine benzer bir varlık düşüncesine ulaştığını öne sürmüştür. Ayrıca Arent Jan Wensinck, Montgomery Watt ve Abdurrahman Bedevî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'a ilişkin öne sürdükleri iddiaları da eleştirel bir göz ile değerlendirmiştir.

Yayın Bilgisi: Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964.

V. Tercümeleri

1. Felsefetü'l-muhdesîn ve'l-muâsirîn [فلسفة المحدثين والمعاصرين]

A. Wolf'un *Modern and Contemporary Philosophy* adlı kitabının 1936 yılında Ebü'l-Alâ Afîfî tarafından yapılan Arapça çevirisidir. Çevirinin baş tarafına Afîfî çağdaş felsefeye dair genel bir değerlendirme içeren kısa bir giriş yazmıştır.

Yayın Bilgisi: Wolf, *Felsefetü'l-muhdesîn ve'l-muâsirîn*, çev. Ebü'l-Alâ Afîfî, Kahire: Afâk, 2017.

2. el-Medhal ile'l-Felsefe [المدخل إلى الفلسفة]

Oswald Kulpe'nin *Introduction to Philosophy* adlı kitabının 1942 yılında Ebü'l-Alâ Afîfî tarafından yapılan Arapça çevirisidir. Afîfî Çevirinin girişine yazarın hayatı, eğitimi, eserde kullandığı metot hakkında kısa bir değerlendirme yazmıştır. Ayrıca, muğlak kaldığını düşündüğü yerlerde ve bilinmeyen terimleri tercüme hususunda bir takımında notlandırmalarda da bulunmuştur. Afîfî genel itibariyle felsefe formasyonuna sahip olmak isteyenlere Kulpe'in eseriyle birlikte Wolf'un eserini de okumalarını salık

⁴⁰⁹ Giriş bölümü Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ebü'l-Alâ Afîfî, "Risalenin Eleştirel Tahlili", *Mişkâtü'l-envâr -Varlık, Bilgi, Hakikat*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 11-30.

vermiştir.

Yayın Bilgisi: Oswald Külpe, *el-Medhal ile'l-felsefe*, çev. Ebü'l-Alâ Affî, Kahire: Âlemü'l-Âdâb, 2016.

3. Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târîhih [في التصوف الإسلامي وتاريخه]

Affî, hocası Reynold A. Nicholson'ın vefatından bir yıl sonra, yazdığı bazı makaleleri onun anısına derleyerek tercüme etmiştir. Bu derlemede Affî, Nicholson'ın şu metinlerini çevirmiştir: *The Idea of Personality in Sufism*, “An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, “Asceticism (Muslim)”, “Sufis” ve “The Goal of Mohemmedan Mysticism.” Affî, derlemenin baş tarafına tasavvuf araştırmalarında Nicholson'ın yeri ve önemi üzerine bir giriş yazısı kaleme almıştır.⁴¹⁰

Yayın Bilgisi: Reynold Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târîhih*, çev. Ebü'l-Alâ Affî, Lübnan: el-Cemel, 2015.

4. Târîhu'l-ilm [تاريخ العلم]

George Sarton'a ait *The History of Science* adlı eserin 1954 yılında, Affî'nin de içinde yer aldığı bir grup Mısırlı bilim adamı tarafından Arapça'ya yapılan çevirisidir. Ebü'l-Alâ Affî, eserin “ed-Dirâsâtü'l-insâniyye el-Aristiyye ve fennü't-târîh” başlıklı yirmi ikinci bölümünü tercüme etmiştir.

Yayın Bilgisi: “ed-Dirâsâtü'l-insâniyye el-Aristiyye ve fennü't-târîh”, *Târîhu'l-ilm*, çev. Ebü'l-Alâ Affî, Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, 2010, III, 328-355.

5. el-İlm ve'l-fikr fi'l-karni't-tâsi‘ aşar [العلم والفكر في القرن التاسع عشر]⁴¹¹

6. Tercemetü Kitâbi'l-Fusûsi'l-hikem ile'l-lügati'l-incilîziyye⁴¹²

⁴¹⁰ “Asceticism” maddesi dışında yukarıda adı geçen metinler, Affî'nin girişiyle birlikte Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bk. Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

⁴¹¹ Affî'nin bir grup akademisyen ile birlikte yaptığı bu çevirisine ulaşamadık. Affî'nin 1961 yılında Maarif Bakanlığı'nın teklifi üzere yer aldığı bir çeviri metnidir. Çevirinin başlığı Ebû Reyyân tarafından zikredilmiştir. Bk. Ebû Reyyân, “Ebü'l-Alâ Affî”, s. 16.

C. Yöntemi ve Tasavvuf Anlatısı

Ebü'l-Alâ Afîfî, akademideki faaliyetleriyle çağdaş Mısır'da etki bırakan isimlerden biridir. Özellikle Kahire Üniversitesi'nden mezun olup felsefe alanında Mısır'ın çeşitli üniversitelerinde çalışan pek çok öğretim görevlisi üzerinde onun etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Başka bir ifadeyle Afîfî, genelde İslâm düşüncesi, özelde ise tasavvuf disiplininde dikkate değer fikirleriyle üniversite çevrelerinde tanınmış ve çalışmalarıyla ilgili alanlarda önemsenmiştir. Başta hocası Reynold A. Nicholson olmak üzere uzun süre birlikte bulunduğu oryantalistler ve hayatının büyük kısmını görüşlerini incelemeye adanmış İbnü'l-Arabî, Afîfî'nin tasavvuf anlatısını şekillendiren iki ana unsurdur.

Afîfî, uzun bir zaman dilimini kapsayan süreçte tasavvuf hakkında yazdığı makalelerini, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm* adlı kitabında derlemiştir. Bu başlık altında, fikirlerinin bütünü temsil eden bu eserinden hareketle Afîfî'nin tasavvufa yaklaşımını, yer yer Nicholson ile görüş benzerliğini yer yer çağdaşlarından farklı yanlarını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca, Afîfî'nin eserinin çeşitli bölümlerine serpiştirdiği, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sistemine karşı, erken dönem sûfîlerin sisteminde var olduğunu öne sürdüğü “et-tecrübetü's-sûfiyye (tasavvufî tecrübe)” anlayışının kapsamını da belirginleştirmeye gayret edeceğiz.

Öncelikle Afîfî, tasavvufu İslâm'da manevî/rûhî hayatı yönlendiren derin bir güç olarak görür, bununla beraber tasavvufu genel anlamıyla manevî felsefe alanından bir parça olarak değerlendirip onun evrensel dinlerle bir buluşma noktası olduğunu öne sürer.⁴¹³ Dinî meselelerde farklı tavırlara sahip olan filozoflar, fakihler, kelâmcılar ve sûfîler arasında ortak bir çerçeve ve metot olduğunu vurgulayan Afîfî'ye göre tasavvuf başta İslâm'ın sonra da evrensel kültür mirasının içinde yer alır.⁴¹⁴ Sûfîlerin Tanrı, evren ve din tasavvurlarını “manevî/rûhî devrim [es-sevretü'r-rûhiyye]”⁴¹⁵ olarak nitelendiren Afîfî “kelâmcıların ve felsefecilerin durağan, fakihlerin sınırlı ve yüzeysel

⁴¹² Afîfî tarafından *Fusûsu'l-hikem*'in 1951 yılında, Gibb Memorial Series içinde İngilizce'ye çevrildiği bilgisine Ebû Reyyân'ın ilgili makalesinde rastladık. Ancak adı geçen çeviriye maalesef erişemedik. Bk. Ebû Reyyân, “Ebü'l-Alâ Afîfî”, s. 16.

⁴¹³ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 5, 110 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 9].

⁴¹⁴ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 5 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 9].

⁴¹⁵ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 8 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 11].

yorumları karşısında tasavvufun, dinî eğilimi ve kalbi tatmin eden en derin yaklaşımı içerdiği ve İslâm ruhanîliğinin en verimli şekilde tezahür ettiği bir alan olduğu”⁴¹⁶ kanaatindedir. Kısacası Afîfi’nin yaklaşımında tasavvuf, İslâm’ın içinden çıkmakla birlikte evrensel felsefenin bir türüdür.⁴¹⁷ Bu bağlamda Afîfi’yi çağdaşlarından ayırt eden en önemli görüşü, tasavvufu “misticizm” çatısı altında evrensel bir olgu olarak görmesidir. İbnü’l-Arabî’yi evrensel felsefeye taşıdığı gibi aynı şekilde tasavvuf üzerinde de benzer bir paradigma inşa etmektedir. Nitekim ona göre sûfîlerin yorum tarzıyla İslâm, diğer büyük dinlerle mukayese edilebilir bir hale gelmiştir, çünkü misticizm büyük dinlerin karşılaşabildiği yegâne zemindir.⁴¹⁸ Hatta bu bağlamda Afîfi, aklî ve rûhî bir olgunluğa sahip bütün insanları “insân-ı kâmil” diye isimlendirir ve gerek doğu ve batıda gerekse de antik-orta-modern çağlarda ortaya çıkan hem semâvî hem de pagan din mensubu tüm mistikleri bu tanımının içine dahil eder. Nicholson farklı mistik gelenekler -örneğin Hristiyan misticizmi ile İslâm tasavvufu- arasındaki farkları korumaya çalışırken⁴¹⁹, Afîfi, kısmen bu farkları ortadan kaldırmak suretiyle mistiklerin maneviyatlarını, aynı kaynaktan beslenmiş ve tek kalıba dökülmüş olarak nitelendirmeyi tercih eder. Fakat ileride göreceğimiz üzere her iki araştırmacı nezdinde, hakikat âlemindeki arayışta ilham yoluyla hissedilen duygu tüm insanlar için ortak bir özden kaynaklanır.⁴²⁰ Dolayısıyla Afîfi’nin, sadece İslâm sûfîlerinin değil bütün mistiklerin, hakikat arayışlarındaki ya da gayelerindeki benzerliği vurguladığı görülür. Farklılık “şairin şiirsel kurgusunda; mütebedeyinin mihrabında; sûfînin kalbinde; bilim adamının ise kâinatın güzelliğinde” hakikati araması ve müşâhede etmesidir.⁴²¹ Afîfi’ye göre hakikat arayışı, insanlık tarihi kadar eskidir: “Madde-üstü ve değişmez, ezeli ve tek olan hakikati araştırmak felsefe kadar, hatta insan aklı kadar eskidir.”⁴²²

Hakikat arayışında, felsefî ve tasavvufî yöntemler arasında karşılaştırma çabasına giren Afîfi, gerçek rûhî miracın [yükselişin] felsefe ile değil, tasavvufla

⁴¹⁶ Afîfi, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 11 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 8].

⁴¹⁷ Afîfi, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 110 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 96].

⁴¹⁸ Afîfi, “İslâm’ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları”, s. 48.

⁴¹⁹ Bu bağlamda Nicholson şöyle der: “Ancak Hristiyan misticizmi Hristiyanlığa ait olduğu gibi İslâm tasavvufu da, İslâm’a bağlıdır.” Bk. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 128.

⁴²⁰ Afîfi, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 6 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 11]; “es-Sûfiyye beyne rüvvâdi’l-hakîka”, s. 3-4; Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 128.

⁴²¹ Afîfi, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 16 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 13].

⁴²² Afîfi, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 16 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 13].

mümkün olabileceği düşüncesindedir. Felsefe metafizik bir nazariyeyi esas alıp varlık hakkında aklî yaklaşımla hakikate ulaşmaya çalışır. Tasavvuf ise asıl itibariyle “rûhî bir tecrübe”dir; pratik aklın bir ürünü değil, nefisle mücâhede ve amelle elde edilir: “Tasavvuf, sûfî bir metodun belirlediği sülûkün semeresidir. Eğer sûfinin bir felsefesi var ise bu, müşahede ve tecrübelerini teyid etmekten öteye bağımsızlığı olmayan bir şeydir.”⁴²³

Afîfî’nin sürekli tekrar ettiği ve kitabın bölümlerinde ilgili yerlerde ipuçları verdiği, “et-tecrübetü’s-sûfiyye” terimi, sûfilerin kullandığı “hâl” kavramı olup sonlu iradenin sonsuz irade ile buluşmasıdır (ittisal), yani aslında o, “fenâ fillâh”a işaret eden bir kavramdır. Başka bir deyişle, ona göre tasavvufun özü olan “et-tecrübetü’s-sûfiyye”, hakikat sevgisi ve hakikat bilgisini bir deneyimde birleştiren tek alandır. Nitekim manevî vuslat olarak nitelendirdiği “et-tecrübetü’s-sûfiyye” ve onun neticesinde ortaya çıkan marifet, aklın bir ürünü olmayıp irade ile vicdanın tezahürüdür.⁴²⁴ Vicdanî duyguyla sûfî tecrübesinde önemli rol oynayan irâdeyi, Afîfî şu şekilde tanımlar: “Düşünme ve irâde gücüne sahip bu vicdanî duygu, bilinç dünyamızda fonksiyonel olan akıl ve duyum melekelerimizden tamamıyla farklı bir duygudur.” Dolayısıyla Afîfî, genel amacı desteklemek için iradenin, sadece ve sadece insân-ı kâmil dediği, manevî yaşamlarında yetkinliğe erişmiş, bütün dinlere mensup olabilecek kimi insanlarda bilfiil mevcut olduğunu; diğer insanlarda ise potansiyel olarak bulunduğunu öne sürer.⁴²⁵ Sonuç olarak, “et-tecrübetü’s-sûfiyye”yi ortaya koyan rûhî bir etkinliğin varlığını kabul eder ve onun aklî faaliyetlerden farklı olduğunu vurgular. Aklî kavrayışın dışında olan bu süreci Afîfî, “semitik kavrayış” olarak isimlendirir.

Rûhî etkinlik dolayısıyla açığa çıkan idrak ve değişimin yapısına ilişkin Ebü’l-Alâ Afîfî şunları söyler:

“Bu idrak, nefsin tabii aklın davranışları dediğimiz alışkanlıklardan kurtularak, yakaza hâline ulaşmasıyla başlar. Bu esnada şuurun konsantrasyonu artarak, [nefs] üst mertebelere çıkar. Artık bilincin ilgisi, benlikten nefsin kendisine katılacağı ve vuslata

⁴²³ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 19 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 16]; “et-Tasavvuf ve’l-felsefe”, s. 5.

⁴²⁴ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 18 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 20]; “et-Tecrübetü’s-sûfiyye”, s. 8.

⁴²⁵ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 24 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 24].

ereceği yeni bir objeye yönelir.”⁴²⁶

“et-Tecrübü’t-sûfiyye”nin evrenselliğini savunan Afîfî’nin bahsettiği değişim, gerek İslâm mutasavvıflarının gerekse diğer mistiklerin, şiddetli bir kriz dönemi yaşadktan sonra yöneldikleri bir tür tövbe mahiyetindedir. Dolayısıyla burada Aziz Augustine’nin yaşadığı kriz ile Gazzâlî’ninkisi arasında bir benzerlik kurgulanabilir. Nitekim Nicholson bu benzerliğe *Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhih* kitabında dikkat çekmişti: “St. Augustine’in *Confessions*’unda (İtiraflar) yaşadığı tecrübelerle paralellik arz eden otobiyografik bir eser olan *el-Munkız min’ed-dalal*’da, [yaşadığı krizler ve sonrasındaki dönüşüm] bizzat Gazzâlî tarafından kaydedilmiştir.”⁴²⁷ Fakat bu noktada Nicholson’ı Afîfî’den ayıran husus, Nicholson’ın H. Frick’in Gazzâlî’nin hakikatin bilgisine ulaşamadığı görüşüne katılmasıdır.⁴²⁸ Ayrıca vefatından bir sene önce yazdığı *et-Tasavvuf fî mecâlî’l-ma’rife* adlı son makalesinde de Afîfî bu tür karşılaştırmalarla karşımıza çıkar. Afîfî’nin, tasavvufî din yorumundaki Tanrı algısına uygun şekliyle, sûfilerin Allah’ı bir şahsiyet (personality) olarak vasıtasız sevmelerini, zikretmelerini ve münacatlarındaki Allah tasavvurlarını, Henry Bergson’un “dinamik din” [الديانة المفتوحة] teriminin içeriğiyle benzeştirmesi de başka bir örnektir. Nitekim *Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhih* adlı çevirinin giriş yazısında Nicholson’ı -dinî kayıtlardan azâde bir biçimde- bir sûfî olarak nitelendirdiğini görmekteyiz.⁴²⁹

Afîfî, İslâm tasavvufunda ve mistisizmdeki derin ve etkili şuur halinin ilk bakışta hakikatle çelişiklik arzettiğini söylese de çelişkinin (tenakuz) asıl sebebi, sâlikin rûhî aşamalarda terakki ederken, bir gözüyle bulunduğu hâricî âleme, diğer gözüyleyse girmek üzere olduğu âleme bakmasıdır. Söz konusu tenakuz, sûfinin rûhî yükselişinde terakki kaydetmesiyle ortadan kalkar. Nitekim bu manada Rabiâ el-Adeviyye ve Avılalı Teresa’nın manevî derinliklerinin ve saf anlatımlarının ortak olduğunu öne sürer.⁴³⁰ Hakikati müşahede eden sûfileri ikiye ayıran Afîfî, ilk gruba İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız gibi hakikati, ilâhî güzelliğin aksettiği husûsî-hâricî görüntülerde müşahede eden sûfileri; ikinci gruba ise Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Râbia el-Adeviyye, Ebû

⁴²⁶ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 25 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fî’l-İslâm*, s. 26].

⁴²⁷ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 151 [*Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhih*, s. 251].

⁴²⁸ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 155.

⁴²⁹ “Nicholson, düşünme tarzı, ahlakı ve şiîrsel üslubu bakımından fitrî olarak sûfiydi.” Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 26 [*Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhih*, s. 23].

⁴³⁰ Afîfî, “et-Tasavvuf fî mecâlî’l-ma’rife”, s. 51-52.

Bekir Şiblî gibi Hakk'ı nefslerinde müşahade eden sûfîleri almıştır.⁴³¹ Bu bağlamda Spinoza'nın kullandığı dille, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız'ın tecrübelerini dışa vurdukları dilin aynı olduğunu ileri sürmüştür.⁴³²

Eserinde “sûfî” ve “tasavvuf” kelimelerinin kökeni ve tanımları üzerinde duran Afîfî, çağdaşları gibi sûfî kelimesinin “sûf”tan türetildiği, tasavvuf kelimesinin ise yün giymek anlamına geldiği yönündeki tezi savunmuştur. Ayrıca, “sûfî” kelimesi hakkında Massignon'un tezlerini benimsemiş ve kelimenin ilk dönemlerde sadece Kûfelilerce kullanıldığını öne sürmüştür. Bundan dolayı İslâm tasavvuf tarihinde bilinen ilk okulun Basra ve Kûfe'de kurulduğuna dikkat çekmiştir. Evrensel mistisizmin en temel unsurlarından olan “etkileşim (tesir-müessir)” görüşünü hocası gibi kabul eden Afîfî, aşağıda öne sürdüğü iddiasından dolayı çağdaşları ve özellikle de Neşşâr tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur:

“Bu ismi alan ilk kişi ister Ebû Hâşim, ister Câbir olsun, sûfî kelimesinin Kûfe'de ortaya çıkması normaldir. Çünkü tasavvuf tarihinde bilinen ilk medrese Basra ve Kûfe'de teessüs etmiştir. Kûfe, manevî kültürlerin vârisi Arâmî kültürün etkisi altında idi. Bu tesir, Kûfe tasavvufunda ilâhî sevgi konusunda kendini göstermiştir. Basra ise Hint kültürünün etkisinde idi ve bu kültürün tesiri de Basra tasavvufunun pratik ağırlıklı oluşunda ortaya çıkmıştır.”⁴³³

Sûfîler yaptığı tasavvuf tanımlarını inceleyen Afîfî'ye göre tasavvuf ve sûfî kelimelerinin lafzî anlamlarından ziyade sûfînin içinde bulunduğu hâlin neticesinde kazandıkları terimsel karşılıklarla tarifler yapılmıştır: “Sûfîler Allah ile vuslat anında, kişiliklerinin aksettiği aynalara benzemektedir.”⁴³⁴ Afîfî, gerek İslâmî gerek İslâm dışı kültürlerin tasavvuf ile ilişkisini ve tasavvuf ekollerinin ortaya çıktığı muhtelif bölgelerdeki kültürlerin etkisini belirlemek maksadıyla sûfîlerin tasavvuf tariflerindeki değişim ve gelişmenin takip edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁴³⁵ Dolayısıyla söz konusu tariflere dikkat edilerek yapılacak araştırmalarla İslâm tasavvufu üzerine genel bir bakışa sahip olmak mümkündür, ayrıca dönemin kurucu şahsiyetleri tespit edilip hakim

⁴³¹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 29 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 28].

