MISIR İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı

İstanbul, 17-18 Aralık 2022

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu
Ümraniye/İstanbul

İstanbul 2023

ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-625-6506-26-8
Sertifika No: 50201

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 111
Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 20

Kitabın Adı
Mısır İlim Havzasında
İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri

Yayın Hazırlığı
Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Koordinatör
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Kapak Tasarım
Halil YILMAZ

Baskı, cilt:
ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35
Sertifika No: 45103

1. Basım
Kasım 2023 / 500 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan /
İstanbul Tel: (0212) 491 19 03 - 04– Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr – siparis@ensarnesriyat.com.tr

XI

"İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ: MISIR'IN "TASAVVUF ÇAĞI"NDA SÜNNÎ TASAVVUFUN BİR PROTOTİPİ"

Ahmet Murat ÖZEL[*]

Giriş

Bu entelektüel biyografide bakışımızı, İbn Ataullah el-İskenderî'nin tarikatından ve tasavvufi görüşlerinden ziyade, bu biyografinin arka planını oluşturan dönemin şartlarına ve çevresel faktörlere odaklamaya çalışacağız. Bu çalışmanın temel sorusunun, "İskenderî'nin portresinde Mısırlı olmaya dair neler bulunabilir?" olduğu söylenebilir. Bu sorunun ima ettiği ama müstakil bir çalışmanın konusu olması gereken diğer soru da şudur: Tasavvufi düşünce ve pratik, etnisiteyi, coğrafyayı, tarihsel dönemleri aşkın olduğu yönündeki evrensellik iddiasına mukabil, mahalli izleri ve etkileri ne oranda içermektedir?

Mısır'ın Tasavvuf Çağı

İskenderî'nin yaşadığı yüzyıl olan 7/13. yüzyılda Mısır, özellikle de Kahire, kendi zamanının en önemli kurumsal dini eğitim merkezi olmuştu. Bağdat'ın 1258'de Moğollar tarafından harap edilmesi ve yine Suriye'nin aynı yüzyılda işgaller sebebiyle yaşadığı yıkım, Kahire'yi Orta Doğu'daki âlimlerin ve öğrencilerin sığınağı haline getirmişti.[1] Bu yüzyılda Mısır tasavvufi kurumlar ve görüşler açısından da dünyadaki en hareketli yerlerin başında gelmektedir. Bu yüzyılı bazı çağdaş araştırmacılar bu yüzden Mısır'ın *tasavvuf çağı*

---

[*] Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, (ahmet_murat@hotmail.com).

[1] Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslâmî Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 20.

olarak adlandırırlar.[2] Mısır'daki tasavvufi hareketlilikte, yine Mısır'a dışarıdan ve özellikle Mağrib-Endülüs bölgesinden gelmiş olan, İbnü'l-Arabî (638/1240), Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (656/1258), Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî (668/1269), İbn Seb'în (669/1270), Ahmed el-Bedevî (675/1276) gibi çok sayıda sufinin etkisini de hesaba katmak gerekir. Bu isimlerin her birinin tasavvufi düşüncenin ya da pratiğin yeni birer yolunu açtıklarını dikkate alırsak, bir önceki yüzyılda Bağdat'ta olduğu gibi, ikinci nesil bir *kurucu babalar* kadrosundan bahsettiğimizi söyleyebiliriz.

Bu gelişmenin sebeplerinden bir kısmı siyasi ve idaridir. Memlükler, bilginin intikaline yardımcı olmak üzere, vakıf gelirleriyle desteklenmiş büyük ve çok sayıda kurum inşa ettiler. Bu yeni bir gelişmeydi. Çünkü daha öncesinde dini bilgi ve eğitim, büyük oranda, kendisini adamış ve biraz da kıt imkânlar karşısında sabretmek durumunda kalan gönüllülere dayalıyken, Mısır'da artık öğrencilerin barınabildikleri, burslar alabildikleri, hocalara maaş ödeyen güçlü kurumlar ortaya çıkmıştı.[3] Bu dönemde Mısır'daki tasavvufi şahsiyetlerin ve zümrelerin de ilim ehline benzer biçimde, güçlü bir iradeyle kurumsal olarak desteklendikleri görülür. Bu destek özellikle hangâhların varlığıyla somutlaşmaktadır. Hangâhlar, öncelikli olarak tasavvufi hayatlarını kolaylaştırmak üzere sufilere barınma, yemeiçme ve harçlık gibi destekler veren bir kurumdu. Başlarda bir medrese gibi düzenlenmiş olmasalar da, zaman içinde hangâhların vakfiyelerine, buralarda tasavvufi eğitimle ilmi eğitimin el ele olmasını gerektiren maddeler konmaya başladı. Eğitimin ve tasavvufi pratiklerin bu harmanlanması tasavvufun İslâmî entelektüel hayatın gövdesine yerleşmesi anlamına geliyordu.[4]

Mısırlı tarihçi Makrizî (844/1442) kendi zamanındaki Kahire'de bulunan hangâhlardan 22 tanesini tanıtmıştır.[5] Bunların çoğu önemli yöneticilerce yaptırılmış ve vakıf gelirleriyle desteklenmiş

---

[2] Âmir en-Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fi Mısr: Neş'etühâ ve nuzumuhâ ve ruvvâduhâ* (Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 1983), 95.
[3] Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 59.
[4] Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 73-75.
[5] Bk. Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Ubeydî el-Makrizî, *Kitabü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, haz. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Darül kütübil ilmiyye, 1997), 4/282 vd.

yapılardır. Hangâhların Mısır'daki sufilere sağladığı imkânların, buradaki sufi çevrelerde bazen olumsuz yönde bir duyarlılık oluşturduğu da vakiydi. Tasavvufa sempatiyle bakan bazı âlimlerin ve sufilerin bile, hangâhlardaki imkânlar hakkında konuşurken, bu kurumların siyasi otoriteye bağımlı yapısının yol açtığı sorunları hesaba kattıklarını, buraların gerçek sufiler dışında istismarcı kimseleri de kendisine çektiğine işaret ettiğini görmekteyiz. Sufilerden bahsederken, "Hâsılı sufiler, kendilerinin anılmasıyla rahmetin inmesi umulan, dualarıyla ilahi yardımın geldiği ehlullahdır ve Allah'ın seçkin zümresidir (*hâssa*)"[6] gibi son derece saygılı ve yüceltici bir dil kullanan, İskenderî'nin de çağdaşı olan meşhur Şâfiî fakihi Taceddîn es-Sübkî (771/1370) hangâhlara dünyevi çıkarlar ve imkânlar için yerleşenleri eleştirmiş ve sahip oldukları açgözlülük sebebiyle gerçek birer sufi olmadıkları için hangâhlarda kalmalarının ve yiyip içmelerinin haram olduğunu söylemişti.[7]

Hangâhların yöneticiler eliyle desteklenmesi, buralarda yaşayan sufilerin gördükleri itibar ve destek, halk nezdinde popüler ve ameli tasavvufun yaygınlık kazanmasını hızlandırmıştır. Tasavvuf ve tarikatlar lehine oluşan bu olumlu atmosferin, burada birçok tarikatın hızla çiçeklenmesine yol açışı olağan sayılmalıdır.

Mısırda, hangâh gibi sufilerle irtibatlı kurumlar dışında bir kısmı şöhretli olan çok sayıda ribât ve zaviye bulunmaktaydı. Bu ribâtlar ve zaviyelerde, çeşitli sayılarda sufiler kalmakta ve ribâtların vakıf gelirleri ile yaşamlarını sürdürmekteydiler. Bazı ribâtların şartnamelerinde, mütecerrid ve bekâr sufilerin kalması gibi şartlar da bulunmaktaydı.[8] Ribâtlar arasında, Şeyha Zeyneb binti Ebi'l-Berekât için yapılmış olan er-Ribâtu'l-Bağdâdiyye gibi kadınlara özgü ribâtlar da bulunmaktaydı.[9] Ama tasavvufun Mısır'daki sosyal gücü sadece hangâhları, ribâtları ve zaviyeleri değil, tasavvufi düşünceden ve gelenekten daha bağımsız olan medreseleri de etkilemiştir. Tıpkı hangâhlarda olduğu gibi bazı önemli medreselerin vakfiyelerinde de sufilere yönelik desteğe açıkça yer verilmiştir. Mesela Eşrefiyye

---

[6] Taceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr vdğ (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1948), 120.
[7] Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, 125.
[8] Makrizî, *Kitabü'l-mevâ'iz*, 4/302.
[9] Makrizî, *Kitabü'l-mevâ'iz*, 4/303.

Medresesi'ndeki Hanefi fıkhı öğreten müderrisler vakfiyeye göre aynı zamanda sufi olmak durumundaydı.[10] Dolayısıyla tasavvuf, hangâhından ribât ve zaviyesine, medresesine kadar, muhtelif kurumlar aracılığıyla toplumun her kesimine erişimi olan bir olguya dönüşmüştü.

Mısır'a Rifâîlik, Kâdirîlik ve Sühreverdîlik gibi Irak kökenli tarikatlar çoktan gelmişti.[11] Bu öncü ve birinci büyük dalgayı oluşturan tarikatlardan sonra ortaya çıkan ve kurucuları şöyle ya da böyle bu tarikatlarla irtibatlı olan Şâzeliyye, Desûkiyye, Bedeviyye gibi ikinci büyük tarikat dalgasını oluşturan tasavvufi yolların zuhur ettikleri yer Mısır'dı.

Bunun dışında Mağrib/Endülüs bölgesinden bazı önemli sufilerin bu dönemde bölgeye ya bizzat geldiğini ya da etkilerinin bölgeye ulaştığını görmekteyiz.[12] Bu sufilerden bazıları buraya yerleşirken, bir kısmı da bir süre yaşadıktan sonra daha doğuya geçiyorlardı. Mısır'da bir süre bulunduktan sonra doğuya doğru devam etmek zorunda kalan isimlerden biri de İbnü'l-Arabî'ydi. Görüşleri sebebiyle, Mısır ulemasından bazıları İbnü'l-Arabî'nin, tıpkı Hallâc gibi kanının akıtılmasını istemişti. Ulema arasında etkili bir isim olan Ali b. Ebî Nasr Feth b. Abdullâh el-Bicâî, ondan sadır olan sözlerin şatahat kabilinden olduğunu söyleyerek bunun gerçekleşmesini önlemişti.[13] Yine İbn Seb'în de Mısır'a geldiğinde, kendisinin Fatımi olduğu yönünde bir söylenti çoktan buraya ulaşmış, bu sebeple burayı terk etmek zorunda kalmıştı.[14]

Vahdet teorilerinin temsilcilerinden, İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în dışında, bu ikisinin öğrencileri olan Şüşterî, Tilmsânî ve Konevî gibi isimler de Mısır'a gelenler arasındaydı. Mısır'a, Cemaleddîn-i Sâvî (630/1232) gibi meşhur bir Kalenderî de Şam'dan gel-

---

[10] Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 62.

