

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**MULÂY el-ARABÎ ed-DERKÂVÎ'NİN (ö. 1239/1823)
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ VE DERKÂVİYYE YOLU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Meryem İnci Nur BABADAĞ

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer

AĞUSTOS 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MULÂY el-ARABÎ ed-DERKÂVÎ’NİN (ö. 1239/1823)
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ VE DERKÂVİYYE YOLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Meryem İnci Nur BABADAĞ (157213004)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 02/08/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Hacı Bayram BAŞER	<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Ahmet Murat ÖZEL	<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	İlyas AKYÜZOĞLU	<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Mulây el-Arabî ed-Derkâvî'nin (ö. 1239/1823) Tasavvufî Görüşleri ve Derkâviyye Yolu

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 63 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 21/07/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen TURNITIN intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 13'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Meryem İnci Nur BABADAĞ
Öğrenci Numarası : 157213004
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer

21/07/2019

21/07/2019

ÖNSÖZ

Tasavvufun kurumsallaşmış şekli olan tarikatlar XII. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlamış ve takip eden süreçte İslâm dünyasının birçok bölgesinde asırlar boyunca tasavvufun yaşanmasına öncü olmuşlardır. Bunlardan biri de Kuzey Afrika'nın en yaygın tarikatlarından olan Şâzeliyye yolunun canlandırılmasında önemli rol oynayan Derkâvî'nin tesis ettiği Derkâviyye tarikatıdır. Derkâvî, hem Şâzeliyye geleneğinin doğru bir şekilde anlaşılmasını temin etmiş hem de dönemin ihtiyaçlarına göre bazı yenilikler yaparak bu geleneğin sahih bir şekilde aktarımının gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu itibarla Derkâviyye tarikatının tarihsel sürecini takip etmek, tasavvufun bir süreklilik halinde aktarımının nasıl gerçekleştiğini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu itibarla tezimizi üç bölüme ayırdık. Birinci bölümde yaşadığı dönemin genel karakteristik özelliklerini dikkate alarak Derkâvî'nin hayatını ve eserlerini ele aldık. İkinci bölümde Derkâvî'nin tasavvufî düşüncelerini ortaya koymak suretiyle onun tesis ettiği yolun özelliklerini anlamayı amaçladık. Üçüncü bölümde ise Derkâviyye'den neşet eden kolları ana hatlarıyla ifade etmeye gayret ettik.

Bu çalışmada birçok kişinin destek ve katkıları bulunmaktadır. Öncelikle tez konusunun belirlenmesinde ve tezin şekillenmesinde önemli katkıları bulunan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel'e şükranlarımı sunarım. Tez yazım sürecini iyi bir şekilde sürdürme hususunda birçok eksikliğim olmasına rağmen tezin son şeklinin verilmesinde desteklerini esirgemeyen kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'e teşekkür ederim. Ayrıca tezi inceleyerek çalışmanın gelişmesine katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi İlyas Akyüzoğlu'na ve eğitim hayatımda çeşitli vesilelerle kendilerinden ders aldığım ve ilmî çalışmalara yönelmemde katkısı bulunan tüm hocalarıma şükran borçluyum.

Hayatımın birçok aşamasında olduğu gibi desteklerini her zaman yanımda hissettiğim, ilim payesiyle tanışmamda önemli katkıları bulunan çok kıymetli dostum ve kardeşim Hümeysra Elif Yılmaz'a, lisans döneminden itibaren hep yanımda olan, tez yazım sürecinde maddî-mânevî desteklerini cömertçe sunup, tezimi tashih eden ve bu sürecin stresini benimle birlikte yüklenen değerli dostum ve kardeşim İslim Gümüştekin'e minnet borçluyum. Ayrıca ihtiyaç duyduğum bazı noktalarda yardımlarıyla destek olan Kübra Betül Baydar'a, Zehra Demir'e, Hümeysra Öztürk'e ve bütün arkadaşlarıma teşekkür ederim. Son olarak hayatım boyunca ellerini omzumda hissettiğim, hiçbir fedakârlığı yapmaktan çekinmeyerek yetişmemde en önemli paya sahip olan değerli annem ve babama sonsuz minnet ve şükran borçluyum.

Meryem İnci Nur Babadağ

BURSA 19/07/2019

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR.....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY.....	1
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	2
3. ÇALIŞMADA İZLENEN YÖNTEM VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

MULÂY el-ARABÎ ed-DERKÂVÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

1.1 MULÂY EL-ARABÎ ED-DERKÂVÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE COĞRAFYA.....	5
1.1.1 Ana hatlarıyla Fas'ta siyâsî durum ve dinî hayat ile ilişkisi	5
1.1.2 XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Fas'ta tasavvufî gelenekler	6
1.1.3 Ulema etkisindeki siyâsî erk karşısında tasavvuf.....	8
1.2 ED-DERKÂVÎ'NİN HAYATI.....	9
1.2.1 Silsilesi	11
1.2.2 Şeyhi: Ali b. Abdurrahman el-Cemel (ö. 1193/1780)	15
1.2.3 Derkâvî'nin öne çıkan bazı müridleri	15
1.3 ED-DERKÂVÎ'NİN ESERLERİ	17
1.3.1 er-Resâ'il.....	17
1.3.2 el-Vazîfetü's-Şâziliyyeti'd-Derkâviyye	19

İKİNCİ BÖLÜM

MULÂY el-ARABÎ ed-DERKÂVÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2.1 BİR TARİKAT ŞEYHİ OLARAK DERKÂVÎ VE SEYR-İ SÜLÜK DÜŞÜNCESİ.....	21
2.1.1 Temel ilke olarak Kur'ân ve Sünnete ittiba	21
2.1.2 Sohbet	23
2.1.3 Mânevî yolculukta rehber: mürşidin nitelikleri.....	26
2.1.4 Nefsin arındırılması.....	28
2.1.5 Zikir.....	31
2.1.6 Veli ve velayet.....	33
2.1.7 Halvet ve uzlet	34
2.2 TASAVVUFÎ MAKÂMLARA YÖNELİK GÖRÜŞLERİ	36
2.2.1 Zühd	36
2.2.2 Tevekkül	38
2.2.3 Fakr.....	40
2.2.4 Tecrid.....	41
2.2.5 Mârifet.....	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DERKÂVİYYE TARİKATI

3.1 DERKÂVİYYE TARİKATININ İNTİŞARINA GENEL BAKIŞ	47
3.2 DERKÂVİYYE'NİN KOLLARI	49
3.2.1 Medeniyye	49
3.2.2 Hâşimiyye.....	51
3.2.3 Aleviyye.....	51
3.2.4 Acîbiyye.....	52
3.2.6 Habîbiyye	53
3.2.5 Bûzidiyye.....	54
3.2.6 Ğumâriyye.....	54
3.2.7 Hârrâkiyye.....	54
3.2.8 Kettâniyye	54
3.2.9 Mehâciyye.....	54
SONUÇ.....	56
KAYNAKÇA	57
ÖZGEÇMİŞ	64

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
DMBİ	: <i>Dâiretü'l-maârif-i buzurg-i İslâmî</i>
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İA	: <i>İslâm Ansiklopedisi (MEB)</i>
krş.	: Karşılaştırınız
Mv.UA	: <i>Mevsuâtu a'lami'l-ulemâ ve'l-üdebâ el-Arab ve'l-Müslimîn</i>
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
t.y	: Tarihsiz
v. dğr.	: Ve diğerleri

ÖZET

Tezin Başlığı: Mulây el-Arabî ed-Derkâvî'nin (ö. 1239/1823) Tasavvufî Görüşleri ve Derkâviyye Yolu

Tezin Yazarı: Meryem İnci Nur Babadağ **Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Kabul Tarihi: --- **Sayfa Sayısı:** vii (ön kısım)+ 63 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri **Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

Bu çalışma, Şâzeliyye tarikatının kollarında birini kuran Derkâvî'yi ve Derkâviyye yolunu konu edinmiştir. Çalışmamızda onun elimize ulaşan mektuplarını mercek altına alarak Derkâvî'nin tasavvuf tarihindeki yeri, tasavvufî görüşleri ve tarikat anlayışı üzerinde yoğunlaşmaya çalıştık. Bu doğrultuda Derkâvî'nin yetiştirdiği ve daha sonra Derkâviyye'nin bazı alt kollarını oluşturan, öne çıkan müridlerini araştırmaya ve Derkâviyye tarikatının yaygınlaştığı bölgeler başta Fas olmak üzere yayıldığı bölgelerdeki etkinliklerini değerlendirmeye gayret ettik.

Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünü Derkâvî'nin biyografisine hasrettik. Bu bölümde onun yaşadığını zaman periyodunda Fas'ın içinde bulunduğu durumu, onun hayatı ile birlikte silsilesi, şeyhi, önemli mürid ve eserleri hakkında bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. İkinci bölümünde bir tarikat piri olarak mürid yetiştirme usulünde temel kabul ettiği esasları konu edindik. Bununla birlikte tasavvufî düşüncesine kaynaklık eden tasavvufî makamlara ilişkin görüşlerini de değerlendirerek onun bir sûfi olarak portresini vermeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise, Derkâviyye tarikatının intişarını ve ondan teşekkül eden kolları ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Derkâvî, Derkâviyye, Fas, Tasavvuf, el-Derkâvî

SUMMARY

Thesis Title: Mulay al-Arabi al-Darqawi's (d. 1239/1823) Sufi Thoughts and the Darqawa Way

Thesis Author: Meryem İnci Nur BABADAG **Advisor:** Dr. Hacı Bayram BASER

Date:

Pages: vii (pre-text)+ 63 (thesis)

Department: Basic Islamic Sciences

Field of Study: Basic Islamic Sciences

This study focuses on the personality of Darqawi and Darqawa way which forms one of the branches of the Shadhiliyya. In our study, we tried to focus on Darqawi's place in the history of Sufism, his Sufi views and understanding of the sect by focusing on his letters. In this direction, we tried to investigate the prominent disciples of Darqawi, which later formed some sub-branches of Darqawiyya and to evaluate their activities in the regions where Darqawiyya sect became widespread, especially in Morocco.

In the first part of the three-part study, the biography of Darqawi was examined. In this episode, we tried to form a frame about the situation of Morocco in his period of his life, his sheikh, important disciples and his works. In the second part, we have discussed the principles which Darqawa considers as the basis of the disciple's cultivation procedure. However, we also tried to give a portrait of him as a Sufi by evaluating his views on the Sufi authorities which are the source of Sufi thought. In the third chapter, we discussed the deduction of the Darqawiyya sect and its branches.

Key Words: Darqawa, Darqawiyya, Morocco, Sufism, al-Darqawi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Tasavvufun kurumsallaşma döneminden sonra ortaya çıkan tarikatlar arasında Şâzeliyye tarikatı, en büyük genişleme ve çeşitlenmeye sahip olma fonksiyonuna sahiptir. Uygulamış olduğu tarikat metodları, terbiye usûlleri ve öne çıkan isimlerin katkıları ile tarikatlar tarihinde seçkin bir yere sahiptir. Tarikatların teşekkül çağı sayılan XII. asırda Mısır civarında yaygınlaşmaya başlayan Şâzeliyye tarikatının uzun yıllar sonra öne çıkan isimlerinden biri olan Derkâvî'nin (ö. 1239/1823) başta Fas olmak üzere Kuzey Afrika civarında tarikata getirmiş olduğu ictihadlarla yeni bir kol teşekkül etmiş ve Derkâviyye gerek tasavvufî görüşleri gerekse de tarikat içerisinde uygulanan terbiye metodları ile neredeyse Şâzeliyye'nin ana kolları kadar kapsamlı bir etki alanına kısa sürede nüfuz etmeyi başarmıştır. Ayrıca hem zaman açısından mühim sayılabilecek dünyanın her bölgesinde köklü değişimlerin yaşandığı bir evrede yaygın faaliyetler göstermesi hem de çağdaş tasavvuf araştırmalarında yeteri kadar konu edilmemiş olması Derkâvî ve Derkâviyye tarikatının anlaşılmasına yönelmemizi ve tezimizin ana konusu olarak seçmemizi sağlamıştır. Tezimizin başlığından da anlaşılacağı üzere Derkâviyye yolunu daha ziyade Derkâvî'nin tasavvuf anlayışına ve mürid yetiştirme metoduna yoğunlaşma üzerinden ele aldık. Böylelikle onun gerek ilk elden tasavvufî düşünceye dair sunmuş olduğu fikirleri gerekse de tarikatta yer alan temel esasları daha yakın ve bütüncül bir biçimde mütaala edebilme imkânı elde etmeye çalıştık.

Bu doğrultuda tezin birinci bölümünde yaşadığı dönem, hayatı, öne çıkan müridleri ve eserleri konu edilmiştir. Özellikle bu bölümde onun yaşadığı dönemin ele alınması haddizatında Fas'ın siyasî ve dinî durumunun, Derkâvî'nin tasavvufî faaliyetlerini etkileyip etkilemediğinin anlaşılmasına çalışılmasının bir neticesidir.

İkinci bölümde ise, hem bir tarikat pîri olarak ortaya koyduğu esasları hem de tasavvuf anlayışını şekillendiren unsurlar kabul edebileceğimiz tasavvufî makamlara yönelik görüşlerinden yola çıkarak onun tasavvufî kimliğini ve ortaya koymuş olduğu tarikatın niteliklerini daha yakından okumaya çalıştık. Bu bölümde özellikle Derkâvî'nin elimize ulaşan en önemli eseri sayılabilecek mektuplarında tarikatın esaslarını ve tasavvuf anlayışında öne çıkan başlıkları bulmaya ve ortaya koymaya gayret ettik. Böylelikle mektuplarda dağınık halde bulunan birikimden onun hem tasavvufî görüşlerini hem de tarikat anlayışını daha derli toplu ifade edebilme imkânı elde ettik.

Üçüncü bölümde ise, Derkâvî'nin tasavvuf anlayışının ve tarikat esaslarının etkisinin doğru bir şekilde anlaşılması için Derkâviyye'nin kollarının izini takip etmeye çalıştık. Bu sebeple bu bölümde Derkâvî'nin bir kol oluşturma sürecinden başlayarak gerek kendi yetiştirdiği önemli müridlerinin oluşturduğu kolları gerekse de bu kollardan ortaya çıkan alt şubeleri ele almaya çalıştık ve 'Geleneksel Ekol' olarak isimlendirilen Batılı bazı mühtedîlerin Müslüman olduktan sonra dâhil oldukları bu tarikattaki süreçlerine dair kısaca bilgilendirme yapmaya gayret ettik.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Şâzeliyye yolunun öne çıkan müceddidlerinden biri olan Derkâvî'nin tesis ettiği kol tecdid ve canlandırma kudretiyle dünyanın pekçok yerine nüfuz etmiştir. Nitekim Derkâviyye bugün Kuzey Afrika'nın birçok bölgesi başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde onlarca alt koluyla yaygınlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle Derkâvî'nin tasavvufî görüşlerinin ve tasavvufî yolunun izah edilmesi tasavvuf tarihinde etkisinin tespit edilmesi açısından kayda değer bir önem arz eder. Bu sebeple tezimizin amacı, şu ana kadar Türk akademisinde müstakil bir çalışmaya konu olmayan Derkâvî'nin hayatı, tasavvuf ve tarikat anlayışının belirginleşmesini sağlayıp, onun katkı ve etkilerini ortaya koymaya matuftur. Böylelikle bu hedef, hem Derkâvî'nin tasavvuf tarihindeki başta Kuzey Afrika olmak üzere birçok bölgede Kur'ân ve Sünnet merkezli tasavvuf anlayışının taşıyıcılığını tespit etmemizi hem de gerek sohbetinde bulunduğu şeyhlerin gerekse de yetiştirdiği talebelerle etki ettiği nüfuzu görmemizi sağlar.

3. Çalışmada İzlenen Yöntem ve Literatür Değerlendirmesi

Bir tarikat şeyhinin çalışılmasında onun tasavvufî düşüncelerini belirlemede en iyi ölçüt, onun eserlerinden hareketle bir çerçevenin ortaya konulmasıdır. Bu sebeple biz bu çalışmamızda onun tasavvufî görüşlerini kendisine ait mektuplara yoğunlaşma suretiyle gün yüzüne çıkarmaya odaklandık. Bir tarikat pîri olarak ise genel anlamda faaliyet alanlarının özel anlamda da terbiye metodları ve mürid yetiştirme usûlünün anlaşılmasının en iyi yolu, onun müridleri ile irtibatlarının, yetiştirdiği müridlerin ve tarikatın intişarına katkı sağlayan isimlerin belirginleştirilmesidir. Bunun da en iyi yansımalarını, Derkâviyye tarikatından neşet eden kolların derli toplu bir araya getirilmesinde ve müridlerine yönelik yazılan mektupların satır aralarında mevcut olan bilgilerde gördüğümüzü söyleyebiliriz. Bu sebeple tarikata ilişkin ana izleri, bu metod üzerinden takip etme yolunu benimsedik.

Çalışmamızda Derkâvî'nin tasavvuf düşüncesinin ve tarikat anlayışının en iyi yansımalarını takip edebildiğimiz eser, evveleminde onun müridleri için kaleme aldığı mektuplardır. Titus Burckhardt tarafında ilk kez 1987'de bir kısmı İngilizce'ye *Letters of a Sufi Master* ismiyle tercüme edilen bu mektuplar daha sonra pek çok dile tercüme edilmiştir. Bu mektupların tamamının tahkikli neşri ilk kez Muhammed Bessâm Bârud tarafından 1999'da *Mecmû'atü Resâ'il* ismiyle yayımlanmıştır. Biz bu çalışmamızda bu basımı esas aldık ve bu tahkikli neşirden büyük ölçüde istifade ettik. Bârud'un, eserin girişine Derkâvî'ye dair eklemiş olduğu hâl tercümesi, biyografisini kaleme aldığımız bölümde yol gösterici oldu.

Çağdaş araştırmalarda Türkçe literatürde Derkâvî'ye dair yapılan müstakil bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Derkâviyye kolunun bağlı olduğu ana tarikat olan Şâzeliyye üzerine Mustafa Salim Güven'in yapmış olduğu "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâzeliyye" başlıklı doktora çalışmasında (Maramara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999) Şâzeliyye'nin kollarına ilişkin bilgiler verilen kısımda Derkâviyye koluna ait yaklaşık iki sayfalık açıklamalar yer alır. Çalışmanın bu kısmı özellikle Derkâviyye tarikatının Şâzeliyye'nin diğer kollarından temayüz eden unsurlarını görmemizi kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte onun hakkında tercüme faaliyeti olsa bile

Türkçe çalışmaların başında zikredilmesi gereken Derkâvî'nin mektuplarının tamamının, Asım Cüneyd Köksal, Burak Sönmez ve Mustafa Adaş tarafından *Bir Mürşidin Mektupları* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2008) ismiyle tercüme edilmesidir. Muhammed Bessâm Bârud'un *Mecmû'atü Resâ'il* eserine yaptığı tahkikli neşir esas alınarak yapılan bu tercüme, çalışmamızda tıkanıpımız noktalarda Derkâvî'nin tasavvufî düşüncelerine ve bunların mektuplardaki karşılıklarına daha kolay ve hızlı ulaşmamızı sağlamıştır.

Batı'da Derkâvî ve Derkâviyye yoluna ilişkin yapılan çalışmaların daha kapsamlı olduğunu ifade etmek gerekir. Derkâviyye'ye dair bilgi veren kaynaklardan Fransızca birkaç kaynağı zikretmemizin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu eserler genellikle ansiklopedik bilgi mahiyetinde olup Derkâvî ve Derkâviyye yoluna ait müstakil bir çalışmadan söz etmek mümkün değildir. Bu eserlerden biri Louis Rinn'e ait olan *Marabouts et Khoun Etude Sur L'Islam an Algeria* (Alger, 1884) isimli eser iken, diğer ansiklopedik çalışma tarikatlar hakkında bilgiler sunan Octave Depont ve Xavier Coppolani'ye ait *Les Confréries Religieuses* (Paris, 1987) isimli eserdir. Birbiriyile benzerlik arz eden bu eserler, Derkâvî hakkında kısa bir giriş bilgisi verdikten sonra Fas ve Cezayir'in genel durumunu konu edinmişler ve ardından Derkâviyye tarikatının silsile ve kolları, etki ettiği halefleri ve yaygınlık kazandığı bölgeler üzerinde durmuşlardır. Bunun dışında bir Derkâviyye kolu olan Aleviyye tarikatına intisap eden Martin Lings, Titus Burckhardt'ın yapmış olduğu kısmî tercüme bu tarikata olan özel ilgisi sebebiyle önsöz mahiyetinde "Exrtacts from the Letters of Shaikh Al-'Arabi Ad-Darqawi" başlıklı bir kitap değerlendirmesi kaleme almıştır. Bu giriş bilgisinde Derkâvî'nin hayatı, silsilesi, müridleri ve mektupları hakkında bilgiler vermiştir. Bu değerlendirmenin hem hakkında yeteri kadar çalışma bulunmayan bir esere Martin Lings'in dikkat çekmesi açısından hem de literatüre katkısını göstermek bakımından zikredilmesini gerekli gördük. Lois Massignon'a ait olan ve hem Müslüman ülkelerde hem de Müslümanların azınlık olarak yaşadığı bölgelerde İslâm'ın mevcut durumu hakkında bilgi veren *Annuaire Du Monde Musulman*'da (Paris, 1995) ise Derkâviyye tarikatının genel hatlarıyla tarihinden bahsedilmiştir. Silsilesi, halifeleri, zaviyeleri ile ilgili öz bilgiler yer almıştır. Fransızca başka bir çalışma ise in Eric Geoffroy'un editörlüğünü yaptığı *Une voie soufie dans la monde: la Shadhiliyya*'de (Paris, 2005) yayınlanan M. Zekri'nin kaleme aldığı 'La tariqa Shadhiliyya-Darqawiyya: les 'empreintes du Shaykh al-Arabi al-Darqawi' başlıklı makaledir.