⁴³² Afîfî, “et-Tasavvuf fî mecâli'l-ma'rife”, s. 50.

⁴³³ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 31 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 32].

⁴³⁴ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 37 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 38].

⁴³⁵ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 41 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 39].

tasavvufî renk de bu sayede belirlenebilir. Afîfî bu konuda, hocası Nicholson⁴³⁶ ile hemfikirdir. Nitekim Afîfî'nin tariflerden hareketle tasavvufu dönemlendirmeye dönük bir çaba içine girdiği de görülmektedir.⁴³⁷ Tasavvufu dönemlendirme kriterleri arasında sûfîlerin Tanrı tasavvurlarının da belirleyiciliği söz konusudur. Buna göre ahlâkî/etik, cemâlî/estetik ve vahdet-i vücûdçu Tanrı tasavvurları, aynı zamanda tasavvufun farklı dönemlerine işaret etmektedir.⁴³⁸ II. yüzyılın bitişi yani Ma'rûf-i Kerhî öncesinde yaşamış Hasan-ı Basrî, Dâvûd et-Tâî ve Fudayl b. İyâz gibi zahitleri; dünyevîlik ve zahitlik, nefis ve onunla mücadele, günahlar ve onlardan sakınma, azap ve nimetleriyle âhiret hayatı gibi sûfî hayatın pratik yönlerinden söz ettikleri ifadelerinden dolayı ayrı bir kategoride değerlendirmiş ve onların içinde bulundukları dönemi "züht dönemi" ya da "ahlâkî/etik dönem" olarak isimlendirmiştir.⁴³⁹ Hicrî III ve IV. yüzyıllardaki sûfîlerin tasavvuf tariflerini mercek altına alarak, onların iç dünyalarındaki her düşüncüyü vicdan, zevk, fenâ, vecd gibi kavramlar kullanarak açıkladıkları bu dönemi cemâlî/estetik tasavvuf dönemi diye nitelendirmiş ve bu dönemde tasavvuf üzerine teknik ve açık tarifler bulunduğu dikkat çekmiştir.⁴⁴⁰ Hicrî VI ve VII. yüzyılda olgunlaşan felsefî tasavvuf (vahdet-i vücûdçu) döneminin ana karakteri ise sahv halindeki sûfîlerin, vecd ve sekr halinde yaşanan mistik tecrübeyi tahlil etmeleri sonucu ortaya çıkan metafizik veya felsefî nazariyelerden ibarettir.⁴⁴¹

Tasavvufun kökenine ilişkin öne sürülen tezlerde Afîfî, hem oryantalistleri hem de çağdaşlarını eleştirmiştir. İslâm tasavvufunun ortaya çıkışını salt dış faktörlerden hareketle açıklamaya çalışan oryantalistlerin iddiasının yanlış olduğunu öne sürerek Muhammed İkbâl'in bu konudaki görüşlerine katılmıştır. Tasavvuf tarihi

⁴³⁶ Bu bağlamda Nicholson'ın şu cümlelerine yer verilebilir: "Tasavvufun bir yönünü temsil eden veya sûfînin kendi bakış açısını yansıtan ya da sûfiye özel bir anda galip gelen bir hale işaret eden bütün tarifler, şüphesiz hicrî III. asrın başlangıcından IV. asrın sonuna kadar olan İslâm tasavvuf düşüncesinin tarihî gelişimini gözler önüne sermektedir." Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 37.

⁴³⁷ Afîfî, Ma'rûf-i Kerhî ile başlattığı tasavvuf tanımlarını tasnif konusunda hocası Nicholson'ı takip etmektedir. Krş. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 64-73.

⁴³⁸ Afîfî, "İslâm'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları", s. 56-60.

⁴³⁹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 40 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 38]. Ayrıca söz konusu dönemlendirmeye "et-Tasavvufu'l-felsefî fi'l-İslâm" makalesinde de değinmiştir. Bk. Afîfî, "et-Tasavvufu'l-felsefî fi'l-İslâm", s. 570-575.

⁴⁴⁰ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 42 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 40]. Ayrıca krş. Afîfî, "et-Tasavvufu'l-felsefî fi'l-İslâm", s. 570.

⁴⁴¹ Afîfî, "et-Tasavvufu'l-felsefî fi'l-İslâm", s. 570.

incelemelerinde Afîfî, entelektüel, dinî, siyasî ve sosyal atmosferin dikkate alınması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.⁴⁴² Ona göre gerek İslâm tasavvufu gerekse diğer mistik gelenekler, dinî bir tecrübeden yola çıkarak madde, zaman ve mekân sınırlarını aşan, ruhaniyeti baskın beşerî bir olgudur. Dolayısıyla farklı dinî geleneklere mensup iki mistik veya iki ekolün birbirlerinden etkilendiği iddiası, iki farklı yapının karşılaştıklarına dair tarihî deliller ile desteklenmek zorundadır; ayrıca bütün bu süreçte mistiklerin şahsiyetlerinin, zihnî ve rûhî çabalarının da ihmal edilmemesi gerekir. Köken araştırmalarındaki yabancı unsurları bütünüyle reddeden çağdaşlarına ise Afîfî şu ifadeleriyle karşı çıkar:

“Yabancı etkilerin detaylarda saklı olmayıp, umûmî hatları olabileceğini göz önünde bulundurmalıyız. Şüphesiz ki, İslâm tasavvufu ve felsefesi, Müslüman olmayan pek çok bölgenin kültürlerinden İslâm dünyasına ulaşan fikrî ürünlerin etkisinde kalmıştır. Fakat gerek felsefe gerekse nazariyelerinin detayları Müslümanlar tarafından oluşturulmuştur.”⁴⁴³

Tasavvuf araştırmacılarının öncelikle tasavvufun İslâmî olduğunu düşünmeleri, sonra da İslâm-dışı unsurlardan etkilendiğini kabul etmeleri gerekir, ancak pek çok araştırmacı bu durumu çelişkili bulur, dolayısıyla da tasavvufa köken arayışı konusunda yollarını kaybederler. İslâm’ın yabancı kültürlerle karşılaşmasıyla, bu karşılaşmanın doğurduğu sonuçların ayrı şeyler olduğuna dikkat çeken Afîfî, Müslümanların felsefe ve tasavvuf konusunda ulaştıkları sonuçları dinleriyle mezcedip, İslâm’la bütünleştirdikleri düşüncesindedir. Afîfî’nin İslâm’ı aklın fıtraten inanabileceği basit bir akideye dayalı bir din olarak değerlendirmesi ve Arap yarımadasının dışına çıkmamış olsaydı bu dinin kendine özgü tasavvuf ve nazariyeleri ortaya çıkaramazdı görüşü bu bağlamda değerlendirilmelidir:

“Bunun için tasavvuf tek başına İslâm’ın bir ürünü değil, siyasî, dinî, entelektüel ve ırkî özellikleriyle İslâm tarihinin bir ürünüdür, diyoruz. İslâm’ın siyasî, entelektüel, dinî ve ırkî tarihi, Müslüman milletlerin ve din ile karışmış kültür ve medeniyetlerin tarihidir.”⁴⁴⁴

⁴⁴² Afîfî’den önce hocası Nicholson da bu hususun altını özellikle çizmiştir. Krş. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 28.

⁴⁴³ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 56 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 63].

⁴⁴⁴ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 57 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 70].

Tasavvufun kökenine dair öne sürülen tezleri değerlendiren Afîfî, İslâm'ın bâtinî yönünün Ârî aklın Sâmi dine karşı bir etkinliği olduğu, Hint ve İran etkisinden veya Yeni Eflâtunculuk nazariyesinden kaynaklandığı yönündeki görüşleri, her şeyi tek bir kaynağa bağladıkları dolayısıyla eleştirmiştir.⁴⁴⁵

“Bu nazariyelerin her birinin haklı tarafı vardır, ancak hiçbirisi gerçeği tek başına ifade edemez. Tasavvuf her birinin muhtelif özellik ve belirtilerinin olduğu çeşitli dönemlerden geçmiştir. Coğrafi açıdan olduğu kadar, kültürel, zihni ve sosyal açılardan birbirinden farklı bölge ve gruplar arasında yayılmıştır. Tasavvufun ortaya çıktığı dönemde müslüman kitleler arasında din ve lügat birliğinin dışında hiçbir irtibat yoktur. Yeni olgunun ilk teşekkül ve ürünlerinin geliştiği bölge ve şartlarının etkisinde kalması tabiidir.”⁴⁴⁶

Buradan hareketle, Afîfî, tasavvufu züht, İslâmî tasavvuf ve felsefî tasavvuf olarak üç döneme ayırmıştır. Sûfî hayatını, mücahede hayatını temsil eden “züht” ve müşahede hayatını temsil eden “tasavvuf” diye iki kategoride tasnifi doğru bulmayan Afîfî'ye göre tasavvufî hayat parçalanamaz ve bölünemez bir bütün; zamanla sınırlandırılmayacak yekpâre bir yapıdır. İslâmî tasavvuf hayatını söz konusu biçimde sınıflandırmanın, ortaçağ Hristiyan mistiklerinin ilk kısmı “arınma hayatı”, ikinci kısmı “aydınlanma (ışrak) hayatı” şeklinde yaptıkları sınıflandırma ile benzerlik arzettiğine dikkat çeker.⁴⁴⁷ Bununla beraber, her ne kadar tasavvuf ve züht döneminin, birbirleriyle sıkıca ilişkileri olsalar da iki dönemi birbirinden ayıran doğuş sebeplerini ayrı ayrı tespit etmek gerektiğini öne sürmüştür.

İslâm'da zühdün doğuşunu, dünyevîliğe karşı bir başkaldırı olarak nitelendiren⁴⁴⁸ Afîfî'ye göre, esas itibarıyla zühdün açığa çıkışında en önemli etken İslâm'ın kendi öğretiler (Kitap ve Sünnet) bütünü içinde aranmalıdır. İkinci etken, mevcut siyasî ve sosyal durumdan bağımsız olarak Müslümanların sahip oldukları manevî miras; üçüncü etken Hristiyan ruhbanlığı; dördüncü etken ise fıkıh ve kelâma karşı tepkidir. Nitekim İslâm'da ruhbanlığın tamamen yasaklandığına dikkatleri çeken Afîfî, İslâm'dan önce Hicaz bölgesinde Hristiyanlık yaygın olduğundan, ruhbanlığın

⁴⁴⁵ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 69 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 61].

⁴⁴⁶ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 61 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 70].

⁴⁴⁷ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 271 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 233].

⁴⁴⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 112 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 97].

bir din olmaktan öte bir hayat tarzı olarak câhiliye Arapları üzerinde etkisinin var olduğunu öne sürer. Bundan dolayı Hristiyan ruhbanlığının Müslüman zahitler üzerindeki tesirinin, İslâm'ın zuhurundan sonra da devam ettiğini söylemiştir.⁴⁴⁹ Zühdün doğuşunun dördüncü nedeni olarak gördüğü fıkıh ve kelâma karşı tepkiyle⁴⁵⁰ ilgili ise Afîfî şu tespitlerde bulunur:

“Müslüman muttakiler, fukaha ve kelâmcıların din anlayışlarında dinî eğilimlerini tatmin edecek bir şey bulamayınca, bunu telafi için tasavvufa yöneldiler. Fukaha şeriattan öyle hükümler çıkardı ki onlarda ismi ve şeklinden başka takva izi yoktu. (...) Kelâmcıların septik ve rasyonalist yaklaşımları, her şeye karşı şüphe doğurmuş, zihnî şaşkınlık ve karışıklıklara sebep olmuştu. Bu da insanları yakîne ulaşmak için bir başka metot aramaya itmiştir. Bu metot da sûfilerin kullandığı müşahade ve sezgi metodudur.”⁴⁵¹

Tasavvufun ilk aşamasını züht evresi olarak kabul eden Afîfî, dönemin dindar bireyine, sûfî değil, zâhid, nâsik, fakîr, âbid ve kâri ismi verildiğini söylemiştir. Allah'tan ve O'nun azabından korkmanın ve dünyayı terk etmenin “havf” kavramının içeriğinde belirginleştiği dönemi⁴⁵², ferdî bir dinî eğilim olarak nitelendirmiştir. Ayrıca Afîfî, Medine, Basra ve Kûfe'de ortaya çıkan nâfile ve zikirde aşırılık olarak gözüken, ibadet ve tevekkül anlayışı çerçevesinde teşekkül eden ekolleri, züht ekolleri olarak nitelemiştir.⁴⁵³ Kur'ân ve sünnete dayanan Medine ekolü Ebû Zer el-Gıfârî, Huzeyfe b. Yemân, Selmân-ı Fârisî, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Abdullah b. Mes'ûd ve Saîd b. Müseyyeb gibi öncü şahsiyetleri ortaya çıkarmıştır. Hasan el-Basrî ile temsil edilen Basra ekolü, oruç vb. riyazetlerle nefsi terbiye ederek kötü huylarından temizlemesi hususlarında yer yer Hint kültüründen etkiler taşır. Basra ekolünün önde gelen şahsiyetleri zühdü, kitap, sünnet ve sahabe uygulamalarına dayanan aklî ve dinî bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Ayrıca bu dönemde, Basra ekolü içinden -daha sonra

⁴⁴⁹ Bu düşünce daha önceden Nicholson tarafından ileri sürülmüştür: “Hristiyanlık -Hristiyanlıktan kasdettiğim kiliseye bağlı Hristiyanlıktan ziyade geleneksel olmayan ve düzensiz olan Hristiyanlık- [zühd vb. uygulamaları bağlamında] ilk tohumlarını, İslâm'dan önce Arap ülkeleri toprağına ekmış ve İslâm'ın zuhurundan sonra ilk asırlarda etkisini devam ettirmiş.” Bk. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târihih*, s. 98.

⁴⁵⁰ Afîfî, fakihler ile sûfiler arasındaki çatışmaların somut göstergeleri arasında Hallâc-ı Mansûr'un idamıyla Gulâm Halîl vakasını zikreder. Ayrıntılı bilgi için bk. Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 118-126 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 103-106].

⁴⁵¹ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 70 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 81].

⁴⁵² Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 116 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 101].

⁴⁵³ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 93 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 80].

“zındıklar” ya da “zahitlerin zındıkları” lakabıyla anılacak olan- Râbiatü'l-Adeviyye, Riyâh b. Amr el-Kaysî, Hibbân el-Harîrî, Habîb el-Acemî gibi isimler tarafından ilâhî aşk hakkında ilk nazariyelerin ortaya atıldığı da görülmektedir.⁴⁵⁴

Ebû Hâşim Kûfî ve Câbir b. Hayyân isimlerinin ön planda olduğu Kûfe ekolünde ise ehl-i beyt taraftarlarının (teşeyyu‘) hâkimiyeti söz konusudur. Afîfî “sûfî” nisbesinin ilk defa Kûfe’de kullanılıyor oluşunu tarihsel bakımdan önemsemiştir. Zira ona göre bu bölgede tedavüle giren sûfîlerin aşk nazariyelerinde Arâmî kültürden etkilere rastlanması olağan bir durumdur. Bu konuyla ilgili şunu ifade eder:

“Özellikle Kûfe okulunun tesirinde kaldığı Ârâmî kültürü, kaynağını Yunan ve Fars felsefelerinden alan, milâdî ilk altı asırda oluşmuş, Doğu felsefî düşüncesinin bir uzantısıydı. Aristo felsefesi, Yunan tıp ve kimyası ile İran metafiziğinin bir terkibi olan bu kültür, Arapça’ya tercüme edildiğinde iki noktadan İslâm kültürüne tesir etmiştir: Birincisi, aşırı Şia akımları ve tâlî derecede de gnostik meselelerde sûfîlere tesir etmiştir. İkincisi, kelâmcıların metafizik araştırmalarına tesir etmiştir.”⁴⁵⁵

Ebû'l-Alâ Afîfî, hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru zühdün tasavvufa evrildiğini savunmuş ve çağdaşlarının “fıkıh ilminin yanında yeni bir tasavvuf ilmi doğdu” görüşüne de katılmıştır.⁴⁵⁶ Bu dönüşümün ilk olarak Basra’da başladığına dikkat çeken Afîfî’ye göre, zamanla İslâm’ın siyasî ve kültürel merkezi haline gelen Bağdat, aslında Basra ve Medine tasavvuf mirasıyla kendini var etmiştir. Afîfî “Bağdat tasavvuf anlayışında, Mu‘tezile kelâmcılarından etkilenmiş Basra zühdünü ve hadisten etkilenmiş Medine zühdünü görüyoruz.” demiştir.⁴⁵⁷ Zühdün tasavvufa dönüşüm evresindeki ana ilkelerinin rıza ve tevekkül olduğunu söyleyen Afîfî, dönemin meşhur isimlerini söyle sıralamıştır: İbrâhim b. Edhem, Ma‘ruf el-Kerhî, Râbia el-Adeviyye, Dâvûd b. Nasır ve Fudayl b. İyâz’dır.⁴⁵⁸

Hicrî III ve IV. yüzyılda tasavvuf kendisini vecd, keşf ve zevk gibi epistemolojik kavramlar üzerinden açıklamaya başladı. Söz konusu dönemi “altın çağ” olarak nitelendiren Afîfî, bu dönemde, kelâmcıların bilgi metotları karşısında sûfîlerin

⁴⁵⁴ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 215 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 185].

⁴⁵⁵ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 81 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 95].

⁴⁵⁶ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 97 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 82].

⁴⁵⁷ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 82 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 96].

⁴⁵⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 99 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 84].

yeni bir “bilgi metodu” ile iddialarını dile getirmeye başladıklarına dikkat çekmiştir. Bu devirde tasavvuf kendisini ilm-i esrâr, ilm-i mükâşefe, ilm-i ahvâl ve’l-makâmat, ilm-i zevk olarak isimlendirmiştir. Marifet, sûfnin kendisine yöneldiği bir hedef ve gayeye dönüşmüştür.⁴⁵⁹ Afîfî’ye göre bu yüzyılların en önemli özelliği, tasavvufun teosofik-gnostik bir şekil alması ve rûhî miraçlarını gerçekleştiren sûfilere özgü tasavvufî yöntemlerin sistematik hale gelmesidir. Bundan dolayı Afîfî nezdinde “tasavvuf ilmi, dinî tecrübenin sistemini bilmektir.”⁴⁶⁰ Dönemin en etkin ekollerinden olan Bağdat ekolünün temsilcileri, Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’dir. Bağdat ekolünün öğretilerini Afîfî, iki başlık altında kabaca özetler: “1. Kelâmî ve tasavvufî anlamıyla tevhit ve buna bağlı mârifet, ilâhî aşk, fenâ ve bekâ kavramları. 2. Nefs ve afetleri, vecd, şevk, kurb, üns, gaybet, huzur, îsâr, tevbe, dünya ve ahirette Allah’ı müşahade gibi sûfî makâm ve hâlleri.”⁴⁶¹

Hicrî III. yüzyılın ortasında Bağdat dışında, Horasan bölgesinde de öne çıkan mistik yapılara rastlamak mümkündür. Bunlar Afîfî’nin Nîşâbur ekolü olarak değerlendirmeye tabi tuttuğu, Hamdûn el-Kassâr, Ebû Osman el-Hîrî ve Ebû Hafs el-Haddâd gibi isimler ile temsil edilen bir gruptur. Melâmet ve fütüvvet kavramlarını merkeze alan söz konusu yapının din yorumu ve tasavvuf algısını Afîfî kaleme almaya çalışmıştır: “Melâmetiyye, Müslüman zahitlerden farklı özel bir firkadır. Genellikle sûfî gruplar arasında kabul edilseler de bu fırkanın kendine özgü bir karakteri ve manevî hayatı vardır.”⁴⁶² Afîfî, sahv ehli olan melâmetîlerden, vahdet-i vücûd, hulûl, ittihad gibi düşüncelerin çıkmadığı kanaatindedir; çünkü melâmetîlikte nefsten ve onu kuşatan âleminden gaip olunmamak esastır; ayrıca Allah’ta istiğrak (fenâ) söz konusu edilmemiştir.⁴⁶³ Afîfî’ye göre melâmetîlerin melâmete dair öğretileri, fütüvvetle ilgili öğretilerinin de bir yönünü teşkil eder.⁴⁶⁴ Fütüvvet, melâmetîlik ve Bağdat tasavvufu arasındaki tarihsel ilişkiyi ise Afîfî şu cümleler ile açıklamaya çalışır:

“Horasan’da egemen olduğunda kuşku olmayan fütüvvet teşkilatı ile Irak’ta ortaya

⁴⁵⁹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 100 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 85].