[11] Bk. Ebu'l-Vefâ Taftâzânî, "Mısır'da Sûfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", Çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (1996), 536.

[12] Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr*, 82.

[13] el-Hâfız en-Nâkid Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî an tercemeti İbni'l-Arabî*, thk. ve haz. Hâlid b. El-Arabî Müdrik, 2 c. (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyetü'd-da've ve usuli'd-dîn, Fer'u'l-akîde, Yüksek lisans tezi, h.1461-1462), 267.

[14] Teftâzânî, *İbn Seb'în ve felsefetühü's-sûfiyye*, 51.

mişti. Sâvî, Dimyat'ta (Mısır) vefat etmiş olan, orada etkili bir zaviyeye sahip bir Kalenderî şeyhiydi.[15] Yanı sıra, Kahire'de İranlı (*Acem*) Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî tarafından kurulmuş müstakil bir Kalenderî zaviyesi de bulunmaktaydı.[16] Ayrıca ileride işaret edeceğimiz bir isim olan ve haşhaş kullanmayı caiz görmesi ve terviç etmesiyle bir Kalenderî olma ihtimali yüksek olan el-Hasan b. Muhammed el-'Ukberî (616/1212) de Kahire'de bir zaviye açmıştı.[17]

Dolayısıyla Mısır, 7/13. asırda, gerek nazari tasavvufun kurucu isimlerinin, gerek popüler-ameli tasavvufun ikinci büyük dalgasını kuran sufilerin ve gerekse Kalenderiyye gibi gayr-i sünni tasavvufi akımların yollarının kesiştiği zengin ve renkli bir havzaya dönüşmüştü. Tasavvufun ve sufi büyüklerinin halk nezdindeki itibarı çok yüksekti. Mesela sevilen ve sayılan bir sufi olan Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali es-Sanâfirî'nin (v. 772/1371) cenazesine elli binden fazla insanın katılmıştı.[18] Bir şeyh vefat ettiğinde insanların teberrük amacıyla mevtanın gasil suyunu elde etmek için ya da elbisesini satın alabilmek için yarıştıkları görülüyordu.[19]

Vahdet Teorilerinin İlk Eleştirileri: Memlükler dönemi Mısır'ında tasavvufun yaygın ve dini hayatın bir parçası olarak kabul görmüş olması gerçeğine rağmen, Emil Homerin'in ifadesiyle "belli bir mutasavvıf tipi"[20] eleştirilmekten kurtulamamıştı. Bu tipin, tah-

---

[15] Tahsin Yazıcı, "Cemaleddin-i Savî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019) 7/313-314.

[16] Makrizî, *Kitabü'l-mevâ'iz*, 4/311.

[17] Indalecio Lozano, "Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya fi Madâ'ih al-Qinnabiyya de al-Hasan b. Muhammed el-'Ukbarî", *Al-Andalus Magreb*, 5 (1997), 48. Mısır'daki, özellikle de Kahire'deki Kalenderî varlığıyla ilgili bk.M. Seyyit Şen, "Geç Ortaçağ Dönemi'nde Mısır ve Kuzey Afrika'da Kalenderîlik", *International Journal of Social Inquiry*, cilt: 14, sayı:2 [2021], 829-831.

[18] Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge: Cambridge University, 1993), 11.

[19] Muhammed Su'ûd Mübârek el-Hüseynî, *el-Müessesâtü's-sûfiyye fî Mısr fi'l-'asri'l-Memlûkî'l-evvel (h.784/648-m.1382/1250) ve devrühâ fi'l-hayâti'l-âmme*, (Ammân: Camiatü Âli'l-beyt, Külliyetü'l-âdab ve'l-'ulûmi'l-insâniyye, Kısmu't-târîh, Yüksek lisans tezi, 2017), 62.

[20] Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısırı'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları: Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2022), 245.

min edileceği gibi öncelikle İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în'le onların öğrencilerinden oluşan bir kadro ile temsil edildiğini söyleyebiliriz. Bunlara bir de, Mısırlı meşhur sufi şair İbnü'l-Fâriz'i eklememiz gerekir.[21]

İbnü'l-Arabî'yi de içine alacak bir kullanıma başvurmak istersek, vahdet teorilerini (vahdet-i vücûd ve vahdet-i mutlaka) dile getiren bu sufilere yönelik eleştirilerin uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Fakat bu uzun geçmişin başlangıç evresinde yer alan ilk üç eleştirmenin, İskenderî'nin çağdaşı olduğu görülür.[22]

Bahsettiğimiz üç isim Kutbuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kastallânî (686/1287), 'İmâdü'd-dîn Ahmed b. İbrahim el-Vâsıtî (711/1311) ve İbn Teymiyye'dir (728/1328). Bu isimlerden Kastallânî Mısır'lıdır ve diğer iki isim Mısır'da dikkate değer bir süre yaşamıştır. Dolayısıyla İskenderî bu isimlerle sadece aynı zaman dilimini değil, aynı zamanda aynı coğrafyayı da paylaşmıştır. Böylece Mısır'ın, vahdet teorilerine yönelik en erken tepkiyi ve eleştiriyi üreten bir bölge olduğunu, İskenderî'nin de bu ilk eleştirilerin sahipleriyle aynı dönemde yaşadığını ve hatta bazı rivayetlere göre bunlardan bazılarıyla tanıştığını söyleyebiliriz.[23]

---

[21] İbnü'l-Fâriz etrafındaki tartışmalar 15. Yüzyılda alevlenmiş ve tarafların karşılıklı polemikleriyle uzun süre devam etmişti. Bu tartışmalara, konumuz olan İskenderî'nin zamanından bir yüzyıl sonra gerçekleşmiş olması sebebiyle değinmeyeceğiz. Tartışma ve polemikler için bk. Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısırı'nda Sûfiler", 243-264; Ali Çoban, "XV. Yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, Ed. Hidayet Aydar, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 210-232.

[22] Osman Yahya'nın verdiği ve İbnü'l-Arabî'ye eleştiri ve reddiye yazanların kronolojik listesini esas alarak bu tespitte bulunuyoruz. Bk. Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Œuvre d'İbn 'Arabî Etude Critique,* I-II (Damas: Institut Français de Damas, 1964), 115 vd.

[23] Mesela İskenderî'den sadece iki sene sonra vefat eden Vâsıtî, Mısır'dayken İskenderiye'ye uğramış ve orada Şâzelîlerle tanışmıştı. Buradayken İskenderî'yle tanışmış olması ihtimal dâhilindedir. Bk. Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbüddin Ahmed el-Bağdâdî, *Kitâbü'z-zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile li'bni'Receb*, haz. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matba'atü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1953), 2/359. Ayrıca İskenderî'nin de müdahil olduğu İbn Teymiyye hakkındaki bir soruşturmaya ileride değinilecektir.

Bu isimlerin başka bir ortak noktası, gerek kurumsal tasavvufi çevrelerle ve gerekse tasavvufi pratikle yaşadıkları tecrübedir. Bu durum, vahdet teorileri eleştirmenlerinin hedeflerinin doğrudan tasavvuf ve zühd pratikleri değil, anılan teoriler olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Mesela Kastallânî, Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin çevresinde bulunmuş ve ondan *Avârifü'l-ma'ârif*'i okumuştur.[24] İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin arkasında, onun müteşerri-Sünni bir tasavvufi yol olan Sühreverdiyye ile olan ilişkisini görenler de olmuştur. Çok sayıda olan eserleri arasında doğrudan tasavvufla ilgili olanlar bulunduğu gibi, kendisi için kullanılan *mürebbi's-sâlikîn* ifadesi onun aynı zamanda bir sufi şeyh gibi algılandığını da göstermektedir.[25]

Şemsüddîn es-Sehâvî'nin (ö.902/1497) aktardığına göre Kastallânî, *el-İrtibât* ile *Nasîha sarîha min kariha sahîha fi'l-men'i mine'd-da'vâ ve'ş-şath* isimli kitaplarında insanları İbnü'l-Arabî'yi kabul etmekten sakındırmış, yolunun yanlışlığını göstermek istemiştir.[26] Kastallânî'nin hedefinde İbnü'l-Arabî kadar İbn Seb'în de vardı.[27] Kastallânî'nin teorik/kelami eleştirileri dışında, kendi zamanında el-Hasan b. Muhammed el-'Ukberî isimli sufinin haşhaş kullanımını caiz gören ve terviç eden görüşlerine yer verdiği *Kitâbü's-sevânihi'l-edebiyye fî medâihi'l-kınnabiyye*[28] adlı eserini eleştiren *Tekrîmü'l-ma'îşe fi tahrîmi'l-haşîşe* ve bunu tamamlayıcı nitelikte *Tetmîmü't-tekrîm* başlıklı iki risale de yazmıştır.[29]

İbn Teymiyye eleştirilerinde bu isimlere Konevî, Tilmsânî, Şüşterî, Belyânî, Necm b. İsrâîl gibi başka isimleri de eklemişti. Önceki iki münekkitten çok daha kapsamlı ve sistematik eleştirileri sebebiyle, İbn Teymiyye vahdet teorilerinin ilk münekkidi olmasa da

---

[24] Indalecio Lozano, "Qutb al-Din al-Qastallànî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis", *Al-Qantara*, 18/1 (1997), 104.
[25] Lozano, "Qutb al-Din al-Qastallànî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis", 105-106.
[26] Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî*, 164.
[27] Lozano, "Qutb al-Din al-Qastallànî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis", 105.
[28] Indalecio Lozano, "Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya", 45-60.
[29] Bu risalelerin özetleri için bk. Lozano, "Qutb al-Din al-Qastallànî", 103-120.

en etkilisi olmuştur.[30] Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin de Sünni tasavvufun erken döneminde yaşamış önemli isimlerini sahiplenici bir tutum izlediğini ve hatta tasavvufi düşüncenin pratik yönleriyle de ilgilendiğini görmekteyiz.[31]

Yukarıda andığımız isimlerden üçüncüsü olan Vâsitî'nin babası Rifâiyye'dendi. Kendisi de Kahire'de birçok tasavvufi çevrenin içinde bulunmuştu. Kaynaklar onun İskenderiye'de tanıştığı Şâzelîlere karşı beslediği sempatiye dikkat çekmektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'yle tanışmasının ardından, vahdet teorisyenlerine yönelik sert eleştiriler yöneltmeye başlamıştır.[32] Eleştirileri sufiler arasında müşahede ettiğini söylediği kabir öpme, ıslık çalma ve el çırpma, kadın ve çocuklarla dostluk kurma gibi uygulama ve adetleri de kapsamaktadır.[33] Vâsıtî'nin İbnü'l-Arabî dışında eleştirdiği isimleri İbn Teymiyye vasıtasıyla tanıdığını iddia edebiliriz. O da İbn Seb'în,

---

[30] İbn Teymiyye'nin tasavvufa ve sufilere yönelik eleştirel tutumu birçok ilmi çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmamızda onun eleştirilerinin detaylarına girmemize imkân bulunmuyor. Detaylar için örnek olarak şu çalışmalar anılabilir: Mustafa Muhammed Hilmî, *İbn Teymiyye ve't-tasavvuf* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005); Ahmed b. Muhammed Bennânî, *Mevkıfü'l-İmâm İbn Teymiyye mine't-tasavvuf ve's-sûfiyye* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ,1986); Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017); Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası,* Doktora Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

[31] İbn Teymiyye'nin tasavvufla olumlu anlamdaki ilişkisi için örnek olarak şu çalışmalara bakılabilir: Tablavi Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf,* çev. Ali Durusoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989); George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:8 [2007], sayı:18, 297-310; George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:8 [2007], sayı:19, 401-411, Arjan Post, "A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya *An Edition and Translation of al-Ba'labakkī's (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way* (Risālat al-Sulūk)" *Journal of Sufi Studies*, c. 5, sayı:2 [2016], 156-187; Adil eş-Şu'aybî, *İbn Teymiyye Sûfiyyen* (Beyrut: Dâru Reyhân, 2018).