Derkâvî'nin hayatı, eserleri, tasavvuf ve tarikat anlayışına yönelik bir çalışma ortaya koymayı amaçlayan bu tez daha geniş ve ayrıntılı eserlere ulaşma sıkıntısı ve özellikle Fransızca eserlere dil yetersizliği sebebiyle bazı noktalarda akim kalsa da, arzu edilen kapsamlı ve mukayeseli çalışmalara bir basamak olarak mütevazı bir katkı sunmayı temenni etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MULÂY el-ARABÎ ed-DERKÂVÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİ

1.1 Mulây el-Arabî ed-Derkâvî'nin Yaşadığı Dönem ve Coğrafya

Tarihsel süreçte tarikat önderlerinin önem verdikleri meselelerin ve tefekkür dünyalarının, içinde bulunulan dönemin sosyo-kültürel atmosferi ile yakından ilişkili olduğu müşahede edilmektedir. Bu durum sûfîlerin hem telif ettikleri eserlerin muhteva ve üslubunu hem de mürid yetiştirme yöntemini büyük oranda etkilemiştir. Bu sebeple XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında Fas'ta yetişen önemli sûfîlerden biri olan Derkâvî'nin hayatı ve eserlerine değinmeden önce, onun yaşadığı bölgenin siyâsî, ilmî ve tasavvufî durumunun genel bir çerçevesini sunmak faydalı olacaktır.

1.1.1 Ana hatlarıyla Fas'ta siyâsî durum ve dinî hayat ile ilişkisi

Arap coğrafyasında “el-Mağribu'l-Aksâ” veya “Mağrib”, Batı dünyasında ise “Morocco” olarak anılan Fas'ta¹ İslâmiyet ilk olarak Emevî valisi Ukbe b. Nâfi (ö. 62/682)'nin 46/666 yılında Büyük Sahra Çölü'nde bulunan Kahar vahasına ulaşmasıyla yayılmaya başlamıştır.² Ancak Fas'ın tam olarak İslâm hâkimiyetine girmesi VIII. yüzyılda İdrisî Devleti'nin (789-985) kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Sonrasında günümüze kadar bir İslâm beldesi olarak varlığını sürdüren Fas'ta Müslümanlar tarafından sırasıyla Marâbitlar Devleti (1130-1269), Muvahhidler Devleti (1130-1269), Merînîler Devleti (1196-1465), Vattâsîler Devleti (1471-1554), Sa'dîler Devleti (1511-1659) ve 1631'de de Mevlâ Muhammed eş-Şerîf (ö. 1045/1635) liderliğinde Filâlî/Alevî Şerifleri Devleti kurulmuştur.³ Fas'ta hükümdarlığını halen sürdürmekte olan bu hanedanın hâkimiyetinin Derkâvî'nin yaşadığı zaman dilimini de içine aldığı görülmektedir.

Fas tarih boyunca hareketli bir siyâsî hayata sahne olmuştur. Nitekim Derkâvî'nin doğumu da ülkede taht kavgalarının yaşandığı ve siyâsî istikrarsızlığın hâkim olduğu döneme rastlar. Otuz yıl süren bu dönemde devlet ekonomik bakımdan çökmüş ve bunun sonucunda binlerce kişi açlıktan ölmüştür.⁴ Ardından Derkâvî'nin yaşamına denk gelen XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başını kapsayan dönemde Fas'ta sırasıyla Mevlây Muhammed (1757-1790), onun oğulları Mevlây Yezîd (1790-1792) ve Mevlây Süleyman (1792-1822) hükümdarlık yapmıştır. Bu üç sultanın döneminde Fas nispeten daha istikrarlı bir duruma gelmiştir. Mevlây Muhammed Avrupa devletlerindeki iktisadî gelişmeleri yakından takip ederek ülkesinin ekonomi anlamda ilerlemesini sağlamıştır. Bir yandan da askerî anlamda güçlenmeye önem vermiş, güvenlik tedbirlerini

¹ Bu ülkeyi yalnızca Türkler “Fas” olarak isimlendirmektedir. Günümüzde devletin resmi adı “el-Memleketü'l-Mağribiyye”dir.

² Abdurrahman Zeki, “Batı Afrika'da Dinî Islah Hareketleri”, *Batı Gözüyle Tecdid İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, (ed. Nail Okuyucu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 261.

³ İbrahim Harekât, “Fas (Tarih)”, *DİA*, 1995, C. 12, s. 188-190.

⁴ Muhammed Razûk, “Filâlîler”, *DİA*, 1996, C. 13, s. 72; Bu dönem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Stephen Cory, “Sharîfian rule in Morocco (tenth–twelfth/sixteenth–eighteenth centuries)”, *The New Cambridge History of Islam*, (ed. Maribel Fierro), Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 470-471.

artırmıştır. Nitekim bazı bölgelerde Fransa ve Portekiz'in saldırılarına etkili bir şekilde karşı koymuştur. Mevlây Muhammed'in hâkim olduğu otuz üç yıllık dönem ülkenin en parlak devirlerinden biri sayılır.⁵ Sultan Muhammed'in ekonomi projeleri kendisinden sonra tahta geçen oğlu Mevlây Süleyman tarafından da takip edilmiştir. Bu yüzden özellikle Mevlây Süleyman'ın saltanatının başlarında devletin ekonomik yapısında gelişmeler yaşanmıştır.⁶ Yine saltanatının ilk yıllarında devletin güvenliği de büyük ölçüde sağlamıştır. 1792'de ülkenin bütün kesimlerine sultanlığını kabul ettiren Süleyman, birlik ve beraberliği sağlamak ve ülkesini dış düşmanlardan korumak amacıyla hudutları emniyet altına almaya çalışır. Bu minvalde Ucdâ'yı (Vecde) almış olan Cezayir Türklerine karşı bir sefer düzenleyen sultan, Ticâniyye tarikatının şeyhinin desteğiyle şehirde istikrarı yeniden sağlar.⁷ Ancak saltanatının sonlarına doğru sultanın ülkede sağladığı istikrar bozulmuş, kabile isyanları yeniden baş göstermiştir. Nitekim Berberîler 1819'da genel bir ayaklanma başlatırlar. Aynı zamanda Fez'de Vedâye birliklerinin şehri yağmalaması üzerine şehir halkı Berberîler'den yardım talep etmek zorunda kalır. Bunun üzerine yardıma gelen Berberî liderleri, Vezzâniyye ve Derkâviyye tarikatlarının şeyhleriyle birlikte Mevlây Süleyman'ın yerine Mevlây Yezîd'in oğlu Mevlây İbrâhim'i sultan ilân ederler. Sonrasında Mevlây Süleyman uzun çatışmaların ardından tekrar bölgeye hâkim olsa da ülkedeki isyanların sonu gelmez. Birçok isyanla mücadele eden sultan yorgun düşerek tahtını yeğenine devretmeye karar verdikten dokuz gün sonra vefat eder. Bunun üzerine sultanın yerine yeğeni Mevlây Abdurrahman b. Hişâm geçer.⁸

Görüldüğü gibi Derkâvî'nin yaşadığı dönem olan XVIII. asrın sonu ile XIX. yüzyılın ilk yarısında Fas siyasi anlamda bazı olumlu gelişmelere şahit olsa da genel itibariyle güçlü bir merkezî otoriteden yoksun, zaman zaman kabilelerin hâkimiyet kurduğu, iç çekişmelerin yaşandığı ve Avrupa devletlerinin tehdidi altında olan bir bölge konumundaydı.⁹

1.1.2 XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Fas'ta tasavvufî gelenekler

Tasavvufun kurumsallaşmış şekli olan tarikatların teşekkülü Fas'ta Merinîler Devleti'nin (1196-1465) hâkim olduğu zamana dilimine denk gelir. Nitekim Fas'ın en etkili tarikatlardan biri olan Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebûl'Hasan eş-Şâzeli (ö. 656/1258) bu dönemde bir müddet Fas'ın kuzeyinde bulunmuştur.¹⁰ Takip eden asırlarda Şâzeliyye birçok kola ayrılarak Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerine yayılır. En çok müridinin

⁵ İsmail Ceran, "Mevlây Muhammed III", *DİA*, 2004, C. 29, s. 456.

⁶ Razûk, "Filâlîler", s. 72.

⁷ İsmail Yiğit, *Endülüüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995, s. 468.

⁸ Yiğit, *Siyasi-dini-kültürel-sosyal İslam tarihi*, s. 470; İsmail Ceran, "Mevlây Süleyman", *DİA*, 2004, C. 29, s. 463.

⁹ Harekât, "Fas (Tarih)", s. 190.

¹⁰ İbrahim Harekât, "Fas (Kültür-Medeniyet)", *DİA*, 1995, C. 12, s. 196.

bulunduğu bölgelerden bir olan Fas'ta Derkâviyye'den önce Cezûliyye, Zerrûkiyye, Nâsırıyye, Vezzâniyye gibi pek çok Şâzelî kolunun teşekkül ettiği görülmektedir.¹¹

Derkâviyye'nin teşekkülüne denk gelen on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Fas'ta da tarikatların nüfuzu oldukça artmıştır. Nitekim bu dönemde, Avrupa devletleri emperyalist işgallerle İslâm Dünyası'nın hammaddelerini sömürmekte, kapitalist ekonomi ile İslam toplumların yozlaşmasına, birbiriyle kavgalı grupların meydana gelmesine sebep olmaktadır. Bu gelişmeler karşısında tarikatlar ırk ayrımının gözetilmediği, dayanışma ve bütünleşmenin esas olduğu bir toplum meydana getirmeye çalışmıştır. Bu faaliyetlerin neticesinde bazı yerel kimliklere göre yeni tarikat kolları oluşmuştur. Ana silsileyi devam ettiren tarikatlar oldukça azdır. Yeni teşekkül eden tarikatlar gerçekleştirdikleri başarılı ihtida faaliyetleri ile büyük kitleleri etkilemiştir. Özellikle Derkâviyye tarikatı Fas'ta on dokuzuncu yüzyılın en yaygın tarikatı olmuştur. Diğer tarikatların müntesiplerinden pek çok kişi bu tarikata yönelmiş, Nâsırıyye tarikatına ait pek çok zaviye, Derkâviyye zaviyesine dönüşmüştür.¹²

Bu dönemin tarikatlarını yönetimle ilişkileri bakımından bir sınıflandırmaya tabi tuttuğumuzda iki temayülün bulunduğu görülmektedir. Bunları mutedil tarafsızlar ve siyasi bir tavır sahibi olanlar şeklinde iki grupta ifade etmek mümkündür. Geleneksel tasavvuf anlayışını sürdüren ilk grup genelde devlete karşı gelmemiştir; ancak bunlardan bazılarının sömürgecilere karşı tavır aldıkları görülür. İkinci grup ise devlete zaman zaman bir muhalefet içerisinde olmuştur. İlk gruba Fas'ta en yaygın ve en zengin mülke sahip olan tarikatlardan biri olan Nâsırıyye'yi dâhil etmemiz mümkündür.¹³ Derkâviyye'nin ise; Berberîler ile Vedaye kabileleri arasındaki mücadeleye katıldığı¹⁴ göz önünde bulundurulduğunda ikinci gruba girdiği söylenebilir. Ancak bazı araştırmalarda ifade edildiği üzere Derkâviyye'yi siyasî yönü baskın, *Neo-Sûfizm* ya da *Tarikat-ı Muhammediye* adı verilen popülist bir tarikat olarak görmenin¹⁵ gerçeği yansıttığını söylemek mümkün değildir. Özellikle Derkâvî'nin gerek bize ulaşan mektuplarında gerekse de yaptığı sohbet ve yetiştirdiği müridlerde tasavvufî yönünün baskın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Derkâvî'nin irşad faaliyetlerini sürdürmesini kolaylaştıran kişilerin iktidarını desteklemek amacıyla bazı siyasi olaylarda yer aldığı görülmektedir.

¹¹ Ebu Hâmid el-Arabî b. Yûsuf el-Fihri, *Mir'âtü'l-mehâsin min ahbâri's-Şeyh Ebi'l-Mehâsin (ve nebze an neş'eti't-tasavvuf ve't-Tarikati's-Şâzeliyye bi'l-Magrib)*, (thk. eş-Şerîf Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî), t.y., s. 27.

¹² Magali Morsy, "Kuzey Afrika'da Tasavvufun Rolü", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Kadir Özköse), C. I, Sayı 2, (1999), s. 152.

¹³ Harekât, "Fas (Kültür-Medeniyet)", s. 197.

¹⁴ Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b Hâlid Selâvî, *el-İstiksâ' li-ahbâri'd-düveli'l-Magribi'l-aksâ, Dârülbeyzâ* (Kazablanka): Dârü'l-Kitâb, 1997, C. 8, s. 150-151.

¹⁵ Nehemia Levtzion, Gideon Weigert, "18. Yüzyıl Fas'ında İslah Faaliyetleri", *Batı Gözüyle Tecdid İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, (ed. Nail Okuyucu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 153; Jamil M. Abun-Nasr, *Modern Dünyada Sûfî tecrübesi: Ticâniyye Tarikatı Örneği*, (çev. Kadir Özköse), Konya: Ensar Yayıncılık, 2008, s. 8; Bazı batılı araştırmalarda Derkâviyye'nin Neo-Sûfizm ile ilişkisi reddedilmiştir. Bkz. Julian Baldick, *Mistik İslam: Sufizme Giriş*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002, s. 213.

Derkâvî, daima müridlerine İslâm tarihinin ilk nesillerinin yanı sıra sonraki dönemlerde yaşayan tarikat şeyhlerinin de mânevî yaşantılarının örnek alınmasına yönelik tavsiyelerde bulunmuştur. Kitap ve Sünnete ittibanın gerekliliğini sıklıkla vurgularken geleneksel tarikatların tasavvufî uygulamalarına da yer vermiştir. Hâlbuki Tarikat-ı Muhammediye olarak isimlendirilen Senûsiyye¹⁶ gibi tarikatlarda asr-ı saadet döneminden sonraki nesillerin yaşantılarına değer verilmez, geleneksel tasavvufun bazı uygulamaları reddedilir. Başka bir husus ise bu tarikat liderlerinin tasavvufî yönlerinden ziyade siyasî yönlerinin ön planda olmasıdır. Derkâvî'nin ise tasavvufî şahsiyeti ön planda olup asıl maksadı İslâm'ın özüne vakıf olmaya vesile olan hakiki tasavvuf anlayışının toplumda yeniden canlandırılmasını sağlamaktır. Derkâvî hayatını, kişinin mânevî yükselişini gerçekleştirerek nefsin tasallutundan kurtulması yolunda sâlikleri için bir rehber olarak geçirmiştir. Siyasî olaylara da bu amacına hizmet ettiği ölçüde müdahil olmuştur.

1.1.3 Ulema etkisindeki siyâsî erk karşısında tasavvuf

Tarikatlar ile yönetim arasındaki münasebette yöneticilerin meşâyıha yönelik nasıl bir politika izlediği incelendiğinde Mevlây Muhammed ve Mevlây Süleyman'ın farklı tavırlar benimsediği görülmektedir. Bu bağlamda Mevlây Muhammed'in saltanat yıllarında ulemâ yönetime yakın olduğu oranda siyasî ve maddî imtiyazlardan faydalanırken, genelde iktidardan uzak durmayı tercih eden tasavvuf erbabının ise belirgin bir şekilde güç kaybettiği görülmektedir. Bu durumun en önemli etkenlerinden birinin Mevlây Muhammed'in ulemâ yanlısı bir tavır sergilemesi olduğu kanaatindeyiz. Nitekim ilmî hayatı canlandırmak için başta Karaviyyîn Medresesi olmak üzere eğitimde düzenlemeler yapan sultan, medreselerde aslî kaynaklara başvurulmasını ve Selef akîdesinin öğretilmesini istemiştir. Ancak hadis ilmine ağırlık verirken¹⁷ tasavvuf, kelâm, mantık, felsefe ilimlerini yasaklamış,¹⁸ zâviyeleri denetim altına alarak Derkâvî gibi tarikat şeyhlerinin etkisini kırmaya çalışmıştır.¹⁹ Medreselerde tasavvuf öğrenimine, özellikle Gazzâlî'nin *İhyâ'sının* okunmasına karşı çıkmıştır.²⁰

Selef çizgisinde bir İslâm düşüncesi benimseyen Mevlây Muhammed kelâm ilmine karşı takındığı tavra paralel olarak amelî anlamda da mezhep bağlılığına karşı çıkararak dört büyük imamın eşit değerinde olduğunu vurgulamıştır. Geleneksel İslâm düşüncesinden ayrı bir tavır sergilemesi onun şu sözlerinde açık bir şekilde gözükmektedir:²¹ “Ben amelde Mâlikî, itikatta Hanbelîyim.”²² Mevlây Muhammed'in bu sözlerinden hareketle, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) kelâm ilmine karşı olmasının sultanın bu ilme bakışını etkilediği söylenebilir. Başka bir açıdan da Ahmed b. Hanbel sûfilere karşı mesafeli olduğu için Mevlây Muhammed'in tasavvufa karşı bir duruş benimsediği düşünülebilir.

¹⁶ Senûsiyye tarikatı hakkında yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Kadir Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat: Senûsiyye Tarikatı*, Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.

¹⁷ Ceran, “Mevlây Muhammed III”, s. 457.

¹⁸ Levtzion, Weigert, “18. Yüzyıl Fas'ında İslah Faaliyetleri”, s. 137.

¹⁹ Ceran, “Mevlây Muhammed III”, s. 457.

²⁰ Levtzion, Weigert, “18. Yüzyıl Fas'ında İslah Faaliyetleri”, s. 137.

²¹ Levtzion, Weigert, “18. Yüzyıl Fas'ında İslah Faaliyetleri”, ss. 134-135.

²² Mevlây Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî ehâdisi Hayri'l-beriyeye*, (ed. Billah Mu'tasım), Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyeye, 1980, s. 457.

Ancak sultanın, politikasına hizmet ettiği ölçüde tarikatlarla olumlu ilişkiler geliştirdiği gözükmektedir. Nitekim eğitimdeki ıslah faaliyetlerine yönelik Mısır ulemâsının desteğini almak isteyen sultan, Ezher âlimleri arasında oldukça yaygınlaşan Halvetî tarikatıyla olumlu ilişkiler geliştirmiştir.²³ Hanbelî eğilimine rağmen evliyaya hürmet göstermeyi bid'at olarak görmemiş, kendisi de Şâzelî'nin şeyhi İbn Meşîş'in türbesini sık sık ziyaret etmiştir. Hatta Nâsırıyye tarikatına intisap ettiği söylenir.²⁴ Dolayısıyla sultanın ilk dönem tasavvufuna mesafeli olmasına rağmen dönemin tarikatlarına olumlu yaklaşması tenakuz olarak gözükmektedir. Ancak bu durumda sultanın merkezî otoriteyi sağlamak için tarikat şeyhlerinden destek almak istemesi etkili olmuş olabilir. Yani sultanın bir yandan hem tarikatların iktidar için bir tehlike olacak şekilde büyümesini ve otoriteye karşı başkaldıran unsurlarla birleşmesini engellediği hem de onları kendi hizmetinde kullandığı söylenebilir. Nitekim aynı durum bir ölçüde ulemâ ile olan ilişkisinde de söz konusudur. Sultan otoritesini kullanarak ulemâyı kendi düşüncelerine yönelik fetva vermeye zorladığı ifade edilmektedir.²⁵ Yani ulemâyaya da kendi otoritesine hizmet ettiği ölçüde değer verdiği söylenebilir.

Mevlây Muhammed'in ardından tahta geçen Mevlây Süleyman (1794-1822) ise başlangıçta ulemâ ve sûfiler arasında mutedil bir dinî siyaset takip etmiştir. Babasının aksine, klasik Mâlikilik ile Eş'arî ve Gazzâli geleneğinin harmanlandığı bir çizgiyi benimser.²⁶ Ancak daha sonraki süreçte sultanın bu çizgiden ayrıldığı görülmektedir. Nitekim tam anlamıyla Vehhâbiliği benimsememesine rağmen onların düşüncelerinden etkilenecek sûfilere karşı ulemâ rehberliğinde bir ıslah projesi hedefler. Bu minvalde zaviyelerin etkinliklerini azaltma yönünde gayret göstererek sûfilerin aleyhine bazı kararlar alır. Bunlar arasında tasavvuf çevrelerinde en çok tepki çeken, birçok sûfinin mevlid kutlamaları kapsamında bir araya geldiği *mevsim* törenlerini Selef akidesine aykırı olduğunu iddia ederek yasaklamasıdır.²⁷ Ancak sultanın ıslah projesini destekleyen âlimlerin vefat etmesi ve tarikat şeyhlerinin bu politikaya muhalefet etmesi üzerine Mevlây Süleyman hedefini tam olarak ulaşmadan 1822 yılında tahttan ayrılmıştır.²⁸ Sonrasında Kuzey Afrika'da faaliyet gösteren Senûsî hareketinin içinde sultanın ıslah düşüncelerinin devam ettiği söylenebilir.²⁹

1.2 ed-Derkâvî'nin Hayatı

Tam adı Ebû Hâmid³⁰ el-Arâbî b. Ahmed (Muhammed) b. el-Hüseyn b. Ali b. Yusuf b. Ahmed'dir.³¹ Ancak dedesi Ebû Derka Muhammed b. Yusuf'a³² nispetle kendisine

²³ Levtzion, Weigert, "18. Yüzyıl Fas'ında Islah Faaliyetleri", s. 132.