⁴⁶⁰ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 101 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 86].

⁴⁶¹ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 86 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 101].

⁴⁶² Afîfî, “Melâmetîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 143.

⁴⁶³ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve*, s. 25.

⁴⁶⁴ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 103 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 88]; *el-Melâmetiyye ve’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve*, s. 32.

çıkmiş olan sûfî fütüvvetin, Melâmetîliğin doğuşunun zeminini hazırladıkları ve teşekkülünde önemli bir rol oynadıkları ihtimalden uzak değildir. Gerçi, şimdilik bu tesirin keyfiyeti ve boyutlarının tespiti hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz.”⁴⁶⁵

Afîfî, Nîşâbur ekolünün melâmet ve fütüvvet anlayışında, Mecusî-Zerdüşť felsefesi ve fütüvvet nizamının etkisi olduğunu iddia etmiştir. Her halükarda iki kaynak da Fârisî veya Hint-Fârisî kökenlidir.⁴⁶⁶

Hicrî III. yüzyılda Mısır’da ortaya çıkan tasavvuf ekolü felsefî bir tona sahiptir. Burada Zünnûn el-Mısırî ekolün kurucusu ya da önemli ismi olarak anılabilir. Zünnûn tasavvuf tarihinde hâller ve makamlar konusundan söz eden, vecd ve sema’ kavramlarını tanımlayan, mantıklı ve sistematik bir şekilde marifeti teorize etmeye çalışan ilk sûfilerden biridir. Ebü’l-Alâ Afîfî -Nicholson tarafından öne sürüldüğü şekliyle⁴⁶⁷ - Zünnûn’un tasavvuf dilinde rastlanan sembolik söyleyiş konusunda, Grek felsefe metinlerinden etkilendiğini iddia eder. Bu yüzyılda Şam’da tasavvufî görüşleriyle Ebû Süleyman ed-Dârânî ve talebeleri Ahmed b. Ebü’l-Hâvârî ve İbnü’l-Cellâ öne çıkan isimlerdir. Muhabbet kavramının Dârânî ile farklı bir şekil aldığını söyleyen Afîfî, Mısır ve Şam ekolleri üzerinde Yeni Eflâtunculuk felsefesinin etkili olduğu düşüncesindedir.⁴⁶⁸

Başlangıç aşamasında züht ve tasavvuf kavramları arasındaki ilişkiyi ve geçişkenliği Ebü’l-Alâ Afîfî şu ifadeleriyle belirginleştirmeye çalışmıştır:

“Tasavvufî hayatın iki farklı ve mütemayiz, ancak birbirini tamamlayan tarafının bulunduğu işaret etmiştik. Bunlar, nefsi temizleme veya mücâhede ile keşif ve aydınlanma taraflarıdır. Bazen mücâhede tarafı yalnızca zühd olarak ifade edilirken, işrâk tarafı, özel anlamıyla tasavvufu temsil eder. Şu var ki, bu ayırım, sadece isimlerdedir ve her iki taraf da aynı rûhî hayatın parçalarını teşkil etmektedir. Birinci kısım öncülleri oluştururken, ikinci kısım bu öncüllere bağlı sonuçlar mesabesindedir. Birincisi, sâlikin diktiği ve yeşermesi için gereken ihtiyaçlarını karşıladığı ağaç, diğeryse bu ağaçtan elde ettiği meyveler hükmündedir.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, s. 166 [*el-Melâmetiyye ve’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve*, s. 7].

⁴⁶⁶ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 104 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 89].

⁴⁶⁷ Krş. Nicholson, *Tasavvufün Menşei Problemi*, s. 51, 83.

⁴⁶⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 105 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 90].

⁴⁶⁹ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 128 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 150].

Tasavvufun kökeni ve oluşumunda Afîfî, bağlamlarıyla beş ana kaynaktan söz eder; özellikle bu beş ana kaynak hicrî VI. yüzyılda kendini gösteren ve felsefî tasavvuf olarak nitelendirilen gelenek üzerinde etkin bir rol oynamıştır. Tasavvuf düşüncesini şekillendiren birinci kaynak, Kur'ân ve sünnettir. Sûfiler, Kur'ân ve sünnetin anlaşılması bağlamında getirdikleri farklı yorumlar ile kendi sistemlerini de inşa etmişlerdir. İkinci kaynak, kelâm ilmidir. Afîfî'ye göre bu, kelâm araştırmacılarının ihmal ettikleri bir husustur. Kelâm ile tasavvufun konu ve mesele bakımından yadsınamayacak oranda ortaklıkları vardır; dolayısıyla kelâmî konu ve sorunların ele alınış ve çözümü sürecinde, meselelerin tasavvufî bir forma büründüğünü söylemek mümkündür. Burada kelâmın öğretisi ve yöntemi ile tasavvufun öğretisi ve yönteminin bulunduğu, yani sûfilerin kendi yöntemleriyle kelâmın yöntemini meczettikleri görülmektedir. Ebü'l-Alâ Afîfî, Eş'arî, Kerrâmî, Şîî, İsmâîlî, Bâtînî ve Karmatî pek çok teolojik öğretinin, tasavvuf düşüncesine sirayet ettiği kanaatindedir.⁴⁷⁰ Nitekim Serrâc'ın *el-Lümâ'ı*, Kelâbâzî'nin *et-Taarrufu* ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si gibi ilk dönem tasavvuf metinlerinde bu tesirin izlerini sürmeye imkan veren bilgilere rastlamak mümkündür.⁴⁷¹ Ayrıca yine bu bağlamda Afîfî'ye göre, vahdet-i vücûd düşüncesi - müsteşriklerin iddia ettikleri şekliyle Hint felsefesi gibi hâricî bir nedenin ürünü değil de- kelâmî bir akıl yürütmenin sonucudur.⁴⁷² Üçüncü kaynak olan Yeni Eflâtunculuk ise *Esûlûcyâ*, *el-Hayrû'l-mahz* gibi metinler ile İslam dünyasına intikal etmiş ve tasavvuf öğretilerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Sûfilerin özellikle keşf ve şühûd hakkındaki yaklaşımlarıyla marifet (gnosis), ilk akıl, küllî nefis ve feyz anlayışları özü itibarıyla Yeni Eflâtuncu bir karaktere sahiptir.⁴⁷³ Hint mistisizmini dördüncü kaynak olarak zikreden Afîfî sûfilerin “fenâ” anlayışının, “Nirvana”nın bir benzeri olduğunu iddiasını reddeder. Ancak bununla beraber Fars ve Batı Asya topraklarına yayılan Hint kültürünün, riyâzet pratikleri ve nefisle mücâhede yöntemleri konusunda tasavvufa kısmi etkileri olduğunu iddia eder. Nitekim bu kültürel etkileşime örnek olarak Afîfî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin, nefes kontrolü olarak bilinen yöntemi Ebû Ali Sindî'den öğrenmesini

⁴⁷⁰ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 84 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 72].

⁴⁷¹ Tematik ortaklık bağlamını gösteren şu cümlelere Nicholson'da rastlanır: “Tasavvuf üzerine yazan ilk müellifler, Allah'ın esasta yaratıklarından farklı olduğu ve zatıyla ittihâdı vasfeden her türlü ittisâlin küfür ve dalâlet olduğu uyarısını tekrarlamışlardır.” Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 111.

⁴⁷² Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 84 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 73].

⁴⁷³ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 85 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 74].

verir. Etki kaynaklarının sonuncusu olarak Afîfî, Hristiyanlığı zikreder. Burada ise Hallâc'ın hulûl, İbnü'l-Arabî'nin "kelime (logos)" ve "hakikat-i Muhammediyye" görüşlerini örnek olarak verir.⁴⁷⁴

Tasavvufun fıkha karşı tavrını başkaldırı (sevre) olarak niteleyen Afîfî'ye göre bu durum, sûfîlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama yönteminde görülebilir. Sûfîler, dinin fakihler elinde donuk bir yapıya ve katı kurallar manzumesine dönüştüğünü iddia ettiler. Dolayısıyla da dini ya da şeriatı iki kategoride değerlendirme yoluna gittiler: Bunlardan ilki dinin ibadet ve muamelât kısımlarına dönük konuları ele alan şeriatın zâhiri (fıkıh) ilmi; diğeri ise kalbî amellerin ilmi veya hakikat ilmidir.⁴⁷⁵ Buradan hareketle Afîfî tasavvuf tarihinde görülen, hakikat ve şeriat, ilm-i bâtın ve ilm-i zâhir, tasavvuf ve fıkıh gibi kategoriler arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Bu konuda Afîfî genel olarak Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin hakikat ve şeriat anlayışlarına dönük çizgiyi benimsemiştir. Ayrıca, hakikat ve şeriatı daha farklı anlayan ve farklı yorumlara giden dört gruptan bahsetmiştir.⁴⁷⁶ Birinci grup şeriatın zâhirine değil, bâtınına dikkat edip emri yerine getirmeden ziyade teşriî hikmetine bakan sûfîler, nafîleleri ve tefekkürü üstün tutanlardır. İkinci grup kalplerinde zaaf bulunan kimselerin çoğu tarafından yanlış anlaşılmış, ayakları kaymış ve teklifin kaldırıldığı iddiasıyla "ibâhîliğe" varanlardır ki Afîfî bunları eleştirip şeriatın önemini teyit etmiştir.⁴⁷⁷ Üçüncü grup ise Bâtınî İsmâîlîlerin dine bakış açılarından etkilendiklerini öne sürdüğü şeriate sembolik açıdan bakan sûfîlerdir.⁴⁷⁸ Melâmîleri ise insanlar tarafından hor görülüp ayıplanmak için, "şeriate muhalifmiş" izlenimi veren davranışlarından ve sûfîlerin öğreti ve merasimlerine muhalefetlerinden dolayı dördüncü grup olarak sınıflandırır.⁴⁷⁹ Afîfî bu dört grubun tasavvufa yaklaşımlarının, sıhhati oranında ibadetlerin rûhî ufkunu genişletme işlevi gördüğünü söyler. Sûfî çevreler ile fukaha arasındaki mücadeleyi

⁴⁷⁴ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 88-89 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 76-77].

⁴⁷⁵ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 122 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 106].

⁴⁷⁶ Hakikat ve şeriat başlığı altında geçen bu tasnifi, "The Rational and Mystical Interpretations of Islam" makalesinde de zikretmiştir. Krş. Afîfî, "İslâm'ın Aklî ve Tasavvufî Yorumları", s. 23-60.

⁴⁷⁷ Afîfî bu konuyla ilgili "Biz, tasavvufa intisap etmiş birtakım samimiyetsiz ve ahlâksız insanların, bu yanlışlıklara saptığını inkâr etmiyoruz" demiş. Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 131 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 113].

⁴⁷⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 133 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 115].

⁴⁷⁹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 135 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 116].

özetlemesi bakımından Afîfî'nin şu cümlelerini iktibas edebiliriz:

“Sûfilerin fakihlerle mücadelesi, şeriatın zâhirine ve bâtınına bakışları ile sınırlı değildi. Bu mücadele farz, nafîle, haram, mekruh, mendûb gibi şer‘î meselelerin özünü anlamada da ortaya çıkmıştır. Şeriatın yükümlü tutmadığı bazı durumları vacip telakki ederlerken, yasaklamadığı bazı davranışları da haram kabul etmişlerdir. Böyle yapmakla da adeta kendilerine teşri salahiyeti vermişlerdi. Şu var ki bu hükümler başkaları için değil sadece kendileri için bağlayıcıydılar.”⁴⁸⁰

Afîfî'nin tasavvuf disiplinine dönük evrensellik iddiasına “tarikat” kavramını yorumlamasında da şahit oluyoruz. Ona göre tarikat, sadece herhangi bir sûfî tarikatına müntesip olmak veya bir şeyhe tâbî olmak değildir, tarikat kelimesi aynı zamanda bireysel bir anlam da taşımaktadır: “Allah’a sülûk eden her insanın, özel bir ferdî hayatı ve tek başına yaşadığı bir rûhî âlemi vardır.”⁴⁸¹ Dolayısıyla Nicholson hakkındaki “kanaatimce her ne kadar zâviyelerde ve ribatlarda sûfilerle yaşamamış olsa da sûfilerin zevk ve vecdlerini paylaşmıştır”⁴⁸² şeklindeki tanıklığını bu minvalde değerlendirmek mümkündür. “Tarikat”ı, Allah’a vuslata ermek için rûhî bir miraç olarak nitelendiren Afîfî, miracın aşamalarının (makamlar), Eflâtun’un “nefs” görüşünden etkiler taşıdığı kanaatindedir.⁴⁸³ Afîfî açısından konunun literatürdeki karşılığı olarak Feridüddin Attâr’ın *Mantıku’t-Tayr* adlı eserinde kuşların geçtiği vadiler ile tasavvufî makamlar arasındaki sembolik çağrışımın benzerinin ortaçağ Hristiyan mistiklerinden Dante’de de görüldüğüdür. Afîfî, sûfî tarikatların seyrüsülûk ve nefisle mücadele konusunda zengin bir ahlâkî ve sosyal miras bıraktıklarına dikkat çekmiştir.⁴⁸⁴ Bununla birlikte onun nezdinde sûfilerin “nefs”le ilgili ürettikleri teoriler ayrıca Fars geleneğinden doğan düalist inanç sistemlerinden de bir şekilde etkilenmişlerdir.⁴⁸⁵

Afîfî’ye göre sûfilerin bahsettikleri gerçek zikir, fenâ fillâhın ta kendisidir veya ona götüren bir yoldur. Buradan hareketle, sûfî tecrübesinde vahdet-i şühûdun zikirle elde edilebileceği kanaatindedir. Nitekim zâkirlerin lisanen yaptıkları zikirler ve zikir

⁴⁸⁰ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 119 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 138].

⁴⁸¹ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 120 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 139].

⁴⁸² Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 26 [*Fi’t-Tasavvufi’l-İslâmî ve târîhih*, s. 23].

⁴⁸³ “Bölgesel farklılıklarına rağmen sûfiler, Eflâtun’un “nefs” görüşünü, rûhî miraçlarını tavsif etmede esas kabul etmişlerdir.” Bk. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 123 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 143].

⁴⁸⁴ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 145 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 131].

⁴⁸⁵ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 158 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 136].

halkalarında icra ettikleri bedenî hareketler “fenâ fillâh” halinin gerçekleşmesi için birer hazırlık aşamasıdır. Bununla birlikte Afîfî, daha sonraki dönemde bazı tarikatların icra ettikleri âyin ve semalarındaki bazı uygulamaları eleştirmiştir:

“Fakat sonraki dönem bazı tarikatların icra ettikleri zikir, âyin ve semalarında, bu gerçek zikrin esamesi okunmaz. Yaptıkları, sahtekârlık ve fenâ hâinden ziyade akıl hastalığına götüren bir şarlatanlık; gerçek sûfilerin kendilerinden uzak durduğu bazı tasavvuf istismarcılarının dejenerasyonunun bir tezahürüdür. Hiçbir kimse, şeklini benimseyip, özünü ve esasını ifsad eden bu cahil insanlar kadar tasavvufa zarar vermemiştir.”⁴⁸⁶

Sûfilerin hicrî III. yüzyıldan itibaren tevhit alanında ürettikleri görüşleri Afîfî kelâm ve felsefeye karşı sergiledikleri tavra bir örnek olarak görmüştür. Afîfî’ye göre filozoflar ve kelâmcılar ulûhiyyet tasavvurlarında da ciddi şekilde yanılmışlar ve Allah ile yaratılmışları birbirinden ayırmışlardır.⁴⁸⁷ Tevhit gerek bütün akâidin temeli gerekse İslâm’ın inanç akidelerinin en barizidir. Afîfî, Kur’ân’da geçen tevhit ayetlerinin, sade bir yapıda olduğu için bazı Müslümanları tatmin etmeyip yeni nazariyelerin ortaya çıkmasına yol açtığını öne sürer. Sûfilerin tevhide getirdikleri yeni boyut hem kendi kültürleri hem de rûhî tecrübelerini içerir. Avamın tevhidi, havassın tevhidi ve hâssu’l-hâssın tevhidi gibi yeni bir hiyerarşik tevhit yapısı kurgulayan sûfiler, sistemlerinde tevhidi ifade eden kavramları çoğalttıkça, bu durum vahdet-i vücûd tarzı nazariyelerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.⁴⁸⁸ Ayrıca Afîfî sûfilerin sistemlerinden hareketle tevhidi aklî ve naklî tevhit, marifet ve müşahedeye dayalı tevhit şeklinde ikiye ayırmıştır. Afîfî, havassın tevhidi yada şühûd tevhidinin, sûfî tecrübeye zevkî idrakle gerçekleşebileceğini öne sürmüştür. Bağdat ekolünün kurucusu Cüneyd-i Bağdâdî’nin sistematize etmeye çalıştığı tevhit anlayışının, kelâm birikiminden izler taşıdığı görülür.⁴⁸⁹ Nitekim büyük oranda Cüneyd’in mîsâk âyeti yorumunun tevhit meselesinde belirleyiciliği söz konusudur. Afîfî’ye göre Cüneyd-i Bağdâdî’den önce hiçbir sûfî bu derinlikte bir yorum devreye sokmamıştır; ayrıca Afîfî onun tevhit anlayışının platonik

⁴⁸⁶ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 232 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 270].

⁴⁸⁷ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 164 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 141].

⁴⁸⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 166 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 144].

⁴⁸⁹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm*, s. 175 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 153].

unsurlar içerdği iddiasında da bulunmuştur.⁴⁹⁰

Tevhit anlayışının gelişimi, tasavvuf disiplininde yeni kavramların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda “fenâ” kavramının Beyazîd-i Bistâmî ile ön planda tutulduğu görülmektedir. Buradan hareketle Ebü'l-Alâ Afîfî, hicrî III ve IV yüzyıl sûfîleri Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Şiblî'nin tevhit anlayışlarını vahdet-i şühûd tecrübesinden ibaret sayar. Dolayısıyla da bahsi geçen sûfîlerin ifadelerini vahdet-i vücûd olarak yorumlayan oryantalistleri eleştirmiştir.⁴⁹¹ Vahdet-i vücûd düşüncesi İbnü'l-Arabî tarafından sistematik bir şekilde ortaya konulmuştur.⁴⁹² Afîfî, İbnü'l-Arabî'de vahdet-i vücûd önermeleri bir başlangıç noktası olup ardından sûfî tecrübenin bununla tahakkuk etmeye başladığını vurgulamıştır.⁴⁹³ Evrensel mistisizminin açığa çıktığı dikkate değer dinî deneyim alanlarından birisi olarak “vahdet-i şühûd tecrübesi” Afîfî tarafından önemsenmiştir:

“Vahdet-i şühûd, sûfinin tecrübe ettiği bir hâldir. Doğruluğunu ispat etmeye çalıştığı veya başkalarını inanmaya davet ettiği felsefî bir iddia, bir ilim veya inanç değildir. Bunun için sûfiler ‘tevhidi bilmek’ ile ‘tevhidin kendisi’ arasında bir ayrım yapmışlardır. (...)

Gerçek tevhid ise işaret ettiğimiz vahdet-i şühûddur. Bu bir ilim ve inanç değildir, tefsir ve tarif de edilmez. Bu anlamda bizzat tevhid ile müradif olan vahdet-i şühûd, sûfî ve sûfî olmayan insanların benimseyebildiği ve ancak açıkladığımız kadarıyla tasavvufî tecrübeyle bütünleşen vahdet-i vücûddan öz açısından farklıdır. Sâlikin şühûd ettiği bir hal olan vahdet-i şühûdu, bölgesi, uyruğu ve mensup olduğu dinden

⁴⁹⁰ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 178 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 155].

⁴⁹¹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 189 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 163].

⁴⁹² Bu konuda Afîfî, hocası Nicholson ile benzer kanaate sahiptir. Afîfî'ye göre Nicholson, “Ene'l-Hak” sözünü söyleyen Hallâc'ın, “Ben O'yum” dediği bildirilen İbnü'l-Farız'ın, “Kendimi tesbih ederim. Şanım ne yücedir” ifadesi nakledilen Bâyezîd-i Bistâmî'nin vahdet-i vücûd anlayışına sahip oldukları tezini reddetmiş ve vahdet-i vücûd doktrininin İbnü'l-Arabî ile birlikte ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bk. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 29.