[32] Bağdâdî, *Kitâbü'z-zeyl,* 2/359-360. Vâsıtî'nin, Şâzeliyye'den taşıdığı etkiler için bk. Arjan Post, *The Journey of a Taymiyyan Sufi: Sufism Through the Eyes of 'Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311)* (Leiden, Brill, 2020) 70, 86-87, 95, 104.

[33] Velîd b. Hüseyn b. Bedevî b. Muhammed el-Emevî, *Mu'cemu ashâbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (b.y., y.y., h. 1430), 35-36.

Sadreddîn er-Rûmî (Konevî), İbn Hûd el-Endelûsî, Belyânî, Tilmsânî gibi isimleri de hedef almış ve bu isimlere rahmet okunmasının caiz olmadığını söylemişti. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini panzehri olmayan bir zehre benzetmişti.[34] Kaynaklar Vâsıtî'nin zahid, abid, salih, nâsik bir şahıs olduğunu söylemektedir. Hatta İbn Teymiyye'nin onun hakkında, "O zamanının Cüneyd'idir." dediği aktarılmaktadır.[35] Herevî'nin *Menâzilü's-sairîn*'i üzerine bir şerh yazmış olması onun tasavvufi ilgilerinin İbn Teymiyye'yle tanıştıktan sonra da canlı olduğunu göstermektedir.[36]

Dolayısıyla, tasavvuf düşüncesi tarihinin en önemli dönemeçlerinden biri olan İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücudun İslam dünyasında karşılaştığı ilk ciddi yazılı tepkilerin (Şam'la birlikte) Mısır'da, İskenderî'nin çağdaşları olan, şöyle ya da böyle sufi çevrelerle bağ kurmuş isimler eliyle ortaya çıktığını görmekteyiz.

Yine aynı dönemde Mısır, Kâdirîlik, Rifâîlik, Sühreverdîlik gibi Irak kökenli ilk tarikatlardan sonra Şâzelîlik, Desûkîlik, Bedevîlik gibi bazı yeni küresel tarikatların zuhûr ettiği coğrafyaydı. Bu dönemde Mısır'da tasavvuf hem güçlü ve yaygındı ve hem de vahdet teorisyeni diye adlandırabileceğimiz belli bir sufi tipini sürekli tedirgin edebilecek bir gerilimi içinde taşıyordu. Vahdet teorilerine karşı bu kuşkuculuğun ve eleştirel tutumun Mısır'daki ilmi ve hatta tasavvufi muhit içinde kalıcı hale geldiğini ve yüzyıllarca devam ettiğini söyleyebiliriz. İskenderî'den iki yüzyıl sonra vefat emiş olan Sehâvî, konuyla ilgili şu tespitte bulunmuştur:

İbnü'l-Arabî'nin kitapları Mısır ve Şam bölgesinde hala terk edilmiştir ve sevilmemektedir. Ne bu kitaplara ve ne de onları kabule destek verilmektedir. Bu kitapları elinde bulundurana ya da onları kabul edene şeriatın gereği yapılmaktadır. Rum memleketi (yani Osmanlı'nın Bilâd-ı Rûm'u) bu soruna ciddi olarak müptela olmuş durumdadır.[37] Yavuz Selim'in Mısır'ı fethine kadar, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin devlet ve ilmiyye sınıfı düzeyinde en büyük desteği gördüğü coğrafyanın Bilâd-ı Rûm olduğunu görürüz. Osmanlı'nın Mı-

---

[34] Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî*, 178.
[35] Bağdâdî, *Kitâbü'z-zeyl*, 2/360.
[36] Bağdâdî, *Kitâbü'z-zeyl*, 2/360. Kaynak, bu şerhin tamamlanmadığını belirtiyor.
[37] Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî*, 62.

sır'ın ilmi ve fikri gündemiyle tanışmasının ardından, bu gündemin bazı maddelerinin Osmanlı ilmiyyesine intikal ettiğini, bu maddelerin başında da İbnü'l-Arabî'nin geldiğini görmekteyiz.[38]

Mısır'lı Sünni Bir Tarikat: Şâzeliyye

İskenderî'nin tarikatı olan ve Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'ye (656/1258) nispet edilen Şâzeliyye ilk olarak Tunus'ta zuhur etmiş olsa da, asıl gelişmesini İskenderî'nin şehrinde, İskenderiye'de gerçekleştirmişti. Şâzelî, şeyhi İbn Meşiş'in işaretiyle önce Tunus'a ardından İskenderiye'ye gelmiş ve vefatına kadar bu şehirde yaşamıştı. En seçkin halifesi ve İskenderî'nin de şeyhi olan Ebu'l-Abbas el-Mursî de (685/1258) bu şehirde yaşamış, bu şehirde vefat etmişti. Türbesi halen bu şehirde, kendi ismiyle anılan bir camidedir. Yani İskenderî, tam da yeni bir tarikatın teşekkül evresinde, onun teşekkül etmekte olduğu yerde hazır bulunmuştu.

Şâzeliyye'de bir riyazet ve yoğun ibadet vurgusu yoktu. Zikir ve sohbet merkezdeydi. Hırka ya da murakkaa gibi belli bir sufi giysisi önermiyor, müritlerinin bir işte çalışıp kazanmasını genel olarak teşvik ediyordu. Buna mukabil, salik için tecerrüd ve kesbden el çekme halini de, manevi bir işaretin sonucunda olması durumunda onaylıyordu. Nihai olarak, kişinin kendi tercihleriyle ve seçimleriyle değil, Allah'ın seçimleriyle ve yönlendirmesiyle yaşadığı manevi bir hayatı idealize ediyordu (Bu, İskenderî'de *ıskât-ı tedbîr* olarak formüle edilmişti). Bir tarikat olarak Şâzeliyye, Sünni tarikat nosyonuna uygun bir tarikattı. Kendisini şer'i kaynaklara atıfla izah eden bir söylemi vardı[39] ve bu sebeple ilim ehliyle iyi ilişkileri olan bir tarikattı. Safiyyüddîn b. Ebî Mansûr, Kutbüddîn ibnü'l-Kastallânî, Ebû Abdullâh ibnü'n-Nu'mân, Abdülgaffâr b. Nûh, Takiyyüddîn Muhammed ibnü'l-Kuşeyrî, 'İz b. Abdüsselâm gibi zamanın âlimleri Şâzelî'den övgüyle ve hürmetle bahsetmişlerdi.[40]

---

[38] Şükrü Özen, Ottoman 'Ulamā' Debating Sufism: Settling the Conflict on the İbn al-'Arabī's Legacy by Fatwās", *El Sufismo y las normas del Islam*, ed. Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), 309-341.

[39] Ahmet Murat Özel, "Şâzeliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010) 38/287-390.

[40] İbn Atâullâh el-İskenderî, *Letâifü'l-minen fî menâkıbı'ş-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi'-Şâzilî Ebi'l-Hasan* (Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-'İlmiyye), 2005, 51-52. Özellikle İz b. Abdüsselam'ın Şâzelî'yle özel bir ilişkisi oldu-

İskenderî'nin Şâzeliyye içindeki işlevi, tarikatlar tarihinde sıkça karşımıza çıktığı haliyle, bir tür "ikinci adam"lıktı. Tasavvuftaki birçok kurucu figürün, kitabi olmayan, dağınık bir görüntü veren, ancak menkıbelerini yazan sonraki takipçiler eliyle bütüncül ve sistemli olarak temsil edilen fikri miraslarını bu noktada hatırlayabiliriz. Şâzelî ve Mursî de geride kitap bırakmamışlardı.[41] Ama onların tasavvufi mirasları daha sonra İskenderî tarafından metinsel düzeyde düzenlenmişti.

Ana Hatlarıyla İskenderî'nin Hayatı

Tarikatın önceki iki şeyhi için kendisinin yaptığını onun için yapan bir menakıbname yazarı olmadığı için, İskenderî'nin hayatı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Ama eldeki bilgilerden ve eserlerindeki görüşlerinden hareketle şu hemen söylenebilir: İskenderî, Mısır'ın "tasavvuf çağı"nın çocuğu olan Sünni bir tarikatın çocuğudur. O ayrıca tasavvufun kendi zamanındaki bütün görünümlerine ve tasavvufla ilgili tartışmalara duyarlı bir sufidir. Bu duyarlığın bir kısmını, ulema çıkartan ailesinden tevarüs ettiği anlaşılmaktadır. Fakih olan dedesi Ebû Abdullâh Abdülkerîm b. Atâullah'ın (612/1212) tasavvufun katı muhaliflerinden biri olduğu bilinmektedir.[42] Kendisi de, şeyhi Ebul Abbas el-Mursî ile karşılaştığında bu muhalefeti paylaşıyordu. Mursî'nin müritlerinden biriyle bu konuda bir tartışmaya bile girmişti. Ama bir vesileyle Mursî'yle tanıştığında ondan etkilenmiş ve sonra zamanla onun müridi olmuştu. Mursî, bu süreçte, ilim tahsiline devam eden İskenderî'yi şöyle müjdelemişti: "Devam et. Eğer devam edersen iki mezhepte de müftü olacaksın." İskenderî, şeyhinin bununla şeriat/zahir ve hakikat/bâtın ilimlerini kastettiğini söylemiştir.[43]

ğu görülmektedir. Bk. eş-Şeyh el-Himyerî el-Ma'rûf bi'bni's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr ve Tuhfetü'l-ebrâr fî ekvâli ve ef'âli ve ahvâli ve makâmâti ve nesebi ve kerâmâti ve ezkâri ve de'avâti Seyyidî Ebi'l-Hasan eş-Şâzilî* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 34, 126, 138, 173. Ayrıca bk. Éric Geoffroy, "Entre ésotérisme et éxotérisme: les Shâdhilis, passeurs de sens (Égypte – XIIIe – XVe siècles)", *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, ed. Éric Geoffroy (Paris: Maisonneuve et Larose, 2005), 117–118.