²⁴ Levtzion, Weigert, "18. Yüzyıl Fas'ında Islah Faaliyetleri", s. 140.

²⁵ Ceran, "Mevlây Muhammed III", s. 141.

²⁶ Levtzion, Weigert, "18. Yüzyıl Fas'ında Islah Faaliyetleri", s. 142.

²⁷ Rachid El Hour, "Darqawa", *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden: E.J. Brill, 2018, C. 1, s. 31.

²⁸ Levtzion, Weigert, "18. Yüzyıl Fas'ında Islah Faaliyetleri", s. 145.

²⁹ Levtzion, Weigert, "18. Yüzyıl Fas'ında Islah Faaliyetleri", s. 153.

³⁰ Ayrıca Kaynaklarda "Ebû Abdullah" künyesi de geçmektedir. Bkz. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, 15. bs., Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayin, 2002, C. 4, s. 223; Naîme Büyügrümnî, "ed-Derkâvî, Ebû Abdullah Muhammed el-Arabî b. Ahmed", *Mv.UA*, Beyrut: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm, 2006, C. 9, s. 173.

verilen “Derkâvî” künyesiyle meşhur olmuştur.³³ Derkâvî'nin soyu Abbâsîler ile Ehl-i beyt'in karşı karşıya geldiği ve Ehl-i beyt'ten birçok kişinin öldürüldüğü Fah vak'asından (169/785) kurtularak Mağrib-i Aksâ'ya kaçan İdrîs b. Abdullah (ö. 177/793) vasıtasıyla Hz. Hasan'a ulaşır.³⁴ Kaynaklarda yaşadığı dönemin kutbu olduğuna dair rivayetler³⁵ bulunan Derkâvî 1150/1737³⁶ veya 1159/1746³⁷ yılında Fas'ın kuzeyinde bulunan Rîf dağlarında yaşayan İdrîsî şerif hanedanından Benî Zervâl³⁸ kabilesinde dünyaya gelmiştir.³⁹

Derkâvî hayatının ilk yıllarından itibaren vaktini ilmî ve irfanî bir atmosfer içinde geçirmiştir. Nitekim hem kendi istidadının hem de bulunduğu münbit çevrenin etkisiyle küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlayan Derkâvî ilk gençlik yıllarında Kur'ân-ı Kerîm'in yedi farklı kıraatini ezberlemiştir. Bu dönemde ilk hocası ağabeyi Ebu'l-Hasan Ali ed-Derkâvî olmuştur. Daha sonra Fez'in merkezine giderek Misbâhiyye Medresesi'nde eğitimine devam eden Derkâvî burada dönemin en önemli âlimlerinden dersler alarak ilmî açıdan oldukça donanımlı bir seviyeye gelmiştir.⁴⁰

Derkâvî Fez'de ilim tahsil ederken aynı zamanda zikir, Kur'ân-ı Kerîm tilaveti, istiğfar, oruç gibi ibadetlerle de meşgul olmuştur. Vaktinin büyük çoğunluğunu ilmî açıdan derinleşme çabası içinde geçiren Derkâvî Fez'de bulunduğu sürede siyasî karışıklıklar sebebiyle birbiriyle mücadele eden muhalif gruplardan da uzak durmuştur.⁴¹ Bu dönem Derkâvî'nin zâhirî ilimlerin yanında bâtinî ilimlerde de mesafe katettiği bir süreci temsil eder. Nitekim hayatının ilk dönemlerinden itibaren tasavvufa ilgisi olan Derkâvî, burada bir şeyh arayışına girer. Derkâvî'nin bu talebi hayatını büyük oranda şekillendirecek önemli gelişmelerden birini yaşamasına vesile olur. Kaynaklarda Derkâvî'nin bu süreci ayrıntılı bir şekilde anlatılır. İdrîsîler'in kurucu hükümdarı Mevlây İdrîs'in türbesini

³¹ Zirikli, *el-A'lâm*, C. 4, s. 223; Martijn Theodoor Houtsma v.dğr., *Mûcizu dâiretü'l-maârifî'l-İslâmiyye*, (çev. Abdülhamid Yunus v.dğr.), Şarika: Merkezü's-şârikati li'l-ibdai'l-fikrî, 1998, C. 16, s. 4880; Muhammed el-Beşîr el-Fâsî el-Fihri, *Kabiletu Benî Zervâl: Mezâhiru hayâtiha's-sekâfiyye ve'l-ictimâiyye ve'l-iktisâdiyye*, Rabat: el-Merkazü'l-câmi li'l-bahsi'l-ilmî, 1962, s. 37.

³² Savaşlarda büyük kahramanlıklar gösteren Muhammed b. Yusuf kendisini “derka” denilen büyük bir kalkanla korumuştur. Bu yüzden ona “Ebu'd-Derka” lakabı verilmiştir. Muhammed b. Yusuf'un soyundan gelenlere de “Derkâvî” denmiştir. Ahmed Bûkârî, *el-İhyâ ve't-tecdîdu's-sûfi fi'l-Mağrib*, Rabat: Vezâratü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 2006, C. 1, s. 86.

³³ Derkâvî, “efendim” anlamındaki “mevlây” sözcüğünün Fas lehçesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) neslinden gelenler için bir saygı ifadesi olarak kullanılan “Mulây” unvanıyla “Mulây el-Arabî ed-Derkâvî” olarak tanınmıştır. Mustafa Salim Güven, “Derkâvî”, *DİA*, 2016, s. 320.

³⁴ Güven, “Derkâvî”, s. 320.

³⁵ Muhyiddin et-Tu'mî, *Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-cil, 1996, s. 168.

³⁶ Zirikli, *el-A'lâm*, C. 4, s. 223; Ali Rıza İbrahim, “Derkâviyye”, *DMBİ*, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî, 2018, C. 23, s. 601.

³⁷ Büyügrümnî, *Mv.UA*, s. 173; Muhammed el-Beşîr el-Fâsî el-Fihri, *Kabiletu Benî Zervâl*, s. 46.

³⁸ Ehl-i Beyt'in soyundan gelen bu kabileden pek çok âbid, zâhid ve müttaki yetişmiştir. Bu kabile hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed el-Beşîr el-Fâsî el-Fihri, *Kabiletu Benî Zervâl*; Bu kabile hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Bûkârî, *el-İhyâ ve't-tecdîdu's-sûfi fi'l-Mağrib*, C. 1, s. 86-87.

³⁹ El Hour, “Darqawa”, s. 30.

⁴⁰ Büyügrümnî, *Mv.UA*, s. 173; el-Arabî ed-Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, (thk. Bessâm Muhammed Bârud), Abudabi: el-Mecmaü's-sekafi, 1999, s. 40; Hasan el-Kühin, *Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-kübrâ*, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005, s. 188.

⁴¹ Abdullah b. Abdülkâdir et-Telîdî, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Mağrib*, 4. bs., Rabat: Dârü'l-emân, 2003, s. 206.

ziyaret eden Derkâvî'nin burada Allah'a büyük bir yakarıyla Kur'ân-ı Kerîm'i altmış kez hatmederek müşşid talebi hususunda dua ettiği rivayet edilir. Bu ziyaretinin ardından Abdülaziz ed-Debbağ'ın (ö. 1132/1720) torunu Sîdi Hamîd ile görüşür. Sîdî Hamîd'in Şeyh Ali b. Abdurrahman el-Cemel'in (ö. 1193/1780) büyük bir şeyh olduğunu haber vermesi üzerine ona giderek intisap eder.⁴²

Şeyh Ali el-Cemel'in Fez'de iki yıl yanında bulunarak Şazeliyye tarikatının öğretilerini alan Derkâvî daha sonra Benî Zervâl kabilesinin yurduna geri döner. Ancak şeyhi vefat edene kadar senede birkaç kez onu ziyaret etmeyi ihmal etmez.⁴³ Şeyhinin mânevî yolunu titizlikle takip eder. Ali el-Cemel'in vefatından sonra da tarikatın âdab ve erkânını sistemli bir hale getirerek kendisinin inşâ ettiği Bû Berih zaviyesinde irşad faaliyetlerini sürdürür, burada pek çok mürid yetiştirir.

Derkâvî, kendi döneminde hem tasavvufun bozulmasına hem de ortaya çıkan kabile mücadelelerinin bölgedeki siyasî istikrarı bozmasına karşı önemli mücadeleler vermiş ve pekçok mürid yetiştirmiştir. Nitekim Muhammed Bessâm Bârûd, Derkâvî'nin ardında kırk bin talebe bıraktığını ifade eder.⁴⁴ Bu sayı tarikatın bulunduğu bölgede siyasal ve toplumsal meselelerde kitleleri etkileyen bir potansiyelinin bulunduğunu gösterir. Nitekim tarikatın müntesiplerinden Berberî lider İbnü'l-Gâzî'nin Sultan Süleyman'a karşı Fas'ta yapılan mücadeleye destek vermesi üzerine Derkâvî de bu savaşa katılır.⁴⁵ Bu mücadelenin sonunda Mevlây Süleyman'ın yerine Mevlây Yezîd'in oğlu Mevlây İbrâhim'i sultan ilân edilir (24 Muharrem 1236/1 Kasım 1820). Bunun üzerine Marakeş'ten Fez'e giderek bölgede otoritesini tekrar sağlayan Mevlây Süleyman⁴⁶ Derkâvî'yi hapse atar. Sultanın ölümüne kadar (iki sene dört ay) hapiste kalan Derkâvî, burada yaşadığı büyük sıkıntılar sebebiyle ağır bir hastalığa yakalanır. Tahta yeni geöen Sultan Abdurrahman (1822-1859) tarafından hapisten çıkarılan Derkâvî, birkaç ay sonra Bû Berih zaviyesinde 22 Safer 1239/1823'de vefat eder ve oraya defnedilir.⁴⁷ Kaynaklarda vefat ettiğinde Muhammed, Ahmed, Yahya, Abdullah isminde dört oğlu olduğu nakledilmiştir.⁴⁸

1.2.1 Silsilesi

Sözlükte “zincir” anlamına gelen silsile, tasavvufî ıstılahta “Tarikat şeyhlerinin hocalarından aldıkları ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşan mânevî terbiye zincirine” denir. Tasavvufun kurumsallaşma sürecinde sonra tarikat şeyhlerinin silsilelerinin

⁴² Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 40-41; Kûhin, *Tabakâtü's-Şazeliyyeti'l-kübrâ*, s. 188-189; Ayrıca Derkâvî teberrüken Mevlây Tayyib el-Vezzânî'nin, Muhammed b. Ali b. Reysûn'un ve el-Arâbî el-Bakkâl'ın da sohbetinde bulunmuştur. Telîdî, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Magrib*, s. 207; Hasan Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve menhecuhü fi't-tefsir*, Rabat: Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-İslâmiyye, 2001, C. 1, s. 141.

⁴³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 63.

⁴⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 13.

⁴⁵ Selâvî, *el-İstiksâ' li-ahbâri'd-düveli'l-Magribi'l-aksâ*, C. 8, s. 150-51; Muhammed el-Beşir el-Fâsî el-Fihri, *Kabiletu Benî Zervâl*, s. 46; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1971, s. 111; J. Spencer Trimingham, *el-Fıraku's-süfiyye fi'l-İslâm*, (öev. Abdülkâdir el-Bahravî), Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1997, s. 180.

⁴⁶ Ceran, “Mevlây Süleyman”, s. 462.

⁴⁷ Büyügrümnî, *Mv.UA*, s. 175.

⁴⁸ Bükârî, *el-Ihyâ ve't-tecdîdu's-süfi fi'l-Mağrib*, C. 1, s. 86.

bulunması zarurî olarak görülmüş ve bu nesilden nesile manevi bir sürecin en önemli delillerinden biri olarak sayılmıştır. Nitekim silsile mânevî bir otoritenin göstergesidir.⁴⁹ Her tarikat pîrinin olduğu gibi Derkavî'nin Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşan silsilesi kaynaklarda nakledilmiştir:⁵⁰

Ali b. Abdurrahman el-Cemel el-İmrânî el-Hasenî (ö.1194/1780)



El-Arabî b. Ahmed b. Ma'n el-Fâsî (ö. 1166/1753)



Ahmed b. Abdullah b. Ma'n el-Fâsî (ö. 1120/1708)



Kâsım b. Kâsım el-Hassâsî (ö. 1083-1673)



Muhammed b. Abdullah b. Ma'n el-Fâsî (ö. 1062/1652)



Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî(ö. 1036/1626)



Yusuf b. Muhammed el-Fâsî (ö. 1013/1604)



Abdurrahman b.İyâd el- Meczub (ö. 976/1569)



Ali b. Ahmed es-Sanhecî nam-ı diğer “ed-Devvâr” (ö. 940/1533)



İbrahim Efham ez-Zerhûnî (?)



Ahmed Zerrûk (ö. 879/1474)



⁴⁹ Mustafa Salim Güven, “Ebû'l Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 240.

⁵⁰ Muhammed Zâfir el-Medenî, *Sultan II. Abdulhamid Han'ın Şeyhi Muhammed Zafir el-Medenî ve Şâzeliyye Tarikatının Esasları: en-Nurü's-satı' ve'l-burhanü'l-katı'*, İstanbul: Bedir Yayınları, 2006, ss. 18-19.

Ahmed b. Akabe el-Hadramî (ö. 895/1490)



Yahya b. Ahmed b. Muhammed b. Vefâ el-Kâdirî (ö. 857/1453)



Ali b. Muhammed Vefâ (ö. 807/1405)



Muhammed Vefâ b. Muhammed el-Evsat (ö. 765/1363)



Davud b. Bâhilâ veya Mâhilâ (ö. 735/1335)



Tâceddin Seyyid Ahmed b. Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309)



Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Mürsî (ö. 685/1287)



Ebû'l-Hasan Ali eş-Şâzilî el-Gummârî el-Mağribî (r.a.) (ö. 656/1258)



Abdusselâm b. Meşîş (ö. 622/1225)



Abdurrahman el-Hasenî ez-Zeyyât el-Medenî (?)



Takıyyuddin el-Fukayr (ö. 594/1198)



Fahredden (?)



Nureddin Ebû'l-Hasan Ali (412 veya 405/1021 veya 1015)



Muhammed Tâceddin Türkî (?)



Muhammed Şemseddin et-Türkî (?)
↓
Zeyneddin el-Kazvîni (?)
↓
Ebu İshak İbrahim Havvâs el-Basrî (ö. 291/904)
↓
Ebu'l Kasım Ahmed el-Mervânî (?)
↓
El-Kutb Ebu Muhammed Said (?)
↓
El-Kutup Sa'd (?)
↓
Ebu Muhammed Fethu's-Suud (?)
↓
Said el-Gazvânî (?)
↓
Ebu Muhammed Cabir b. Abdullah el-Ensârî (ö. 78/697)
↓
Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib (ö. 49/669)
↓
Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661)
↓
Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) (ö. 632)

Bu silsilede görüldüğü gibi Derkâviyye, Şâzeliyye'nin ana kollarından biri olan Zerrûkiyye tarikatından neş'et etmiştir. Ancak Derkâviyye'den birçok kol oluştuğu için kendisi ana kol olma özelliği kazanmıştır.⁵¹ Derkâviyye tarikatına ilişkin bu silsilede bulunan bazı isimler hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Şâzeliyye tarikatının öne çıkan isimlerinden Abdusselâm b. Meşîş (ö. 622/1225), İbn Atâullah el-İskenderî (ö.

⁵¹ Güven, "Ebû'l Hasan Şâzili ve Şâzeliyye", s. 341.

709/1309), Ahmed Zerrûk (ö. 879/1474) gibi önemli isimlerin bu silsilede yer alması tarikat silsilesine dair bilgi edinmemizi sağlamak açısından daha takip edilebilir veriye ulaşmamızı kolaylaştırır.

1.2.2 Şeyhi: Ali b. Abdurrahman el-Cemel (ö. 1193/1780)

Tam adı Ali b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. İbrahim b. İmrân eş-Şerîf el-Hasenî el-İdrisî el-İmrânî'dir. Benî Hassân kabilesinin Benî İmrân koluna mensuptur. Yolda yatan bir deveyi kaldırarak kenara çeken Ali b. Abdurrahman'a bu gücünü temsilen "Cemel" lakabı verilmiştir. Bu yüzden daha çok Ali el-Cemel olarak anılmıştır.⁵²

Ali el-Cemel gençlik döneminde Fas sultanı Mevlây İsmâil'in vezirliğini yapmıştır. Ancak sultanın vefatından sonra bölgede fitne ve kargaşa dönemi yaşanmıştır ve yerine geçen oğlu Mevlây Muhammed'in İdrisî⁵³ şeriflere kötü muamele yapması üzerine Ali el-Cemel görevinden ayrılarak Tunus'a gitmek zorunda kalmıştır. Burada birçok şeyhten istifade ettikten sonra onların işaretleriyle Vezzan'da bulunan Tayyib el-Vezzânî'ye (ö. 1181/1767) gider. Daha sonra aynı yıl içinde (1153/1740) tekrar Fas'a dönmüştür. Burada Şeyh Ebû Abdullah el-Cessûs'tan tasavvuf dersleri almıştır ve Ebû'l-Mehâsin el-Arabî Ahmed b. Ma'n el-Endelüsî'ye (ö.1166/1753)⁵⁴ intisap etmiştir. On altı sene Abdullah b. Ma'n'ın hizmetinde bulunan Ali el-Cemel şeyhinden Şâzeliyye yolunun esaslarını öğrenmiştir. Şeyhinin vefatının ardından ise onun yerini alır.⁵⁵

Şeriatın ahkâmına titizlikle bağlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Ali el-Cemel Şâzeliyye tarikatının esaslarında birtakım ictihadlar yaparak bu yola yeni bir perspektif kazandırmıştır. Böylece kendi döneminde Şâzeliyye yolunun yeniden canlandırılmasını sağlamıştır. Özellikle Ali el-Cemel'in hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerde üstad olduğu ifade edilir. Yüksek tasavvufî mertebelere ulaşan Ali el-Cemel şeriat ve hakikat ilimlerini kendisinde cem etmiştir.⁵⁶ Tasavvufî düşüncelerini ele aldığı bir eseri bulunmaktadır.⁵⁷ En meşhur halifesi ise el-Arabî ed-Derkâvî'dir. Ali el-Cemel uzun ve bereketli bir ömrün ardından Fez'deki Ramîle zaviyesinde, 1193/1780 yılında, yüz altı yaşındayken vefat etmiştir ve buraya defnedilmiştir.⁵⁸

1.2.3 Derkâvî'nin öne çıkan bazı müridleri

Derkâvî birçok mürid yetiştirmiştir. Ancak bunlar arasında birkaçı hem eser telif etmeleri hem de kendi adlarıyla bir kol tesis etmeleri bakımından diğerlerinden daha etkili olmuştur. Bunlardan biri Muhammed b. Muhammed el-Mekkûdî et-Tâzî'dir (ö. ?).

⁵² Ali b. Abdurrahman el-İmrânî el-Cemel, *Nasîhatü'l-mürîd fî tariki ehli's-sülûk ve't-tecrîd, el-Yevâkütü'l-hisân fî tasrifî meâni'l-insân*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyalî el-Hüseynî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005, s. 9.

⁵³ İdrisîler, 789-985 yılları arasında Fas'ta hüküm süren ilk İslâm hanedanıdır.

⁵⁴ Ebu Hâmid el-Arabî b. Yûsuf el-Fihri, *Mir'âtü'l-mehâsin min ahabâri's-Şeyh Ebi'l-Mehâsin (ve nebze an neş'eti't-tasavvuf ve't-Tarikati's-Şâzeliyye bi'l-Magrib)*, s. 28.

⁵⁵ Cemel, *Nasîhatü'l-mürîd*, s. 9-10.

⁵⁶ Cemel, *Nasîhatü'l-mürîd*, s. 10.

⁵⁷ Cemel, *Nasîhatü'l-mürîd*; Ali el-Cemel'in bu eseri İngilizceye tercüme edilmiştir. Bkz. Ali al-Jamal, *The Meaning of Man: The Foundations of the Science of Knowledge*, (çev. Aisha Abdarrahman), Cape Town: Madinah Press, 2005.

⁵⁸ Cemel, *Nasîhatü'l-mürîd*, s. 11.

Mekkûdî, Derkâvî'nin en önemli talebelerinden biridir. Tasavvufî konularda pek çok eser telif eden Mekkûdî,⁵⁹ Derkâviyye tarikatı ile ilgili bir eser kaleme almıştır.⁶⁰ Kendi adına bir alt kol oluşmamış ve Derkâvî'nin öğretilerini titizlikle takip etmiştir.

Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî (ö. 1814) Derkâvî'nin en önemli müridlerinden biridir. Ğumâra'daki Benî Selmân kabilesinin bulunduğu topraklarda dünyaya gelen Bûzîdî erken yaşlardan itibaren uzlete çekilerek kendisini tamamen ibâdete vermiştir. Gençlik yıllarının bir kısmını Tanca'da geçirmiş ve sonrasında Fas'a giderek Derkâvî'ye intisap etmiştir.⁶¹ Bûzîdî, on altı yıl Derkâvî'nin hizmetinde bulunmuştur.⁶² Bu sürede mânevî eğitimini tamamladıktan sonra Derkâvî ona kendisinden bağımsız olarak irşad salâhiyeti vermiştir.⁶³ Bûzîdî, Derkâvî'nin en yüksek mânevî makamlara ulaşan müridlerinden biri olmuştur⁶⁴ ve Derkâvî, Bûzîdî'yi halife olarak tayin etmiştir. Ancak Bûzîdî'nin şeyhinden önce vefat etmesi sebebiyle bu hilafet gerçekleşmemiştir.

Bûzîdî'nin mürid âdâbına dair bir eseri⁶⁵ ve tasavvufî konularda şiirleri vardır. Bu şiirler müridi Muhammed b. Acîbe (ö. 1809) tarafından şerhedilmiştir.⁶⁶

İbn Acîbe, Bûzîdî'nin yetiştirdiği en önemli müritlerden biri olup Derkâvî'nin de sohbetinde bulunmuştur.⁶⁷ İbn Acîbe Fas'ın Tanca ile Tıtvân şehirleri arasında bulunan Hamîs köyünde doğmuştur. Fas ve Tıtvân'de uzun yıllar ilim tahsiyle meşgul olan İbn Acîbe 1793'de Bûzîdî'ye intisap etti.⁶⁸

Hem tasavvuf hem tefsir ilmine hâkim olan İbn Acîbe her iki alanda da geniş bir külliyat kaleme almıştır.⁶⁹ Derkâvî'nin talebi üzerine telif ettiği Fatiha tefsiri vardır.⁷⁰ Bunun yanında İbn Acîbe kaleme aldığı eserler açısından Derkâviyye'nin en velûd şahsiyeti olarak dikkat çekmektedir. Birçok Derkâviyye şeyhi onun eserlerinden istifade etmiştir. İbn Acîbe'nin vefatından sonra Şâzelî-Derkâvî müellifleri onun eserlerini referans almışlardır. Özellikle *Îkâzu'l-Himem* ve *Mi'râcü't-teşevvüf* isimli eserleri vasıtasıyla alıntılar yapıldığı görülmektedir. Örneğin 1991'de İstanbul'da vefat edip Eyüp'te defnedilen Suriye'nin XX. asırdaki en meşhur Şâzelî-Derkâvî şeyhlerinden olan

⁵⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 175.

⁶⁰ Muhammed el-Mekkûdî, *Sülûki't-tarikatü'd-Derkâviyye ve'r-reddi ala münkirihâ el-müsemmahu irşâd ve't-Tibyân*, Beyrut: el-Mektebü'l-asriyye, 2007.

⁶¹ Telîdî, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Magrib*, 216.

⁶² F. De Jong, "Materials Relative To the History of the Darqawiyya Order and Its Branches", *Arabica*, C. 26, Sayı 2, (1979), s. 130; Telîdî, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Magrib*, s. 216.

⁶³ Telîdî, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Magrib*, s. 216; el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 10.

⁶⁴ Telîdî, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Magrib*, s. 218.

⁶⁵ Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardiyye li sâliki tariki's-sûfiyye*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.

⁶⁶ Acîbe, *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye*, (thk. Sâbit b. Süleyman Abdalbârî), Dârülbeyzâ: Dâru'r-reşâdi'l-hadîse, ty.

⁶⁷ Mahmut Ay, "Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd", (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 24.

⁶⁸ Musrafa Kara, İbn Acîbe, *DİA*, 1999, C. 19, s. 294.

⁶⁹ İbn Acîbe'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ay, "Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd", ss. 37-53.

⁷⁰ Jong, "Materials Relative To the History of the Darqawiyya Order and Its Branches", s. 129.

Abdulkâdir İsâ'nın *Hakâik ani't-Tasavvuf* eserinde İbn Acîbe'nin etkileri açıkça görülür.⁷¹

Muhammed b. Harrâk el-Hasenî (ö. 1845), Derkâvî'nin müridlerinden biridir. Şafşavan'da doğan Harrâk ilköğrenimi burada gördükten sonra fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf ilimlerinde eğitim almak üzere Fez'e gitmiştir.⁷² Daha sonraki hayatını Tıtvân'da geçiren Harrâk, burada Derkâvî'nin müridlerinin kendisine gelerek *Hikem-i Atâiyye* şerhini okumayı teklif etmesi üzerine onlarla *Hikem* şerhi okumuştur.⁷³ Daha sonra Derkâvî'ye intisap etmiştir.⁷⁴ Yetiştirdiği en önemli talebelerinden biri Muhammed b. Yellis'dir (ö. 1927).⁷⁵ Görüldüğü gibi Derkâvî pek çok önemli talebe yetiştirmiş ve bunlar geride mühim bir literatür bırakmıştır.

1.3 ed-Derkâvî'nin Eserleri

1.3.1 er-Resâ'il

Derkâvî'nin bir tarikat pîri olarak hayatını sürdürmesi sebebiyle irşad ve sohbet faaliyetleri daima ön planda olmuş ve eser açısından geniş bir külliyat kaleme alamamıştır. Onun tasavvuf ve tarikat anlayışının yansımalarını ortaya koyan en önemli eser, müridlerine yazdığı mektuplardır. Derkâvî'nin bir araya getirdiği bu mektuplar müridleri tarafından çoğaltılmıştır. Birçok kez matbu olarak yayınlanan eserin ilk baskısı İbnü'l-Hayyat ez-Zükkârî'nin (1836-1925) takrizi eklenerek ofset baskı tekniğiyle yapılmıştır.⁷⁶ Sonraki yıllarda bu mektupların farklı neşirleri yapılmıştır. Bunlardan biri Bessâm Muhammed Bârûd'un yayınladığı tahkikli nüshadır.⁷⁷ Bu baskıda muhakkik Meşrik ve Magrib hattıyla yazılmış iki farklı el yazma nüsha esas almıştır.⁷⁸ Mektupların yanı sıra Bârud'un takdimine ve Derkâvî'nin biyografisine yer verilmiştir. Mektupların bir diğer baskısı ise günümüzde Derkâviyye Tarikatının Beyrut'taki postnişini olan Âsım İbrâhim el-Keyyâlî'nin neşrettiği nüshadır.⁷⁹ Ayrıca Derkâvî'nin bu eserlerde yayınlanmayıp yazma halde bulunan on adet mektubu da Muhammed et-Timsemânî tarafından tespit edilerek yayınlanmıştır.⁸⁰

⁷¹ Bkz. Abdülkâdir İsâ, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, Haleb: Mektebetü'l-irfân, 1993, s. 14, 361, 354, 67, 263, 233, 234, 235.

⁷² Telidî, *el-Mutrib bimeşâhiri 'il-evliyâi 'l-Magrib*, 229.

⁷³ Telidî, *el-Mutrib bimeşâhiri 'il-evliyâi 'l-Magrib*, 230.

⁷⁴ Telidî, *el-Mutrib bimeşâhiri 'il-evliyâi 'l-Magrib*, 231.

⁷⁵ İlyas Çelebi, "Muhammed b. Ahmed Hâşimî", *DİA*, 1997, C. 16, s. 410.

⁷⁶ el-Arabî ed-Derkâvî, *Şûra 't-taviyye fî mezhebi's-sûfiyye*, Dârülbeyzâ (Kazablanka), 1900. Bu baskıda 243 mektup yayınlanmıştır. Bkz. Büyügrûmnî, *Mv.UA*, s. 175.

⁷⁷ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*. Bu baskıda 272 mektup yayınlanmıştır. Çalışmamızda bu baskıyı kullandık, gösterdiğimiz sayfa numaraları bu nüshaya atfendir.

⁷⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 15.

⁷⁹ el-Arabî ed-Derkâvî, *Resâ'ilü Mulây el-Arabî ed-Derkâvî: Büşürü'l-hediyye fî mezhebi's-sûfiyye*, (ed. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

⁸⁰ Muhammed et-Timsemânî, *el-İmâm Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî şeyhu't-tarikatu'd-Derkâviyye*, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007. Bu eserde Derkâvî'nin mektuplarının yanı sıra kendisinin ve şeyhi Ali Cemel'in hal tercemelerine de yer verilmiştir.

Amelî tasavvufa dair öğretilerin yer aldığı bu mektupların çeşitli dillere tercümeleri yapılmıştır. İlk olarak Titus Burckhardt (1908-1984) mektupların bir kısmının İngilizce⁸¹ ve Fransızca⁸² tercümesini yayınladı. Bu tercümeler Derkâvîye'nin mânevî öğretilerinin diğer bölgelerde bulunan müntesiplerine aktarılmasını sağlaması bakımından önemlidir. Bu minvalde İngilizce baskının Türkçe,⁸³ İspanyolca⁸⁴ ve Malayca⁸⁵ çevirileri de yayınlanmıştır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla mektupların tamamının ise İngilizce⁸⁶ ve Türkçe⁸⁷ tercümeleri yapılmıştır. Söz konusu çeviri faaliyetleri Derkâvîye Tarikatının dünyanın birçok kıtasına uzanan bir nüfuza sahip olduğunun göstergesidir. Bu mektupların Fas, Kuzey Afrika, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Arjantin, İspanya, Malezya ve Mekke'de bulunan Derkâvî zaviyelerinde okunduğu bilinmektedir. Ayrıca Batı'da etkili olan Gelenekselci Ekol'un önemli temsilcilerinden Titus Burckhardt'ın çevirisine Martin Lings'in önsöz yazması Derkâvî'nin düşüncelerinin bu ekol tarafından takip edildiğinin göstergesidir. Nitekim Derkâvî'nin dünyevileşmeye ve modern düşünceye karşı verdiği mücadele bu ekolün modernizm eleştirisi ile örtüşmektedir.

Çalışmamızın en temel kaynaklarından biri olan Derkâvî'nin müridlerine yazdığı mektuplarda seyr-u sülûkün incelikleri ve bu süreçte müridlerin karşısına çıkan tehlikeleri çeşitli yönleriyle anlatılmıştır. Nitekim mektupların bu fonksiyonu hususunda Câfer el-Kettânî şöyle söyler: “Derkâvî'nin mektupları sülûk ve tecridin keyfiyetini göstermesi bakımından mürid için en faydalı mektuplar arasındadır, hiçbir sâlik onların mütalaasından müstağni olamaz, ancak helak olan kişi onların hayır ve faziletini inkâr eder.”⁸⁸ Derkâvî bu mektuplarda zühd, fakr, tecrid, keramet gibi pek çok tasavvufî kavramın üzerinden durmuştur. Ancak müellifin pratik tasavvuf anlayışının birer yansıması olan bu mektuplarda genelde düşüncenin temelinde dair bir delil ve burhana rastlanmaz. Bu sebeple mektuplarda açıklanmaya muhtaç ifadelerle sıklıkla rastlandığını belirtmemiz gerekir. Müellifin düşüncelerine tam anlamıyla vakıf olabilmek için derin bir tasavvufî birikimin gerekli olduğu açıktır. Nitekim Martin Lings'in yüzeysel bir tasavvuf

⁸¹ al-Arabî ad-Darqawî, *Letters of a Sufi Master*, (çev. Titus Burckhardt), Louisville, KY: Fons Vitae, 1998.

⁸² al-Arabî ad-Darqawî, *Lettere D'un Maître Soufi*, (çev. Titus Burckhardt), Milano: Archè, 1991; Mektupların diğer Fransızca çevirileri için bkz. al-Arabî ad-Darqawî, *Lettres Sur La Voie Spirituelle*, (çev. Manuel Chabry, Gonzales Juan), Saint-Gaudens: La Caravane, 2003; al-Arabî ad-Darqawî, *Lettres Sur Le Prophète Et Autres Lettres Sur La Voie Spirituelle*, (çev. Tayeb Chouiref), Wattrelos: Tasnim, 2010.

⁸³ el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, (çev. Kalın İbrahim), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

⁸⁴ al-Arabî ad-Darqawî, *Cartas De Un Maestro Sufi*, Barcelona: Sophia Perennis, 2001; İspanyolca baskının Boşnakça tercümesi yapılmıştır. Bkz. de el-Arabî ed-Darqawî, *Pisma Sejha Darkavija*, (çev. Dragan Becirovic), Sarejevo: el-Kalem Yayınevi, 2004.

⁸⁵ al-Arabî ad-Darqawî, *Rasail Darqawiyya*, (çev. Wan Muhammad Ali), Kota Bharu: Pustaka Aman Press, 2007.

⁸⁶ al-Arabî ad-Darqawî, *The Darqawi Way: The Letters of Shaykh Mawlay al-Arabî Ad-Darqawî*, (çev. Aisha Abdarrahman Tarjumana), Cape Town: Anglophone, 1980.

⁸⁷ el-Arabî ed-Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, (çev. Asım Cüneyt Köksal, Burak Sönmez, Mustafa Adaş), 6. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

⁸⁸ Câfer el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdesetü'l-ekyâs bi-men akbera mine'l-ulemâ ve's-sulehâ bi-Fas, Dârülbeyzâ* (Kazablanka): Dârü's-Sekâfe, 2004, C. 1, s. 192.

bilgisiyle bu mektupların anlaşılmasının zor olduğunu ifade etmesi⁸⁹ de bu düşüncemizi desteklemektedir.

1.3.2 el-Vazîfetü'ş-Şâziliyyeti'd-Derkâviyye

Hemen hemen her tarikatta tarikatın kurucusu tarafından evrad biçiminde olan eserlere dâhil edebileceğimiz bu eser, Derkavî tarafından müntesiplerinin özel evrad şeklinde hazırlanmıştır.⁹⁰ Özellikle Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden seçilerek oluşturulan bu tarz dua ve zikir metinleri tarihsel süreçte zengin bir literatür oluşturmuştur.⁹¹ Nitekim Derkâvî de, İbn Meşîş'in *Salâtü'l-Meşîşiyye*'sini bazı dualarla ve âyetlerle mezcederek *el-Vazîfetü'ş-Şâziliyyeti'd-Derkâviyye* veya *Salâtü'l-Meşîşiyeti'l-memzûce*⁹² olarak isimlendirilen bir vird tertip eder. Müellif söz konusu virdi yazarken Şeyh Zerrûk'un *el-Vazîfetü'z-Zerrûkiyye fi'l-evrâd*⁹³ eserinden büyük ölçüde istifade etmiştir.⁹⁴ Derkâviyye'nin ve kollarının en önemli vird olan bu eserin pek çok kez müstakil baskısı yapılır. İlk baskılarından biri İstanbul'da yapılan virdi⁹⁵ Derkâviyye-Yeşrûtiyye tarikatının kurucusu Nureddin Ali Yeşrûti (ö. 1899) tashih ederek basıma hazırlamıştır.⁹⁶ Bu vird daha sonra Yeşrûtiyye mensupları tarafından pek çok kez *el-Vazîfetü'ş-Şâziliyyeti'l-Yeşrutıyye* ismiyle de yayımlanmıştır.⁹⁷

Şâzeliyye tasavvuf geleneğinin en önemli virdlerinden biri olan *Salâtü'l-Meşîşiyye* temel alınarak yazılan *el-Vazîfetü'ş-Şâziliyyeti'd-Derkâviyye*'nin ilk bölümü bir salavat tertibidir. İkinci bölümde ise günlük kısa virdin hangi lafızlarla ve nasıl uygulanacağı anlatılmıştır.

Derkâvî'nin seyr-u sülûk yönteminde önemli bir yeri haiz olan bu virde Derkâviyye yolunun takipçileri çeşitli şerhler yazarak eserin mündemiç olduğu manaların tesbit edilmesine katkıda bulunmuşlardır. Ali el-Yeşrûti'nin⁹⁸ (ö. 1899) sadık müridi Mahmûd Ebu'ş-Şâmât⁹⁹ (ö. 1922), Beyrut müftüsü Mustafa b. Muhyiddin Necâ¹⁰⁰ (ö. 1932) ve

⁸⁹ Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, 1995, s. 11.

⁹⁰ Josef van Ess, "Lübnan Makaleleri-II", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Ömer Yılmaz), C. 7, Sayı 16, (2006), s. 344.

⁹¹ Güven, "Ebû'l Hasan Şâzili ve Şâziliyye" ss. 181-182.

⁹² Bu virdin tamamını Derkâvî'nin müridlerinden Muhammed Zâfir eserinde nakletmiştir. Bkz. Muhammed Zafir, *el-Envâru'l-kudsiyye fi tenzîhi turuki'l-kavmi'l-aliyye*, İstanbul: el-Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Osmaniye, 1302, s. 379-88; Ayrıca bkz. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, t.y., C. 1, ss. 155-161.

⁹³ Şeyh Zerrûk (ö. 1493-94) *Vazîfetü'z-Zerrûkiyye fi'l-evrâd* eserini *Salâtü'l-Meşîşiyye*'ye Şâzeli'nin ve kendisinin bazı dualarını ekleyerek oluşturmuştur. Bkz. Güven, "Derkâvî", s. 322.

⁹⁴ Güven, "Derkâvî", s. 322.

⁹⁵ Güven, "Ebû'l Hasan Şâzili ve Şâziliyye", s. 199.

⁹⁶ Fâtıma Yeşrûtiyye, *Müseyyiratü fi tariki'l-hak: Eserü't-tasavvuf fi hayatı*, 1981, s. 166.

⁹⁷ Güven, "Derkâvî", s. 322.

⁹⁸ Ali el-Yeşrûti, Derkâviyye'nin Medeniyye kolunun alt kollarından biri olan Yeşrûtiyye tarikatının kurucusudur.

⁹⁹ Mahmûd Ebu'ş-Şâmât, *el-İlhâmâtü'l-İlahiyye ala'l-vazîfetü'ş-Şâzeliyye*, t.y.

¹⁰⁰ Mustafa b. Muhyiddin Necâ, *Keşfü'l-esrâr litenvîri'l-efkâr*, Beyrut: Matbaatu cerîdetü Beyrut, 1891.

Bika müftüsü Mustafa Ebû Rişa¹⁰¹ bu eseri şerh eden isimlerdendir. Müstakil baskıları yapılan bu şerhleri daha sonra Âsım İbrahim el-Keyyâlî tek nüshada neşretmiştir.¹⁰²

1.3.3 *Cevâhirü'l-kurtâs ve Menâkıbü's-Şeyh Cemel*

Derkâvî'ye nisbet edilen bu iki eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.¹⁰³



¹⁰¹ Mustafa Ebû Rişe, *en-Nefehâtü'l-kudsiyye bi-şerhi'l-Vazîfeti's-Şâzeliyyeti'l-Yeşrûtiyye*, 1978.

¹⁰² Âsım İbrahim el-Keyyâlî (ed.), *el-İlhâmâtü's-seniyye fî şürûhi'l-Vazîfeti's-Şâzeliyye*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

¹⁰³ Bu eserlerden bahseden kaynak için bkz. Muhammed Ahmed Dernika, *et-Tarîkatü's-Şâziliyye ve a'lâmuhâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye, 1990, s. 129.

İKİNCİ BÖLÜM

MULÂY el-ARABÎ ed-DERKÂVÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2.1 Bir Tarikat Şeyhi Olarak Derkâvî ve Seyr-i Sülûk Düşüncesi

Derkâvî bir tarikat şeyhi olarak mektuplarında seyr-i sülûk için temel olan bazı kavramların üzerinde sıklıkla durmuştur. Bu bölümde onun öne çıkardığı hususları ortaya koymak suretiyle mürid yetiştirme usulünü açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

2.1.1 Temel ilke olarak Kur'ân ve Sünnete ittiba

Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete ittiba İslamî ilimlerin temel esasıdır. Bu hususta tasavvufun fıkıh, kelim ve hadis ilimlerinden temayüz eden özelliği nasların zâhiriyle amel etmeyi yeterli görmeyerek nasların hem zâhirine hem bâtınına ittibanın lüzumunu vurgulamasıdır.¹⁰⁴ Bu bağlamda dinî hükümlerin zâhirî yönüne “şeriat”, bâtınî yönüne ise “hakikat” demişlerdir. Bu iki kelime arasındaki güçlü kavramsal örgünün en iyi yansımalarından birini Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inde özellikle namaz, oruç, zekât, hac ve Kur'ân tilâveti gibi temel ibadetlere yönelik açıklamalarında görebiliriz. Zira Gazzâlî, bütün ibadetlerin zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönü bulunduğu temelinde hareket eder ve zâhirî amel-bâtınî amel, zâhirî hüküm-bâtınî hüküm, zâhirî edep-bâtınî edep, zâhirî temizlik-bâtınî temizlik gibi ikili ayrımlar yapar.¹⁰⁵ Söz gelimi Gazzâlî rükûun şeriate bakan yönüyle eğilmek, hakikate bakan yönüyle saygı göstermek, hürmet etmek anlamlarına geldiğini ifade eder. Bu yönüyle Gazzâlî'ye göre zahirî mana bir bakıma beden, bâtınî mana ise ruh gibidir ve bâtınî yönü tamamlanmamış ibadetler canı olmayan beden sayılır. Özellikle zâhir-bâtın kavramları arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılması, kişinin seyr-i sülûkta mesafe kat etmesinde önemli bir rol oynar. Bu sebeple Derkavî, bu iki kavramın bir bütün olarak dini oluşturduğunu vurgulamış, zâhir-bâtın irtibatına dair açıklamalarda bulunmuştur.¹⁰⁶

Derkâvî'nin zâhir-bâtın meselesi üzerinde durmasının bir diğer sebebi, ehl-i fıkıhı tek yönlü (zâhirî) ilim anlayışı noktasında eleştirmektir. Bu eleştiriyi özellikle fukaha kesiminin zâhir ilmi asıl kabul etmelerinin bâtınî ilme karşı ihmallerine sebep olmasına ve buna bağlı olarak da nasların anlaşılması noktasında yetersiz kalmalarına yönelik olarak yapar. Haddizatında Derkavî bu eleştirisinde, zâhir ve bâtın ilimlerinin üstünlük tartışmalarına da atıf yapar ve bu tartışmanın ana uzantılarına dair ilk dönem sûfilerinin fıkıh ehline bir cevap niteliğinde olan düşüncelerinden örnekler aktarır. Nitekim İbrahim b. Edhem'in “Vallahi, eğer şu gökkubbe altında şu ilimden daha şereflişinin var olduğunu bilseydim, ona giderdim.” sözünü aktararak onun hakikat ilminin üstünlüğüne yaptığı vurguya dikkat çekmiştir. Ebû'l-Hasan eş-Şazelî'nin halifesi Ebû'l-Abbas el-Mürsî'den (ö. 685/1287) ise “Kendisine çeşitli ilimler verilmiş ve anlayış hazineleri kendisine açılmış bir kimseyi gördüğün zaman, kâğıtlarda yazılı şeyleri nakletmek suretiyle onunla

¹⁰⁴ Mahmut Ay, “Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından “*el-Bahru'l-Medîd*”, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 243.