⁴⁹³ Afîfî bu bağlamda İbnü'l-Arabî hakkında şu cümlelerle tanıklıkta bulunur: “Buna rağmen, eski-yeni pek çok yazar, materyalist ve ilhâdî bir yaklaşım olarak gördükleri vahdet-i vücûd düşüncesinin bir müslüman veli tarafından kabule şâyân olamayacağından hareketle, İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceye sahip olmadığını ispata çalışan kitaplar yazmışlardır. Şayet bu insanlar İbnü'l-Arabî'nin benimsediği vahdet-i vücûd görüşünde materyalizmden bir iz olmadığını ve -İbn Teymiye'nin dediği gibi- zâhir ve mazharı ayırt ettiğini bilselerdi, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd mensupları arasında İslâm'ın ruhuna en yakın kişi olduğunu anlarlardı. Böylece bu doktrinin kendisinden çıkmasını yadırgamazlar ve evrensel- mistik felsefenin kabul ettiği bir düşüncüyü inkâr etmezlerdi.” Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 167 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 194].

sarf-ı nazar edersek, tasavvufî hayatın en özel görünümü olduğu açıktır.”⁴⁹⁴

Ebü'l-Alâ Afîfî'ye göre hicrî III. yüzyılda cemâlî (estetik) tasavvuf yanlılarının ilâhî sevgi anlayışı üzerinde yabancı kültürlerin tesirinden az da olsa söz edilebilir.⁴⁹⁵ İlâhî sevgi öğretisinin anlam alanı, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdadî, Zünnûn el-Mısırî ve Bâyezîd-i Bistâmî ile genişlemiştir. Afîfî'ye göre Cüneyd Bağdadî'nin “fenâ” nazariyesi, aslında ilâhî sevgi düşüncesinden kaynaklanan bir nazariyedir. Nitekim sûfînin fenâsıyla sevgisi aynı hakikatin iki yönüne işaret etmektedir.⁴⁹⁶ Muhâsibî, Cüneyd ve Zünnûn'un ilâhî sevgi konusundaki üsluplarına dair bir karşılaştırma yapan Afîfî'ye göre Muhâsibî'nin üslubu, dinin temel öğretilerinden kaynaklanan irşat amaçlı bir dile sahiptir. Cüneyd'inki tasavvufun kompleks konularını analiz eden metafizik ve yoğun bir üsluptur. Zünnûn'unki ise şiirselliğin egemen olduğu ve kendisinden dinî temayüllerin açığa çıktığı, güzel ve sade bir üsluptur. Bâyezîd-i Bistâmî de ilâhî sevgiyi anlatım noktasında şathiyât ve lügazlarla dolu sembolik bir üsluba sahiptir. İbnü'l-Fârız'ı Allah âşıklerinin kutuplarından ve vahdet-i şühûd mensuplarından biri olarak nitelendiren Afîfî onun hakkında şöyle demiştir:

“İbnü'l-Fârız'ı filozoflardan birisi olarak kabul etmek veya şiirlerinden felsefî bir sistem çıkarmaya çalışmak, eskilerden İbn Teymiyye ve bazı modern yazarların yaptığı gibi onu vahdet-i vücûd mensuplarından saymak veya *Fusûs*'un hemen her bölümünde bu nazariyeyi anlatan İbnü'l-Arabî ile yakın saymak mübalağa hatta kabul edilemez bir aşırılıktır.”⁴⁹⁷

Sûfîlerin ilâhî sevgi nazariyesinin, Hallâc-ı Mansûr ve İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle felsefî bir boyuta taşındığı görülmektedir. Afîfî'ye göre hulûl anlayışına sahip Hallâc'ın ilâhî sevgi nazariyesi, Hristiyanların İsa'nın doğasına dair öğretilerinin, genel anlamda insan tabiatına taşınmış halidir.⁴⁹⁸ İbnü'l-Arabî'nin sevgi görüşünü ise Afîfî, genel anlamıyla tasavvuf felsefesini yansıtan vahdet-i vücûd sisteminin bir bölümü olarak değerlendirir⁴⁹⁹ ve İbnü'l-Arabî'nin konuyu ele alış biçimini evrensellik bağlamında yorumlamayı tercih eder: “İbnü'l-Arabî, ilâhî sevgiyi, muayyen bir dinin

⁴⁹⁴ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 165 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 191-92].

⁴⁹⁵ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 180 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 210].

⁴⁹⁶ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 225 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 193].

⁴⁹⁷ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 201 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 233].

⁴⁹⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 237 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 204].

⁴⁹⁹ bk. Afîfî, “Azrâ' fî hayâti sûfî”, s. 120-123.

ortaya koyduğu sınırların kaybolduğu; muhtelif dinler arasında oluşan farklılıkların silindiği, evrensel bir dinin temeli olarak kabul eder.”⁵⁰⁰

İlâhî sevgi düşüncesi, sembolik bir dille kendisini ifade imkanı bulmuştur. Sûfilerin kullandığı sembolik dili, Afîfî sanatsal tecrübeler ile sûfî tecrübe arasındaki benzerlikten hareketle yorumlamayı tercih eder:

“Sûfilerin ilâhî sevgiyi sembolik dille ifade etmeleri, ehil olmayanlara yasak olan sırlarını, kendilerine saklamalarından kaynaklandığı söylenir. Bazen de sembolik dili açıkladıklarında öldürölmelerini gerektirecek inançlarını perdelemek için kullandıkları ileri sürölmüştür. Şu söylenir veya bu söylenir, ancak bana göre sûfilerin ilâhî sevgi, vecd, zevk ve hallerini bu üslupla anlatmalarının gerçek sebebi, bunların sanatsal tecrübelerle fazlaca benzemelerindendir.”⁵⁰¹

Bu noktada Afîfî, Râbia ile Azîze Catherine arasında bir söylem benzerliğine işaret eder. Buna göre gerek ilâhî sevgiyi dile getiren Râbia’nın, gerekse “manevî nikahlanma”dan söz eden Azîze Catherine’in sözlerini zâhirî karşılıklarıyla anlamlandırmak ya da yorumlamak yanlış olup, bu söylem tarzının rûhî hakikatlere işaret ettiğini kabul etmek yeterlidir.

Felsefe ve kelâm disiplinlerine karşı Gazzâlî’nin yaklaşımını benimseyen Afîfî, insanda akıl ve duyu kuvvetinden başka, bunların ötesinde bulunan ve hakikati “zevken” görebilen bir melekenin var olduğunu iddia eder. Her fırsatta evrenselliği savunan Afîfî’ye göre söz konusu meleke, yalnız Müslömanları değil, bütün mistikleri kapsayan bir idrak melekesidir.⁵⁰² Nitekim Afîfî, bilgiye ulaşmayı duyumlarla sınırlayan, hissin ulaşmadığı, marifeti imkansız sayan “materyalistler”i, “ampirikler”i veya “realistler”i eleştirmiştir.⁵⁰³ Afîfî, mahsus veya makul, maddî veya rûhî, öz veya cevher her şeyin akılla ulaşabileceğini iddia edenlere karşı çıkıp; aklın idrak edeceği alanın sınırlı olduğu görüşüne katılmıştır. Sûfî tecrübesinde, zevk, müşahede veya vicdan yoluyla elde edilen bilgiyi, akıl ve his ile tanımlayacak bir marifet türünü

⁵⁰⁰ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 211 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fî’l-İslâm*, s. 245].

⁵⁰¹ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 219 [*Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fî’l-İslâm*, s. 245].

⁵⁰² Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü’r-rûhiyye fî’l-İslâm*, s. 256 [*Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 220].

⁵⁰³ Afîfî konuyu “et-Tasavvuf fî mecâlî’l-ma’rife” makalesinde de ele almış ve burada Zekî Necîb Mahmûd’u eleştirmiştir. Bk. Afîfî, “et-Tasavvuf fî mecâlî’l-ma’rife”, s. 46.

önemsemiştir.⁵⁰⁴

Hicrî III. yüzyıldan itibaren sûfîlerin marifet ile birlikte fakr-gınâ, fenâ-bekâ, sekr-sahv gibi kavramları da belirginleştirip, farklı bir boyuta taşıdıkları görülmektedir. Söz konusu hâller Afîfî'ye göre birbirlerinin sebebi veya neticesi, yahut birbirlerine içkin olsalar da, bu hâller aynı manevî tecrübenin muhtelif görünümleridir. Başka bir ifadeyle tecrübeyi yaşayan sûfîler veya mistikler için Allah'ta fenâ aynı hakikatin muhtelif anlamlarının gerçekleştiği tasavvufî bir tecrübedir.⁵⁰⁵ Nitekim, her insanda çalışıp çabalama (kesbî) sonucu elde edilemeyen, fitrattan gelen ilâhî bir özün var olduğunu söyleyen Afîfî'ye göre, mücâhedeyle birlikte kişide bu tecrübenin nihayetinde manevî bir aydınlanma (işrâk) açığa çıkar.⁵⁰⁶ Sekrin merkezi bir hâl olarak konumlandırılması Afîfî tarafından eleştiriye konu edilir:

“Sekrin dozajını kaçırın, beşerî heves ve eğilimlerin farklı renklerini taşıyan cezbe ve gaybeti, evliyanın alâmetlerinden zanneden zayıf karakterliler, sonraki dönemde tasavvufa dahil olmuş şaşkınlardır. Tasavvuf, bu kimselerden berîdir.”⁵⁰⁷

Ebü'l-Alâ Afîfî tasavvufun temel kavramlarından olan velâyetin de evrensellik nosyonu ile değerlendirmeye tabi tutar. Allah'a yakınlık anlamına gelen velîlik, bütün insanların hepsinde müşterek bir özelliktir. Bu genel çerçevede, sûfî ve sûfî olmayan insanlar kadar, nebîlerin de velî sınıfına dahil olduklarını düşünür. Afîfî'ye göre velâyet algısı, tasavvuf ile teşeyyü' arasındaki ortak temadır. Her iki gelenek de Irak ve Fars bölgelerinde yaşadıklarından dolayı bir etkileşim içerisine girmişlerdir. Ancak sûfîlerin velâyet görüşleri, Şia'daki imamet fikrinden istifade etmiş olmakla beraber, daha sonraki dönemlerde velâyetin kapsamı genişleyerek Şiî çerçeveyi de aşmıştır.⁵⁰⁸ Ayrıca velinin sıfatlarından olan kerameti, tasavvufa, Horasan'da yaygın olan Mazdekî görüşleri nakleden Hakîm Tirmizî ve Hallâc-ı Mansûr gibi bazı isimlerin getirdiğini söylemiştir.⁵⁰⁹ Bunun yanında, velilerin şefaati konusunda aşırılığa giden sûfîleri de eleştirmiştir. Nitekim, Şiblî'nin şefaatiyle herkesi cehennemden çıkaracağı iddiasının

⁵⁰⁴ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 221 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 245].

⁵⁰⁵ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 279 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 240].

⁵⁰⁶ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 252 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 258].

⁵⁰⁷ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 250 [*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 290].

⁵⁰⁸ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 297 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 257].

⁵⁰⁹ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 304 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 263].

gerçekliğini soruşturmuş ve ona ait olduğu noktasında şüpheler taşıdığını dile getirmiştir.⁵¹⁰

Ebü'l-Alâ Afîfî'nin tasavvuf anlatısını, tasavvuf literatürünün oluşumuna ilişkin yaptığı genel değerlendirme ile sonlandırabiliriz. Tasavvufun doğuşuyla birlikte teorik ve pratik temalar bağlamında telif hareketinin güçlendiği hicrî III. yüzyılın önemini vurgulayan Afîfî; Muhâsibî ve Cüneyd gibi büyük sûfîlerin bıraktıkları çok sayıda eser ve risalelerde sadece kendi bireysel tecrübelerine dayalı bir tasavvuf algısı sunduklarını ve tahlillerde bulunduklarını vurgulamıştır.⁵¹¹ Ancak IV. yüzyıldan sonra *el-Lüma'*, *Kûtü'l-kulûb*, *et-Taarruf*, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *Keşfü'l-Mahcûb* gibi eserlerle tasavvuf olgunlaşma dönemine girmiş ve bir ilim olarak kendisini tanımlamıştır. Bu eserlerle birlikte dönemin ve öncesinin genel tasavvuf tarihi ilk defa yazılmış, o zamana kadarki neredeyse bütün sûfîlerin görüşleri derlenmiş ve sûfîlerin fıkha karşı sergilediği olumsuz tavır netleşmiştir.⁵¹² Kuşeyrî'nin çağrısına yarım asır sonra cevap veren Gazzâlî, Afîfî'ye göre yeni bir tasavvuf ihdas etmeyip eski tasavvufu, Muhâsibî, Cüneyd ve Mekkî gibi tasavvuf öncülerinin öğretileriyle canlandırmıştır. *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eseriyle İslâm dininin ruhunu ve hakikatini canlandıran Gazzâlî'nin görüşleri sünnî çevrelerde büyük yankı uyandırmıştır. Gazzâlî sonrasında iki farklı tasavvufî akım ortaya çıkmıştır: Birinci akım, Gazzâlî'nin sünnî öğretilerini takip eden Abdülkâdir-i Geylânî, Şehâbeddin Sühreverdî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî gibi isimlerin öncülüğünde İslam dünyasına yayılan tasavvufî tarikatlar. İkinci akım ise şîî ve bâtinî öğretilerden etkiler taşıyan felsefî nitelikli entelektüel tasavvufî bir yapıdır. Bu grubun temsilcileri arasında İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, Maktûl Sühreverdî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi sayabiliriz.⁵¹³

⁵¹⁰ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 307 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 266].

⁵¹¹ Afîfî, "er-Risâletü'l-Kuşeyriyye li-Abdilkerîm el-Kuşeyrî", s. 462.

⁵¹² Afîfî, "er-Risâletü'l-Kuşeyriyye li-Abdilkerîm el-Kuşeyrî", s. 462.

⁵¹³ Afîfî, "Eserü'l-Gazzâlî fî tevcîhi'l-hayâtü'l-akliyye ve'r-rûhiyye fi'l-İslâm", s. 747-748.

D. İbnü'l-Arabî Algısı

Araştırmalarını İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi üzerine yoğunlaştıran Ebü'l-Alâ Afîfî, 1927 yılından başlayarak ömrünün sonuna dek İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlamak için büyük çaba göstermiş ve bu doğrultuda verdiği ürünler ile akademik düzeyde çağdaşları arasında öne çıkan bir isim olmuştur.⁵¹⁴ Nitekim kendisinden sonra İbnü'l-Arabî hakkında yazılan metinlerdeki referanslarda görüleceği üzere Afîfî dikkate alınan bir isme dönüşmüştür.⁵¹⁵ Ebü'l-Alâ Afîfî yazılarında İbnü'l-Arabî'nin sûfî kimliğini vurgulamakla beraber düşüncesini derinden etkileyen felsefî akımlar ve kavramlar üzerinde titizlikle durmuş ve onun diyaloga geçtiği düşünürleri belirginleştirmeye, yaptığı karşılaştırmalarda benzerlikler ve farklılıkları belirtmeye özen göstermiştir. İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd öğretisini -hocası Reynold Nicholson başta olmak üzere diğer oryantalistlerde de görüleceği üzere- panteizm kavramı çerçevesinde ele almıştır.⁵¹⁶ Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî, içerisinde ontoloji (vücûd), epistemoloji (ma'rifet) ve psikoloji (nefs) meselelerine yer veren mistik ve felsefî bir doktrine (mezhep) sahiptir. Dolayısıyla da İbnü'l-Arabî ve düşüncesine, evrensel felsefî doktrinler arasında yer verilmelidir.⁵¹⁷ Afîfî'nin Spinoza⁵¹⁸ ve benzeri filozoflar ile

⁵¹⁴ Bu hususu Nasr Hâmid Ebû Zeyd şu cümleleriyle vurgular: “Ebü'l-Alâ Afîfî, İbnü'l-Arabî araştırmacılarının en önde geleni kabul edilir. Bu yalnızca Nicholson'ın danışmanlığında hazırlanmış olduğu doktora tezi nedeniyle değil, çoğunluğu İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine hasredilmiş çeşitli araştırmaları nedeniyle.” Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, (çev. Semih Ceyhan), İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s. 24 [*Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî, Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî*, 1996, s. 22].

⁵¹⁵ Bu bağlamda bk. Hilmi, *el-Hayatü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 173-173; Teftâzânî, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, s. 198-205; Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 72-76.

⁵¹⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Ebü'l-Alâ Afîfî bu konuda Nicholson'ı izler: “Afîfî, bu hususta üstadı Nicholson'ı izleyerek İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını batılı bir kavram olan panteizm kavramı ışığında anlamıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi bu türlü vahdet-i vücûd anlayışına imkân vermeyince onu çelişkili olmakla, felsefî ve hissî araçlarının eksikliği ile itham etmiştir. En iyi durumda onu kapalılıkla ve Sünni-İslâmî bir görünüm vermek arzusuyla kendi düşüncesini maskeleye yönelmekle tenkit etmiştir.” Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, s. 24 [*Felsefetü't-te'vîl*, s. 22].

⁵¹⁷ Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 194.

⁵¹⁸ Afîfî doktora çalışmasında İbnü'l-Arabî ile Spinoza arasındaki görüş benzerlikleri üzerinde durmuştur. “İlâhî İsimlerin Sebepliliği” başlığı altında Afîfî'nin yazdığı şu cümleleri bu konuda örnek olarak gösterilebilir: “Nasıl Eş'ârîler, yaratılışın sebebi ilâhî bilgidir, diyorlarsa, hemen aynı şekilde İbnü'l-Arabî de bazen ilâhî isimlere âlemin sebepleri adını veriyor. Fakat o, bu noktada Spinoza'ya daha yakındır. İbnü'l-Arabî ilâhî isimleri, Spinoza'nın 'Sonsuz Sıfatları' gibi, kudretin tezahürleri sayıyor.” Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 53 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 74]. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Afîfî'nin batılı filozoflar ile İbnü'l-Arabî arasında yaptığı karşılaştırmaların Mısır'da İbrâhim Medkûr ve Mahmûd Kâsım gibi akademisyenler tarafından da benimsendiğini öne sürer. Adları geçen her iki araştırmacı, İbnü'l-Arabî'yi Spinoza ve Leibniz ile karşılaştırma yoluna gitmişlerdir. Bk. Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, s. 24 [*Felsefetü't-te'vîl*, s. 22].

İbnü'l-Arabî arasında karşılaştırmalara gitmesi, bazıları tarafından sûfî bir kişilikten evrensel felsefî bir şahsiyet üretmesi şeklinde algılanmış dolayısıyla da pek çok eleştiriye maruz kalmıştır.⁵¹⁹ Afîfî'nin son yıllarında yazdığı *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik üslubunun değiştiği fark edilse de bu değişim, Afîfî'nin sûfî tecrübeyi dikkate aldığı “vahdet-i şühûd” kavramsallaştırmasına yüklediği anlam dünyasıyla doğrudan ilişkilidir:

“İbnü'l-Arabî, tasavvufun sadece nazarî ve gnostik tarafıyla meşgul salt sûfî filozof değil, aynı zamanda, zevk ve vecd erbabındandı. Akıl dilini kullandığı gibi keşif ve işrakî lisanla da konuşarak, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûdu bir araya getirmiştir.”
520

Ancak Afîfî'ye göre herhalükarda İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasının etrafında döndüğü tek bir mihver vardır, o da vahdet-i vücûd teorisidir. Mutlak varlık bağlamında teorinin çerçevesi aşağıda gelecek ifadelerle özetlenebilir:

“Vücûdî hakikat özü itibariyle bir; sıfat ve isimleri açısından çoktur. Onda ancak itibar, nisbet ve izafet yönünden çokluk vardır. Kadim ve ezelîdir. Kendilerinde zuhur ettiği varlık suretleri değişse de o değişmez. Zatî açısından ona bakılırsa O'nun ‘Hak’ olduğu; mazharları itibariyle bakılırsa ‘halk’ olduğu görülür. Bu vücûdî hakikat, Hak ve halktır; bir ve çoktur; kadim ve hâdistir; evvel ve âhirdir; zâhir ve bâtındır. Bu hakikat, bütün zıtları câmidir; ancak bu zıtlık hakikatte değil, itibarların farklılığı sebebiyledir.”⁵²¹

İbnü'l-Arabî, sisteminin kendisiyle anıldığı, teori ve pratiğe dönük görüşlerinin bütününde belirleyiciliği olan vahdet-i vücûd öğretisini iki temel eserinde *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'de ele almıştır. Afîfî'ye göre öğreti, tümüyle uluhiyeti ve gereklerini veya manevî/rûhî değerleri inkâr eden materyalist bir öğreti değildir; görünürler (fenomen) âleminin varoluşsal gerçekliğini kabul etmeyen; bununla birlikte

⁵¹⁹ Bu bağlamda Afîfî, “İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim” makalesinde şöyle demiştir: “Onlara göre İbn Arabî'nin sûfiliği ortadayken bu felsefî konuma yükselmesi mümkün değildi. Benim Muhyiddin İbn Arabî kitabıma yönelik bazı batılı bilim adamlarının ve 1930 yılında Edebiyat Fakültesinde felsefe hocası olmayı düşündüğümde Kahire Üniversitesi'nin Rektörü olan merhum Mustafa Lütfî'nin tutumu buydu. O zaman “Muhyiddin İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesi hakkında bir kitap” yazdığımı söylediğimde Mustafa Lütfî'nin şöyle dediğini hatırlıyorum: “Muhyiddin İbn Arabî'nin felsefesi mi?” Bunun üzerine “Evet! Büyük bir felsefe” dedim. Bu felsefeyi bir araya getirmek ve muntazam ve ilmi bir şekilde ortaya koymak bana nasip olmuştur.” Afîfî, “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, s. 704 [“İbn Arabî fî Dirâseti”, s. 17].