[41] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 6.

[42] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 79.

[43] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 82.

Dolayısıyla tasavvufla ilk kez bir muhalif ve münekkit olarak karşılaşmıştı. Kendi zamanındaki tartışmalara karşı duyarlı oluşunun bir başka göstergesi de, eserlerinde Hızır'ın hayatta olup olmadığı, kerametin hak oluşu, geçmişteki sufilere saygı göstermekle birlikte yaşayan sufilere hürmetsizlik edenlerin eleştirisi, tecerrüdün ve kesbi terk etmenin tasavvufi açıdan meşru olup olmadığı gibi polemiğe açık konulara yer vermesidir.

İskenderî, Mursî ile buluştuğunda ilmi sahada gelecek vadeden genç bir âlimdi. Dedesi gibi bir kadı olma hevesine sahipti. Zamanının standart dini tahsilini tamamlamıştı.[44] İlimle meşguliyetinin, tasavvufla tanıştıktan sonra da şeyhinin de yönlendirmesiyle devam ettiğini[45] görüyoruz.

İskenderiye'den Kahire'ye gittiğinde, İskenderî sadece tasavvufi bir temsiliyeti üstlenmiş değildi, aynı zamanda, ileride İbn Hacer el-Askalânî (852/1449) ve İbnü'l-Hümâm (861/1457) gibi seçkin âlimlerin de ders verdikleri[46] Mansûriyye Medresesi'nde Mâlikî fıkhı okutan bir müderristi.[47] İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri müstakil bir kitapta derleyen Sehâvî bile İskenderî'den "ehl-i sünnetin imamlarından (*min eimmeti's-sünne*)" diyerek bahsetmiştir.[48] Yine o Ezher gibi prestijli bir camide uzun süre kürsüden konuşan bir vaizdi.[49] Konuşmasının etkileyici olduğunda kaynaklar hemfikirdir.[50] Bu şöhretinin, hem bir şeyh olarak temsil ettiği tarikatı Şâzeliyye'nin top-

---

[44] Ahmet Murat Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 22-23.

[45] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 79.

[46] Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 130-131.

[47] [İskenderî], *Ibn 'Aṭā'illāh's Ṣūfī Aphorisms (Kitāb al-ḥikam)*, çev. ve not. Victor Danner (Leiden: E. J. Brill, 1973), 11.

[48] Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî*, 89

[49] İskenderî'nin *Tâcu'l-arûs* ve *Zînetü'n-nevâzır ve tuhfetü'l-havâtır* kitaplarının, üslupları ve içerikleri sebebiyle bu vaazlardan oluştuklarını söyleyebiliriz.

[50] Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatü İsâ el-Babî el-Halebî, 1964), c. 9, s. 23; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.), 70; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Beyrut: Daru'l-ceyl, t.y.).1/274.

lumsal planda yaygınlık kazanmasında,[51] hem de İbn Teymiyye'yle ilgili, ileride değineceğimiz soruşturmadaki etkili rolünden de anlaşılacağı gibi yöneticiler nezdinde karşılığının olduğu görülmektedir.

İskenderî'nin seleflerinin geride herhangi bir kitap bırakmadığını söylemiştik. Tarikatın ilk yazılı kaynaklarını, ilk menâkıbnâmesini (dolayısıyla tarihçesini), belli başlı adabını ve tasavvufi görüşlerinin hülasasını İskenderî kaleme almıştır. Bu da İskenderî'ye, tarikat tarihinde etkin bir rol vermektedir. İskenderî, bu rolü itibariyle tarikat içindeki bütün önemli silsilelerde yer almaktadır.[52]

İskenderî'nin altmışlı yaşlarda 709/1309 yılında Kahire'de vefat ettiğinde, cenazesine çok kalabalık bir cemaatin katılmış olması,[53] onun daha yaşarken Mısır tasavvuf ikliminin makbul bir ismi olduğunu göstermektedir. Kahire'nin Karafe bölgesinde olan kabri unutulmamış, üzerine bir türbe ve yanına da ismini taşıyan bir cami yaptırılmıştır ve burası halen bir ziyaretgâhtır.

İskenderî'nin eserleri arasında en önemlisi kuşkusuz yüzden fazla şerhe konu olmuş bulunan *Hikem*'dir. Tasavvufi aforizmalardan oluşan *Hikem*, seyrü süluka odaklanmış bir kitaptır ve bu yönüyle tasavvufun pratik yönüyle teorik olandan daha fazla ilgilidir. Ana akım tasavvufun bütün temel konularına değinir. İskenderî'nin *Hikem* dışındaki eserleri içinde en önemli diğer ikisi *Letaifü'l-minen* ile *et-Tenvîr fî ıskâtı't-tedbîr* başlıklı olanlardır. İlki, tarikatın İskenderî'den önceki ilk iki şeyhinin menkıbelerini ve sözlerini içerirken, ikincisi, İskenderî'nin tevekkül ve irade meselesi hakkındaki görüşlerini derli toplu ihtiva eder. *Tâcu'l- arûs*[54] ve yakın zamanlarda keşfedilerek yayınlanan *Zînetü'n-nevâzır ve tuhfetü'l-havâtır*[55] kitaplarıy-

---

[51] Bk. Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015).

[52] Ali b. Muhsin es-Saîdî, *Ta'tîru'l-enfâs bimenâkıbi Ebi'l-Hasan eş-Şâzilî ve Seyyidî Ebi'l-Abbâs,* Süleymaniye Ktp., Dâru'l-Mesnevî/359, 162b - 163a.

[53] İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine,* 1/274.

[54] İskenderî'nin kitaplarının, ona nispet edilenlerin ve kayıp olanlarını da içeren bir listesi için bk. Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî*, 39-67.

[55] İskenderî'nin sohbetlerinden notları ve örnekleri bir araya getiren kitap Râfi' b. Muhammed b. Muhammed b. Şâfi' tarafından derlenmiştir. (thk. Es-Seyyid Yusuf Ahmed, (Beyrut: Kitâbu nâşirûn, 2013)). Bu kitap bizim *İbn*

sa, onun geniş halk kitlelerine hitap eden yönünü sergileyen kitaplarıdır.

Sünnî Tasavvufun Tahkimi:
İskenderî'nin Tasavvufî Görüşleri

İskenderî'nin tasavvufi görüşlerinin mihverinde, Allah'ın hakiki fail ve giderek hakiki varlık olmasını kabul etmek vardır. Bunu dile getirirken sıkça döndüğü konu, en önemli kitaplarından *et-Tenvîr*'de genişçe işlediği irade konusudur. Allah karşısında irade ve ihtiyarın terk edildiği bir manevi olgunluk, manevi eğitimin nihai hedefidir.

İskenderî'ye göre hakiki varlık sadece Allah'tır.[56] Diğer varlıklar, dikkatle bakıldığında yok hükmünde olan, havadaki tozlar gibi, yani etkisiz ve ağırlıksız olarak vardır[57] ya da hakiki varlığa nispetle gölgeye benzeyen türde yani yine etkisiz bir varlığın sahibi olan cinstendir.[58]

Allah dışında bir şeyin var (ve etki sahibi) olduğu kabulü ona göre bir vehimden ibarettir. Ve bu kabulün pratik ve seyrü sülukle ilgili bir yanı bulunmaktadır. Çünkü başka bir varlık olduğu fikrinin bir vehim olduğu idrak edildiğinde salikle Allah arasındaki perde incelecektir. Ve nihayetinde vehim perdesi yırtılınca başka varlıkların olmadığı görülecek, yakîn nuru parlayacak, diğer var olanların varlığı gölgelenecektir.[59] Şu durumda, vehim sebebiyle bulanıklaşan anlayışımız bize Allah dışında başka varlıkların bulunduğunu söylese de, bize düşen bu bulanıklıktan kurtulmak ve diğer varlıkların var oluşlarının hakiki tabiatını (yani tozumsu ya da gölgemsi, kısaca etkisiz olduklarını) anlamaktır.

Bu durumda Allah dışındaki diğer varlıklar aslında ontolojik olarak yok değildirler. Tozumsu ya da gölgemsi olarak da olsa vardırlar. İskenderî, var oluşlarını son derece kırılgan hale getirdiği bu di-

---

Ataullah el-İskenderî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri çalışmamızı tamamladıktan sonra yayınlandığı için kitaptaki listemizde yer almamıştır.

[56] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 33.

[57] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, a.y.

[58] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 134. Gölge varlık hakkındaki bu ifade aslında Şâzelî'ye aittir ama İskenderî de bunu benimseyerek aktardığı için ona ait de sayılır.

[59] İbn Atâillâh el-İskenderî, *et-Tenvîr fî ıskâtı't-tedbîr*, haz. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 10.

ğer varlıklara bir işlev daha yükler: Yansıtıcılık. Bu varlıklar, kendileri için, kendinde var değil ama Allah'ın sıfatlarının yansıtıcısı yani onların aynası olarak vardır. Hatta İskenderî'ye göre Allah'tan başka hiçbir varlığı görmemekten daha yüksek bir manevi mertebe varsa o da, görünen her şeyi Allah'ın sıfatlarının birer aynası olarak var görmektir.[60]

İskenderî'nin Allah dışındaki varlıklara gölgemsi ve tozumsu olarak yer açmasıyla; bu varlıkların gerçekte var olmadıklarını (bununla etkisizliğe işaret ettiğini anlıyoruz) ama bu durumun ancak fena deneyimi ile idrak edilebileceğini söylemesiyle; vahdet deneyiminin var olanların varlıklarını ortadan kaldırmayıp onları ilahi sıfatların birer aynası haline getirdiğini ifade etmesiyle; varlığın ortaya çıkışını zuhur ve feyz ile değil, halk ve îcâd ile açıklamasıyla; ilah-ı mu'tekad, a'yan-ı sabite, öte dünyada cehennem ehlinin de mutlu olması gibi Ekberî kavramlara ve görüşlere yabancılığıyla, onun vahdet anlayışının vahdet-i vücuddan ziyade vahdet-i şuhudun temel iddialarına yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ama onun bir vahdet-i şuhudcu olduğunu söylemek zor ve belki sufimiz kavramın henüz tarihte belirmesinden çok önce yaşadığı için anakroniktir. Nitekim vahdet-i şuhud sözcülerinin hepsinin söylemlerine sinmiş olan vahdet-i vücud ile hesaplaşma amacı onun gündeminde yoktur. Ayrıca İskenderî'nin şuhudî tevhide yakınlığından bahsedilecekse, bunun köklerinin, onun sıkça atıfta bulunduğu ve tasavvufun hicri 3. ve 4. asırdaki klasik döneminin kurucu isimlerine dayandığını söylemek daha doğru olur.[61] Kısaca İskenderî'yi, bilincinde olmadığı aşikâr

---

[60] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 30.