¹⁰⁵ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *DİA*, 1992, C. 5, s. 189.

¹⁰⁶ Bkz. Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 235.

mücadele etme, nefis gayretiyle onunla tartışma. Çünkü vehbî ilimler kesbî olandan üstündür.” diyerek Allah’ın bir mevhibesi olması sebebiyle bâtinî ilmin üstünlüğüne vurgu yaptığı cümleleri aktarır.¹⁰⁷ Derkâvî’nin İslâm’ın ilk nesillerinden günümüze kadar devam eden bir süreklilik içinde, nasların zâhirinin yanında bâtinî veçhesinin önemsendiğine dair deliller getirmesi, Vehhabiliğin amelî ve imanî meselelerde nasların zâhirini yeterli görmesine de bir cevap niteliği taşımaktadır.¹⁰⁸

Mürsî’nin de ifadesinde görüldüğü gibi zâhiri ve bâtını birbirinden ayırarak dinin anlaşılması mümkün değildir. İki bir bütünü ayrılmaz parçalarıdır. Nitekim nasların yalnızca zâhir anlamlarıyla amel etmek İslâm’ın manevî yönünü yok saymak manasına gelir. Bu durum ise dinî hayatın bütünlüğünü zedeleyen bir tavır olarak değerlendirilebilir. Derkâvî bâtını ihmal edenleri eleştirdiği gibi şeriat olmadan hakikate ulaşabileceğini iddia eden ibahî düşünceyi de eleştirmiştir. Bilindiği gibi ibahîler, ilim-amel irtibatı konusundan hakikate erdiklerini iddia ederek şeriat hükümlerine terk etmeyi benimsemiş kesimdir. Tasavvufun her döneminde bu kesimle büyük bir mücadele verilmiştir. Tarikatların kuruluşundan itibaren tarikat pîrlerinin de en çok vurguda buldukları hususlardan biri hakikate ancak şeriat yoluyla varılacağıdır.¹⁰⁹

Bu yönüyle Derkâvî tasavvufî yol vasıtasıyla ahlaklanmayı gaye edinen tarikattaki kimselerin ancak Kur’ân ve Sünnetin belirlediği istikamet çizgisi çerçevesinde amel ederek hedefe ulaşabileceğini vurgular. İbadetler sahîh bir şekilde edâ edilmeksizin hakikat ilminin manalarına vâsıl olmak Kur’ân-ı Kerîm’in ve Sünnetin beyanına zıttır. Naslarda kulun şeriatın sorumluluklarını yerine getirmesinin farz olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla kulun en azından ibadetlerini yerine getirebilecek kadar fıkıh öğrenmesi ve ibadetleri bu ilme göre edâ etmesi farzdır. Bu yüzden Derkâvî, müridlerine Faslı bir Mâlikî fakihî İbn Âşir el-Fâsî’nin (ö. 1040/1631) ilmihal türünden bir eser olan *el-Mürşidü’l-muîn’-ale’z-zarûrî min ulûmi’d-dîn*’ini ve Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî’nin (ö. 386/996) Mâlikî fikhının temel eserlerinden biri olan *er-Risâle*’sini okumalarını tavsiye etmiştir.¹¹⁰ Derkâvî şeriatı bilmeyi ve onunla amel etmeyi marifetullahı ulaşmak için zorunlu görmüştür.¹¹¹ Bu yüzden tarikata girenlere öncelikle taharet ve abdest gibi fikhî meselelere özen göstermelerini tavsiye eder. Namazları geciktirmeyi adet edinmek, gücü yettiği halde cemaate katılmayarak münferit namaz kılmak gibi hatalara düşmekten sakınmaları hususunda müridlerini uyarır.¹¹²

Derkâvî, İbn Acîbe’ye şeriat ve hakikati birleştirenlerin kurtuluşa eren kimseler olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

¹⁰⁷ Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları*, s.109.

¹⁰⁸ Özköse, *Libya’da Tasavvufî Hayat: Senûsiyye Tarikatı*, s. 263.

¹⁰⁹ Bkz. Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 168.

¹¹⁰ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 407; Derkâvî’nin tavsiye ettiği eserlerin Mâlikî fikhına dair olması, amelî mezhep olarak Malîkî olduğu gösterir.

¹¹¹ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 304.

¹¹² Süleyman Derin, *Kur’ân-Kerîm’de Seyr u Sülûk -Ahmed İbn Acîbe’nin Tefsiri’nde-*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013, s. 44.

“Bir kısım insanlar şeriat ehli oldu ama tasavvuf ehli olamadı. Bir kısım da tasavvuf ehli oldu şeriat ehli olamadı. Bir kısım insanlar da şeriatı bir kapı, hakikati bir kapı yaptılar ki bunlar şu ayette haber verilen kesimdir: ‘İşte bunlar Allah’ın hizbinde/tafında olanlardır. İyi bilin ki kurtuluşa erenler Allah’ın tafında olanlardır.’ (Mücadele, 58/22)”¹¹³

Hakikat ve şeriatın birleşmesi ise ancak Kitaba ve Sünnete uygun amel ederek mümkün olabilir. Nitekim Derkâvî zâhir ile bâtının birleşmesinin ancak Resulullah’ın sünnetine ittibayla mümkün olduğunu ve dört halife başta olmak üzere onların ardından gelen tâbiîn ve tebe-i tabiinden pek çok kişinin bu yol üzere bulunduğunu ifade eder. Derkâvî’nin, hulefa-i raşidinin ardından gelen Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Zünnûn el-Misrî (ö. 245/859), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) gibi ilk sûfîlerin de şeriat-ı Muhammediyye’ye tam anlamıyla bağlı olduklarını dile getirmesi,¹¹⁴ İslâm’ın zâhirî ve bâtinî yönünün aktarımının kesintiye uğramaksızın bir süreklilik halinde günümüze kadar devam ettiğini ifade etme biçimidir.

Fıkın bâtinî yönünü temsil eden tasavvuf, zâhirî amellerle birlikte bâtinî amellerin önemini ortaya koymuş, bunun en önemli dayanağının Hz. Peygamber olduğunu vurgulamıştır. Zira Derkâvî, Hz. Peygamber’in hayatından sadece zâhire değil aynı zamanda bâtına taalluk eden birtakım davranışların bulunduğunu ve kişinin bunları örnek alarak manevî hayatını imar etmesinin gerekliliğini vurgular. Bu sebeple Derkâvî’ye göre kişinin seyr-i sülûke başlaması aynı zamanda onun Hz. Peygamber’e ittibaya yöneldiğini gösterir. Bu yönüyle mânevî yolculukta mesafe kat etmek gerek Kur’ân’da belirtilen gerekse de Hz. Peygamber’in hayatında mündemiç olan bâtinî amelleri eda etme hedefi çerçevesinde gösterilen önemli bir çabanın neticesidir.¹¹⁵

Hülasa olarak Derkâvî, Kitap ve Sünnetin doğru anlaşılması hususunda zâhirin veya bâtının ihmal edilmesinin istikametten uzak bir tavır olduğunu, gerçek anlamda Kur’ân ve Sünnetin anlaşılması için her iki yönün birbirine alternatif değil tamamlayıcı bir unsur olduğunun idrak edilmesinin gerekliliğine dikkat çekerek, bu hususta tarikatın temel perspektifini ortaya koymuştur. Derkâvî’nin belirtilen hususu vurgulamasında Vehhâbiliğin kısmen etkili olduğu bölgelerden biri olarak görülen Fas’ta gerçek tasavvufun anlaşılmasına dair bir çaba içerisinde bulunmasının etkili olduğu söylenebilir.

2.1.2 Sohbet

Sözlükte “kısa bir süre de olsa birlikte olmak, arkadaşlık edip ünsiyet kurmak, bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali”¹¹⁶ gibi anlamlara gelen sohbet tasavvufî istilahta “şeyh yahut büyük âlimler ile birlikte olup onlardan mânevî anlamda feyizlenmek, onların ilimlerinden ve edeplerinden istifade etmek”¹¹⁷ mânâsına gelir. Sûfîlerin anlayışına göre Hz. Peygamber iman ve İslâm’ın hakikatlerini “sohbet” aracılığıyla ashâbına aktarmıştır ve onların yüce makamlara ulaşmasına vesile olan bu sohbetler, aynı zamanda onların bu

¹¹³ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, ss. 168-169.

¹¹⁴ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, ss. 173-174.

¹¹⁵ Ferhat Gökçe, “Tasavvuf Geleneğinde Sünnet ve Sünnete İttiba”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, C. IV, Sayı 2, (2018), s. 105-106.

¹¹⁶ Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *DİA*, 2009, C. 37, s. 350.

¹¹⁷ Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, Sayı 1, (2017), s. 251.

kavramın kökeninde gelen “sahabe, ashab” şeklinde vasıflandırmalarına da vesile olmuştur. Bu yönüyle sohbet kavramının sadece bir mecliste karşılıklı konuşmaları içermenin ötesinde birtakım özel anlam ve incelikleri de kapsadığı anlaşılmaktadır.

Mânevî yaşamlarında Hz. Peygamber’in örnekliğini temel alan sûfiler, sohbeti bir terbiye ve tezkiye yöntemi olarak erken dönemden itibaren kullanmaya başlamışlardır. Şunu özellikle ifade etmek gerekir ki sûfiler için “sohbet”, en az tasavvuf kavramının kendisi kadar güçlü ve merkezî bir terimdir. Kitap telif eden sûfilerin, sohbeta dair açmış oldukları müstakil başlıklar bunun en önemli göstergelerinden biridir. Söz gelimi Serrâc (ö. 378/988), *el-Lüm’a*’da sohbetin âdâbına dair bir başlık kaleme alırken¹¹⁸ Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâle*’sinde sohbeti üçlü taksime tutarak açıklamıştır.¹¹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise, edebin elde edilmesinde sâlihlerle beraberliğin önemini vurgulamıştır.¹²⁰ Her ne kadar bu ilk dönem klasik metinlerinde “sohbet” manevî bakımdan üstün birinin meclisinde olmanın ehemmiyeti şeklinde ele alınsa da bunun tam olarak ne tür bir bağıllığı içerdiği bilinmemektedir. Bununla birlikte bir şeyhin sohbetinde bulunup onunla seyr-i sulûk açısından istifade etmek şeklindeki ıstılahî kullanımına tarikatlar döneminde ulaşılmıştır.

Bu yönüyle sohbet usûlü, tarikatlarda müridin eğitilmesinde işlevselliğini ve ehemmiyetini daima korumuştur. Birçok tarikatta olduğu gibi¹²¹ Şâzeliyye’de de sohbeta ayrı bir önem verildiği görülmektedir.¹²² Sohbetin ihtiva ettiği muhabbet, meclis, uhuvvet, bir arada yaşama ve şeyhle oturma gibi pek çok fonksiyon kişinin seyr-i sulûkte mesafe kat etmesinde önemli etkileri olan miyarlar mesabesindedir. Söz gelimi Ali el-Cemel’in şeyhinden vird almayıp sohbetiyle iktifa ettiği rivayet edilir.¹²³ Tasavvuf ehli kimseyle sohbeta devam etmek bu tarikatın şartlarından biridir.¹²⁴ İbn Acîbe müşahede ehli ile sohbeti marifete ulaşmada temel bir vasıta olarak telakki eder. Başka bir deyişle ise âriflerle sohbeti vuslata ulaşmada en sağlam vesile olarak görür.¹²⁵ Derkâvî de sâlikin kemâle ulaşması için şeyhin sohbetinden istifade etmesinin lüzumunu birçok kez vurgulamıştır.

Derkâvî sûfilerin “Kurtulan kimse, ancak kurtuluşa ermiş kimsenin sohbeti sayesinde kurtulur. Hüsrana uğrayan da, ancak hüsrana uğramış kimsenin sohbeti sayesinde hüsrana uğrar.”¹²⁶ sözlerini aktararak salih kişiyle sohbetin rıza ve cennet vesilesi olduğunu, ehl-i şer ile beraberliğin ise gazaba ve cehenneme sebebiyet verdiğine işaret eder. Yine bu bağlamda İbrahim et-Tâzî’nin (ö. 866/1462) “Takva sahiplerini ziyaret şifa veren

¹¹⁸ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, (çev. Hasan Kamil Yılmaz), 2. bs., İstanbul: Erkam Yayınları, 2012, s. 200.

¹¹⁹ Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), 9. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 382.

¹²⁰ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü’l-kulûb fî mu’âmeleti’l-mahbûb*, t.y.

¹²¹ Uludağ, “Sohbet”, s. 350.

¹²² Güven, *Ebû’l-Hasan Şâzilî ve Şâzeliyye*, s. 288.

¹²³ Ahmed İbn Acîbe, *el-Fehrese*, (thk. Abdülhamid Salih Hamdân), Kahire: Dâru’l-ğadi’l-arabî, 1990, s. 45.

¹²⁴ Cemel, *Nasîhatü’l-mürîd*, s. 74.

¹²⁵ Ahmed İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire, 1999, C. 1, s. 398.

¹²⁶ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 207.

merhem; hidayet ve hayır kapılarının anahtarları”¹²⁷ şeklinde sohbetin kurtuluş vesilesi olduğunu ortaya koyan beytini nakleder.

Sohbetin tarikattaki bu fonksiyonu ve ehemmiyeti sebebiyle Derkâvî sıklıkla müritleriyle bir araya gelerek onların ihtiyaçlarına göre nasihatler vermiştir, sohbeti müritlerini terbiye etmede aktif bir yöntem olarak kullanmıştır. Ancak bu noktada sûfîlerin sohbetin maksadının hâsıl olması için üzerinde durdukları bazı şartları vardır. Bunlardan sâlikin âdâba riayet etmesi, elzem şartlardan birisidir. Zira Derkavî’ye göre âdaba riayet edilmeyen bir yerde sohbet gerçekleşmiş olmaz. Özellikle bunun önemini İskenderî şu sözleriyle ifade eder: “Sohbet mürid eğitiminde bir kalıptır, âdabı ise onun ruhudur. Kalıp (ceset) ve ruhu cem’ et ki, sohbetin faydasını göresin.”¹²⁸ Bu sözleriyle İskenderî, sohbetin hakikatının yansiyabilmemesinin ancak müridin âdâba riayetine bağlı olduğunu vurgulamış ve sohbetin temel orijininin âdâb ile güçlü bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koymuştur.

Derkâvî sohbet âdâbının temelini ise müridin gayesinin yalnızca Allah olmasına bağlar. Böylece sâlik içerisinde bulunduğu sohbe hiçbir nefsâni şehvet ve istediğine alet etmemiş olur. Bu ise tarikatta yol almak için gerekli olan en önemli edeplerden biridir.¹²⁹ Zira bu edep, ihlâsın tahakkukunu sağlayan bir içeriğe kaynaklık eder. Özellikle sâlikin niyetinin halis kılarak bir şeyhin sohbetine devam etmesi nefsin terbiye ve tezkiye sürecinde sohbetten hâsıl olan istifadeyi hızlandırır ve böylece sâlik sohbet vasıtasıyla manevî hastalıklarını tedavi eder. Çünkü kişi ihlasla sohbe katıldığı zaman arınmış bir nefis yardımıyla kendisinde bulunan riya, kibir, ucb gibi kötü hasletleri görerek onlardan kurtulmak için mücadele eder. Bu noktada tarikattaki sohbe vurgulanan en önemli husus, Hz. Peygamber’in “Mü’min, mü’min kardeşinin aynasıdır”¹³⁰ hadisi düsturunca şeyhin mürid için hakikati yansıtan bir ayna görevini üstlenmesidir.

Derkâvî sohbe verdiği özel ehemmiyet sebebiyle mekânsal uzaklık gibi nedenlerle kendisiyle görüşme imkânı kısıtlı olan müridleri için mektuplaşmak suretiyle sohbetin devamlılığını sağlamıştır. Bu bakımdan mükâtebe, Derkâvî’nin tasavvufî eğitiminde özel bir yeri haizdir. Derkâvî’ye göre mürid ile mürşidin kesintisiz bir şekilde mektuplaşması sohbetin sürekliliğini tesis eden bir yöntemdir.¹³¹ Sohbetin sözlü bir şekilde yapılmasına karşın mektuplaşmada yazının kullanılması sohbetten asıl maksadın mürid ile mürşid arasındaki irtibatın sağlanması olduğunu gösterir. Ancak bu yöntemde mürşidin mânevî halinin müride sirayet etmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla sohbetin en önemli faydalarından biri olan hâl aktarımı mektuplaşmada eksik kalmaktadır. Bu bakımdan şeyhin mektupları sâlik için irşad vazifesi görmekle birlikte sohbetin tüm faydalarını mündemiç olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte Derkavî mürşidi ile irtibatını sürdürmek ve mürşidin seyr-i sülûkuna devam etmesini sağlaması için, çeşitli vesilelerle müridine ulaşmaya çalışmıştır.

¹²⁷ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 160; Beyitlerin devamı için bkz. Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 361.

¹²⁸ Güven, *Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, s. 288.

¹²⁹ Ahmed b. Muhammed İbn İyâd, *el-Mefâhiru’l-aliyye fi’l-meâsiri’ş-Şâziliyye*, Beyrut: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2003, s. 105.

¹³⁰ Buhârî, *Edebü’l-Müfred*, nr:238; Ebû Davud, *Edeb*, 49.

¹³¹ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 207.

Hülasa olarak Derkâvî sohbeti mânevî eğitimin en önemli vasıtalarından biri olarak telakki etmektedir. Bu minvalde Derkâvî zâviyesinde müritleriyle sık sık bir araya gelmiş ve sohbet yoluyla onlara irşad etmiş ve sohbeti müridlerin seyr-i sülûklarını sürdürürebilmeleri için belirleyici bir unsur olarak kullanmıştır.

2.1.3 Mânevî yolculukta rehber: mürşidin nitelikleri

Lügatte “yaşlı, ihtiyar, pir, bey, önder, kabile başkanı” gibi anlamlara gelen *şeyh*, tasavvufta “taliplere rehberlik etmek ve onları irşat etmek ehliyetine ve liyakatine sahip insan-ı kâmil; rehber, delil, mürşit” manasında kullanılır. Tarihi süreç incelendiğinde ilk âbid ve zâhidlerin *şeyh* olarak isimlendirildiğine dair bir bilgi yoktur. Ancak ilk dönem tasavvuf müelliflerinden Serrâc, Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) gibi önemli isimlerin mânevî önderler için *şeyh* tabirini kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla H. IV. asrın ortalarından itibaren kullanılmaya başlandığını gösterir. Ardından tarikatlar döneminde ise sülûkün temel yapı taşlarından birini oluşturmuştur.¹³²

Sûfîlerin büyük çoğunluğu seyr-u sülûkün şeyh-mürîd ve ihvan şeklinde üç sacayağının bulunduğunu ve dolayısıyla bu yolculuğun kâmil bir şeyhin gözetiminde yapılması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Derkâvî de ilim dalı için yetkin bir üstadın elzem olduğunu, aksi takdirde ilimden beklenen faydanın elde edilemeyeceğini ifade eder.¹³³ Bu yüzden mânevî eğitimin de bu yolun tehlikeleri ve engelleri konusunda tecrübe sahibi olan bir şeyhin kontrolünde yapılması gereklidir. Çünkü sâlikin nefsinin ve şeytanın tuzaklarına aldanmadan yolculuğunu sağlam bir şekilde sürdürmesi için şeyhin yardımına ihtiyacı vardır. Bu yolculukta şeyh mürîde rehberlik ederek onun makamları aşmasına vesile olur. Bu bağlamda bazı sûfî müfessirler “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesile arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.*” (Maide, 5/35) mealindeki âyette geçen “vesile” ile şeyhin kastedildiğini ifade etmişlerdir. Ariflerin sohbeti kişiyi Allah'a yaklaştıracak en büyük vesiledir.¹³⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri şeyhin yalnızca bir vasıta olduğunun göz ardı edilmemesidir. Derkâvî bu hususu vurgulamak amacıyla İbn Şeybân'ın “Vâsıtaları atlamak düzensizlik; fiili onlara isnad etmek dalâlettir”¹³⁵ sözünü nakleder. Zira gerçek fail yalnızca Allah'tır.