⁵²⁰ Afîfî, *Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 194 [*Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, s. 167].

⁵²¹ Afîfî, “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, s. 703 [“İbn Arabî fî Dirâseti”, s. 15].

mutlak varlığın ancak Hak olduğunu kabul eden bir sistemdir. Yani yaratılmışlar (halk/âlem), Hakk'ın varlığının gölgesidir ve yaratılmışların gerçekte kendilerine ait bir varlıkları yoktur. Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin adı geçen eserlerinde kullandığı dil ve üslubun şekillenmesinde muhalif ve muarızlarının etkisi vardır. Şöyle ki Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin kendi görüşlerini (mezhebini), muarızları ve inkarcılarından gizlemiş olduğuna, bu sebeple, bir bütün halinde değil de kasıtlı olarak çeşitli eserlerine dağıtmak suretiyle görüşlerini ele aldığına dikkat çeker.⁵²² Nitekim İbnü'l-Arabî'nin ileri sürdüğü öğretisinin bütüncül bir üslup ile eserlerinin hiçbirinde bulunamayacağını söyleyen Afîfî şunu ifade eder: “[Öğretisinin] unsurları, yazarın çok sayıda kitapları arasına serpiştirilmiş, fakat bu haliyle bir karakter birliği gösteren, şekilden yoksun bir doktrini biçimlendirmek için bir teşebbüste bulunulmuştur.”⁵²³ Afîfî, gerek klasik gerekse modern dönemde İbnü'l-Arabî'nin öğretileri etrafındaki mesainin parçacı bir yaklaşıma sahip olduğunu, dolayısıyla anlama ve yorumlama faaliyetinin daha çok İbnü'l-Arabî'nin şeriata anlayış biçimine yani öğretinin şeriata uygun olup olmamasına hasredildiğini iddia etmiştir. Bu yüzden Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin felsefesini bütüncül bir yaklaşımla inceleyip objektif ve tarafsız olarak ortaya koymaya ve insanlık düşüncesi içerisindeki genel çerçevesini belirlemeye çalışır.⁵²⁴ Nitekim *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabî* eserinde ve bazı makalelerinde, İbnü'l-Arabî'nin sistemini, felsefî bir yapı olarak ontoloji (vücut), epistemoloji (ma'rifet) ve psikoloji (nefs) başlıkları altında ele almıştır. Ayrıca *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh* çalışmasında İbnü'l-Arabî ekolu hakkındaki fikirlerini *Fusûsü'l-hikem* metninde yer bulan teorilerden hareketle yazmayı denemiştir. Araştırmamızın bu kısmında Ebü'l-Alâ Afîfî'nin üzerinde yoğun bir şekilde durduğu, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinde öne çıkardığı kavramları ve sorunları göstermeye çalışacağız.

Ebü'l-Alâ Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrininin ilk sorunlarından biri olarak “mutlak varlık” ve “küllî varlık” kavramlarının anlam yönünden çelişik olduğu düşüncesini öne sürer. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sık sık kullandığı “mutlak

⁵²² Afîfî, “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, s. 703-705; *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*, s. 202-203.

⁵²³ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 101 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 150].

⁵²⁴ Afîfî, “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, s. 703 [“İbn Arabî fî Dirâseti”, s. 15].

varlık” ve “külli varlık” kavramları, bütün varlıkların gerçek kaynağı, varlığı zatıyla aynı olan bir varlık ve bir hakikat (موجود بوجود هو عينه), varlığı zorunlu bir varlık (واجب الوجود لذاته) anlamındadır, bu zât bütün hususiyet ve arazlarıyla birlikte dış âlemden tahakkuk etmiş ve edecek mahiyetlerdir.⁵²⁵ İbnü'l-Arabî'nin gerçek varlığı, varlığın türü sayması dolayısıyla bir hataya düştüğünü söyleyen Afîfî'ye göre sistem, âlemin aynı zamanda hem kadimliği hem de hâdisliği, hem varlığı hem de yokluğu gibi kategoriler ile paradoksal bir yapıya sahiptir. Nitekim İbnü'l-Arabî sistemini, vacip-mümkün değil, vacip ve muhal kategorileri üzerine inşa etmiştir.⁵²⁶

Ebü'l-Alâ Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin birlik-çokluk, Hak-halk, tenzih-teşbih, nedensellik, zât-sıfat-isim ve a'yân-ı sâbite gibi kavramlara vahdet-i vücûd sisteminde, genel felsefî nosyondan ayırdığı bir içerik ile yer verdiğini özellikle vurgular. Var olan yani bir ve çok, hak ve halkın tek bir hakikat olduğunu söyleyen ve metafizik sistemini tamamen bu ayrıma dayandıran İbnü'l-Arabî'de meselenin epistemolojik yönü ontolojik yönüyle yer yer çelişiklik arzetsen de, öğretilerde varlık asla gerçek bir ikiliğe sahip değildir.⁵²⁷ Nitekim Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî bir ile çok arasındaki ilişkiyi çift anlamlı mecazlar/semboller aracılığıyla izah etmiş⁵²⁸ ve böylece ortaya çıkacak muhtemel sorunları da kaldırmaya çalışmıştır: “Bu mecazları [sembolleri] yanlış anlamadan doğabilecek en basit hata, İbnü'l-Arabî'yi bir İslâm vahdet-i vücûdçusu saymaktan çok, onu gerçekte bir theist olarak veya bir monist olmaktan çok bir düalist olarak kabul etmektir.”⁵²⁹ Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin materyalist bir vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmadığını ifade eder; zira “her şey bir hakikat (hak) olmakla beraber, Hak değildir. Kul

⁵²⁵ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 38-39 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 30-31].

⁵²⁶ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 40-44 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 32-35]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 28-29.

⁵²⁷ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 45-47 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 35-37]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 113.

⁵²⁸ Afîfî söz konusu olan sembolleri şöylece özetlemiştir: I. Nesne ve gölgesi arasındaki sembolik ilişki, “ayna” ve “hayaller” sembolü. II. “Nüfûz” ve “manevî yiyecek” sembolü. III. Kaplar (inâ) ve dönüş sembolü. IV. Bir ve diğer sayılar arasındaki ilişki, nokta ile dairenin merkezi arasındaki ilişki. V. Beden ve organları arasındaki ilişki. Ayrıntılı bilgi için bk. Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 52-54 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 40-41]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 23, 24, 51, 58, 110, 111.

⁵²⁹ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 39-40 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 52].

kul, Rab ise Rab'dir. Tek zât bütün suretlerin ve onlara ait her niteliğin üstündedir.”⁵³⁰

İbnü'l-Arabî sisteminde tenzih ve teşbihi, “mutlaklık” ve “mukayyetlik” bağlamında ele alıp teşbih ve tecsimi kesinlikle reddeder. Allah'ın Kur'an'da kendisini tasvir ettiği her şeyde, tenzih (aşkınlık) ve teşbih (içkinlik) şeklindeki iki yön göz önüne bulundurulmalıdır. Nitekim Afîfî, âlemin sadece bir hayal, gerçek varlığın ise sadece Hak olduğu görüşünü, tenzih olarak ileri sürmesinin İbnü'l-Arabî'yi kaba materyalizme düşmekten kurtardığını öne sürer. İbnü'l-Arabî'nin, Kur'an ve Furkân kelimesini “cem” ve “fark” karşılığında kullandığına dikkat çeken Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin dağarcığında Furkân teşbihsiz tenzih ile Allah'a davet etmek, Kur'an ise tenzih ile teşbihi birleştirmek suretiyle Allah'a davet etmek anlamındadır.⁵³¹ Ayrıca İbnü'l-Arabî bu bağlam ile ilişkilendirilebilecek “tenzîhü't-tevhîd” kavramını da kullanır:

“Allah'ın kendisinden başka hiç kimse, O'nun gerçek aşkın yönünü bilmez. Başka bir deyişle, Allah'tan başka kimse O'nun zâtî birliğini tamamıyla kavrayamaz. Yetkin sûfî vecd halinde, akıl vasıtasıyla değil, sadece böyle bir duruma has zihin üstü bir sezgi aracılığı ile bu birliğin ani bir manzarasını yakalayabilir. Bu daha yüksek aşkınlık şekli her sözden bağımsızdır. O, kendisiyle ve özülle ilâhî hüviyete aittir.”⁵³²

Bundan hareketle İbnü'l-Arabî Allah ile âlem, öte yandan ulûhiyet ile ilâhî zât arasında bir ayrım yaptığı gibi ilâhlığa nispet edilen aşkınlık ile zâta özgü aşkınlık arasındaki farklılıkları da değinmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî tenzih sıfatlarını zâta nispet etmek yerine ulûhiyete nispet etmiş, ilâhî zâta ise “O/hüve” zamirini kullanarak işaret etmiştir. Zira O'nun sisteminde zât tek başına mutlak “gayb”a denk düşmektedir.⁵³³

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd sisteminde katı nedenselliğe yer vermediğini

⁵³⁰ Ebü'l-Alâ Afîfî'nin paradoks olarak nitelendirdiği çokluğa ait iki görünüm vardır: 1. Birbirinden ve Bir'den farklı görünümü (mantıkî görünüm), bu fark yönüdür (cihetü'l-fark). 2. Zat bakımından birbiriyle ve Bir ile aynı görünümü (fiilî görünüm) bu da cem yönüdür (cihetü'l-cem'). Birinci görünüm, imkan, ubûdiyet ve hudûs kavramlarıyla, ikinci görünüm de vücûb, rubûbiyet ve kıdem kavramlarıyla karşılanır. Bk. Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 42, [el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî, s. 55]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 8.

⁵³¹ Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 82 [Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar, s. 112].

⁵³² Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 45 [el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî, s. 61].

⁵³³ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 56-62 [Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 42-46]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 31-43, 60-62, 127, 210-211, 251, 260.

ifade eden Ebü'l-Alâ Afîfî'ye göre, sebep ile sonuç (cause and effect), hakikatin ezeli- ebedî sonsuz tecellî faaliyetinin bazen bâtın (Hak olarak), bazen de zâhîr (halk olarak) görülen iki yönüdür. İbnü'l-Arabî görülen âlemdeki cüz'î (tikel) sebeplerin gerçekliğini kabul etmek istemez. Afîfî böyle bir kabulün İbnü'l-Arabî'yi çok-tanrıcılığa iteceği kanaatindedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin “halk-ı cedîd”⁵³⁴ olarak kavramsallaştırdığı tema karşımıza çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma, yoktan yaratma değil; zuhûr, ortaya çıkarma ya da tecellîdir. Bu sebeple kullandığı “üfleme”, “nefes”, “nefes-i rahmânî” kavramını ve metafizik açıdan “rahmet” kelimesini İbnü'l-Arabî, Allah'ın herhangi bir nesneye varlık bahşetmesi anlamda kullanmıştır.⁵³⁵ İbnü'l-Arabî, bazen Hak bazen âlem dediği şeyin tek ezeli varlıktan ibaret olduğunu vurgulamıştır. Vücûb-ımkân ayrımı ise yalnızca şeklî bir ayırmadan ibarettir.⁵³⁶

İbnü'l-Arabî ilâhî isimlerden bazen “âlemin sebepleri/illetleri (causes)” olarak bazen de *Fütûhât*'ta geçtiği şekliyle “şartlar (conditions)” olarak söz eder: “Âlem yokken Allah vardı ve bütün ilâhî isimler ile isimlenmişti.” Afîfî, herhangi bir yoruma tabi tutmaksızın bu cümle ele alındığı takdirde, vahdet-i vücûd sistemiyle çelişiklik arzedeceği düşüncesindedir. Nitekim o cümleyi, “âlem yokken (yani bir suret içinde değilken) Allah vardı (herhangi bir anda değil) ve Allah sadece güç halinde bütün ilâhî isimlerle tasvir edilmiş”ti şeklinde yorumlar. Bu bağlamda Ebü'l-Alâ Afîfî, İbnü'l-Arabî sisteminin genel sorunlarından biri olarak gösterdiği bir tutarsızlığın gerekçesinden söz eder: İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd öğretisini Sünnî İslâm'ın Tanrı tasavvuruyla uzlaştırmak için ısrarlı bir çaba içerisinde ve bunun imkansız olduğu durumlarda metafizik paradokslara ve çelişiklere baş vurur.⁵³⁷

İbnü'l-Arabî ilâhî zât ile mutlak hakikatten olan küllî bir cevheri kast eder. İlâhî isim, ilâhî zâtın sonsuz görünümlerinden birinde ya da diğerinde ilâhî zâttır; yani zâtın sınırlı ve belirli bir suretidir. Sıfat ise dış âlemde tezahür eden ilâhî bir isimdir.

⁵³⁴ Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 51 [*el-Felsefetü's-süfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 69]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh* s. 8, 147, 213, 301.

⁵³⁵ Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 11, 246 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 92, 218].

⁵³⁶ Afîfî, *el-Felsefetü's-süfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 63-73 [*Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47-53]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 116-117, 133-134, 208, 263.

⁵³⁷ Afîfî, *el-Felsefetü's-süfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 75-76 [*Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 54].

İbnü'l-Arabî'ye göre sıfatlar var olan bir öze sahip değildir; sıfatların ne ilâhî zâtta şeyler olarak sürekli bir varlığı vardır, ne de ilâhî zâttan müstakil olarak bir anlamı bulunur; onlar yalnızca nispetlerdir. Afîfî, Tanrı ve isimleri arasındaki ilişkinin anlaşılması bağlamında, İbnü'l-Arabî sisteminin İslâm geleneğinde anlaşıldığı şekliyle genel Tanrı tasavvurundan ayrıştığına, İbnü'l-Arabî'nin âlemle özdeşleştirdiği, âlemi idare eden ve canlandıran ilke anlamında bir Tanrı tasavvuruna sahip bulunduğuna dikkat çeker.⁵³⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî, ilâhî isim ve sıfatları, vahdet-i vücûdçu bir perspektif ile yorumladığı için yaratıcı Tanrı artık yaratan değil, âlemin sonsuz suretlerinde tecellî eden Bir'dir.⁵³⁹

İbnü'l-Arabî'nin metafizik sisteminin önemli bir parçası olan a'yân-ı sâbite kavramı üzerinde duran Ebü'l-Alâ Afîfî, öncelikle kavramın şekillenmesinde etkili olan düşünce geleneklerinden söz eder. Buna göre a'yân-ı sâbite teorisi, Eflâtuncu idelerden, işrâkîlerin zihnî varlık öğretilerinden ve kelamcıların cevher ve sıfatları aynı sayan görüşlerinden etkiler taşır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem ve içindeki şeyler, somut bir varlığa bürünmeden önce Tanrı'nın ilminde kuvve halinde bulunmakta idiler.

“Böylece biz onları, hem zihinde hem de Allah'ın zâtında, O'nun gelecekteki 'varlığının' gizli halleri olarak tanımlayabiliriz. Bu haller ancak ilâhî isimler ve aralarında var olan bütün mümkün münasebetler şeklinde ifade edilebilir. Bu a'yân'ın çift mahiyeti, başka bir deyişle, bir yandan onların Allah'ın zihnindeki akıl edilir ideler ya da kavram olması, öte yandan da ilâhî zâtın belirli 'halleri' olması...”⁵⁴⁰

Burada Afîfî, İslâm düşünce geleneği ile konunun ilişkilendirilebileceği kavramsal düzlemde söz etmeye başlar. Ayn-ı sâbiteyi İbnü'l-Arabî “mâhiyet” ve “hüviyet” karşılığında kullanır. Nitekim “mâhiyet” kavramı ayn'ın birinci yönünü yani onun bir

⁵³⁸ Afîfî İbnü'l-Arabî'nin Tanrı tasavvuru hakkında şu değerlendirmede bulunur: “İslâm'ın Allah'ı kavramından metafizik hakikat kavramına, İslâm'ın birliğinden, yani İslâm'ın basit tektanrıci öğretisinden (tevhid) felsefî vahdet-i vücûd öğretilerine, yani “Allah'tan başka İlâh yoktur” önermesinden “varlıkta Allah'tan başka hiçbir şey yoktur” şekilde tamamıyla farklı bir önermeye intikal etmek, Müslüman vahdet-i vücûdçular için atılan kolay, kolay olmakla beraber meşru olmayan ve affedilmez bir adımdı. Şirke (çoktanrıçılığa) düşme korkusu idi ki, onları Allah'ı sadece mevcut olan tek İlâh şeklinde değil aynı zamanda tek hakikat ve tek varlık olarak da tasavvur etmeye zorlamıştır.” Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 72 [el-Felsefetü's-sûfiyye inde *Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 102]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 85-86.

⁵³⁹ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 77-92 [*Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 55-64].

⁵⁴⁰ Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 65 [el-Felsefetü's-sûfiyye inde *Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 93].

ide (فكرة) ya da bir tasavvur olmasını, “hüviyet” kavramı ise ikinci yönünü yani onun zâtî bir “hal” olmasını izah eder. Tanrı ile a’yân arasında herhangi bir zaman ilişkisi olmadığına dikkat çeken Afîfî, İbnü’l-Arabî’nin sık kullandığı “idi”, “olacak”, “oluş” ve “görünür” gibi ifadeleri tam anlamlarıyla alındıkları takdirde, onun felsefesinin bütünü için bir yıkım olduğunu ve bu tür terimlere ihtiyatlı bir şekilde yaklaşmamız gerektiğini belirtir.⁵⁴¹

A’yân-ı sâbite konusunun izahında İbnü’l-Arabî sırasıyla iki kavrama yer verir: “Feyz-i akdes” ve “feyz-i mukaddes.” Bu iki kavram arasındaki öncelik fiilî bir öncelikten ziyade varlık mertebelerindeki mantıksal sisteminin açıklanması bakımındandır. Feyz-i akdes, kendisinde bilkuvve varlıkları tasavvur olunan mümkünlerin suretlerinde zâtın kendisi için tecellîsidir. Varlık mertebeleri bakımından mutlak varlığın taayyün derecelerinin ilkidir. Bu taayyünler, akledilir hakikatlerdir ve dış dünyada gerçek varlıkları yoktur. İbnü’l-Arabî akledilir hakikatler veya mümkünlerin akledilir suretlerine “a’yân-ı sâbite” ismini verir. Afîfî’ye göre bazı yönleriyle ayrışsalar bile akledilir hakikatler veya mümkünlerin akledilir suretleri Platonik ideleri andırırlar. Feyz-i mukaddes ise “vücûdî tecellî ya da vücûdî çokluğun suretlerinde Bir’in tecellîsi diye nitelenen feyizdir. Feyz-i mukaddes a’yân-ı sâbitenin ma’kûl âlemden mahsus âleme zuhurudur.”⁵⁴² İbnü’l-Arabî iki tür tecellîden söz eder: “Vücûdî tecellî” ve “şühûdî tecellî.” Her ikisi arasındaki farkı Abdurrahman Câmî’den hareketle Afîfî şu şekilde açıklamıştır: “Hak vücûdî tecellîsiyle sürekli olarak halkta tecellî eder, fakat şühûdî tecellîsiyle tecellî etmez. Yani halk, Hakk’ı şühûdî ve zevk yoluyla sadece bazı durumlarda idrâk edebilir. Hakk’ın müşahade ile idrak edilmesi, basar veya basiret ile görmek değildir. (...) İbnü’l-Arabî’nin şühûd makamı diye isimlendirdiği ve fenâ makamından ibaret olan bir makamda vücûdî birliğin idrak edilmesidir.”⁵⁴³

İbnü’l-Arabî’nin kavramlaştırma tarzı, kavram kullanım düzeni ve üslubuna dair Ebü’l-Alâ Afîfî’nin ana iddiası, onun sistemini çeşitli kaynaklardan alması ve

⁵⁴¹ Afîfî, *el-Felsefetü’s-süfîyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 93-97 [*Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 65-70]. Ayrıca bk. *Fusûsü’l-hikem ve’t-ta’likâtü aleyh*, s. 50.