[61] Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyyesi*'nde yer alan erken döneme ait bazı sufilerin sözleri ve görüşleriyle İskenderî'nin bazı sözleri arasında, iktibas derecesinde yakınlıklar bulunabilir. Böylesi örtüşmelere sadece birkaç örnek vermek gerekirse: Dârânî'nin, "Dünyada mükâfatı olmayan hiçbir amelin ahirette karşılığı yoktur." (s. 35) sözü, İskenderî'nin, "Rabbimiz, kulun peşin muamelesine mukabil olarak, ona veresiye olarak karşılığını vermekten yücedir." sözüyle (s. 123); Ebû Hafs'ın, "[Şu demircilik] işini [defalarca] terk ettim fakat tekrar döndüm. Sonunda iş beni terk etti, bir daha ona dönmedim." sözü, İskenderi'nin, " Allah Teala seni, dünyanın içinde, bazı vesilelerle, bazı işlerle uğraşmak üzere bırakmışsa ve sen de buna karşın uzlete çekilip, kendini Allah'a adamayı tasarlaman, nefsin gizli bir arzusunun işaretidir. Buna karşılık Allah seni uzlete koymuşken, senin dünyanın içine dalmayı istemen de, yüksek himmetten, yüksek ideallerden düşüştür." (s.

olan bir kavramsal çerçevenin (yani vahdet-i şuhudun) içine yerleştirmek ve onun vahdet hakkındaki açıklama girişimini vahdet-i şuhud kavramına sığdırmaya çalışmak en azından indirgemecilik olur. Bununla birlikte, onun vahdet hakkındaki görüşlerinin yerini vahdet teorileri haritası içinde göstermek istesek, bu yer vahdet-i vücuddan ziyade vahdet-i şuhuda yakın olacaktır.

Şeyhi Mursî gibi[62] kendisi de zahirî ilimlerde bir âlim olan İskenderî, müride itikadını ehl-i hak/sünnet mezhebine göre düzenlemesi gerektiğini ve ibadetini yapabilecek kadar da ilmihal bilgisi öğrenmesi gerektiğini öğütler.[63] Zahiri ilim ve ibadet, onun hakikat anlayışının sınırlarını çizerken de başvurduğu bir kaynaktır. Hatta hakikat ilminin ortaya çıktığı yer şeriattır.[64] İskenderî'ye göre her kim Tevhid'i (yani hakikati) dile getirir ama şeriatın zahirî hükümlerine tabi olmazsa o zındıklık denizine dalmıştır. Olması gereken, hakikat ile desteklenmiş ve şeriatle sınırlanmış olmaktır. Hakikat ehli, kendisini ne sadece hakikat yoluyla hürriyeti elde etmiş, ne de sadece şeriatın zahiriyle yetinmiş kılar.[65] Her kim tevhidin mutlaklığı görüşüyle lakaydi olur, mülkün Allah'ın olduğunu, ondan başka mülk sahibi olmadığını görür ve şeriatın zahirine tabi olmazsa zındıklaşır. Durumu da kendisi için bir vebal olur. Olması gereken hakikatle müeyyet ve şeriatla mukayyet olmaktır.[66] Onun, Şeyh Şâzelî'den yaptığı bir alıntı şöyledir: "Tevhidi sık sık dile getiren bir arkadaşım vardı. Ona şöyle dedim: 'Eğer kınanmayacak bir şey yapmak istiyorsan, dilinde *fark* bulunsun, batınında da *cem*'e şahit olunsun.' "[67] Buradaki *fark*ın

---

85) sözüyle; Antâkî'nin, "Allah kalpleri, zikrin meskeni olsun diye yaratmıştır. Fakat onlar arzuların meskeni haline geldiler. İmdi kalplerden bu arzuları, sadece onları rahatsız eden bir korku ya da tedirgin eden bir şevk silebilir." (s. 70) sözü, İskenderî'nin, "Nefsani arzu kalpten ancak rahatsız edici bir korku veya heyecan uyandıran bir şevk ile çıkar." (s. 165) sözüyle örtüşür. Bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakâtu's-Sûfiyye*, Ter. Abdürrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018; Paul Nwyia, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Beyrut: Dar el-Machreq, 2007.

[62] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 83.

[63] İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, 37.

[64] İskenderî, *Tenvîr*, 27-28.

[65] İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 34.

[66] İskenderî, *Tenvîr*, 99.

[67] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 134

yerine şeriat, *cem*'in yerine de hakikati koyabiliriz. İskenderî bu yönlendirmeyi kitaplarında ve sohbetlerinde hep dikkate almıştır. Onun eserlerinde şatahat sayılabilecek ifadeler yok gibidir ve şatahat olmaya yaklaşan ifadeleri de cezbeli ve taşkın değil, beklenenden daha soğukkanlıdır.

Bu noktada işaret edilmesi gereken hususlardan biri de İskenderî'nin, genel olarak Mısır'da ve özel olarak da Kahire'de uzun zamandır görünen, yukarıda birkaç temsilcisine işaret ettiğimiz Kalenderiyye'ye ilgisiz kalmasıdır. Kalenderîlerden olumlu ya da olumsuz anlamda, herhangi bir eserinde bahsetmemiştir. Bu bağlamda çağdaş bir Mısırlı tasavvuf araştırmacısı olan Taftâzânî'nin, Mısır tasavvufuyla Horasan/İran tasavvufunun birbirlerinden farklı, hatta taban tabana zıt oldukları yönündeki değerlendirmesi hatırlanabilir. Taftâzânî bu farklılığa, vahdet, nazari tasavvuf ve şatahata Mısır tasavvufunun uzak olması, buna karşılık İran/Horasan tasavvufunun yakınlığını kanıt olarak göstermekteydi.[68] Mısır ilim ve tasavvuf çevrelerinde, İran/Horasan bölgesinden gelen sufilere yönelik olumsuz bir kabulün yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sufilere yönelik olumlu görüşlere sahip olan Sübkî, bir kısım sufiye yönelik eleştirel tonda çizilen bir portreye yer verirken, şöyle bir sözün dolaşımda olduğunu aktarır: Müslüman gözükür, bozuk akidesini ve cüretini gizler; ayağında yünden bir sandalet vardır, sarığının ucu önden sarkar, çoğunlukla da *Acemlerin* diyarındandır.[69]

Yukarıda, tarikatın ilk iki şeyhinin kitap yazmadıklarını belirtmiştik. Bunun sebeplerinden biri tasavvufun avamın anlayamayacağı meselelerinin paylaşılmasında bilinçli bir ketumluğun tercih edilmesidir.[70] Bununla birlikte İskenderî'nin kendisi niçin kitap yazmıştır? Bunun cevaplarından biri eserleri için seçtiği üsluptadır. Eserleri nazarî tasavvuf çerçevesine uygun olmaktan ve dolayısıyla girift bir üslup ve yapı barındırmaktan ziyade, genellikle şeyhinin ve şeyhinin şeyhinin görüşlerinin şerhidir ve "avam"ın da temas kurabileceği türdendir. Sanırız İskenderî'nin eserlerinde spekülatif düşünceden büyük oranda kaçınmasının arkasındaki sebep de budur. Büyük

---

[68] Taftazani, "Mısır'da Sûfi Tarikatların", 56 vd.
[69] Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 125.
[70] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 6.

oranda diyoruz, çünkü nadiren de olsa ilm-i hurufa dair bahislere[71] ya da irade ve kader tartışmasına[72] girdiği görülür. Ama tasavvufi düşünce söz konusu olduğunda, ameli tasavvufun inceliklerine dair konuşan, nefsin ve kalbin tasfiyesine odaklanmış, geniş bir okur kitlesini hesaba katan bir şeyh görüntüsü verir.

Müteredditİlişki: İbnü'l-Arabî Karşısında İskenderî

Artık İskenderî'nin tasavvufi kaynaklarını, yukarıdaki temel görüşlerinin de bu kaynakları tahmin etmemizi kolaylaştıracağı gibi, birkaç cümleyle gösterebiliriz. Onun kaynakları olan sufiler önemli oranda 3/9 ve 4/10. asırlarda yaşamış olan, tasavvufun klasik dönemine ait isimlerdir. Eserlerinde İbrahim b. Edhem, Beyazid-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî, Fudayl b. 'Iyaz, Semnûn el-Muhib, Seriyyü's-Sekatî, Muhâsibî, Cüneyd el-Bağdâdî, Hakîm et-Tirmizî, Râbiatü'l-Adeviyye, Abdülkâdir el-Geylânî, İbrahim el-Havvâs, Zunnûn el-Mısrî isimlerine rastlarız. Bunlar arasında, en çok anılan, hatta kendi şeyhlerinden sonra adı en çok geçen isim tahmin edileceği gibi Cüneyd-i Bağdâdî'dir. İskenderî'nin Cüneydî bir sufi olduğunu söyleyebiliriz.[73]

Yine İskenderî'nin, önceki şeyhlerinden tevarüs ettiği bir hürmetin gereği olarak Gazâlî'ye çok değer verdiğini;[74] Şuayb Ebû

---

[71] Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî,* 77 vd.

[72] Özel *İbn Ataullah el-İskenderî,* 107-120.

[73] Kuzey Afrika'da gerek ilmi ve gerekse siyasi sözcüler arasında bugün de "Cüneydi tasavvuf" şeklinde bir kalıba rastlamak mümkündür. Bu kalıbın ve onun kullanımının İskenderî'yle bağını doğrudan kurmak zorunda değiliz. Ama bölgedeki bir tasavvufi tercihe işaret etmesi bakımından, bağlamımız itibariyle bu kavramsallaştırmayı göz önünde bulundurmak yararlı olur. Fas'lı kıraat ve fıkıh alimi İbn Âşir (1040/1631), bölgede çok meşhur olan, tarih boyunca ezberlenen, şerh edilen *el-Mürşidü'l-mu'în* başlıklı kitabının girişinde, yazdığı bu ilmihalin sac ayaklarından birinin "Cüneydî tasavvuf" olduğunu söyler. Diğer ikisi fıkıhta Mâlikîlik, itikatta Eş'ârîliktir: "Eş'ârî akaidi, Mâlik'in fıkhı ve Cüneyd'in tarikatı hakkında, bilmeyene yardımcı olan bu beyitlerin yazımında inayet el-Mecîd olan Allah'tandır." Bk. Ebû Muhammed Abdülvahid b. Aşir, *Metnü İbn Aşir el-müsemma bi'l-mürşidi'l-mu'în ale'z-zaruri min 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, t.y), 2. Bu üç ayak bugün bile hala Mağrib bölgesinde en yüksek siyasi (mesela Fas Kralı'nın konuşmalarından) ve ilmi ağızlardan tekit edilmekte, zaman zaman Müslüman Mağribî kimliğinin tasvirinde kullanılmaktadır.