Kendisine intisap edilen şeyhin bazı nitelikleri haiz olması gerekir. Kâmil bir şeyhte bulunması gereken özellikler sûfîler tarafından tespit edilmiştir. En önemlisi şeyhin sülûkünü tamamlayarak kemâlata ulaşan bir kimse olmasıdır. Nitekim seyr-u sülûkte vuslata varmayan mübtedî veya cezbe yoluyla hakikati elde eden kimse şeyh olamaz. Şeyh ararken bu temel hususun mutlaka dikkate alınması gerekir. Ayrıca kendisine intisap edilen şeyhin saygın, ilmî derinliğe sahip, hayâlî, heybet ve azamet sahibi mürebbi bir kimse olması gerekir. Ayrıca hakiki tarikat şeyhleri peygamberlerin mânevî vasıflarının

¹³² Reşat Öngören, “Şeyh”, *DİA*, 2010, C. 39, ss. 50-51.

¹³³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 237.

¹³⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, C. 1, s. 37.

¹³⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 404.

birer taşıyıcısıdır. Bu bakımdan zâhirî halleri beşerî, bâtnları ise Rabbânîdir.¹³⁶ Derkâvî'ye göre bu özellikleri haiz olmayan bir kimseden müridin mânevî yolculukta istifade etmesi mümkün değildir.¹³⁷ Derkâvî seyr-u sülûkün selameti için bu meselenin üzerinde durur ve birçok kimsenin doğru bir rehber edinemediğini beyan eder. Pek çok insanın nefsin şehvetlerine uyan zamane ehlini şeyh edindiklerini ve onların gerçek şeyh olduklarına inanarak hataya düştüklerini aktarır. Şunu da belirtmeliyiz ki Derkâvî ehl-i zâhir kimselerin ilmî açıdan üstün olsalar da mânevî eğitim için irşad salahiyetlerinin bulunmadığını vurgular. Bu sebeple kişinin tasavvufî yolu ehli ile yürümesinin önemine atıfta bulunur.

Derkâvî tasavvuf yoluna intisap etmek isteyen ama kime intisap edeceğini bilemeyen kimseye bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Mürşid arayışında olan bir kimsenin öncelikle boş bir mescidde yahut büyük bir velînin türbesinde namaz, Kur'ân ve salavatla meşgul olarak birkaç hafta beklemesini ve bu süreçte dilini yalandan, midesini haramdan uzak tutmasını söyler. Derkâvî sürecin sonunda bu kimsenin Allah'ın yardımıyla mânevî rehberini bulacağını ifade eder.¹³⁸ Nitekim kendisi de Mevlây İdris'in türbesine giderek şeyh talebi hususunda dua etmesinin ardından mürşidi Ali el-Cemel'i bulmuştur.¹³⁹

Kendisini terbiye edebilecek bir şeyh bulan kimsenin mânevî yolculukta başarıya ulaşması için kendisinin de bazı özelliklere sahip olması gerekir. Bu minvalde sûfiler sâlikin şeyhine karşı edebî olmasını bu yolda vuslata ulaşmada kilit bir rol oynadığı ifade etmişlerdir.¹⁴⁰ Derkâvî şeyhin söylediklerinin mürid tarafından tereddüt etmeden uygulanmasının birincil âdab hususu olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda sûfilerin şeyh-mürid ilişkisi hususunda “gassalın elindeki meyyit gibi olmak”¹⁴¹ ifadesini aktararak bu düşüncesini temellendirir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki burada kastedilen körü körüne bir bağlılık değil, ihtisas ve bilgi sahibi birine teslim olmaktır. Bu durum hastanın tedavi hususunda doktoruna tamamen teslim olmasına benzer.¹⁴²

Derkâvî müridin şeyhinin karşısındaki konumunu açıklamak amacıyla Abdülkadir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) *Ayniyye Kasîdesi'nden* şu beyitleri aktarır:

“Eğer hakikat ilminde mahir, hayatta bir şeyhe
Kader seni yöneltir ve sevk ederse
Rızası için çalış, istediklerine uy
Daha önce bütün yaptıklarını terk et
Onun yanında gassâl elindeki meyyit gibi ol
Gassal ölüyü istediği yere çevirir ve asla direnmez
Çocuğu öldürürken buna karşı çıkan Mûsa ile

¹³⁶ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 159.

¹³⁷ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 401-402.

¹³⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 99.

¹³⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 40-41.

¹⁴⁰ Müridin şeyhine karşı edebî hususunda ayrıntılı bir eser için bkz. Muhammed b. Ahmed el-Bûzîdî, *el-Âdâbu'l-mardiyye li sâliki tarîki's-süfîyye*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2006.

¹⁴¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 402.

¹⁴² Abdülkâdir İsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, Haleb: Mektebetü'l-irfân, 1993, s. 95; Şeyhin doktorla kıyaslanmasının klasik kaynaklardaki bir örneği için bkz. Ali b. Osman Hücvirî, *Hakikat bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 115; Krş. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017, s. 147.

Hızır'ın kıssası sana kifayet eder bu hususta.”¹⁴³

Derkâvî'ye göre iradeyi yolun üstadına teslim etmek aslında Allah'a teslim etmek anlamına gelir.¹⁴⁴ Bu bakımdan mânevî yolculukta kendisini şeyhinin kontrolüne bırakan kişinin Allah ile kurbiyeti artar, vuslata yaklaşır. Nitekim İbn Acîbe müridin şeyhine itaati derecesinde Allah'a itaat ettiğini söyler. Başka bir deyişle mürid şeyhinin emirlerine karşı iradesini terk ettiği ölçüde, Allah'ın emirlerine teslimiyet gösterir.¹⁴⁵

Şeyhe tabi olma hususunda dikkat edilmesi gereken başka bir nokta ise yalnızca bir kişiye ittiba etmektir. Sûfiler bu hususu “Sen yalnızca bir kapıyı çal; sana kapılar açılır, tek bir efendiye boyun ey, sana bütün boyunlar eğilir.”¹⁴⁶ sözüyle ifade ederler. Bu bağlamda Derkâvî şeyhine bağlılıkta sebat etmeyen kimsenin kurtuluşa ulaşamayacağını söyler ve farklı şeyhlere yönelen kimseyi, tek noktada kazısına devam etmediği için suya ulaşamayarak susuzluktan ölen kimseye benzetir.¹⁴⁷ Birçok sûfinin üzerinde durduğu bu mesele Şâzelî geleneğinden gelen Şeyh Ahmed Zerrûk tarafından da vurgulanmıştır. Ahmed Zerrûk farklı şeyhlere teveccühten sakınma hususunda şöyle söyler: “Kendisinden daha yüksek bir kimse görsen de terbiyesine girdiğin şeyhten ayrılma; ayrılırsan her iki şeyhin bereketinden de mahrum kalırsın.”¹⁴⁸ Yani farklı şeyhlere yönelmek sâlikin terakki etmesini büyük ölçüde engeller.

Hülasa olarak Derkâvî sâlikin doğru bir şeyhe intisap etmesini ve şeyhine karşı edebi gözetmesini mânevî terakkinin önemli unsurlarından bir olarak telakki etmiştir. Nitekim mânevî yolculukta sağlam bir şekilde ilerlemek sıhhatli bir şeyh-mürid ilişkisiyle mümkündür. Tasavvufî eğitim bu ilişki temelinde ilerleyerek kemâle ulaşır.

2.1.4 Nefsin arındırılması

Tasavvufî eğitimin en önemli unsurlarından biri olan nefis sözlükte; “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”¹⁴⁹ manalarına gelir. Tasavvufî ıstılahta ise genelde kulun kötü huylarının ve çirkin vasıflarının mahalli olan latîfe, cism-i latif anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁰ Nefis Derkâvî'nin tasavvuf anlayışının merkezinde yer alan kavramlardan biridir. Nitekim Derkâvî'nin *Resâ'il*'i büyük ölçüde müridlerin kemâlatına yönelik âdâb, erkân ve nasihatları muhteva ederken, istisnai olarak nefis konusunda tasavvufun nazârî ve doktrinine ilişkin bazı hususlarının ele alındığını söyleyebiliriz.

¹⁴³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 167.

¹⁴⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 234.

¹⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, C. 1, s. 142.

¹⁴⁶ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 220.

¹⁴⁷ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 220.

¹⁴⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, C. 1, s. 142.

¹⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, 2006, C. 32, s. 526.

¹⁵⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016, s. 274; Ayrıca nefsin tek bir şey olup olmadığı ve bu bağlamda ona verilen isimlerin (nefs-i emmare, nefis-i levvame, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i radiye, nefis-i merdiyye, nefis-i kamile) onun birer sıfatı mı olduğu, yoksa bu isimlerin birçok nefis olduğu anlamına mı geldiği konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Ancak genel kanaate göre insana daima kötülüğü emreden düzeyinden başlamak üzere kâmil bir noktaya ulaşmaya kadar nefsin mertebeleri veya sıfatları vardır. Bkz. İbrahim Baz, *Abdülehad Nuri-i Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 370.

Derkâvî'nin nefis düşüncesinin daha iyi idrak edilmesi açısından bu konu hakkında sûfîlerin genel kanaatlerinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren felsefe ve kelam metinlerinde nefis hususunda çeşitli teoriler geliştirildiği görülmektedir. Ancak sûfîler filozoflardan ve kelamcılardan farklı olarak nefsin teorik kısmından ziyade amelî yönüyle ilgilenmişlerdir. Özellikle Muhâsibî (ö. 243/857), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) gibi mutasavvıflar nazari açıklamalardan kaçınıp nefsin tedip edilmesi üzerinde dururlar.¹⁵¹ Zira sûfîlerin ortak kanaatine göre nefis insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı olup her zaman kötülüğü emreder.¹⁵² Bu sebeple kötü huyların yerine güzel huyları kazanmak nefsin terbiyesiyle mümkün olur. Yani sûfîler nefsin terbiyesiyle tasavvufun temel gayesi olan güzel ahlaka ulaşmayı hedefler.

Sûfîler ahlaklanma yolculuğunun birer umdesi olarak gördükleri nefisle birlikte ruh ve kalp kavramlarını da yer vermişlerdir. Nitekim Derkâvî nefis ve ruh kavramlarını bağlantılı olarak ele alır. Buna göre nefis ile ruh nurlar âleminden gelen aynı şey olup ruh bulanıklaştığında nefis ismini alır.¹⁵³ Yani nefis, terbiye edilmeyen ruh; ruh ise, terbiye edilen nefistir denilebilir. Buradan hareketle Derkâvî'nin nefsi terbiye etmekten maksadının ruhun nefse hâkim olmasını sağlamak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla nefisle mücadele bütün tarikatlarda olduğu gibi Derkâviyye'de de mânevî kemâlatın odak noktasında yer almıştır.

Derkâvî'nin nefis hususunda yaklaşımını nefsin alçaltılarak kötü hasletlerden arındırılma üzerinde temellendirdiği ifade edilebilir. Nitekim zül ve fakr nefsi en hızlı terbiye eden vasıtalarındandır. Bu yüzden Derkâvî dilencilik yapmak,¹⁵⁴ yamalı elbise giymek¹⁵⁵ gibi uygulamaları mürid eğitiminde geçici bir yöntem olarak kullanmıştır. Bu uygulamalar nefse son derece ağır gelen şeyler olup, hepsinin ortak yönü nefsi alçaltarak onun terbiyesine vasıta olmalarıdır. Seyr-i sülûkte nefisle mücadeleyi ön plana çıkaran tarikatlarda genelde riyazet yöntemi kullanılırken Derkaviyye'de ise riyazetin yanında bu uygulamalara da yer verildiği görülmektedir. Ancak burada itidale ve tedriciliğe dikkat edilmesi gerekir. Nitekim âyette “*Üzerinize dinde bir güçlük de yüklenmedi.*” (Hac, 22/78) buyurulduğu gibi Hz. Peygamber de “Ben ve ümmetimin muttakileri tekellüften uzağız.”¹⁵⁶ buyurarak itidali vurgulamıştır. Derkâviyye'de mevcut olan bu uygulamaları şeriata uygunluğu bakımından ele aldığımızda her birinin icra ettiği roller itibarıyla farklı amaçları vardır. Dilencilikle, tedbir ve ihtiyarın terk edilerek tevekkülün elde edilmesi; nefse muhalefetle, onun istek ve alışkanlıklarıyla mücadele edilmesi; yamalı elbise giymekle, nefsin kınanarak riyadan, kibirden arındırılarak ihlase ulaşılması amaçlanır. Bu uygulamaların amacıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken başka bir nokta ise, bunların sülûk makamlarının aşılmasında yalnızca birer vasıta olup, belirli bir zaman

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yayınları, 2017, ss. 115-126.

¹⁵² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 259.

¹⁵³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 130.

¹⁵⁴ Bükârî, *el-İhyâ ve't-tecdîdu's-sûfî fi'l-Mağrib*, C. 1, s. 101.

¹⁵⁵ Bükârî, *el-İhyâ ve't-tecdîdu's-sûfî fi'l-Mağrib*, C. 1, s. 100.

¹⁵⁶ Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y., C. 3, s. 120.

diliminde yapılmasıdır. Hristiyan ruhbanlığında olduğu gibi nefsin şeriata uygun isteklerini yaşam boyu inkâr etmek söz konusu değildir. Ayrıca bu uygulamalar bütün müridleri kapsamayıp, belirli kimseler için geçerlidir. Örneğin güçlü ilmî yönü sebebiyle halk arasında itibarlı bir yere sahip İbn Acîbe şeyhinin emriyle dilenerek kibirden arınıp ihlası elde etme yolunda önemli bir gayret göstermiştir.¹⁵⁷ Dilencilik İbn Acîbe'nin nefisine oldukça ağır gelmiş ve halk arasında izzet-i nefsinin kırılmasını sağlamıştır. Ancak dilenmeyi tembellik sebebiyle rahatça yapan, insanlar arasında itibar sahibi olmayan bir kişinin bu uygulamayla nefsinin terbiye etmesi mümkün olmaz. Bu yüzden Derkâviyye'de kişinin dilencilik yapıp yapmaması mânevî durumuna göre farklılık gösterir. Nitekim Derkâvî dilenmek nefsinin hafif gelen kimsenin bunu terk etmesini salık vermiştir.¹⁵⁸

Nefis tezkiyesinin manevi terakkinin temel zemininde bulunmasının sebeplerinden biri de nefsin, Allah ile kul arasında perde olarak kulun marifetullahı ulaşmasını engellemesidir. Nitekim Derkâvî ancak nefsin fena bulmasıyla Allah Teâlâ'nin idrak edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁹ Bu minvalde Derkâvî, Allah ile kul arasında dünyevî ve nefisî perdeler olduğuna işaret eder. Sâlikin hem dünyevî hem nefisî perdelerden kurtulmasının nefisî perdelerden arınmakla mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu hususu "Nefis, büyük bir iştir, o bütün kâinatı; çünkü nefis kâinatın bir nüshasıdır ki onda ne varsa nefiste de mevcuttur. Nefse mâlik olan, şüphesiz kâinata sahip demektir. Aynı şekilde nefsin hükmettiği kimseye de kâinat hükmediyor demektir"¹⁶⁰ sözleriyle ifade eder. Yani nefsin kontrol altına alan kişi dünyanın kendisine yönelik etkilerinden kurtulur. Dolayısıyla nefsi terbiye edilen kişinin hem dünyevî hem nefisî perdeleri kalkar. Derkâvî kişinin nefsinin muhalefet etmesinin ehemmiyetini "Nefsin arzularından birini terk etmek, kalp için bir yıl namaz ve oruçtan daha hayırlıdır"¹⁶¹ sözleriyle dile getirmiştir.

Ayrıca Derkâvî, nefsin terbiyesinde ona muhalefet etmekle birlikte, Sünnete ittiba etmenin de gerekli olduğunu ifade eder.¹⁶² Nitekim sûfiler nefisle mücadelede onun isteklerinin sünnete uygun bir şekle dönüştürülerek ıslah edilmesini ve onun zararlarından emin bir hale getirilmesini hedeflemişlerdir.¹⁶³ Çünkü kişinin nefsinin tam olarak öldürerek mutlak manada ondan kurtulması mümkün değildir. Ancak kişi ona hâkim olunabilir. Hâkimiyeti kaybetmemek için ise, onu hayat boyu gözetleyerek kontrol altında tutması gerekir. Nitekim sûfilere göre Allah'ın kemâl sıfatları kadar nefsin de noksan vasıfları vardır.

Hülasa olarak seyr-i sülûk nefis eğitimidir. Bu yüzden Derkâvî nefisle mücadele ederek onu terbiye etmeyi sülûk yolunun temeline yerleştirmiştir. Derkâvî'nin nefis terbiyesi

¹⁵⁷ İbn Acîbe, *Fehrese*, s.54.

¹⁵⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s.75.

¹⁵⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 186.

¹⁶⁰ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 84.

¹⁶¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 358.

¹⁶² Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 256.

¹⁶³ Nefisle mücadelenin amacı hususunda Hücvîrî şöyle bir örneklendirme yapar: "Başboş gezen pis bir köpeği mücadelede ile öyle bir dereceye ulaştırırlar ki, artık o köpeğin avladığı hayvan helal hale gelir." Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 265.

düşüncesi insandaki kibir duygusunu çeşitli uygulamalarla etkisizleştirilmesi ve tevekkül-rıza haline istikrar kazandırılması üzerine kuruludur.

2.1.5 Zikir

Sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak, yâd etmek”¹⁶⁴ manasına gelen *zikir* kelimesi tasavvuf terminolojisinde; Allah’ı anmak, lisânen ve kalben Hakk’ı tekrar edip amellerde de Allah’ın emirlerine uygun hareket etmek, bu şekilde kalbin canlı kalmasını sağlamak anlamına gelir.¹⁶⁵ Tarikatlarda ise daha çok “seyr-u sülûk yapan kimselerin kelime-i tevhidi, Allah’ın bazı isimlerini ve belli başlı Kur’ân âyetlerini çeşitli miktarda edepli bir şekilde, ferdi veya toplu olarak tekrarlamaları”¹⁶⁶ anlamında kullanılmıştır. Tasavvufta zikir konusuna sûfiler tarafından özel bir ihtimam gösterilmiştir. Özellikle tasavvufun kurumsallaşmasından sonra tarikatlarda zikir, seyr-i sülûk omurgası mesabesinde diyeceğimiz bir fonksiyon icra etmiştir. Tarikatlar zikir konusunda çeşitli yöntemler takip etmişler ve bu yönüyle zikir tarikatların seyr-i sülûk yöntemlerini birbirinden ayırt edebileceğimiz alamet-i farikaya dönüşmüştür. Söz gelimi Nakşibendiyye’de şeyh, müridin tasavvufi mertebesine göre farklı esmâlar zikrederken Şâzeliyye’de her zaman aynı zikir üzerinden sülûk devam ettirilir.

Şâzeliyye’de evrad sabittir, bidayette ve nihayette aynı evrada tabi olunur.¹⁶⁷ Derkâviyye’de de bu usul devam etmiştir. Derkâviyye’nin en önemli virdi olan *el-Vazîfetü’ş-Şâziliyye*¹⁶⁸ müridler tarafından sabah ve akşam namazlarından sonra olmak üzere günde iki kez okunur. Bu vird ile birlikte yüz istiğfar, yüz salavat, yüz “lâ ilahe illallah vahdehû lâ şerike leh”, yüz “vahdehû lâ şerike leh lehü’l-mülkü ve lehü’l-hamdü ve hüve ala külli şeyin kadir” çekilir.¹⁶⁹ Derkâvî’nin en meşhur halifelerinden biri olan Muhammed Zâfir, günlük virdin hem münferid hem de cemaatle yapılabileceğini ifade eder. Ancak cemaatle yapılmasını daha faziletli görür.¹⁷⁰ Burada müridin seyr-i sülûka sabit bir zikir ile devam etmesi bu kimsenin nasıl ki mânevî mertebeleri katedeceği sorusunu gündeme getirebilir. Ancak şu husus vurgulanmalıdır bu vird tarikattaki herkesi kapsayan umumi bir zikirdir. Bununla beraber mürid gerekli gördüklerine zikir-i hasa dediğimiz bir vird verebilir. Bu vird “Allah” isminin belirli bir sayı olmaksızın zikredilmesidir.¹⁷¹ Nitekim Allah’ın bütün isim ve sıfatlarını içine alan “Allah” isminin zikredilmesine Şâzeliyye geleneğinde ayrı bir önem verilmiştir.¹⁷² “İsm-i Müfred” veya “İsm-i Celâl” zikri adı verilen bu zikirde herhangi bir sayı sınırı belirlenmemiştir. Derkâvî, bu zikirde “Allah” isminin her bir harfinin zihinde canlandırılması gerektiğini

¹⁶⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 393.