⁵⁴² Afîfî, *Fusûsü’l-hikem ve’t-ta’likâtü aleyh*, s. 27-28, 315 [*Fusûsü’l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 76-77].

⁵⁴³ Afîfî, *Fusûsü’l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 308 [*Fusûsü’l-hikem ve’t-ta’likâtü aleyh*, s. 50].

sisteminin bizatihi kendi yapısından kaynaklandığı yönündedir. Mesela Afîfî'nin tespitlerine göre “hakikatü'l-hakâik” kavramı karşılığında İbnü'l-Arabî en az yirmi üç kavram kullanmıştır. Logos (kelime) kavramının tasavvufî yönüne işaret etmek maksadıyla hakikat-i muhammediye, rûhu'l-hatem, kutup ve insân-ı kâmil terimlerini kullanmıştır. Logos ile insân-ı kâmil ilişkisine âdem ve hakikat-i insâniye ismini vermektedir. Ayrıca her şey içinde kaydedilip korunduğu için “kitap” ve “kalem”; her şeyin özü olduğundan dolayı “ilk madde” ve “heyûlâ” kavramlarını da kullanmıştır. Tüm bu kavramsal farklılığı ve çeşitliliği ise Afîfî yukarıda söylediğimiz üzere İbnü'l-Arabî'nin logos/kelime öğretisini kurgularken, çeşitli kaynaklardan beslenmesiyle ve sistemin kendi iç yapısıyla ilişkilendirmiştir.⁵⁴⁴

Dinî ve felsefî bir karşılığı olan logos (kelime) öğretisinin İbnü'l-Arabî'de tasavvufî bir meseleye dönüştüğü kavram “insân-ı kâmil”dir. Logosa ilişkin felsefî ve mistik perspektifler bu bağlamda bir araya gelmiş gözükmektedir:

“Burada insanın, Allah'ın bütün sıfatlarının en yetkin tecessümü olduğu ve sadece insân-ı kâmilde ve insân-ı kâmil ile Allah'ın bütün yetkinliklerinin tecellî ettiği yolundaki metafizik nazariye ile kâmil insan grubuna giren belirli bir sınıfın bazı sûfî şartlar altında Bir Hakikatle kendi zâtî birliğini idrak ettiği ve bu idrak vasıtasıyla onların kendileri ve Allah hakkındaki bilgilerinin mükemmelleştiği şeklindeki sûfî nazariye birleştirilmiştir.”

Nitekim İbnü'l-Arabî küçük âlem, berzah, âlemin sebebi, kozmik ilke (الحافظ للعالم) gibi terimler ile insân-ı kâmile işaret etmiştir. Bununla birlikte Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı tasnifte iki ayrı tema olan, kozmik ilke olması yönüyle küllî kelâm ile bu ilkenin somut tezahürü olması yönüyle insân-ı kâmilin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgular.⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 181-182 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 117-118].

⁵⁴⁵ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 131-142 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 89-95]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh* s. 57. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, logos konusunu ele alış biçiminde Afîfî'yi eleştirmiştir: “Ebü'l-Alâ Afîfî, berzah kavramını, - bununla logos (kelime) kavramını aynılaştırarak- İskenderiyeli Philon'un etkisine bağlamaya çalışmaktadır. Ona göre logos kavramının tesiri 'her ikisinin de kullandığı terimler arasındaki benzerlikle apaçık görünmektedir.' Doğrusu Afîfî, İbn Arabî felsefesi hakkındaki temel düşüncesinden hareketle pek çok terimi birleştirmiş ve bunları aynı anlamlara işaret eden farklı isimler olarak değerlendirmiştir.” Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, s. 41 [*Felsefetü't-te'vîl*, s. 37].

İbnü'l-Arabî'nin sisteminde insân-ı kâmil kavramının ilişkili olduğu bir diğer tema ise veli, velâyet ve hatemü'l-evliyâ konusudur. İbnü'l-Arabî genel anlamıyla tasavvuf tarihindeki veli algısının ötesine geçen bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Bu kavramsal çerçevede belirleyici olan ana ıstılah ise “marifet”tir. Afîfî'nin belirttiğine gibi İbnü'l-Arabî'de veli, bir tezahürü olduğu Tanrı ile irtibatını idrak ya da bir olan hakikat ile kendi özsel birliğini idraki sağlayacak bir marifet derecesine sahip olan kimsedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil ile birlikte veliler zümresinde yer verdiği bir diğer grup da “melâmîler”dir. İbnü'l-Arabî “melâmî” kavramını, batını doktrinlerini kendilerine saklayan, sırlarını halka, hatta birbirlerine bile asla açık etmeyen, sûfiler içerisinde hiyerarşik bakımdan en üst derecede bulunan kimselerin karşılığı olarak kullanmıştır.⁵⁴⁶ “Velâyet” ile umumî hilâfet kavramını İbnü'l-Arabî benzer bir anlamda değerlendirmiştir. Her peygamber bir bakıma aynı zamanda velidir ve bütün bu veliler, velâyete ilişkin bilgilerini hakikat-i muhammediyeden veya muhammedî ruhtan alırlar. Umumî hilâfet, Hz. Peygamberin şeriatını takip eden müslüman velilere özgü bir niteliktir. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde bütün nebiler ve veliler hakikat-i muhammediyenin bir tezahürüdür. Bu manevî silsilenin bidayeti ve nihayeti, yani ilkesi hakikat-i muhammediyedir veya muhammedî ruhtur. İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-evliyâsı ise sadece onun bir tezahüründen ibarettir. Afîfî'ye göre hâtemü'l-evliyâ kavramıyla İbnü'l-Arabî bizatihi kendisini kastetmiştir: “[O] Aklî İlke'nin en hakiki manevî vârisi ve hakikat-i muhammediyenin bâtinî öğretisinin doğrudan doğruya nakledildiği silsilenin son üyesidir.”⁵⁴⁷ İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'de kullandığı hikmet terimi, bütün peygamberlerin ve velilerin Peygamber Hz. Muhammed'den değil, bilakis, “hakikat-ı muhammediye”den tevarüs ettikleri bâtinî miras ya da Hz. Peygamber'in “mişkât”ından almış oldukları bilgidir.⁵⁴⁸

Ebü'l-Alâ Afîfî'ye göre, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf sistemi kendi tasavvuf anlayışının pratik bir sonucudur; bilgi nazariyesi ise kendi tasavvufî tecrübesiyle bilgi elde ediş tarzı ve bu bilginin mahiyetine dönük bir nazariyedir. Zorunlu bilginin (الأحكام)

⁵⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Afîfî, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*, s. 19-24.

⁵⁴⁷ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 102-106 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 152-159]. Ayrıca bk. *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, s. 312-319; *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 171-175, 222-226, 307.

⁵⁴⁸ Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 24-25 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 70].

(المعرفة الحدسية) bir çeşidi olan sezgiye dayalı bilgi (الضرورية), İbnü'l-Arabî'nin bilgi felsefesinin özünü teşkil eder. Sezgiye dayalı bilginin temel özelliklerinden olan keşf, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde, kuvve halindeki bilginin açılması ve insanın kalbinde uyumakta olan ilâhî bilincin uyanmasıdır.⁵⁴⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre “kalb” kelimesi insanın aklî yönünün bir sembolüdür başka deyişle “küllî akıl ilkesi”nin ayrılmaz bir parçasıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği sûfînin Allah ile ittiadı ya da Allah'a miracı, “perdelerin kalkması” (إزالة الحجاب) gibi kavramlarda, “küllî” nefis kendisinin bir bütün olarak daima bilincindedir. Afîfî'ye göre bu demektir ki, aslında kendi “parçaları”nın da bilincindedir, fakat “parçalar”, parça olarak hiçbir şekilde bütünün bilincinde değildir. Onlar bireysel olarak kendilerinin bilincinde anlamındadır. İbnü'l-Arabî nefsi, hayatî ilke-insan uzviyetindeki hayvanî hayat şeklinde tanımlamaktadır. Nefs, küllî nefsin tekil bir “halî”dir ve nihayet “ruhu” tek amacı gerçek bilgiyi aramak olan aklı olarak tanımlar. Ruh, küllî aklın bir “halî”dir. Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin nefis kelimesine herhangi bir sıfat ilâştirmedeği zaman, ekseriyetle onunla aklî nefsi kastettiğini söyler.⁵⁵⁰ Bitkisel, hayvanî ve aklî üç nefis/ruh arasında ilişkiyi irdeleyen Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin görünüşte kuvvetli monistik eğilimlerine rağmen, ruh ve bedenle ilgili olarak sisteminin düalist bir bakış açısını çağrıştırdığını iddia eder. Fakat sonuç olarak üç nefis türünün hepsi ve beden birdir ki, İbnü'l-Arabî'nin daima bâtının zâhirden daha kamil ve şerefli kabul etmesi dolayı böyle bir çelişkiye maruz kaldığımızı vurgular.⁵⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışında önemli kavramlardan birisi de “nur”dur. İbnü'l-Arabî'ye göre “nur”, müdrik (idrak eden) hakikattir yani mutlak anlamda “Allah”tır. Dolayısıyla “nur” olmaksızın hiçbir şey ne idrak edebilir ne de idrak edilebilir. Bu “nur”un insandaki payı Afîfî'ye göre aklî nefstir.⁵⁵²

İbnü'l-Arabî epistemoloji ve psikolojisinde hayal, himmet ve vahiy bilindik

⁵⁴⁹ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 167-177 [Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 109-113]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 139-142.

⁵⁵⁰ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 185-186 [Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 119-120].

⁵⁵¹ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 193-195 [Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 124-126].

⁵⁵² Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 196-197 [Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 126-127].

kullanımlarıyla birlikte farklı bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla da konu, muhataplarını gerek üslup gerekse içerik bakımından bir takım muğlaklıklar ile karşı karşıya bırakmaktadır. Afî'ye göre İbnü'l-Arabî psikolojik ve metafizik olmak üzere iki ayrı hayal türünden söz eder. Psikolojik tür, zihni sûretlerdir ki yalnızca zihinde görülürler ve zihinden bağımsız bir varlığa da sahip değildirler. Afî genel anlamıyla İbnü'l-Arabî'nin hayal ile mütehayyile melekесinin nesnelerini kastettiğini öne sürer. Kısacası İbnü'l-Arabî'nin hayal öğretisinin kendisine has özelliğiyle salt psikolojik olmadığı söylenebilir.⁵⁵³ "Himmet" genel kullanımıyla velilerin sahip olduğu olağanüstü güce verilen bir isimdir; İbnü'l-Arabî'nin sisteminde himmet sûfinin yaratıcı gücü karşılığına gelmektedir. Ona göre bir şeyi gönülden dileme anlamındaki irade veya cem' himmetinin etkisi altına alamayacağı hiçbir şey yoktur. Öyle ki himmet sahibi sûfler manevî bir güç ile misal âlemindeki mümkün varlıkları gerçek varlıklara dönüştürebilirler.⁵⁵⁴ İbnü'l-Arabî sisteminde "vahiy", Hak ile halk arasındaki ilişkinin bir bağlamı olarak yer bulur. Buna göre "vahiy Hak'tan halka veya Rabdan kula nasıl iner?" sorusu ne anlama gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, Hakk'ın zatından bir başkasına ilka olunmaz, vahiy "cem makamından" "tafsil makamına" dönük bir ilka sürecidir. "O halde insanî nefsin zâtından çıkar ve onun derinliklerinden yayılır; ya da vahiy sürekli olarak cüz'î nefislere sereyan eden ve onlarla birleşmiş olan küllî ruhun bir feyzidir."⁵⁵⁵ Vahye dönük açıklayıcı bu vurgularda, Afî'nin iddialarına göre İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerinde Plotinus etkisini görmek mümkündür.

Ebü'l-Alâ Afî, vahdet-i vücûdçu tasavvufun nihaî gayesi olarak "fenâ" terimi üzerinde durur. Bu bağlamda ona göre İbnü'l-Arabî'nin kullandığı fenâ kavramı mistik ve metafizik iki anlama sahiptir. Birincisinde fenâ, cehaletin ortadan kalkıp yerini zatî birlik hakkında sezgi ile elde edilen hatasız bilginin almasıdır. Burada mistik kendi

⁵⁵³ Afî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 203-204 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 130-131]. Nitekim Afî bu konuyla ilgi şunu ifade etmiş: "Rüyalar ve bunların İbnü'l-Arabî'nin varlığın tabiatına dair ortaya koymuş olduğu genel felsefî sistemindeki yeri hakkında açık bir fikre ulaşmak zordur. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin rüya hakkındaki ifadeleri, felsefe, psikoloji ve tasavvufun bir karışımıdır." *Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 160 [*Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 74]. Bu bağlamda Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "hayal âlemi ili ilgili farklı bir yorum getirmektedir. Krş. *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kurân inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 51-55.

⁵⁵⁴ Afî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 207-208 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 133-134]. Krş. *Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 72 [*Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 78-80, 148, 156-157, 218].

⁵⁵⁵ Afî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 94 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 187].

benliğinden geçemez, ancak bir sûret olarak kendi aslî yokluğunu idrak eder. İkinci anlamıyla fenâ, görülen âlemin suretlerinin ortadan kalkıp küllî bir cevherin yerini almasıdır. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde yedi aşamalı ve tedrici bir süreçten ibaret olan fenâ için, Afîfî'ye göre tasavvufî tecrübeden çok tasavvufî felsefenin mertebeleri demek daha yerindedir. Sırasıyla İbnü'l-Arabî'nin sisteminde fenâ süreci şu şekildedir: Günahın yok olması, fiillerin yok olması, mümkün varlıklara özgü niteliklerin yok olması, insanın kendi zatının yok olması, âlemin yok olması, Allah'tan başka her şeyin yok olması, nihayetinde Allah'ın bütün sıfatlarının ve nispetlerinin yok olması. Bu sonuncu aşamada sûfî âlemi bir sebebin sonucu olarak değil de zuhûr hâlindeki bir hakikat olarak müşahade eder. Dolayısıyla her şeyin aslî birliğini idrak etmiş olur. Afîfî'ye göre fenâ süreçleri dış dünyaya ilişkin bilginin gerçekliğini ortadan kaldırmakta bu yüzden de gerek etik gerekse teolojik nasların varlığını güçleştirmektedir.⁵⁵⁶

Ebü'l-Alâ Afîfî şöyle bir varsayım üzerinde durur: İbnü'l-Arabî'nin metafizik sistemi ya da panteistik doktrini -şayet bir din ortaya çıkaracak olsaydı-, bu dinin karakteri ne olurdu? Afîfî'nin cevabı söz konusu dinin evrensel bir tabiata sahip olacağıdır, bu ise teistik bir dinden ziyade mistik karakterde bir din olacaktır. Nitekim Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin din algısını şu şekilde yorumlamıştır:

“Geriye kendisine kalan tek din, bütün dinleri içine alan ve garip bir şekilde İslâm - Hz. Muhammed'in tektanrıcı İslâm'ı değil, kendisinin İslâm adını verdiği idealistik monizm ya da vahdet-i vücûd sistemi- ile özdeşleştirdiği evrensel dindir. İbnü'l-Arabî'ye göre, İslâm sadece Hz. Muhammed'in dini olmayıp, bütün din ve inançların ifadesidir. İbnü'l-Arabî kendi din felsefesini şu şiirinde özetlemektedir: Herkes Allah hakkında çeşitli inançlara bağlandı / Bense onların inandıklarının hepsini görüyorum.”⁵⁵⁷

Bununla birlikte Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin din kelimesine verdiği çeşitli anlamları ve kelimenin “islâm”, “inkiyâd”, “ceza” ve “âdet” gibi anlamlarla ilişkisine dikkat çekerek “inkiyâd”dan ibaret olan bütün dinlerin eşit ve ortak olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵⁸ Nihayetinde Afîfî İbnü'l-Arabî'nin din tasavvurunu rijit ve statik olarak nitelendirse de

⁵⁵⁶ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 212-224 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 137-144]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 17, 214.

⁵⁵⁷ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 147 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 232].

⁵⁵⁸ Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 97-98 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 192].

özgün bir din felsefesine sahip olduğunu da ifade eder:

“Sadece evrenselliği bile övgüye değer. Hiçbir son gayesi olmayan bir din değildir. Onun son gayesi insandaki en iyi idrak etmek ve her şey olan Bir Hakikatle onun aslî birliğini kavramak suretiyle insanın ilahlaştırılmasıdır. Ahlâkî hedefinin önemi daha az olmayıp bütüne nüfuz eden ve onu birleştiren Aşk ilkesinin -çünkü Allah aşktır- tam olarak tanınmasıdır. Bu dinde Allah gayr-ı şahsîdir; ancak O’nu olduğu gibi kavramaktan aciz olanlar, ibadet edilmesi gereken şeyin ne olduğunu bilmeleri şartıyla, O’na diledikleri şekilde ibadet edebilirler. Gerçek Allah’a ibadet etmek, O’nu dille zikretmek veya kalple hatırlamak değil, kendin dahil her şeyde O’nu temaşa etmektir.”⁵⁵⁹

İbnü’l-Arabî iyilik-kötülük bağlamında ahlâk anlayışını temellendirirken iki çeşit iradeden söz eder: Bunlardan ilki meşîet, diğeri ise iradedir (the creative Will). Meşîet ile kuvve ya da fiil farketmez şeylerin bulundukları hâl üzere olmalarını dileyen Allah’ın ezeli kudreti kast edilmektedir. İrâde ile Allah’ın kuvve halindeki varlıkların dış dünyada tezahürüne vasıta olan kudreti kast edilmektedir.⁵⁶⁰ Afîfî’ye göre İbnü’l-Arabî’nin ahlâk felsefesinin merkezinde kendini gerçekleştirme yer alır. Başka bir deyişle her şey ve her fiilin nihai gayesi kendisini gerçekleştirmesidir. İbnü’l-Arabî’nin ahlâk anlayışına ilişkin Afîfî’nin genel kanaati şudur:

“İbnü’l-Arabî peşinden gidilecek belirli bir ideale sahip ahlâkî bir sistem değil, daha ziyade ahlâkî bir determinizm nazariyesinin metafizik bir izahını vermektedir. Onunki normative bir ahlak değildir; yapmamız gerekeni değil, işlediğimiz fiilleri nasıl yaptığımızı ve fiillerin asıl fâilinin kim olduğunu bize bildirmektedir.”⁵⁶¹

İbnü’l-Arabî sisteminin tasavvufî açıdan pratik sonucu, Allah’ın kazâ ve kaderine mutlak teslimiyet ve rıza, sūfînin Hak ile vuslat hâlinin kendisinde gerçekleşmesi için -imkânı ölçüsünde- benlik köleliğinin esaretinden kurtulma çabasıdır. Bu noktada Afîfî, İbnü’l-Arabî’nin cebr anlayışını analiz eder ve ona göre, bu tür bir cebr, “mekanik ya da gayr-i akıl donuk bir tabiata raci maddî bir cebrîlik”

⁵⁵⁹ Afîfî, *el-Felsefetü’s-sûfîyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 234-235 [Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 148-149]. Ayrıca bk. *Fusûsü’l-hikem ve’t-ta’likâtü aleyh*, s. 144.

⁵⁶⁰ Afîfî, *el-Felsefetü’s-sûfîyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 245-246 [Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 155-156]. Ayrıca bk. *Fusûsü’l-hikem ve’t-ta’likâtü aleyh*, s. 62-63, 103, 227, 277.