[74] Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî,* 34.

Medyen'in meşhur bir kasidesi üzerine şerh yazdığını;[75] önceki iki şeyhinin, kıymetlerine atıfta bulunduğu kitaplardan olarak Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ*'sı, Nifferî'nin *el-Mevâkıf*'ı, Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unu eserlerinde andığını; Kuşeyrî'ye, Sülemî'nin *Hakâik* kitabına atıflarda bulunduğunu görüyoruz.[76]

İskenderî İbnü'l-Arabî'yi eserlerinde üç kez anar.[77] Ama bunlar İbnü'l-Arabî'yi temsil etmekten uzak, onun vahdet telakkisine nispetle tali konulardadır. Bunlardan ilk ikisi İbnü'l-Arabî'den Hızır'la ilgili nakillerdir. Biri, Abdülkadir-i Geylânî'nin müridi Ebu's-Su'ûd İbnü'ş-Şiblî'nin Hızır'la karşılaşmasıyla ve ona iltifat etmemesiyle ilgili meşhur bir menkıbe; diğeri ise İbnü'l-Arabî'nin Mağrib'de Hızır'la karşılaşmasıyla ilgilidir. Üçüncü nakilse, yine İbnü'l-Arabî'nin kendisinden, Kahire'deyken bir yemek kabının konuştuğunu duyduğu bir kerametiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî'den yaptığı bu üç nakil, sayıca az olsa da, stratejik bakımdan dikkat çekici olmuş görünüyor. Çünkü Sehâvî, onun İbnü'l-Arabî'den nakiller yaptığını ve ondan övgüyle bahsettiğini biraz da yakınarak yazmıştır.[78]

İbn Arabî'nin öğrencilerinden/müritlerinden sadece Ebu'l-ilm Yâsîn'in[79] ve Sadreddin Konevî'nin (*Kûlî* şeklinde) adı geçmektedir. Konevî'nin adının geçtiği bağlam yüceltici bir hava sunmaktan uzaktır, hatta tersi bile söylenebilir. İskenderî, Konevî'nin Şâzelî ile buluştuğunu, bu buluşmada Şâzelî'nin, Konevî'nin anlattıklarını dinledikten sonra başını kaldırıp şöyle sorduğunu aktarır: "Söyle bana, zamanın kutbu nerededir? Dostu kimdir? Bildikleri ilimler nelerdir?" Bu soru karşısında Konevî sessiz kalmış ve bir cevap vermemiş ya da verememiştir.[80] Bağlamdan, Konevi'nin bu soruların cevaplarını bilmediğinin ima edildiğini çıkarmak mümkündür.

---

[75] İbn Atâillâh el-İskenderî, *'Unvânu't-tevfîk fî âdâbi't-tarîk* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2004)

[76] Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî*, 33-35.

[77] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 57 (iki kez) ve 110.

[78] Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî*, 89

[79] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 53.

[80] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 63. İbn 'Iyyâd, burada adı geçen el-Kûlî'nin Sadreddin Konevî olduğunu söyler (*eş-şeyhu'l-Kunevî tilmîzü İbn Arabî*). bkz. Muhamed b. İbrâhîm b. 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye fi'l-meâsiri'ş-Şâziliyye*, thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2002), 48. Bununla birlikte Konevî ile böyle bir görüşmenin tarihi açıdan

Sehâvî'nin yukarıda atıfta bulunduğumuz ifadesinin tamamı bize İskenderî'nin çevre ulema tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından ilginçtir: "Ehl-i sünnetin imamlarından (*min eimmeti's-sünne*) et-Tâc İbn Atâillâh, kitaplarında kendisinden nakiller yaparak İbnü'l-Arabî'yi övenler arasındadır. Onun bu sebeple mazur görülmesi gerekir. Övgüsü de İbnü'l-Arabî lehine bir hüccet sayılmaz."[81] Bu değerlendirmede, İbnü'l-Arabî eleştirilerinin geniş bir derlemesini kitaplaştıran Sehâvî (ve aslında onun gibiler) tarafından İskenderî'nin İbnü'l-Arabî'nin çizgisinde algılanmadığını, hatta daha *makbul* bir âlim-sufi olarak değerlendirildiğini görüyoruz. İskenderî'nin de, her ne kadar andığımız üç rivayette hürmetkâr bir ifade bulunsa da, kendisini ve tarikatını İbnü'l-Arabî çizgisinde görmediği açıktır. Buna ekleyebileceğimiz başka bir husus, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri bağlamında ismini andığımız Kastallânî'nin, İskenderî'nin şeyhi (dolayısıyla onun müntesip olduğu yol) karşısında takdirkâr olmasıdır.[82]

Yeri gelmişken bu çağdaş iki ismi, İskenderî'yle İbnü'l-Arabî'yi başyapıtları düzeyinde, yöntemsel dikkatleri sebebiyle mukayese edebiliriz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs* başta olmak üzere birçok eserinde, tasavvufi pratikleri aydınlatan bir art-alan sunmuştur. Bu, tasavvufi pratikleri ve yaşamı tümevarımcı biçimde yorumlamayı mümkün kılan türden bir metafizik yapma çabasıdır. İskenderî'nin, başyapıtı *Hikem*'se, tasavvufî hayatın ve pratiklerin metafiziğine değil fiziğine odaklanır. Seyrü süluktaki işleyiş, muhtemel tuzaklar, kısa yollar ve engeller karşısında başvurulabilecek çalımlarla meşguldür. Bu sebeple, *Hikem*, saliklerin deneyimlerine bakan, bu deneyimlerle bakışan, bu sebeple de saliklerin süluktan devşirebilecekleri hareket etme, durma, düşme, çıkma, katılaşma ya da erime deneyimlerinin, plansız da olsa bir dökümünü çıkarmaya yönelir.

İskenderî'nin eserlerinde, çağdaşı olan ve Mısır'da bir süre bulunmuş olan başka bir tartışmalı sufi olan İbn Seb'îne ve öğrencisi Şüşterî'ye de herhangi bir atıf yoktur. İskenderî'nin bu sufileri bilmemesi düşünülemez. Ama eserlerinde onlar hakkında olumlu ya da

---

imkânsız olduğuna dair bazı görüşler de bulunmaktadır. Bu tartışmalarla ilgili olarak bkz. Ahmet Murat Özel, "Şâzeliyye", 38/387-390.

[81] Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî*, 89

[82] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 51-52.

olumsuz bir atfa yer vermemiştir. Şüşterî, İskenderî'den sonraki Şâzelîyye içinde makbul bir isme dönüşmüştür (hatta Şâzelîleştirilmiştir) ama bunun sebebi Seb'iniyye'nin zaman içinde kabul görmesi değil, Şüşterî'nin sünni tasavvufa hocasına göre daha çok yakınlığı ve şiirlerinin cazibesidir.[83]

Örtülü Hesaplaşma: İbn Teymiyye ile İlişkisi

İbn Teymiyye (728/1328) ile İskenderî'nin ilişkisinden önce kısaca İbn Teymiyye'nin Şâzelî'ye ya da Mursî'ye bakışına göz atmak yararlı olabilir.

İbn Teymiyye'nin bir eserinde Şâzelî'nin "Bize günahtan korunma Kur'an ve sünnetle garanti edilir, yoksa ilham ve keşifle değil." sözünü kendisini teyit için naklettiğini görürüz.[84] İbn Teymiyye, Mursî'den de yine kendisinin Tilmsânî hakkındaki olumsuz kanaatini teyit için alıntı yapmıştır. Bu nakle göre Mursî, Tilmsânî'yi tekfir etmekte, onun yaratıkla yaratanı bir tuttuğunu söylemekte ve onun yanında halvete girmek istediğini söyleyen birine bu durumun sultanın huzuruna çöpçünün tavassutuyla ulaşmaya çalışmak gibi olduğunu söylemektedir.[85]

Bu atıflarına ve nakillerine rağmen onun Şâzelî'ye ve Mursî'ye de sert eleştirilerde bulunduğunu görmek şaşırtıcı olabilir. İbn Teymiyye muhtemelen yukarıdaki iki alıntıyı, söyleyenlerin sufi kimliklerinden bağımsız olarak, bu ifadelerinin kendi görüşlerini desteklediklerini düşünerek yapmış olmalıdır. Nitekim İbn Teymiyye müstakil bir risalesinde Şâzelî'nin iki hizbinin geniş bir eleştirisini yapmıştır. Eleştirileri, bu hizblerdeki ifadelerin itikadi açıdan içerdiğini düşündüğü sorunlarla ilgilidir. Fikir vermesi için birkaç örnek paylaşabiliriz: Şâzelî'ye ait olan meşhur *Hizbü'l-bahr*'da şöyle bir ifade geçmektedir: "Senden (ey Allah'ım), hareketlerde, hareketsizliklerde, sözlerde, iradelerde ve akla gelen düşüncelerde; kalpleri, gaybleri görmekten engelleyen şüphelerden, zanlardan, vehimlerden korunma

---

[83] Ahmet Murat Özel, *Hikâyem Ne Tuhaftır: Ebu'l_Hasan eş-Şüşterî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 91 vd.

[84] Şeyhu'l-İslâm Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harranî, *Mecmû'u'l-fetavâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2011), 1/119

[85] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetavâ*, 1/129.

(*ismet*) isteriz." İbn Teymiyye'ye göre bu ifadedeki sorun, peygamber olmayan birinin peygamberlerin sıfatlarından olan ismeti talep ederek haddini aşmasıdır. Ona göre bu ifadedeki başka bir sorun da, gayblere muttali olma isteğidir. Oysa gaybin mutlak olarak bilinmesi ancak Allah'a mahsustur. O da dilediğine az bir miktarı bildirir.[86]

Yine İbn Teymiyye, Şâzelîyye'ye mensup bazılarının şöyle dediğini iddia eder: "Gavs, ferd, kutb-i câmî olan kimse Allah'ın bildiklerini bilir, onun yaptığını yapabilir. Hz. Peygamber de böyleydi ve sonra bu sır ondan Hz. Hasan'a ve onun zürriyetine geçti. Nihayet Şeyh Şâzelî'ye ulaştı. Ondan da oğluna geçti." İbn Teymiyye, Şam'a gelen bir müderrisin, buluştuğu dostlarından birine bunu ağzından kaçırdığını, bu durumun kendisine haber verildiğini belirtir. İbn Teymiyye bu kişiye bu sözün yanlışlığını ve dinden çıkardığını açıkladığını da ekler.[87]

Dolayısıyla İskenderî'nin İbn Teymiyye'ye olan bakışı bu eleştirilerin etkisi altındadır ve haliyle çok olumlu değildir. İbn Teymiyye, Şâzelî'yle çağdaş değilse de İskenderî ile çağdaştır ve ikili bir süre aynı şehirde, Kahire'de yaşamışlardır. Birçok kaynak, beklenebileceği gibi, bu iki ismin birbirine muhalif olduklarını belirtmektedir. Özellikle İskenderî'ye dair biyografik bilgiler veren bazı kaynaklar, İskenderî'nin İbn Teymiyye'ye "ileri derecede" muarız olduğunu yazmaktadır.[88]

---

[86] Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam İbn Teymiyye, *er-Reddü ale'ş-Şâzilî fî hizbeyhi ve mâ sannefehû fî âdâbi't-tarîk*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevaid, h. 1337), 48-49.