¹⁶⁵ Muhammed Nedim Tan, “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân’ı”, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 282.

¹⁶⁶ Yüksel Göztepe, “Abdülkerim Kuşeyri’de Hâller ve Makâmlar”, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 472.

¹⁶⁷ Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, s. 255; Güven, “Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, ss. 281-282.

¹⁶⁸ Güven, “Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 198.

¹⁶⁹ Bükârî, *el-İhyâ ve’t-tecdîdu’s-sûfî fi’l-Mağrib*, C. 1, s. 94.

¹⁷⁰ Güven, “Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 282.

¹⁷¹ Bükârî, *el-İhyâ ve’t-tecdîdu’s-sûfî fi’l-Mağrib*, C. 1, s. 95.

¹⁷² Güven, “Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 280.

ısrarla vurgular. Bunun amacı nefsin hissî konulara dalmasını engellemektir.¹⁷³ Nitekim yalnızca dil ile “Allah” lafzının tekrar edilmesi hakiki zikir değildir. Kalbin de mâsivâdan alakasının kesilerek lafzın manası üzerinde tefekkür etmesi, böylece dil ile birlikte zikre katılması gerekir. Derkâvî, zikir ve kalp arasındaki bu uyumun sağlanması için zihnen harfleri tefekkür etme yöntemini takip etmiştir. Derkâvî, bu şekilde ism-i müfred zikredildiği takdirde sâlikin kısa sürede mesafe kat edeceğine işaret eder.¹⁷⁴ Ancak kişi kalben zikre iştirak edemediği takdirde bu süre uzayacaktır. Bu durumda sâlik vazgeçmeyip, sabırla zikre devam etmelidir. Nitekim İbn Abbad en-Nifferî er-Rundî'nin (ö. 792/1390) *Hikem-i Atâiyye* şerhinde, dille yapılan zikrin süreç içerisinde kalp ile zikre vasıta olduğuna işaret eder.¹⁷⁵ Zikrin hakikatini idrak etmede sâlikin dikkat etmesi gereken başka bir husus ise evradın sonucunda elde ettiği vâridat sebebiyle evradına devam etmede ihmal göstermemesidir.¹⁷⁶

Derkâvî ferdî zikrin yanında toplu zikre de ayrı bir önem vermiştir. Çünkü cemaatle zikrin toplumsal bir ıslaha vesile olduğunu düşünür. Derkâvî yaşadığı dönemde insanların gaflet içinde bulunduğuna dikkat çekerek, dervişlerin zaviyelerde veya evlerde, cehri olarak devam ettikleri zikir halkasının, gizli amel¹⁷⁷ yerine geçtiğini ifade eder. Çünkü insanların kalplerini esir alan gaflet onları “sağır, dilsiz, kör, akletmez” vaziyete düşürmüştür.¹⁷⁸ İnsanları İslâm'dan uzaklaştıran bu gaflet halinin zuhur etmesinde muhtemelen modernizmin etkisiyle ortaya çıkan dünyevileşme eğilimi etkili olmuştur. Dönemin bu problemleri sebebiyle Derkâvî, din-i mübini korumanın bir gereği olarak, zikri açıkça ilan edip yaymanın gizlemekten evla olduğunu düşünür. Nitekim Derkâvî, zikir halkalarının fazileti hususunda Hz. Peygamber'in şu hadisini naklederek düşüncesini delillendirir: “Bir kavim Allah'ı zikretmek için toplanır da, bununla ancak O'nun rızasını kazanmayı murad ederlerse, bir münâdi gökten şöyle nida eder: ‘Bağışlanmış olarak kalkınız! Şüphesiz günahlarınız sevaplara çevrilmiştir.’”¹⁷⁹ Bu hadiste de işaret edildiği üzere toplu zikir esnasında Allah'ın rahmeti her bir ferdi kuşatır, bu da toplumsal bir ıslaha vesile olur. Bu yüzden Derkâvî, birçok kişinin mânevî terakkisini netice vermesi sebebiyle cemaatle zikrin önemine vurgu yapmıştır. Nitekim Şâzeliyye geleneğinde de Allah ile kul arasındaki perdelerin kalkmasında toplu zikrin ferdî zikirten daha kuvvetli bir etkiye sahip olduğu görüşü hâkimdir.¹⁸⁰ Derkâviyye tarikatının zikir ayininde Kuzey Afrika'daki tarikatlarda yaygın olan Afrika usulü *hadra* yapılır. Zâkirler iç içe geçmiş çemberler şeklinde halka oluşturarak, ayakta dururlar ve raks yaparlar. Şeyh çemberin

¹⁷³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 414.

¹⁷⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 414.

¹⁷⁵ Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nifferî er-Rundî, *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fi şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye*, Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2007, C. 1, s. 148.

¹⁷⁶ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 90.

¹⁷⁷ Derkâvî burada Hz. Peygamber'in şu hadisine atıf yapmaktadır: “Gizli amel, açık amelden yetmiş derece üstündür.” Bkz. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 318; Hakîm Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-Resûl (s.a.v.)*, (thk. Abdurrahman Amira), Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y., C. 4, s. 87.

¹⁷⁸ Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, hadis no: 531.

¹⁷⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s.116.

¹⁸⁰ Güven, “Ebû'l Hasan Şâzili ve Şâziliyye”, ss. 277-278.

ortasında olur ve özel el hareketleriyle zikri idare eder. Hadra başlamadan Kur’ân-ı Kerim tilaveti icra edilir, salavat getirilir. Hadra esnasında arapça ilahiler ve kasideler okunur.¹⁸¹

Zikir hususunda Derkâvî’nin üzerinde durduğu bir başka husus zikrin âdâbıdır. Nitekim bütün tasavvufî öğretiler gibi zikrin de amacına ulaşabilmesi için birtakım edeplere riayet edilerek yapılması gerekir. Derkâvî bu hususta dikkat edilmesi gerekenleri açıklamıştır. Bunlar; zâkirin, bedenini, elbisesini, bulunduğu mekânı maddi kirlerden, midelerini haramdan ve dilini yalandan temizlemesi,¹⁸² zikir esnasında sekînet, vakâr ve Allah’a itimad halleri üzere bulunmasıdır.¹⁸³ Bu âdâb esasları hem ferdî hem toplu zikir için geçerlidir.

Bütün tarikat şeyhleri gibi Derkâvî’nin de zikre son derece önem verdiği ve bunu mektuplarında sıklıkla vurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda zikrin hem şahsî kemâlata vasita olması hem de toplumsal anlamda mânevî bir ihyaya vesile olmasına ve onun birçok hayra kaynaklık etmesine dikkat çeker. Nitekim Derkâvî “*En büyük dehşet (kıyâmet dahi) onları üzmez!*” (Enbiya, 21/103) âyetinde müjdelenen kimselerin ehl-i zikir olduğuna işaret eder. Onların bu dehşetli günün korkusundan emin olmalarından yola çıkarak dünyada sıkıntı içinde bulunmalarının mümkün olmadığını ifade eder.¹⁸⁴ Aynı minvalde İbn Acîbe de mezkûr âyetin tasavvufî yorumunda Allah’ın zikriyle iştilal eden kimselerin ahirette olduğu gibi dünyada da huzur içinde bulduklarını söyler. Çünkü ehl-i zikir sadece Allah ile meşgul olarak, mâsivadan tamamen yüz çevirmiş, bunun neticesinde de dünyadaki fitne ve karışıklıklardan salim olmuşlardır.¹⁸⁵

Hülasa olarak Derkâvî, mânevî terakkideki mühim konumundan dolayı zikir hususunda ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, sâlikin ferdî ve toplu zikre devam etmesinin tasavvufî yolculuğunda ilerlemesinde en önemli unsurlardan biri olduğunu vurgulamıştır.

2.1.6 Veli ve velayet

Sözlükte veli “dost, yâr, sevgili, eren” anlamlarına gelir.¹⁸⁶ Tasavvufî ıstılahta ise veli Allah’ın dostu manasında kullanılmıştır. Allah ile kul arasında karşılıklı olan bu dostluk bağına da velayet denir.¹⁸⁷

Derkâvî velayeti, Allah’ın iradesinin kulu kuşattığı ve kulun Allah’ın yönetiminde bulunduğu bir durum şeklinde temellendirmiştir. Bu yönüyle bir açıdan vehbî olmasına diğer açıdan da geldiği kaynak açısından nübüvvetle irtibatına yönelik bir muhteva inşa eder.

Derkâvî velâyetin herkesin inanmaya güç yetiremeyeceği bir kavrayış biçimi olduğunu düşünür. Bu kavrayışa inanmaya güç yetiren kesimin ise cezbe ve mücadele şeklinde iki tasavvufî cihet ile buna muvafık olabildiklerini ifade eder. Bu noktada sülûk yöntemi

¹⁸¹ Derkâviyye zikri için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=n0IRxdK--Ug>, (Erişim tarihi: 09.08.2019).

¹⁸² Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, 117, 414.

¹⁸³ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, 411.

¹⁸⁴ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, 112.

¹⁸⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, C. 1, s. 502.

¹⁸⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 379.

¹⁸⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 378.

diyebileceğimiz mücahede ehli ile kesbin taalluk etmediği cezbe ehli kimseler, birbirlerinden farklı hatta kimi zaman zıt olarak addedilseler de Derkâvî'nin onları ortak zeminde buluşturduğu yer, her ikisinin de velayetin hakikatini müşahede etmesidir. Nitekim İbn Atâullah el-İskenderî'ye göre de meczub ve sâlik aynı yolu farklı yöntem, hız ve istikamette kat eden kişiler olup her ikisi de hakikate ulaşır. Meczup önce Hakk'ı idrak eder, sonra O'nun eserlerine doğru ilerler. Sâlik ise eserlerden Hakk'a doğru yol alır.¹⁸⁸

Derkâvî'nin bu müşahedede vurguladığı hususlardan birisi de cezbede sekr halinin hakikate, sülûk için ise sahv halinin (uyanıklık) şeriatı taşıyıcılık etmesidir. Derkâvî'nin bu yaklaşım tarzında sekr olmadan velayetin, diğer anlamıyla hakikatin anlaşılacağı gibi bir izlenim sezilebilir. Ancak Derkâvî, bu yaklaşımı ile zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, sekr-sahv, cezbe-mücahedenin tek düzeyli bir kavrayış biçimi ile bakıldığında birbirlerine zıt, fakat mertebelerinin nihayetleri açısından birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirlerini kuşatan bir manada buluştuklarını ortaya koyar. Özellikle bunun yansımalarından birisini; sekr ve sahv halini, şeriatla hakikati, cezbe ile sülûkü, zâhir ile bâtını, huzur ile gaybeti cem ettiği halin kâmil insanların hali olduğunu ifade etmesiyle ortaya koyar.¹⁸⁹ Bu görüşünü İbn Atâullah'ın şu sözlerinin örneğinde delillendirir: “Bundan daha mükemmeli, kulun uyanıklığının artması, yokluğunda da varlığın artmasıdır. Birlikteliği firakını engellemez, firakı da birlikteliğini engellemez. Fenası bekasına, bekası fenasına mani olmaz.”¹⁹⁰ Dolayısıyla Derkâvî, velinin nazarında ne şeriat ile hakikat arasında ne de sülûk ile cezbe arasında bir tenakuz bulunmadığını ortaya koymuştur.¹⁹¹

Hülasa olarak Derkâvî velayet anlayışını daha ziyade şeriat-hakikat konularının ortak noktalarının ve ayrımlarının anlaşılmasının tesbitine ve bunların irtibatının sağlanmasında ise hilaf bulunmadığının, aksine birbirlerini tamamlayıcı fonksiyonları olduğunun üzerinde durmuş, tasavvufî ana meseleleri ele alırken bu zıt kavramların tamamlayıcı ve kuşatıcı fonksiyonunu belirleyici bir ilke olarak ortaya koymuştur.

2.1.7 Halvet ve uzlet

Sözlükte “bir kenara çekilme, alâkayı kesme, beden ve düşünce itibariyle ayrı olma” manalarına gelen uzlet¹⁹², tasavvufta “günaha girmemek, daha çok ve daha ihlaslı ibadet etmek için toplumdan ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilmek, tek başına yaşamak” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁹³ Yani uzlet insanlardan uzak kalarak sürdürülen genel bir yaşantıyı ifade eder. Halvet ise, müridin şeyhinin isteğiyle belli bir süre insanlardan uzaklaşarak, genelde tekkenin özel bir yerinde inzivaya çekilip, devamlı ibadet ile meşgul olmasıdır.¹⁹⁴ Dolayısıyla halvet uzletten daha özel anlamlı bir terim olup “zamanı, yeri,

¹⁸⁸ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 220.

¹⁸⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 252-253.

¹⁹⁰ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 253.

¹⁹¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 78.

¹⁹² Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *DİA*, 2012, C. 42, s. 256.

¹⁹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 364.

¹⁹⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 11. bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014, s. 139.

usûl ve adâbı tesbit edilmiş bir inziva hayatıdır.”¹⁹⁵ Ancak bu genel kanaatten farklı olarak Şâzeliyye geleneğinde uzlet ve halvet aynı anlamlı olarak kullanılmış, her ikisiyle de halvet kastedilmiştir.¹⁹⁶ Derkâvî de halvet yerine uzlet terimini tercih eder.

Hiz. Peygamber’in Hira’daki bir aylık i’tikâfı ya da Hiz. Mûsâ’nın Tûr-i Sîna’daki kırk günlük uzleti temel alınarak ihdas edilen halvet,¹⁹⁷ birçok tarikatta tasavvufî eğitim yöntemi olarak uygulanmıştır. Ebû Hafis es-Sühreverdî (ö. 632/1234) halvette geçen kırk günün kulun yüce ihsanlara ulaşmasında önemli bir etkisi ve faydası olduğunu ifade eder.¹⁹⁸

Şâzeliyye geleneğinde kemâlat yolculuğunun önemli bir parçası olarak telakki edilen halvetin önemini Şâzelî (ö. 656/1258) şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Bil ki, Allah’a ulaşmak istediğinde Allah seni destekler. Bunun için Allah’tan yardım iste ve kalbini mârifet yolunda ubudiyet-i mahzaya raptederek hakkı zikreden bir müşahid sıfatıyla sıdk döşeginde otur.”¹⁹⁹ Şâzelî’ye göre halvet, kulluğun en üst mertebelerinden biri olan siddikiyet makamına ulaşmaya vesile olur. Şâzeliyye geleneğinin bir takipçisi olarak Derkâvî de mürid eğitiminde halvete yer verir.

Derkâviyye’de yerleşim yerlerinden uzak, insanın bulunmadığı doğal bir mekânda halvete girmek tercih edilmiş, tekkenin özel bir bölümünde halvete girmek nadiren uygulanmıştır.²⁰⁰ Bu bakımdan diğer tarikatlardan farklı bir halvet usulü olduğu görülmektedir. Derkâvî halvet hususunda ayrıntılı açıklamalara yer vermez. Onun üzerinde durduğu tek nokta, âdâbına uygun bir şekilde gerçekleştirilen halvet sonucunda sâlikin keşfi bilgiye ulaşmasıdır. Derkâvî’ye göre bu ilim sâlikin ihlaslı bir şekilde ibadet etmesine kaynaklık eder, ihlaslı amel ise sâlikin yüce hallere ulaşmasını sağlar.²⁰¹ Bu yönüyle halvet kişinin mânevî yolculuğunda ilerlemesine önemli katkılarda bulunur. Zira ilim, amel ve ihlas dinin üç temel esası olup, bunlar arasındaki irtibatının sağlanması kurtuluşun anahtarıdır.²⁰²

Derkâviyye geleneğinin önemli isimlerinden Abdülkadir İsâ halvetin, kalbi ve aklı dünya meşgalelerinden temizleyen bir fonksiyona sahip olduğunu ifade etmiştir.²⁰³ Bu da halvetin kişiyi keşfe hazırladığının bir göstergesidir. Çünkü insanlardan uzaklaşarak yalnızca Allah’ı zikretmeye yönelen kimsenin kalbi mâsivânın etkilerinden kurtulur. Bunun neticesinde sâlik keşf ve ilhama hazır hale gelir.²⁰⁴ Halvetin başka bir fonksiyonu

¹⁹⁵ Necdet Tosun, “Tasavvufta Halvet ve Uzlet”, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 94.

¹⁹⁶ Güven, “Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâzeliyye”, s. 289.

¹⁹⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

¹⁹⁸ Ebû Hafis es-Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, (çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul, 7. bs., 2010, s. 270.

¹⁹⁹ Güven, “Ebû’l Hasan Şâzilî ve Şâzeliyye”, s. 289.

²⁰⁰ Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, (çev. Betül Özel Çiçek), İstanbul: Sûfi Kitap, 2009, s. 109, 111.

²⁰¹ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 180.

²⁰² “İnsanlar helâk oldu, ancak âlimler kurtuldu. Âlimler de helâk oldu ancak, ilmiyle amel edenler kurtuldu. İلميyle amel edenler de helâk oldu, ancak ihlâs sahibi olanlar kurtuldu. İhlâs sahibi olanlar da büyük bir tehlike içindedirler.” Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, C. 4, s. 362.

²⁰³ İsâ, *Hakâik anî’-Tasavvuf*, s. 252.

²⁰⁴ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. bs., Bursa: Bursa Akademi, 2017, s. 212.

ise nefsin arzu ve isteklerinin kontrol altına alınmasına vasıta olmasıdır. Nitekim İbn Acîbe günah işlemekte ısrar eden kişinin şehvetlerinin kontrol edilmesinde açlık, susma ve halvet yöntemlerinin kullanabileceğini ifade eder.²⁰⁵ Bu bakımdan halvet sâlikin mânevî olgunluğa erişme çabası olarak ifade edilebilir.

2.2 Tasavvufî Makâmlara Yönelik Görüşleri

Tarikat şeyhi olarak Derkâvî, tasavvufun erken döneminden itibaren önemle üzerinde durulan haller ve makamlara yönelik görüşlerini bazı mektuplarında ifade etmiştir. Ancak genellikle ayrıntılı izahlardan kaçınmış ve bunların net bir sıralamasını ortaya koymamıştır. Ayrıca Derkâvî makamlara nisbetle haller hususunda çok daha az bilgi aktarmıştır. Bu sebeple bu bölümde *el-Lüma'* ve *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* gibi klasik tasavvuf kitaplarındaki sıralamaları esas kabul ederek onun makamlara yönelik düşüncelerini bir tasnife tabi tutmaya çalışacağız.

2.2.1 Zühd

Sözlükte “soğuk ve ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, yüz çevirmek”²⁰⁶ gibi manalara gelen zühd, tasavvuf ıstılahında ise genel manada “Allah’a ve ahirete yönelmek maksadıyla dünyadan el etek çekmek, fuzûlî ve lüzümsüz olanı terk etmek”²⁰⁷ şeklinde ifade edilse de tek yönlü mülahaza edilebilen, basit bir kavram değildir. Tarihsel süreçte tasavvufun dünyevileşmeye tepki olarak bir zühd hareketi şeklinde başlaması ve ardından Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Tâlib Mekkî, Ebû Abdurrahman Sülemî gibi ilk dönem sûfi müelliflerin zühdün kapsam ve sınırlarını belirlemeye yönelik tespitleri, bu kavramın tasavvuf literatüründeki önemli konumunun anlaşılmasına kaynaklık eder. Zira bir anlamda tasavvufun diğer bir adı olarak ifade edebileceğimiz zühd terimi²⁰⁸ birçok tasavvufî kavramın temelinde yer almaktadır. Bu sebeple de seyr-u sülûk makamlarının çoğuyla güçlü bir irtibatının olduğunu söyleyebiliriz.

Derkâvî'nin zühd telakkisinin dünya sevgisinden kurtulma hedefi çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Nitekim Derkâvî'ye göre kişinin dinin emir ve yasaklarına itaatsizlik etmesinin temel sebebi dünya sevgisidir.²⁰⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.) “Dünya sevgisi her günahın başıdır.” buyurmuştur.²¹⁰ Dolayısıyla mânevî yolculukta ilerleyebilmenin temel şartlarından biri dünya sevgisinden kurtulmaktır. Derkâviyye geleneğinin önemli isimlerinden İbn Acîbe zühdü sülûka başlamanın ve vuslata ulaşmanın vesilesi olarak görür. Zira kalbi dünya ile meşgul olan bir kimsenin mânevî yolculukta ilerlemesi mümkün olmaz.²¹¹

Derkâvî dünyaya meyletmekten kurtulmanın yolunun ise, ona karşı ölçülü olarak nefsinin daima ondan uzak tutmak ile mümkün olduğunu ifade eder. Bu minvalde elinde olana kanaat edip, dünyevî her türlü şeye tamah etmekten sakınmayı zühdün elde edilmesinde

²⁰⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, C. 1, s. 479.

²⁰⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 397.

²⁰⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 397.

²⁰⁸ Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 41.

²⁰⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 80.

²¹⁰ Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, hadis no: 10019.