⁵⁶¹ Afîfî, *el-Felsefetü’s-sûfîyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 248 [Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 158].

değildir.⁵⁶² Burada açıklamaya muhtaç bir başka önemli husus da, âhirette kula verilecek cezanın mahiyeti olacaktır. İbnü'l-Arabî'de "ceza" kula ayn-ı sâbitesinin hallerinin iktizasına göre dönen hayır ya da şer, Hakk'ın kendisinden varlığa bahşettiği her şeydir.⁵⁶³ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin eskatolojisi, yani kıyamet, cennet-cehennem anlayışı ve tasvirinde kullandığı terimlerden herhangi birinin bilinen geleneksel karşılığıyla alınmaması gerektiğine dikkat çeken Afîfî, meseleyi şu şekilde özetlemiştir:

"Kıyamet gününde gerçek şefaât yoktur. Buradaki şefaât kelimesi sadece iki ilâhî isim; Rahim ile Müntakim arasında bulunan bir münasebet demektir. Sırat üzerinde her şeyin yürüdüğü ilâhî hüviyete ait olan doğru yoldan başka bir şey değildir; çünkü o her şeyin kendisinden çıktığı ve tekrar ona döneceği kaynaktır. Cehennem azabı insan fiillerine ait sembollerden ibarettir. Cennet, diyor İbnü'l-Arabî, cenn (gizlemek) fiilinden gelmektedir ve her şeyin cenneti, orada bütün çokluğun gizleneceği ilâhî hüviyettir.⁵⁶⁴ Öte yandan, cehennem mesafe veya uzaklık (bu'd) demektir ve gerçek cehennem, seninle Allah arasında gerçek bir uçurum olduğunu tasavvur etmekte ve senin O'nunla olan zâtî birliğini idrak etmemekte yatar."⁵⁶⁵

Ebü'l-Alâ Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinine uyumlu hale getirmek için kullandığı terimlerden pek çoğunu etimolojik kökünden hareketle -yukarıda geçtiği şekliyle- yorumladığı düşüncesindedir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisinin en belirgin özelliği, Afîfî'ye göre evrenselliğidir. İbnü'l-Arabî "Bir Hakikat (the One Reality)" fikri üzerine sistemini kurmuştur ve sistemin evrenselliği de bu hakikat etrafında şekillenmiştir:

"İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde, mesela, Bir her şeyi kuşatan varlık, bütün varlığın son temeli sayılır. Ahlâkında faal ve mürid ilke ile aynıdır. Din görüşünde ibadet edilen ulûhiyettir. Mistisizminde her şeye nüfuz eden şuurdur. Estetiğinde ise, İbnü'l-Arabî aynı Hakikati her şeye hâkim olan Aşk ve Güzellik olarak kabul eder.⁵⁶⁶

⁵⁶² Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 163-166 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 93-94].

⁵⁶³ Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 99-101 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 193, 196].

⁵⁶⁴ Konunun detayları için bk. Afîfî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 90, 236.

⁵⁶⁵ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfîyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 250-251 [*Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 160].

⁵⁶⁶ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfîyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 257 [*Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf*

İbnü'l-Arabî'nin sisteminin en büyük sorunlarından birisi Ebü'l-Alâ Affî'ye göre, kullanılan dil ve sembolik üsluptur. İbnü'l-Arabî'nin dilini, genel olarak kendine özgü, kavramsal ve mecazlarla örülü kompleks bir dil olarak nitelendiren Affî, *Fusûsu'l-hikem*'in bütün bölümlerinde ve *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* eserinde İbnü'l-Arabî'nin varlık öğretisini kapalı bir dille örttüğünü iddia etmiştir. Affî, İbnü'l-Arabî'nin üslubundaki kapalılık için çeşitli gerekçeler ileri sürmüştür:

- 1- Basit olanı karmaşıklıklaştırma ve zâhir olanı gizlemeyi tercih etmesi.
- 2- Kendisine özel tevil yöntemiyle, felsefî ve kelâmî kavramları, mecaz veya eş anlamlı olarak Kur'ân ve hadiste geçen benzer lafızlarla beraber kullanma ve bunları asıl bağlamlarından kopararak, çeşitli anlamlarda yorumlaması.
- 3- Düşünme melekesi, muhayyile gücüne bağlı olduğu için İbnü'l-Arabî sistemindeki en ince felsefî konuları ele alma sürecinde şiirsel üsluba, benzetme ve mecazlara başvurması dolayısıyla salt bir filozof değildir; bu yüzden de üslupta tam bir mantıkî tutarlık beklenmemesi gerekmektedir.
- 4- Herhangi bir şeyi bir sembolle ifade ettiğinde, aynı sembolle başka bir şeyi de ifade etmesi.
- 5- Genellikle, Kur'ân âyetlerini birbiriyle iç içe geçirmesi ve aralarında herhangi bir görünür bağ olmasa da birini diğeriyle yorumlaması.⁵⁶⁷

Affî, İbnü'l-Arabî'yi genel anlamıyla yerleşik-tutarlı bir metottan yoksun eklektik bir filozof olarak nitelendirmiştir:

“İbnü'l-Arabî'nin sözde paradokslarına ve sıkça görülen İslâm'ın naslarını felsefenin ilkeleri ile uzlaştırma çabalarına pek fazla önem verilmediği müddetçe, ona tutarlı bir düşünür denebilir. Onun felsefesini, İslâm'la uzlaştırmanın, mümkün hiçbir yolu yoktur. Vahdet-i vücûd düşüncelerini ısrarla örttüğü sünnî elbise, kasıtlı olarak oraya yerleştirilmiş aldatıcı bir görünüşten ibarettir.”⁵⁶⁸

Dolayısıyla Affî'nin İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde karşı karşıya kaldığı en

Felsefesi, s. 164]. Ayrıca bk. *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 284, 288, 303.

⁵⁶⁷ Affî, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtü aleyh*, s. 12-15 [*Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 34-42].

⁵⁶⁸ Affî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 24 [*el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 29].

büyük sorun İbnü'l-Arabî'nin yazdığı konudan ziyade ifade tarzı ve kendisine özgü bir düşünce dünyasına sahip oluşudur. Bu da Afîfî'yi İbnü'l-Arabî'nin üslubu noktasında düzensiz, tartışmacı ve geniş ölçüde şekil ve tutarlıktan yoksun gibi nitelermelere itmiştir.⁵⁶⁹

Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî, her türlü dinî ve felsefî kaynaktan elde ettiği karmaşık unsurlarla kadim sûfî öğretileri bir araya getirmek suretiyle kendi vahdet-i vücûdçu sistemini inşa etmiştir. Bununla birlikte akıl yürütme tarzı, konuları ele alış biçiminde görünen sûfiyane çeşniye ya da onlara sûfî kisvesi giydirmeye için harcadığı yoğun çabaya rağmen kesinlikle felsefidir. Afîfî, her ne kadar İbnü'l-Arabî kendisini bir sûfî ya da bir veli olarak nitelendirse bile aslında onun metin üretme ve teori inşa etme sürecinin felsefî bir çaba olduğu kanaatindedir. Zira Afîfî'ye göre sûfilik bir tecrübe olup İbnü'l-Arabî'nin sunduğu şekliyle, çerçevesi belirginleştirilmiş bir nazariye değil, duygusal/manevî bir halden ibarettir.⁵⁷⁰

Ebü'l-Alâ Afîfî doktora çalışmasında, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin öğretileriyle Spinoza, Hegel gibi modern batılı filozofların görüşleri arasında paralellikler kurmaya özen gösterirken diğer taraftan felsefî kaynaklarını da belirtmeye çalışmıştır. Afîfî bu kaynakların çerçevesini şu şekilde ifade etmiştir:

“İbnü'l-Arabî, sistemini oluşturan bu sade fikir etrafında birtakım unsurları toplamıştır ki, araştırmacı, bu unsurları ve kaynakları Yunan filozoflarının çeşitli akımlarına, kadim mistiklere veya kelâmcılara ve İslâm filozoflarına ircâ etmekte güçlük çeker. Bu ilginç karışım, Yunan felsefî fikirleri saf İslâmî fikirlerle yan yana görülür; kelâmcıların ifâdeleri, eğilim ve tabaka farklılıklarına rağmen sûfilerin söz ve şatahatlarıyla bir arada görülür. Müellifin bütün bunları bir noktada topladığı, ayırım ve temyiz yapmadan, hepsini bir kalıba sokmaya çalıştığı ortaya çıkar. Sonra da bu istilahları kalıba döker ve temsille sistemine dahil etmeye çalışır.”⁵⁷¹

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinin kaynaklarını hem doktora çalışmasında hem de müstakil bir makalede ele alan Afîfî, onun kaynaklarını İslâmî ve gayr-i İslâmî

⁵⁶⁹ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 84 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 59].

⁵⁷⁰ Afîfî, *el-Felsefetü's-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 182 [*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 117].

⁵⁷¹ Afîfî, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 213-214 [“Min eyne istekâ İbnü'l-Arabî felsefetuhu's-sûfiyye?”, s. 3].

olmak üzere ikiye ayırmıştır: Kur’ân ve sünnet başta olmak üzere İslâmî kaynakları, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi erken dönem sûfîleri, Eş’arî ve Mu‘tezile kelâmcıları, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, İsmâîlî Bâtınîler, İhvân-ı Safâ ve İşrâkî filozoflardır. İslâm dışı kaynakları ise Yeni Eflâtuncu felsefe geleneği ile Philo ve Stoacılar’dır.⁵⁷²

Ebü’l-Alâ Afîfî, kaynakları bakımından İbnü’l-Arabî’nin öğretilerine iki açıdan bakılması gerektiğini ifade eder: İlk olarak İbnü’l-Arabî’nin felsefî köken bakımından İhvân-ı Safâ vasıtasıyla Yeni Eflâtuncu felsefeyi öğrenmesi; diğeri ise tasavvufî köken bakımından, Hallâc’ın üslup ve yöntemine borçlu olması. Bununla beraber Afîfî Hallâc ile İbnü’l-Arabî arasında eğilim farklılıkları olduğunu da vurgulamaktan kaçınmaz. Ona göre İbnü’l-Arabî’de tefekkür ve derin düşünce hâkimdir; fakat o Hallâc’daki güçlü mistik-duygusal eğilimden yoksundur. Ayrıca Afîfî’ye göre İbnü’l-Arabî, eserlerinde açığa çıkan biçimsel-mantıkî yönüyle kelâmcıların üslup ve yöntemlerinden etkilenmiştir.⁵⁷³

İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî üslûbunun şekillenmesinde, Afîfî’ye göre öne çıkan sûfî yukarıda da değindiğimiz üzere Hallâc-ı Mansûr’dur. Hallâc’ın şathiyeleri, vahdet-i vücûd hakkındaki felsefî bir inanç ile ilgili olmayıp salt sevgiden kaynaklanan ifadelerdir. Ancak İbnü’l-Arabî söz konusu şathiyeleri, kendi mistik-felsefî öğretisinde tevil etmiş ve vahdet-i vücûd merkezli yorumlamıştır. Afîfî İbnü’l-Arabî’nin sisteminin ana çerçevesini ve malzemesini Hallâc’tan aldığı düşüncesindedir. Bu bağlamda Afîfî, İbnü’l-Arabî’nin Hallâc’tan etkilendiği lâhût-nâsût, insân-ı kâmil, bâtın ilminin doğası, ilâhî sevgi konusu ve tevil yöntemi gibi hususları zikreder.⁵⁷⁴

İbnü’l-Arabî’nin biçimsel-mantıkî yönüyle kelâmcıların üsluplarından

⁵⁷² Bu bağlamda Ekrem Demirli, Afîfî’yi eleştirmiştir: “Afîfî, İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerinin modern dönemde tanınmasına büyük ölçüde katkı sağlamış olmakla birlikte, bu dönem tasavvufunun İslâm bilim ve düşünce tarihindeki yerini doğru bir şekilde tespit edememiştir. Bunun yerine daha çok, Grek ve Helenistik dönem felsefenin İbnü’l-Arabî düşüncesiyle ilişkileri üzerinde durmuş ve bu düşüncenin belirli konularda kelâm, İslâm felsefesi, gibi dahilî kaynaklarla irtibatlarını kursa bile (...) bir problem takibi yapmamıştır.” Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufî Kitap, 2017, s. 43.

⁵⁷³ Afîfî, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 231 [“Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?”, s. 20].

⁵⁷⁴ Afîfî, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 240-251 [“Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?”, s. 27-37]. Ayrıca bk. *el-Felsefetü’s-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 49-51, 143.

etkilendiğine dikkatleri çeken Afîfî, kaynak kullanım tarzına dair şu ifadelere yer vermiştir:

“İbnü’l-Arabî -kelâmcıların görüşlerini tahlilinde gözüktüğü gibi- onların ilimleri, metodları ve tartışma yöntemleri hakkında tam bir bilgi sahibidir. Fakat o, herhangi bir kelâm mezhebine bağlanmaz; bazen Eş‘ârîlerin bir görüşünü benimser, başka bir meselede Mu‘tezile’nin görüşünü benimser. Bazen ise, aralarında bir uzlaştırma arayarak, ikisini birden benimser.”⁵⁷⁵

İbnü’l-Arabî, kelâmcıların dile getirdiği görüşlerden ziyade, onların meseleleri ele alış yöntemlerinden etkilenmiştir. Bununla beraber Afîfî’ye göre İbnü’l-Arabî kelâmcıların metodlarını ve diyalektik yöntemlerini, onların kullanım tarzıyla uyumlu bir şekilde kullanmaz. Büyük ölçüde tasavvufî unsurlar ile bütünleştirerek, kendi sistemine mal eder. Bunun bir örneği, İbnü’l-Arabî’nin sistemindeki bir-çok ilişkisinin aslında Eş‘ârîler’in cevher-araz görüşlerinin farklı bir formu oluşudur.⁵⁷⁶

Ebü’l-Alâ Afîfî’nin İbnü’l-Arabî algısını incelediğimiz bu bahsi, İbnü’l-Arabî’nin Kur’ân ve hadisleri kullanım ve yorum yöntemine ilişkin değerlendirmeleriyle sonlandırabiliriz. Afîfî’ye göre İbnü’l-Arabî bütün konularda, ister uyumlu isterse uyumsuz olsun Ku’rân âyetlerine ve hadislere referanslarda bulunur. İbnü’l-Arabî gayretini Kur’ân naslarının ve hadislerin anlaşılmasına, sistemiyle uyumlu hale getirilmesine ve nasları dilediği anlamlara yönlendirmeye adanmıştır. Bu noktada Afîfî, İbnü’l-Arabî’yi Tevrat metnini lafzın ötesine taşan felsefî bir tarzda yorumlamaya çalışan Philon’a benzetmiş ve onun Kur’ân tevil yönteminin sakıncalı yanları üzerinde örnekler⁵⁷⁷ vererek durmuştur. Kısacası İbnü’l-Arabî nasları, vahdet-i vücûd öğretisiyle ilişkilendirerek yorumlamış, yorum sürecinde kimi zaman en açık dil kurallarını bile ihmal etmiş kimi zamanda yerleşik dinî inançları derinden sarsmıştır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Afîfî, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 251 [“Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?”, s. 38-39].

⁵⁷⁶ Afîfî, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 252-253 [“Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?”, s. 38-40]. Ayrıca bk. *el-Felsefetü’s-sûfiyye inde Muhyiddîn İbn Arabî*, s. 68, 77, 93, 107.

⁵⁷⁷ Bu yorum örnekleri için bk. Afîfî, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 255-257 [“Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?”, s. 40-43].

⁵⁷⁸ Afîfî, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 253-256 [“Min eyne istekâ İbnü’l-Arabî felsefetuhu’s-sûfiyye?”, s. 41]. Bu konuda Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Afîfî’yi eleştirmiştir: “Afîfî, İbn Arabî’nin âyetler arasında irtibat kurmasını ve bazı âyetleri diğerlerinin bağlamında anlamasını

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Modern dönemde Mısır'da tasavvuf araştırmalarının seyri ve Ebü'l-Alâ Affî'nin süreçteki katkılarının incelendiği bu çalışmada, bağlamın belirginleştirilmesi maksadıyla öncelikli olarak çağdaş Mısır'da tasavvufun tarihsel arka planını ele aldık. Mısır'da tasavvufun teşekkülü açısından Zünnûn el-Mısırî merkezdeki isimlerden biri olup Zünnûn'un öne çıkan yönü, mistik ve felsefî ilgilerindeki çeşitliliktir. Tasavvufun kurumsal bir hüviyete bürünmesiyle birlikte Rifâiyye ve Kâdiriyye gibi tarikat mensuplarının Mısır'a geldiği görülmektedir. Mısır, Şâzeliyye, Desûkiyye, Bedeviyye, Halvetiyye, Bektaşîyye ve Nakşibendiyye gibi tasavvuf tarihinde adı anılan pek çok tarikata ev sahipliği yapmış, yanı sıra yerel tarikatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tarikatların özellikle Memlûkler dönemiyle birlikte geniş taban buldukları ve Mısır'ın tarihinde vaz geçilmez dinî kurumlara dönüştükleri rahatlıkla söylenebilir. Birbirinin devamı niteliğindeki düzenleyici üst kurumlar olan Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye ve el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye, üstlendiği görev ve işleyişi bakımından Mısır'da tasavvufî hayat üzerinde etkili yapılardır. Bu iki kurumun özellikle modern dönemde tarikatlar ile siyasî çevreler arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde büyük rol üstlendiği görülmektedir.

XX. yüzyılda Kahire Üniversitesi'nde görev yapan Mustafa Abdürrâzık üniversitelerin ve akademik araştırmaların şekillenmesinde öne çıkan bir isimdir. Doktorasını Sorbonne Üniversitesi'nde tamamlayan Mustafa Abdürrâzık, reformist Muhammed Abduh'un önemli takipçilerindendir. Dolayısıyla da yürüttüğü araştırma ve eğitim faaliyetlerinde genel olarak bu reformist perspektifin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Abdürrâzık'ın Mısır akademisindeki etkisi yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamış, öğrencileri Muhammed Mustafa Hilmi, Abdülhalîm Mahmûd, Tevfîk et-

birbirine karıştırma olarak görmektedir. Gerçekte böyle birbirine karıştırma olayı İbn Arabî'nin eserlerinde alabildiğince çoktur. Öyle ki bazen araştırmacı, Kur'ân metinleriyle onun sözlerini ayırmakta zorlanır. Ancak bu karıştırma, eğer bir şeyi anlatıyorsa o da İbn Arabî'nin bilinç ve felsefesinde kutsal metnin sürekli bir varlığa sahip olmasıdır. Bu aceleci değer yargılarının sorumlusu, düşünce ve metni birbirinden ayıran düalist bir bakış açısıyla yorum sorununu ele almak ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine, içeriği Batı felsefesindeki anlamından hareketle doldurulan vahdet-i vücûd penceresinden bakmaktır. Affî'nin metodu ve İbn Arabî hermenötğine yaklaşımı neredeyse özü itibarıyla Goldziher'in *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* (Tefsir Ekolleri) adlı eserinde sûfî tefsirlere yaklaşımından farklılaşmamaktadır." Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, s. 29 [*Felsefetü't-te'vîl*, s. 26].

Tavîl, Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, Abdurrahman Bedevî ve Ali Sâmi Neşşâr vd. vasıtasıyla devam etmiştir. İsmi geçen akademisyenler İslâm düşünce geleneklerinin araştırılmasına gerek neşirleri gerekse araştırmalarıyla katkılarda bulunmuşlardır. Genel itibarıyla onların tasavvufa yaklaşımlarında savunmacı bir söylemin hakim olduğu ve oryantalist tezlere göre konum belirledikleri görülmektedir; bu yüzden de çalışmalarında tasavvufun kökeni konusu geniş yer tutmuştur.

Doktorasını Cambridge Üniversitesi'nde Reynold A. Nicholson'ın yönetiminde, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi üzerine hazırlayan Ebü'l-Alâ Affî, Mustafa Abdürrâzık ve çevresinden kısmen farklı düşünceye ve tezlere sahip bir isimdir. Muhatapları genelde Affî'yi oryantalistlerin yaklaşımlarından etkilenmekle itham etmişlerdir. Nitekim bu eleştirinin muhtemel bir yansıması olarak şu söylenebilir: Mısır'da XX. yüzyıl akademisyenlerinden Mustafa Abdürrâzık, Abdülhalîm Mahmûd, Ebü'l-Vefâ Teftâzânî ve Abdurrahman Bedevî gibi isimler üzerinde Arapça yazılmış çalışmalara rastlamak mümkünken, Affî için benzer durum söz konusu değildir. Ancak bununla birlikte Affî'nin çalışmalarının özellikle de İbnü'l-Arabî hakkında öne sürdüğü tezlerin, çağdaşları tarafından dikkate alındığı ve eserlerinde referanslar verildiği de bilinen bir husustur. Affî'nin İngiltere'de geçirdiği yıllar onun karakterini ve yaşam tarzını etkilediği gibi tasavvuf ve İbnü'l-Arabî hakkında oluşan düşüncelerinde de etkili olduğu görülmektedir. Şöyle ki tasavvufun evrensel felsefenin bir parçası olduğunu iddia eden Affî, İbnü'l-Arabî'yi de evrensel bir filozof olarak konumlandırır. Muhtemelen üzerinde ısrarla durduğu evrensellik iddiaları sebebiyle, Affî'nin eserleri Mısır'da beklenen ilgiyi görmemiştir. Ayrıca Affî'nin İbnü'l-Arabî yanında İslâm düşünce geleneğini şekillendiren İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Haldûn hakkında da dikkate değer makaleleri mevcuttur.