[87] İbn Teymiyye, *er-Reddü ale'ş-Şâzilî*, 51-52. İbn Teymiyye'nin aktardığını teyit eden bir rivayeti Şâzelî kaynaklarında bulamıyoruz. Ama Mursî'ye ait olan silsile hakkında şöyle bir rivayet bulunmaktadır: "Allah'a andolsun, her bir dönemde bu ilmin (kutupluğun) iki sahibi bulunmaz. Ancak, Hz. Hasan'a kadar, silsile halinde tek bir tane bulunur." İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 70. Bu ifade, tarikat silsilesine dairdir ve İbn Teymiyye'nin aktardıklarını doğrulamamaktadır. Ayrıca Şâzelî'nin oğlunun yer aldığı, yani kutupluğun oğluna geçtiğini teyit eden bir silsile de mevcut silsileler içinde bulunmamaktadır. Bk. Mustafa Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 244 vd.

[88] Bu bölüm büyük oranda *İbn Ataullah el-İskenderî: Hayatı, eserleri, görüşleri* kitabımızın "İskenderî ve İbn Teymiyye" başlıklı bölümüne dayanmaktadır. Bk. 35 vd.

İkilinin içinde yer aldığı ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kesîr'in aktardığı bir rivayete göre, 707/1307 yılında bazı sufiler İbn Teymiyye'yi yetkililere şikâyet etmişlerdir. Bunun neticesinde olay zamanın Şafiî kadısına intikal etmiştir. Dava için bir heyet oluşturulur. Burada İbn Atâ adlı biri İbn Teymiyye hakkında bazı iddialarda bulunmuştur. İbn Teymiyye'nin, peygamberle lafzî olarak istiğâse yapılamayacağını söylediğini, onunla ancak tevessül edilebileceğini ve onun ancak Allah karşısında şefaatçi tutulabileceğini söylediğini aktarır.[89] Orada bulunanlardan bazıları bu ifadelerde herhangi bir şey olmadığını söylese de kadı bu ifadelerde "edep azlığı" bulunduğuna hükmeder. Yöneticiler İbn Teymiyye'yi Şam veya İskenderiye'ye belli bazı şartlar altında gitmekle Kahire'de hapse girmek arasında muhayyer bırakır. O da önce hapsi seçer ama araya giren bazıları onu koşulları kabul ederek Şam'a gitmeye ikna etse de, bu mümkün olmaz.[90] İbn Kesîr'in verdiği bu bilgilerde adı geçen İbn Atâ, büyük ihtimalle İskenderî'dir.

Bu olay dışında, bir de ikili arasında cereyan ettiği rivayet edilen bir münazaradan bahsedilmektedir. *Mecelletü'l-Müslim* dergisi kurucusu ve aynı zamanda Şâzeliyye-Muhammediyye tarikatı şeyhi de olan Muhammed Zeki İbrahim'in (1998) bir eserinde, İbn Kesîr ve İbnü'l-Esîr'e dayandırılarak rivayet edilen bu münazara, İbn Teymiyye'nin İskenderiye'den sürgünden döndükten sonra, akşam namazını kılmak için el-Ezher Camii'ne gelmesi ve tesadüfen, o vakit imam olan İskenderî'nin arkasında namazı kılmasıyla başlar. Namazdan sonra İskenderî arkasında İbn Teymiyye'yi görünce şaşırır ve bu buluşmanın Allah'ın bir takdiri olduğunu, çünkü kendisinin aslında akşam namazlarını Hüseyniyye Camii'nde ve yatsı namazlarını El-Ezher'de kılmayı adet edindiğini, bugünse bu durumu değiştirmesi neticesinde buluştuklarını söyler. İskenderî'nin, İbn Teymiyye'ye, kendisi hakkında de düşündüğünü sorması üzerine, İbn Teymiyye, onu vera' ehli, âlim, zeki, doğru sözlü; Mısır ve Şam'da Allah'ı sevme ve onda fani olma hususunda benzerini görmediği, şeriata uygun,

---

[89] İbn Teymiyye'nin bu görüşleri için bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyatı*, çev. Dr. İ. Hakkı Sezer, Dr. Sait Şimşek, Dr. Ahmet Önkal, Dr. Yusuf Işıcık (İstanbul: Tevhid Yayınları 1986), 1/176 vd.

[90] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Matbaatü's-saade, 1932), 13/44-45.

El-Ezher'de ders verme seviyesinde bir kişi olduğunu söyler. Buradan itibaren de istiğâse, tevessül, İbnü'l-Arabî, Şazelî, Hz. Ali vb bazı isimler etrafında cereyan eden konuşma, öncelikli olarak bir İbnü'l-Arabî ve ikinci olarak da bir tasavvuf savunması gibidir. Çoğunlukla İskenderî konuşur ve sufilerin yanlış anlaşıldıklarını, bu yanlış anlamaya meydan veren bazı sapkın sufilerin de bulunabildiğini ama esasen tasavvufun şeriata uygun olduğunu söyler. Münazaranın sonunda İbn Teymiyye, eğer İbnü'l-Arabî dediğin gibi biri ise insanlar arasında küfürden en uzak kimsedir ama sözleri bunu doğrulamıyor, der.[91] Bu münazaranın sıhhatini teyit etmek mümkün değildir. Münazaranın dayandırıldığı kaynaklardan biri olan İbn Kesîr'in eserinde bu münazara geçmediği gibi, hocası İbn Teymiyye'ye muarız olarak gösterdiği bir sufinin *başarılı* olduğu bir münazaraya yer vermesinin zaten beklenmeyeceğini söyleyebiliriz. Diğer kaynak olan İbnü'l-Esîr'in ise, İbn Teymiyye'nin doğduğu tarih olan 661/1263'den[92] otuz sene kadar önce, 630/1233 tarihinde vefat ettiği[93] için bu münazaraya yer vermesi zaten mümkün değildir.

İskenderî de herhangi bir eserinde doğrudan İbn Teymiyye'nin adını zikretmemektedir. Ama bazı eserlerinde rastlanan birkaç gönderme ve uyarının İbn Teymiyye'yi hedef aldığı iddia edilebilir. Bunun yanında, onun bazı uyarıları ve öğütleri, İbn Teymiyye'nin, eleştirileriyle sıcak tuttuğu kimi noktalara karşı olan hassasiyetini gösterir. Mesela İskenderî'nin, "Peygamberler, veliler ve salihlerle tevessül edilmez düşüncesinden uzak dur. Allah onları kendisi için vesile kılmıştır. Çünkü velinin bütün kerametleri peygamberin doğruluğunun bir şahididir." ifadeleri,[94] İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili eleştirilerini hedeflediğini düşündürür.[95]

Yine İskenderî'nin "insanlar arasında aşırılığa saparak evliyanın kerametini bütünüyle inkâr edenler vardır. Bu yoldan Allah'a

---

[91] Muhammed Zeki İbrahim, *Usûlü'l-vusûl* (Kahire: Silsiletü Menşûrâti'l-'Aşîrati'l-Muhammediyye, 1984), 299-310.

[92] Ferhat Koca, "Takıyyüddin İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/391.

[93] Abdülkerim Özaydın, "İzzeddin İbnü'l-Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/26.

[94] İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 12

[95] İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyatı*, c. 1, s. 178.

sığınırız. Aslında bunlar anılmayı hak etmiyor ama Allah bir kulu saptırmak istediğinde ne aklının ona bir yardımı olur, ne de ilminin bir faydası, bunu göstermek için bunu andık."[96] ve "İnsanlardan bir başka grup da kerameti kabul etmekle birlikte, Ma'rûf el-Kerhî, Seriyyü's-Sekatî, Cüneyd el-Bağdadî gibi kendi zamanlarında olmayan velilerin kerametlerini kabul ederler. Kendi zamanlarındaki velilerin kerametlerini ise inkar ederler. Bunlar Şeyh Şâzelî'nin dediği gibi İsrailoğulları gibidir. Onlar da Hz. Musa ve Hz. İsa'yı kabul ederler ama Hz. Muhammed'i (a.s) inkâr ederler."[97] ifadeleri de İbn Teymiyye'yi ya da hiç değilse onun konuyla ilgili görüşlerini hedef alır görünmektedir.[98]

Kesin olan bir şey varsa o da, İbn Teymiyye'nin, İskenderî'nin şeyhlerini sert bir şekilde eleştirdiğidir. İskenderî'nin bundan haberi olmalıdır. Yine kaynaklar İskenderî'nin İbn Teymiyye'nin söz konusu soruşturmasına müdahil olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, eldeki bilgiler ışığında, ikilinin birbirlerinin ismini vererek karşılıklı yazılı bir polemiğe girdiklerini söyleyemesek de, birbirlerine muarız olduklarını pekala söyleyebiliriz. Bu tartışmaların, İskenderî'nin gerek umuma açık konuşmalarındaki ve gerekse kitaplarındaki üslubuna hakim olan temkinli tutumun oluşmasına katkısını ise rahatlıkla kestirebiliriz.

İskenderî'nin Portresinde Mısırlı Olmaya Dair Neler Bulunabilir?