Ebü'l-Alâ Affî'nin 1940'lı yıllar sonrasında -İskenderiye'ye geçişi ve *Mecelletü's-Sekāfe* dergisinde yazmaya başladığı dönemden itibaren- tasavvufa yönelik dilinde ve üslubunda değişimlerin gözlemlendiği söylenebilir. Tasavvufa dair düşüncelerinin özü mahiyetindeki *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* adlı eserinde sözü edilen üslup dönüşümü net bir biçimde görülebilir. Bu yüzden adı geçen eseri yalnızca tasavvufa giriş mahiyetinde bir metin olarak görmek kanaatimizce doğru

değildir; bilakis eser Afîfi'nin düşüncelerinin olgunlaştığı evreye denk düşen bir metindir. Afîfi'nin çağdaşlarından ayrıldığı nokta, farklı kültürler arasında gerçekleşen etkileşimi benimsemesinden ziyade tasavvufun başta İslâm'ın sonra da evrensel kültür mirasının içine yerleştirilmesi gerektiği görüşüdür. Afîfi tasavvufun kökeni hususunda çağdaşlarıyla aynı fikirde değildir; onların farkında olarak ya da olmayarak benimsedikleri oryantalist karakterli görüşlere katılmadığını; İslam tasavvuf tarihini incelerken entelektüel, dinî, siyasî ve sosyal atmosferin dikkate alınması gerektiğini özenle vurgulamıştır. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin kritiğinde Afîfi, hocası Reynold A. Nicholson'ın perspektifini sürdürmektedir. Buna göre vahdet-i vücûd sistemi, panteistik bir yapı arzeder; İbnü'l-Arabî'nin öğretisi Yeni Eflâtuncu felsefeden derin izler taşımakla birlikte, Spinoza ve Hegel gibi filozofların görüşleriyle de çeşitli yönlerden paralelliklere sahiptir. Afîfi bu türlü gerekçelerden dolayı İbnü'l-Arabî'yi her yönüyle evrensel felsefî doktrine sahip bir filozof olarak nitelendirmeyi tercih eder.

Son olarak ifade edelim ki bu çalışmanın bağlamını tamamlayıcı mahiyette bazı araştırmaların yapılması gerekmektedir. Özellikle el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye'nin arşivi [محافظة المجلس الصوفي الأعلى] üzerine yapılacak bir çalışma, çağdaş dönem Mısır'ında hâlen güçlü etkileri bulunan tarikat yapılanmalarının tarihsel irtibatlarını ve siyaset-tarikat ilişkisinin çerçevesini belirlemeye katkı sunacaktır. Üniversitelerde etki bırakmış Muhammed Mustafa Hilmi, İbrâhim Medkûr ve Ali Sâmî Neşşâr vd. isimler hakkında yazılacak nitelikli monografiler ise İslâm düşünce geleneği üzerine yapılan araştırmaların Mısır'daki seyrini ve etkilerini tespit noktasında fayda sağlayacaktır.

EK: Kronoloji

Sene	Tarihî Olaylar
245/859	Zünnûn el-Mısırî'nin vefatı
569/1174	Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Saîdü's-süadâ'nın kuruluşu
624/1227	Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin Mısır'a gelişi
632/1235	İbnü'l-Fârız'ın vefatı
634/1236	Ahmed el-Bedevî'nin Mısır'a gelişi
638/1240	İzzeddin Ahmed es-Sayyâd'ın Mısır'a gelişi
656/1256	Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin vefatı
670/1271	İzzeddin Ahmed es-Sayyâd'ın vefatı
675/1276	Ahmed el-Bedevî'nin vefatı
676/1277	İbrâhim ed-Desûkî'nin vefatı
709/1303	İbn Atâullah el-İskenderî'nin vefatı
725/1325	Nâsır b. Muhammed b. Kalavun tarafından Siryâkûs Hankahı'nın kuruluşu
765/1363	Vefâiyye tarikatı kurucusu Muhammed Ebü'l-Vefâ'nın vefatı
848/1444	Abdullah el-Meğâvirî'nin (Kaygusuz Abdal) vefatı
929/1523	Muhammed Demirtaşî'nin vefatı
973/1565	Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin vefatı
1812	Şeyhü meşâyihi't-turukî's-sûfiyyenin el-Bekrî ailesine tevdi edilmesi
1882-1934	Mısır'ın İngiliz işgali dönemi
1895	M. Tevfik el-Bekrî'nin şeyhü meşâyihi't-turukî's-sûfiyye görevini üstlenmesi
1897	Ebü'l-Alâ Afîfî'nin doğumu
1903	Meşîhatü't-turukî's-sûfiyye tarafından ilk nizamnâmenin çıkarılması
1905	Muhammed Abduh'un vefatı
1921	Ebü'l-Alâ Afîfî'nin Kahire Üniversitesi Dârü'l-ulûmi'l-ulyâ'dan mezuniyeti
1924	Afîfî'nin Cambridge Üniversitesi Felsefe Bilimleri bölümünü bitirmesi
1927	Mustafa Abdürrâzık tarafından İslâm felsefesi dersi öğretiminin yenilenmesi
1930	Afîfî'nin doktora tezini tamamlaması
1939	<i>The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabî</i> 'nin yayınlanması
1940	Afîfî'nin İskenderiye Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne geçmesi

1945	Reynold Nicholson'ın vefatı
1947	Mustafa Abdürrâzık'ın vefatı; Afîfî'nin İskenderiye Edebiyat Fakültesi dekanı olarak görevlendirilmesi
1952	Monarşinin kaldırılması, cumhuriyetin ilanı
1956-1970	Cemal Abdünnâsır dönemi
1957	Afîfî'nin emekliliği
1963	Afîfî'nin <i>et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm</i> adlı eserinin yayınlanması
1966	Ebü'l-Alâ Afîfî'nin vefatı
1976	el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye'nin kuruluşu
1981-2011	Hüsnü Mübârek dönemi
1983-1994	Ebü'l-Vefâ Teftâzânî'nin el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukî's-sûfiyye görevini üstlenmesi

BİBLİYOGRAFYA*

- Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî), Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2017.
- Abdülvehhâb, Muhammed Hilmî, “el-Hayâtü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, et-Tasavvuf fî siyâki'n-nehda: Neş'eten ve seyrûreten ve meâlen”, *el-Hayâtü-r-rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011, s. 81-83.
- Abdürrâzık, Mustafa, “es-Sûfiyye ve'l-firaku'l-İslâmiyye”, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s. 6-16.
- Abdürrâzık, Mustafa, “et-Ta'lik alâ mâddeti tasavvuf”, *Mûcez Dâiretü'l-maârifî'l-İslâmiyye*, VII-VIII, 2214-2267.
- Abdürrâzık, Mustafa, *ed-Dîn ve'l-vahy ve'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1997.
- Abu-Rabi', Ibrahim M., “Modern Mısır'da el-Ezher Sufizmi: Sûfî Düşüncesi”, (çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: III, sayı: 8, s. 173-198.
- Ahmed el-Bedevî Cûde el-Mehdî, “en-Nakşibendiyye fi Mısır”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevi Sempozyumu: “İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür” Bildiriler, 1-2 Haziran 2013, İstanbul = International Gumushanevi Symposium, 1-2 June 2013, 2014*, s. 480-485.
- Azamat, Nihat, “Ahmed b. İdrîs”, *DİA*, II. 92-94.
- Azzâm, Salâh, *Aktâbü't-tasavvufi's-selâse*, Kahire: Darü's-Şa'b, 1968.
- Baş, Derya, “Bedeviyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 547-608.
- Baş, Derya, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Bedevî, Abdurrahman, “Mâte Üstâzünâ Ebü'l-Alâ Afîfî”, *el-Mecelle*, yıl: 1966, sayı: 120, s. 12-15.
- Bedevî, Abdurrahman, *Şatahâtü's-sûfiyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1949.
- Bedevî, Abdurrahman, *Şehîdetü'l-ışki'l-ilâhî: Râbiatü'l-Adeviyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1962.
- Bedevî, Abdurrahman, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî mine'l-bidâye hatte'l-karni's-sânî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1975.
- Beyyûmî, Zekeriyâ Süleyman, *es-Sûfiyye ve lu'betü's-siyâse fi Mısri'l-hâdis*, Kahire: el-İlm ve'l-İmân, 2008.

* Ebü'l-Alâ Afîfî'ye ait eserlerin künye bilgilerine ilgili kısımda yer verildiği için Bibliyografya bölümüne dahil edilmemiştir.

- Biezman, Nicolaas H., *Egypt: Moulids, Saints, Sufis*, London: Kegan Paul International, 1990 [el-Mevâlid ve't-tasavvufî Mısır, (çev. Raouf Musaad), Kahire 2009].
- el-Busîrgînî, Muhammed Ahmed, "Ebû'l-Alâ Afîfî Edîbü't-tasavvuf ve'l-mutasavvıfîn", *Da'vetü'l-Hak*, yıl: 1967, sayı: 6-7, s. 157-159.
- Cezzâr, Ahmed Mahmûd, *el-Fikrû'l-Mısırî'l-Muâsır ve't-Tasavvuf*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2006.
- Christmann, Andreas, "Reconciling Sufism with Theology: Abû l-Wafâ al-Taftâzânî and the Construct of 'al-Taşawwuf al-Islâmî' in Modern Egypt", *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, s. 177-198.
- Çift, Salih, *Mısır'da Bektâşilik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Çoban, Ali, "XV. Yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler", *İslâm Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, 2018, s. 209-232.
- Dâlî, Muhammed Sabri, *el-Hitâbü's-siyâsî es-Sûfî fî Mısır*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2011.
- Dâlî, Muhammed Sabri, *et-Tasavvuf ve eyyâmuhi: Devrû'l-mutasavvıfe min târîhi Mısri'l-hadîs*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2013.
- de Jong, Frederick, "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970)", *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, İstanbul: The Isis Press, 1995, s. 161-184.
- de Jong, Frederick, "Ortadoğu Arap Ülkelerinde İslâm Tarikatları", *İslâm Dünyasında Tarikatlar* (ed. Alexandre Popovic & Gilles Veinstein, çev. Osman Türer), İstanbul: Sûf Yayınları, 2004, s. 391-467.
- de Jong, Frederick, "The Sufi Orders in Egypt during the Urabî Insurrection and the British Occupation (1882-1914)", *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, İstanbul: The Isis Press, 1995, s. 147-160.
- de Jong, Frederick, "The Takiya of Abd Allah al-Maghawiri (Qayghusuz Sultan) in Cairo", *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*, İstanbul: The Isis Press, 1995, s. 39-54.
- de Jong, Frederick, "XX. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvuf Aleyhtarlığı (1900-1970): Bir Ön Araştırma", (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XX, sayı: 1, s. 213-226.
- de Jong, Frederick, *Turuq and turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden: Brill, 1978.
- Demirci, Mehmet, "Desûkiyye", *DİA*, IX, 212.
- Demirci, Mehmet, "İbrâhim b. Abdülazîz Desûkî", *DİA*, IX, 212-213.

- Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, İstanbul: Sufî Kitap, 2017.
- Demirli, Ekrem, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2016, cilt: II, sayı: 4, s. 1-29.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, (çev. Semih Ceyhan), İstanbul: Mana Yayınları, 2018 [*Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî*, Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1996].
- Emre, Side, *Ibrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order: Power Brokers in Ottoman Egypt*, Leiden: Brill, 2017.
- Geoffroy, Eric, "Sha'arâniyya", *EL*², XII, 724.
- Görgün, Hilal, "Mısır", *DİA*, XXIX, 555-557.
- Gündüz, İrfan, "Muhammed Tefik Bekrî", *DİA*, V, 369-370.
- Gürer, Dilaver, "Mısır'da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1998, sayı: 8, s. 203-220.
- Gürer, Dilaver & Namlı, Ali, "Mısır ve Suudî Arabistan'da Yapılan Tasavvufî İlgili Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1998, sayı: 8, s. 365-381; "Masters and Dissertations on Tasavvuf in Egypt and Saudi Arabia up to 1997", *Journal of the History of Sufism*, yıl: 2003-2004, sayı: 4, s. 263-277.
- Güven, Mustafa Salim, "Şâzeliyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 373-443.
- el-Hıfî, Abdülmün'im, *el-Mevsûatü's-sûfiyye*, Kahire: Darü'r-Reşâd, 1992.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, *el-Hayâtü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, *el-Hubbü'l-ilâhî fî't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-kalem, 1960.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, *İbnü'l-Fârız ve'l-hubbü'l-ilâhî*, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, *İbnü'l-Fârız: Sultânü'l-âşıkîn*, Kahire: Mektebetü Mısır, 1963.
- Hofer, Nathan, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Hoffman, Valerie J., *Sufism Mystics and Saints in Modern Egypt*, South Carolina: University of South Carolina, 1995.
- Homerin, Emil, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları: Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", (çev. Salih Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XI, sayı: 1, s. 243-264.

- Hüseyin, Ali Sâfî, *el-Edebü's-sûfî fî Mısır*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1964.
- el-İrâkî, Âtîf (ed.), *Kitâbü't-Tezkârî ed-Duktûr Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî üstâzen li't-tasavvuf ve müfekkiran İslâmiyyen*, Kahire: Darü'l-Hidâye, 1995.
- İbrâhim, Muhammed Zekî, "Hâtıra havle'l-Münkız mine'd-dalâl", *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*, Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1978, s. 401-403.
- Kaplan, Hayri, "Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 2, s. 119-154
- Kara, Mustafa, "Ebü'l-Alâ Afîfî", *DİA*, X, 285-286.
- Kaya, M. Cüneyt, "Abdurrahman Bedevî", *DİA*, Ek-1, 176-177.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Bedreddin Aynî", *DİA*, VI, 271-272.
- Kutluer, İlhan, "İbrâhim Medkûr", *DİA*, XXVIII, 322-323.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *el-Medresetü's-Şazeliyyetü'l-hadîse ve imâmüha Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî*, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şazeliyye*, Kahire: Dârül-Maârif, 1988.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-Münkız mine'd-dalâl*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1978.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *Kıssatü hayâtî: Elhamdulillah hâzihî hayâtî*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985.
- Mahmûd, Abdülhalîm, *Üstâzü's-sâirin el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1973.
- Martin, B. G., "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* (ed. Nikki R. Keddie), London: University of California, 1972, s. 275-306.
- McGregor, Richard J. A., *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: the Wafa' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- McPherson, Joseph Williams, *The moulids of Egypt: Egyptian Saints-Days*, Kahire: N. M. Press, 1941.
- Medkûr, İbrâhim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühü*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983.
- Mete, Ayşegül, "Ebû Reyyân", *DİA*, Ek-1, 369-371.
- Muhammed Ali Ebû Reyyân, "Ebü'l-Alâ Afîfî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, yıl: 1966, sayı: 20, s. 5-18.
- Muhammed Ali Ebû Reyyân, *el-Hareketü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1994.
- Murâd, Saîd, "Ali Sâmi Neşşâr", *DİA*, XXXIII, 22-24.

- Murâd, Saîd, “Ebü’l-Vefâ Teftâzânî”, *DİA*, XL, 308-309.
- Murâd, Saîd, “Mustafa Abdürrâzık”, *DİA*, XXXI, 285-286.
- Murâd, Saîd, “Tevfîk et-Tavîl”, *DİA*, XLI, 16-18.
- Musakhanov, Orkhan, *Tilimsânî -İlâhî İsimler Nazariyesi-*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Muslu, Ramazan, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- en-Neccâr, Âmir, *et-Turuku’s-sûfiyye fî Mısır*, Kahire: Darü’l-Maârif, 1983.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fî’l-İslâm*, Kâhire: Dârü’l-Maârif, 1977.
- Nicholson, Reynold, *Fi’t-tasavvufi’l-İslâmî ve tarîhihi*, (çev. Ebü’l-Alâ Afîfî), Beyrut: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 2015.
- Öngören, Reşat, “Muhammed Mâzî”, *DİA*, XXX, s. 553-555.
- Özel, Ahmet Murat, “Şazeliyye”, *DİA*, XXXVIII, 387-390.
- Özkan, Halit, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik, 2012.
- Sâlim, Âdil, “Atiyye, Medresetü Mustafa Abdürrâzık mine’l-Hitâbi’l-istişrâkî”, *İslâmiyyetü’l-ma’rife*, sayı: 97, yıl: 2019, s. 119-156.
- es-Sendûbî, Hasan, *Ebü’l-Abbâs el-Mürsî ve mescidühü’l-Câmi‘ bi’l-İskenderiyye*, Kahire, 1944.
- Şenkardeşler, Hatice Boynukalın, “Muhammed Mustafa Hilmi”, *DİA*, Ek-2, 311-312.
- Tâhir, Hâmid, “İhyâu’l-felsefeti’l-İslâmiyye beyne Muhammed İkbâl ve Mustafa Abdürrâzık”, *Dirâsât Arabiyye ve İslâmiyye*, yıl: 1988, cild:7, s. 65-80.
- Tâhir, Hâmid, *Meâlimü’t-tasavvufi’l-İslâmî*, <https://tinyurl.com/wg837tn> , [Erişim Tarihi: 20 Aralık 2019].
- Tahralı, Mustafa, “Rifâiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 285-334.
- Tahralı, Mustafa, *Çağ ve Hakikat-René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018.
- Tanrıkörur, Barihüda, “Mısır Mevlevîhânesi”, *DİA*, XXIX, 586-588.
- et-Tavîl, Tevfîk, *eş-Şa’rânî: İmâmü’t-tasavvuf fî ‘asrihî*, Kâhire: Dârü İhyâi’l-kütübi’l-Arabî, 1945.
- et-Tavîl, Tevfîk, *et-Tasavvuf fî Mısır ibbânü’l-asri’l-Osmânî*, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kütüb, 1988.
- et-Tavîl, Tevfîk, *et-Tenebbü’ bi’l-gayb inde müfekkiri el-İslâm*, Kahire: Dârü Ecyâi’l-kütübi’l-arabiyye, 1945.
- et-Tavîl, Tevfîk, *Felsefetü’l-ahlâk neş’etüha ve tetavvuruhâ*, Kahire: Darü’n-Nehdati’l-

- Arabiyye, 1979.
- et-Tavîl, Tevfik, *Kıssatü's-sırâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Kahire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1979.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, "Abdürrâzık ve Medresetühu", *Evrâk Felsefiyye*, yıl: 2016, sayı: 50, s. 361-374.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, "Afîfî (Ebü'l-Alâ) el-Müfekkirü's-sûfi'l-İslâmî", *Evrâk Felsefiyye*, sayı: 50, s. 501-512.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, "et-Turuku's-sûfiyye fî Mısır", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, yıl:1963, sayı: 25, s. 55-84.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, "Hilmî ve Dirâsâtü't-tasavvufi'l-İslâmî", *Evrâk Felsefiyye*, yıl: 2016, sayı: 50, s. 53.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, *Dirâsât fî'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Kahire'l-hadise, 1957.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, *İbn Seb'in ve felsefetühü's-sûfiyye*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1973.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, *İlmü'l-keîlâm ve ba'zu müşkilâtih*, Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1979.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefa, *Medhal ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire: Darü's-Sekâfe, 1991.
- Tosun, Necdet, "Zünnûn el-Mısırî", *DİA*, XLIV, 575-576.
- Waugh, Earle H., *Visionaries of Silence: the Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiya in Cairo*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2008.
- Yerinde, Adem, "Mîrganiyye", *DİA*, XXX, 154-145.
- Yılmaz, Ferhat, "Zekî Mübârek", *DİA*, XLIV, 216-218.
- Yılmaz, Harun, "Meşîhatü'ş-şüyûhun Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Saîdü's-Süadâ ve Siryâkûs", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2014, sayı: 34, s. 1-21.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, "Abdülhalîm Mahmûd", *DİA*, I, 213.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, "Beyyûmî", *DİA*, VI, 99.