Memlük Mısır'ı, İslam dünyasının Orta Doğusu ile Mağrib bölgeleri arasında siyasi, ekonomik ya da ilmi açılardan olduğu gibi, tasavvufi açıdan da bir kavşak niteliği kazanmıştı. Çoğu Orta Doğu'dan ve çok daha azı İran/Horasan bölgesinden olmak üzere sufiler Mısır'a gelmekteydi. Yine Mağrib bölgesinden buraya adeta düzenli bir sufi göçü yaşanıyordu. İskenderî'nin başta kendi ailesi olmak üzere, mensup olduğu tarikatın kurucu iki şeyhinin de Mağrib'den

[96] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.37.
[97] İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.48.
[98] İbn Teymiyye, kerameti bütünüyle reddetmez. Salih kulların keramet gösterebileceğini kabul eder. İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyatı*, 1/252 vd. Bununla birlikte tayy-i mekân gibi bazı kerametleri hedef alan ifadeleri vardır. Bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyatı*, 1/248 vd.

geldiğini biliyoruz. İskenderî'nin tasavvufi kişiliği bu ikili etkiyi üzerinde taşıyordu. Mağrib tasavvufunun önemli ismi Ebu Medyen'in bir şiiri üzerine müstakil bir şerh yazmıştı. Yine onun *Hikem*'i üzerine ilk ve en etkili şerhi, çağdaşı Endülüslü İbn 'Abbâd er-Rundî (792/1390) yazmış ve bu durum hem *Hikem*'in, hem de İskenderî'nin tarikatının Mağrib bölgesindeki yayılışını etkilemişti. [99] Şâzeliyye'nin, özellikle Mağrib bölgesindeki silsilelerinin büyük oranda İskenderî üzerinden gelmiş olması da bu bağlamda dikkat çekicidir.[100] Orta Doğu ve Mağrib'le kurduğu bu ilişkilere mukabil İskenderî'nin İran/Horasan tasavvuf birikimine ilgisiz kaldığını söyleyebiliriz.

Ira Lapidus, Kuzey Afrika, Orta Doğu'nun (Bunu Bağdat'ın diye de okuyabiliriz) taşralı görünümlerine sahiptir, der. [101] Ama Memlükler zamanında Kahire, tasavvufi açıdan Bağdat'ın taşrası değil, ikinci bir Bağdat olma fırsatı yakalamıştı. Tasavvufun bu ikinci Bağdat'ının oluşum evresinde yaşayan İskenderî, oluşum evresinin bütün sorunlarının ve gelişmelerinin muhatabıydı. Yeni bir tarikatın (Şâzeliyye'nin) doğuşuna şahitlik ediyor, tartışmalı konular hakkında konuşuyor, kendisini vahdet teorisyenleri etrafındaki polemiklerden uzak tutuyordu. Bir yandan da bu yeni evrede, toplumda son derece canlanmış olan tasavvufi ilgilerin de bir muhatabı haline geliyor, böylece etkisini artırıyordu. Bir tarikatın teşekkülü karmaşık bir süreçtir ve bu teşekkülü tarihsel olarak kesinkes belirlemek zordur. Ama teşekkül ile eğer müntesiplerin adını koyabildikleri bir aidiyetin, bu aidiyetin netlik kazanmış bir adresinin, bu aidiyeti besleyen gündelik/haftalık vazifelerin ve davranış yönergelerinin; bu aidiyetin konturlarını belirginleştiren menkıbelerin; kısaca, tasavvufi terminolojiyi kullanmak istersek ezkarın, adabın, erkânın ve menakıbın belirginleşmesinden bahsediyorsak, evet, İskenderî Kahire'de, tam da Mısır'ın tasavvuf çağında hazır bulunarak, bu teşekkül sürecinin içe-

---

[99] Abdunnûr b. Muhammed b. Ahmed el-'Imrânî, *Takyîd fî tercemeti ve ahvâli'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şehîr bi'ş-Şâzilî* başlıklı eseri (thk. Kenneth Honerkamp, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2012), 16 (Muhakkikin önsözü).

[100] Ali b. Muhsin es-Saîdî, *Ta'tîru'l-enfâs,* 162b -163a.

[101] Ira Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, Çeviren: Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 1/495.

riden bir şahidi olmakla kalmamış, aynı zamanda sürecin bir yöneticisi olmuştur.

Memlüklerin özellikle desteklediği kurumların başında hangâhların geldiğini belirtmiştik. Yine bu hangâhlara sufilerin bir kısmının çok ilgi göstermesine karşın, bazı sufilerin ve âlimlerin hangâhlara mesafeli durduklarını da belirtmiştik. İskenderî, hangâhlara karşı hangâh sözcüğünü kullanarak bir mesafe koymuş değilse de, gerek şeyhlerinin tutumları ve gerekse kendi tutumunun, Şâzeliyye'nin hangâh fukarasından olmaya sıcak durmadığını göstermektedir. Şâzeliyye genel olarak, hangâhta iaşesi, ibatesi karşılanan bir sufi olmaktansa, meslek sahibi bir sufi olmayı; başkasından yardım almak yerine, yardım kabul etmemeyi terviç etmiştir. Hangâhların altın çağında, Kahire'de yaşayan bir sufi olarak İskenderî, önünde hangâh meselesi etrafında bir gündemi hazır bulmuş, kendisi ve tarikatı bu kuruma mesafeli durmuştur.[102]

İskenderî'nin portresinde yer alan başka bir Mısırlı unsur, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Mısır'daki vahdet teorilerine yönelik erken (hatta ilk) eleştirel literatürün okuru ya da muhatabı olmasıdır. İbnü'l-Arabî'ye yaptığı birkaç önemsiz atıf onun İbnü'l-Arabî'ye sınırlı, biraz da belirsiz bir değer verdiğinden başka bir şey söylememektedir. Yine onun aktardığı, Konevî'nin Şâzelî'yle olan diyaloğunu dikkate alırsak, kendi tarikatını manevi olarak daha yukarıda gördüğü bile söylenebilir. İskenderî, İbn Seb'în'i ise tamamen görmezden gelmiştir. Kısaca o, vahdet teorilerine yönelik eleştirilerin önemli bir odağı olan Mısır'da yaşadığının farkında olarak bu teorilere karşı duyarsız kalmıştır.

Sonuç

İskenderî, küresel tarikatların ikinci dalgasının oluşumuna (ikinci adamlık düzeyinde de olsa) bizzat kurucu bir figür olarak dahil olmuştu. Yazdıkları, sohbetleri ve ilişkileriyle o da yeni bir tarikatın, Şâzeliyye'nin, en azından metinsel düzeyde kurucusu haline geldi. Dolayısıyla bir tarikatın sosyal bir taban oluşturmasını yakın-

[102] Hediye Sümeyra Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh: Saîdü's-Süedâ (569-922/1173-1517)*, Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 128 vd; Hofer, *The Popularisation of Sufism*, 132.

dan gözlemlemiş de oldu. Aslında tam da bu son husus, onun tasavvufi rolünü ve kimliğini belirlemiştir diyebiliriz: Tasavvufun nazari (ve dolayısıyla entelektüel anlamda seçkinci) biçiminden ziyade, pratik (ve dolayısıyla entelektüel anlamda halkçı ve yaygın) biçimiyle ilgilenmişti. Bunun yanında, pratik tasavvufun vahdet/hakikat gibi ontolojik ve mükaşefe gibi epistemolojik yönlere sahip teorik meyvelerinden haberdar olduğunu ve bunları tasavvuf anlayışına dâhil etmiş olduğunu da sürekli ihsas ediyordu. İbnü'l-Arabî'yi güçlü biçimde savunuyor ve kendisini onun bir takipçisi gibi sunuyor değildi. Buna mukabil, İbnü'l-Arabî'yi dışlamış da değildi. Nazari tasavvuf karşısındaki tutumunun yok saymacı olmaktan ziyade ketum olduğunu söylemek daha doğrudur.

Onun ilmiyye sınıfına mensup olması ve bu mensubiyetin sağladığı ilişki ağının hep içinde kalması, tam da Sünni tasavvufun genel stratejisine uygundu. Çünkü İskenderî tasavvuf anlayışıyla halkçı olmakla birlikte, hurafecilik, batıl itikatlar gibi *ortodoks* halk dindarlığının zaaflarına da, şeriat karşısında lakaydilik gibi *heterodoks* halk dindarlığının zaaflarına da, bu ikisine ve bunlara ilaveten nazari tasavvufa da saldıran İbn Teymiyyeci yoruma da mesafe koymuştu. Sünni tarikatların önemli temsilcilerinin onun eserleriyle ilgilenmiş olmaları da Sünni tasavvufu temsildeki bu gücünden olsa gerektir.[103]

İskenderî'yi, bir tarikatın teşekkülündeki rolü bakımından başka bir sufi muadiliyle karşılaştırmak gerekirse, bu sanırım Sultan Veled olurdu. (Aslında aynı yüzyılın Konya'sı ve Kahire'si de ayrıca yeni tarikatların teşekkülü bağlamında mukayese edilebilir.) Vefat tarihleri arasında sadece üç sene olan bu iki isim, mensup oldukları tarikatın teşekkül evresine tanıklık etmişler ve aslında tarikatlarının kurumsallaşmalarına yol açan süreci adeta eserleriyle tamamlamışlardı. Her ikisi de tarikatın müessisi olan şeyhlerin menkıbelerini kaleme almışlardı. Sultan Veled'in *İbtidânâme*'si, Mevlevîliğin ilk menakıbnamesi olması bakımından, daha sonraki önemli iki kaynak olan *Risâle-i Sipehsalâr*'a ve Ahmed Eflakî'nin *Menakibü'l-ârifîn*

[103] *Hikem* şarihleri arasında Rundî, Ahmed ez-Zerrûk (899/1493) gibi Şâzelîler dışında; Muhammed Hayat es-Sindî (1138/1726), Muhammed Emin Efendi gibi Nakşbendî (1284/1867); Şernubî (1929) gibi Halvetî; Ali Urfî Bey (1305/1887) gibi Melami isimler bulunmaktadır.

adlı eserine kaynaklık etmiştir.[104] İskenderî'nin *Letâifü'l-minen*'i de Şâzeliyye'nin kurucu ilk iki şeyhinin menkıbelerini, sözlerini, hizblerini ve şiirlerini içeren ilk menakıbnamedir. Her iki tarikatın bu menakıbnamelerin yazıya geçirilmesiyle -ve bu sebeple biraz da menkıbelerin alternatif okumalara kapatılmasıyla- kurumsal bir tarihsel kökene kavuştuğunu görürüz. Yine her iki tarikatın adabına ve erkânına dair -her ne kadar bu adab ve erkân daha sonra giderek daha detaylı ve rafine biçimde ifade edilmeye başlanmışsa da- ilk kaynaklar öncelikle bu iki isim tarafından kaleme alınmıştır. Aralarındaki bir başka ortak yön, bu iki sufinin metinlerinde sahvı, temkini ve Sünni tasavvufun temel kabullerini gözeten üsluplarıdır. İskenderî'nin, ilmiyyenin duyarlıklarını dikkate alan yazım biçiminden yukarıda bahsetmiştik. Kendisi hakkında, Hilmi Ziya Ülken'in, "babasının bedîî tasavvufunu didaktik bir hale getirdiği" yorumunu yaptığı, ölçülü ve temkinli bir üslubun sahibi olan Sultan Veled için de benzer bir şey söylenebilir.[105]

---

[104] Veyis Değirmençay, "Sultan Veled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009) 37/521-522.

[105] Sultan Veled'in bu temkinli yönüne odaklanmış bir araştırma için bk. Hülya Küçük, "Hakk'ın Sırrını Fâş Etmeyen Sûfiler: Sultân Veled Örneği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/18 (2007), 87-102.