²¹¹ İbn Acîbe, *Sufilerin El Kitabı*, (çev. Ahmet Murat Özel), İstanbul : Hayykitap, 2015, s. 29.

temel bir prensip olarak ortaya koymuştur.²¹² Zira insanın istekleri mütemadidir ancak şu meşhur söz kişinin kurtuluşunun aza kanaat etmek ile mümkün olduğunu gösterir: “Bu dünya Tâlut nehri gibidir, bu nehirden bir avuç alanlar dışında kurtulan yoktur.”²¹³ Derkâvî'nin bu izahlarından hareketle kanaatin bir anlamda zühde ulaşma biçimi olduğu söylenebilir. Zira zühdün gerçekleşmesinde kanaatin önemli bir rolü olduğu erken dönem sûfilerinden itibaren kabul edilen bir görüştür.²¹⁴

Derkâvî'nin zühd anlayışını aza kanaat etmek üzerinden temellendirdiği görülmektedir. Nitekim o, ihtiyaçtan fazla dünyalığa sahip olmamayı zühdün en önemli tezahürlerinden biri olarak görür. Ancak dünya metandan yoksunlğun dünyaya rağbet etmemek için sadece bir araç olduğu göz ardı edilmemelidir. Eğer fakirlik kişinin dünyaya olan rağbetini engellemiyorsa zühdden söz etmek mümkün değildir. Zira zühd ile hedeflenen fikren ve kalben dünyaya yönelmeyi engellemektir. Derkâvî'nin şeyhi Ali el-Cemel bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Dünya âlimlerin ilimlerine, fakirlerin fakırlarına girdi. Sahip oldukları hakikatlerin elden gitmesine sebep oldu.”²¹⁵

Derkâvî, zühdü başka bir yönden de sünnete uygun bir yaşam tarzı sürdürmenin bir tezahürü olarak ele alır. Nitekim sûfiler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tâbi olmanın alâmetinin dünyada zühd sahibi olmak olduğunu ifade etmiştir.²¹⁶ Bu minvalde Derkâvî de zühdün Hz. Peygamber'in yolu olduğunu şu sözleriyle dile getirir:

“Eğer peygamberlerin varisi olmak istersen, o halde onların ahlakıyla ahlaklan ve onların yolunu takip et. Bütün sırlar, faziletler, bereketler ve iyilikler enbiyâ ve evliyânın durumunda olduğu gibi, dünyayı terk etmededir. İçini ve dışını dünyadan arındırmak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ve O'nun sünnetine sınıksız sarılanların yoludur.”²¹⁷

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in zühd yaşantısının bir yansıması olarak şöyle dua ettiği nakledilir: “Allah'ım beni miskin olarak yaşat, miskin olarak ruhumu al, miskinler zümresinde haşret.”²¹⁸ Dolayısıyla Derkâvî'nin meskenet ve zühd tavsiyesinin sünnete ittibanın bir neticesi olduğunu söyleyebiliriz.

Hülasa olarak Derkâvî zühdü mârifetullahı ulaşmada en önemli unsurlardan biri olduğunu izah etmiştir. Bu da zühd ile amel etmeyi bilginin kesinleşmesinde yani yakîn haline ulaşmasında bir basamak olarak addettiğini gösterir. Nitekim o sâlikin bu sürecini dünyayı terk etmesi ile onda nuraniyetin güçlendiğini ve kendisine hak ve batılı birbirinden ayıracak bir melekeye kavuştuğu şeklinde izah eder. Bu dereceye ulaşan sâlikin de yakîn bilgisi ile marifetullahı kesb ettiğini ortaya koyar. Bu noktada Derkâvî'nin Şâzelî'den farklı bir zühd yaklaşımı olduğu görülmektedir. Nitekim Şâzelî kişinin dünya nimetlerinden faydalanmasını yakîn bilgisine ulaşmada olumlu bir etken olarak görür ve bu düşüncesini şeyhi İbn Meşîş ile arasında geçen şu diyalogu aktararak temellendirir: “Şeyhim (İbn Meşîş) bana şöyle dedi: ‘Ey oğlum, suyu soğut. Çünkü suyu

²¹² Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 141.

²¹³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 142.

²¹⁴ Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, s. 317.

²¹⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 203.

²¹⁶ Gökçe, “Tasavvuf Geleneğinde Sünnet ve Sünnete İttiba”, s. 86.

²¹⁷ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s.205.

²¹⁸ Tirmizî, “Zühd”, 37 (hadis no: 2352).

ılık içtiğinde kuru bir elhamdülillah dersin. Ama soğuk su içtiğinde elhamdülillah dersin ve bütün azaların da diline bu elhamdülillah deyişte katılır.”²¹⁹ Dolayısıyla Şâzeliyye’de şükür merkezli bir mânevî yolculuk temel alınırken Derkâviyye’de sabrın ön plana çıkması dikkat çekicidir. Bu durumda Derkâvî’nin yaşadığı dönemin dünyevileşme temayülüne karşı getirdiği eleştirel tutumun etkili olduğu söylenebilir.

2.2.2 Tevekkül

Tasavvuf metinlerinde en çok tartışılan kavramlardan biri olan *tevekkül* güvenmek, vekil tayin etmek, havale etmek gibi manalara gelir. Derkâviyye geleneğinden gelen İbn Acîbe tevekkülü, “Her şeyde Allah’a bağlanıp ona güvenmek ve Allah’ın elinde olanın sana, senin elinde olandan daha güvenilir ve kesin gelmesidir” şeklinde tarif eder.²²⁰ Bu yönüyle tevekkül bir iş hususunda Allah’a tam anlamıyla teslim olmayı ifade etmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “*Mü’minler Allah’a tevekkül etsinler.*” (İbrahim, 14/11); “*Eğer mü’min iseniz Allah’a tevekkül ediniz.*” (Mâide, 5/23) gibi âyetler tevekkülün mü’minin temel bir özelliği olduğunu ortaya koymuştur. Bu yüzden sûfiler tevekkülü iman ile özdeş bir kavram olarak görmüşler ve onu seyr-u sülûkün temel dinamiklerinden biri olarak ele almışlardır. Nitekim Şâzeli’nin “Tevekkül amellerin başıdır”²²¹ sözü bu kavramın mânevî yolculuktaki hayatî konumuna kaynaklık etmektedir.

Derkâvî’nin daha çok tevekkül-kesb irtibatı üzerinde durduğu görülmektedir. Nitekim kazanma ameliyesinin tevekkül ile nasıl bir araya getirileceği İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren çeşitli tartışmalara konu olmuş ve bu hususta farklı düşünceler ortaya atılmıştır. Bu tartışmaların hangi fikirler etrafında şekillendiğini kısaca izah etmek, Derkâvî’nin tevekkül anlayışını takip edebilmek açısından faydalı olacaktır. Tevekkül-kesb ilişkisi hususunda ilk dönem sûfilerinin iki gruba ayrıldığı görülmektedir. Bir grup aşırı zühd anlayışlarının neticesinde kesbin/kazancın tevekküle aykırı bir davranış olduğunu düşünerek kesbin terkinini savunmuştur. Bu düşüncenin en önemli temsilcisi Şâkik Belhî’dir (ö. 194/810).²²² Çoğunluğun kanaatini temsil eden ikinci grup ise tevekkülün, neticenin hâsıl olması için gerekli tedbiri alıp seçimi yaptıktan sonra işin sonucu hususunda Allah’a güvenmek olduğunu ifade eder. Bu görüşe göre tevekkül bir kalp eylemi olması bakımından bedenle çalışmaya ve kazanmaya mani değildir.²²³ Bu düşüncenin ilk temsilcileri olarak İbrahim b. Edhem (ö. 161/1777), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), Ma’rûf Kerhî’yi (ö. 200/815) sayabiliriz.²²⁴

Derkâvî tevekkül hususunda ifade edilen bu iki farklı düşüncenin bir yansıması olarak tevekkülün avâm ve havâssa taalluk eden iki farklı veçhesinin bulunduğu işaret eder. Bu bağlamda insanlardan bir kısmının çalışıp kazanmasının tevekküle aykırı olduğunu, bir kısmının ise hayatını idame ettirmek için çalışmasının gerekli olup, bunun tevekküle

²¹⁹ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s.263.

²²⁰ İbn Acîbe, *Sûfîlerin El Kitabı*, s. 30.

²²¹ İbn Sebbağ, *Dürratü’l-esrâr ve tuhfetü’l-ibrâr*, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türa, 2001, s. 103.

²²² Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, ss. 72-73.

²²³ Süleyman Uludağ, “Tevekkül”, *DİA*, 2012, C. 41, ss. 3-4.

²²⁴ Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 72.

karşı bir durum olmadığını vurgular. Derkâvî'nin şu sözü onun tevekkül anlayışının bir yansımasını ortaya koymaktadır:

“Rabbe dönmenden sonra, ihtiyaç duyduğum hiçbir şey yoktu ki Semi‘ ve Basîr olan Allah'ın lütfuyla, ister küçük ister büyük olsun, ânında onu önümde bulmuş olmayayım. Bizim düşüncemize göre avâmın ihtiyaçları, bunlar için çalışmalarıyla karşılanmaktadır. Havassın ihtiyaçları ise, bunlardan yüz çevirip Allah'a yönelmeleriyle giderilir.”²²⁵

Bazı sûfiler, tevekkülün ilk derecesini temsil eden avâmın meslekî meselelerle meşgul olmak suretiyle nefislerini hevâ ve hevesten alıkoyduklarını ve böylece Allah'a yöneldiklerini ifade ederler. Havâss ise sebeplere ihtiyaç duymaksızın nefisini kontrol ederek Allah'a yönelebilir. Bu hususta Derkâvî, İbnü'l-Bennâ es-Serâkustî'nin (ö. 821/1418) *el-Mebahisü'l-Asliyye*'sinden şu sözü nakleder: “Çalışmayı bırakarak ibadetle meşgul olmak, tam bir tevekküldür ve bu, büyük velilerin görüşüdür.”²²⁶ Nitekim kulun dünyevî sebeplerden tamamen uzaklaşarak ibadetle meşgul olması Allah ile kurbiyetine vesile olur. Bu yakınlığın bir neticesi olarak sâlik, yakîn bilgisine ulaşır ve böylece Allah'a tam anlamıyla itimadı elde eder.²²⁷ Bu yüzden Derkâvî, havâssın meslek edinmesini onun tevekkülü tam anlamıyla idrak etmesinin önünde bir engel olarak görür. Bu noktada şeyhi Ali el-Cemel'in dilencilik yapmasını ve büyük bir sûfi olan Ebû Silhâm'ın çengelle balık avlamak gibi zayıf bir meslek ile yaşamını devam ettirmesini örnek vererek düşüncesini temellendirir.²²⁸ Bu minvalde Derkâvî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*Ehline namazı emret ve onda devamlı ol. Biz senden rızık istemiyoruz, sana rızık veren biziz. Akabet muttakîlerindir.*” (Tâhâ, 20/132) ve “*Şayet şehirler halkı iman edip takva sahibi olsalardı, onların üzerine gökten ve yerden bereketler yağdırırdık.*” (A'râf, 7/96) meâlindeki âyetleri, kişinin rızıkının Allah'ın teminatı altında bulunmasına birer delil olarak gösterir.²²⁹ Bu bağlamda birçok kimsenin çalışmasına rağmen rızık kaygısı taşımamasının tevekkülden uzak bir tavır olduğuna dikkat çeker.²³⁰

Derkâvî'nin tevekkül hakkındaki düşünce tarzının zühd ve tecrid anlayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim dünyadan el etek çekmeyi ön plana çıkaran zühd ve tecrid anlayışının bir yansıması olarak tevekkülün üst derecelerinin de dünyalıklardan arınmak suretiyle elde edilebileceğini vurgular. Ancak onun bu vurgusu kesbi mübah görmediği veya kesbi tamamen tevekküle aykırı gördüğü anlamına gelmez. Nitekim son kertede sebeplere tutunmaya dil uzatmanın sünnete dil uzatmak manasına geldiğini ifade eder.²³¹

²²⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 132-33.

²²⁶ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 115.

²²⁷ Ahmed İbn Acîbe, *İlâhî Fetihler: Şeriat, Tarikat, Hakikat (Fütûhâtü'l-İlâhiyye)*, (çev. Dilaver Selvi), 2. bs., İstanbul: Semerkand, 2014, ss. 416-417.

²²⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 126.

²²⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 93-94.

²³⁰ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 93.

²³¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 115; Derkâvî'nin bu düşüncesinin ilk dönem sûfilerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) tevekkül anlayışıyla paralel olduğu görülmektedir. Nitekim Sehl şöyle söyler: “Kim tevekkülü tenkid ederse imanı tenkid eder. Kim kazanmayı tenkid ederse, sünneti tenkid eder.” Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekariya Yıldız), İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, C. 8, s. 286.

Hülasa olarak Derkâvî'nin düşünce sisteminde kesb-tevekkül ilişkisi hususunda herkes için bağlayıcı olan kesin bir hüküm vermek mümkün gözükmemektedir. Çalışarak geçimini temin etmek veya kesbi terkederek yalnızca ibadete yönelmek kişinin hangi durumda tevekkülü elde ettiğine bağlıdır.

2.2.3 Fakr

Sözlükte maddi yoksulluk anlamına gelen *fakr*, tasavvuf literatüründe “sâlikin hiçbir şeye malik ve sahip olmadığı, her şeyin gerçek malik ve sahibinin Allah olduğunun şuurunda olması” ve “sâlikin kendisini daima Allah’a muhtaç bilmesi” anlamında kullanılmıştır.²³² Nitekim ilk sûfiler yoksulluk anlamına gelen fakr ile “Allah’a muhtaç olma” anlamındaki fakrı birleştirerek bu kavramı kendi meslekleri ve gayeleri manasında kullanmışlardır.²³³ Derkâvî'nin de fakrı dervişin yaşam biçimini ifade eden bir kavram olarak ele aldığı görülmektedir. Bu bakımdan fakr, tıpkı zühd gibi mânevî yolculuğun bütününe kuşatan şemsiye bir kavram olarak görülebilir. Nitekim bu düşüncenin bir yansıması olarak Şâzeliyye geleneğinde tasavvuf yolcusu fakir olarak isimlendirilmiştir.²³⁴ Derkâvî de bu geleneğin bir takipçisi olarak sûfî ve mürid yerine fakir kavramını kullanmayı tercih eder.

Tasavvufun teşekkülünden itibaren sûfiler fakrın üzerinde ehemmiyetle durmuşlar ve bu hususta çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır. Bu ayrımların en yaygını zâhirî ve bâtinî olmak üzere fakrı ikiye ayırmaktır. Mülk sahibi olmamak zâhiri fakirlik, Allah’a muhtaçlığını idrak etmek ise bâtinî fakirliktir. Derkâvî, zâhirî fakrı bâtinî fakra ulaşmada bir vasıta olarak telakki ederek miskinliği müridlerine tavsiye etmiştir.²³⁵ Derkâvî'nin bu yaklaşımı zühd anlayışının bir tezahürü olarak görülebilir. Nitekim tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfiler zühd telakkilerinin bir neticesi olarak fakirliği ahlakın yetkinleşmesinde önemli bir kriter olarak belirlemişlerdir.²³⁶

Derkâvî'nin tasavvuf anlayışında fakr, dervişin yaşam tarzı olması itibariyle mânevî yolculuğun tüm mertebeleri ile etkileşim içindedir. Özellikle fakr, zühd ve tevekkül arasında güçlü bir irtibatın bulunduğu görülmektedir. Nitekim kulun mâsivayı ve sebepleri terk etmesi muhtaçlığını idrak etmesini netice verir. Böylece kendi fakrını idrak eden sâlikin Allah'ı idrak etmesi kolaylaşır. Nitekim sâlik kendisindeki fakrı, zilleti, yoksulluğu ve güçsüzlüğü fark ettiği takdirde Hakk'ın yüceliğini, kudretini, cömertliğini, ihsanını ve diğer kemal vasıflarını idrak edebilir.²³⁷

Derkâvî, fakr ile kişinin gerçek zenginliğe ulaştığını beyan eder. Çünkü kulun fakrını idrak etmesi ilahi ikramlara mazhar olmasına vasıta olur.²³⁸ İbn Atâullah el-İskenderî “*Sadaka ancak fakirlerin hakkıdır.*” (Tevbe, 9/60) âyetini, fakrı elde eden kişinin Allah'ın

²³² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 131.

²³³ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, 1995, C. 12, s. 133.

²³⁴ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 312.

²³⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 81.

²³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 371.

²³⁷ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 247.

²³⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 193.

ihسانına müstehak olduğuna bir işaret olarak değerlendirir.²³⁹ Ayrıca *Hikem-i Atâiyye*'de geçen "İhtiyaç ve yoksullukların gelişi, müridlerin bayramıdır"²⁴⁰ ifadesi fakrın mânevî bir zenginliğe vasıta olduğuna işaret etmektedir. Aynı minvalde Derkâvî, "Eğer onlar fakir iseler, Allah onları fazl-u keremiyle zenginleştirir." (Nûr, 24/32) âyetinin mânevî zenginliği elde etmenin fakr ile mümkün olduğuna kaynaklık ettiğini ifade etmiştir.²⁴¹

Derkâvî hem zâhirî hem bâtinî fakrı tavsiye etmesi yönüyle Şâzelî'den daha katı bir fakr anlayışı ortaya koymuştur. Nitekim Şâzelî'nin müridlerine şükrü arttırmak maksadıyla dünya nimetlerinden istifade etmeyi tavsiye ettiğini çalışmamızın zühd başlığında belirtmiştik. Bu bakımdan Şâzeliyye sabır tarikatı olarak değil şükür tarikatı olarak nitelendirilmektedir. Derkâviyye'de ise yoksulluğa sabır ön plana çıkmaktadır. Derkâvî'nin tarikat içindeki tecdidini biraz bu yönde değerlendirilebilir. Yani tarikat hayatının fazla konforlu bir yol tutturmasına yönelik eleştirel bir tecdid ortaya koymuştur. Bu minvalde mektuplarında dünyadan yüz çevirmeyi sıklıkla vurgulamıştır. Örneğin bir mektubunda ihvandandan bir kimseyi dünyaya meyletme hususunda şu sözleriyle uyarmıştır: "Fıskın kökü dünya sevgisidir. Dünyaya kalbi ve organlarıyla yönelen büyük fasık, büyük zâlimdir. Eğer iman onun kalbinde olmasaydı küfrüne de hükmedecektik."²⁴²

Hülâsa olarak, Derkâvî fakrı sülûkün temel makamlarından biri olarak telakki etmiştir. Derkâvî'ye göre fakr, kemâlat yolculuğunun her aşamasında sâlike gerekli olan bir yaşam stili olması bakımından diğer makamlarla da güçlü bir etkileşim halindedir. Bu minvalde Derkâvî, fakirliğin hakikatini ancak dünya sevgisini kalbinden çıkararak kimsenin idrak edebileceğini ifade ederek özellikle zühd ile fakrın güçlü bağlantısına işaret etmiştir.

2.2.4 Tecrid

"Bir nesnenin kabuğunu soyarak, ayrılmak, yalnız ve ayrı bulunmak, soyutlamak ve soyutlanmak" anlamlarına gelen *tecrîd*, tasavvufî ıstılah olarak mâsivâdan arınmayı, nefsten alâka kesmeyi, dünyevî uğraşlardan ferâgat etmeyi, sebeplere bağlanmamayı ve böylece gönlü Allah'a bağlamayı anlatır.²⁴³ Yani tecridin amacı kişiyi zâhirî tüm alakalarından arındırarak yalnızca Allah ile meşgul olmasını sağlamaktır. Bu bakımdan tecrid, sûfinin yaşam tarzı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla bir yönden fakr ve zühd gibi dervişin genel yaşantısını ifade eden bir terime, diğer bir yönden de tasavvufî terbiye metoduna kaynaklık eder. Başka bir yönden ise sebeplere bağlanmamayı iktiza etmesi sebebiyle tevekkülün bir tezahürüdür. Nitekim Derkâvî'nin tecrid anlayışında bu üç perspektifin yansımaları görmek mümkündür.

Derkâvî, sâlikin sebeplerden ve dünyevî her şeyden soyutlamasındaki maksadın öncelikli olarak nefsin terbiyesi olduğunu vurgular. Bu bakımdan tecrid metoduyla nefsin her türlü hevasından ümit kesmesi hedeflenir. Nitekim Derkâvî'ye göre seyr-u sülûka ilişkin bütün metodların bir marifete ulaşma amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Bu minvalde onun tecridi

²³⁹ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 313.

²⁴⁰ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 101.

²⁴¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 196.

²⁴² Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 80.

²⁴³ Tan, "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı", s. 240.

de, kişiyi vuslat makamına ulaştırmada önemli bir unsur olarak telakki ettiği mülahaza edilebilir.

Derkâvî tecridi dünyadan kaçmak, halktan kaçmak, güzel kıyafetler giymekten uzak kalarak bedeni ihmal etmek ve mideyi ihmal etmek (açlık) olmak üzere dört şey üzerinden temellendirir.²⁴⁴ Nitekim Derkâvî'ye göre sâlikin nefsinin tanıyabilmesi için genel manada dünyevî alakalar olarak zikredebileceğimiz dostlar, alışkanlıklar ve insanlarla ihtilat gibi tüm ilişkilerinden arınması gerekir.²⁴⁵ Bu şekilde nefsi ile baş başa kalan sâlik kendisi ile yüzleşme fırsatı elde eder. Böylece nefsinin tanıyan sâlik onu terbiye etme imkânı elde eder. Bu bakımdan tecrid kişinin nefsinin terbiye ve tezkiye hususunda önemli bir merhale kat etmesine vasıta olur.

Derkâvî'nin tecrid hususunda işaret ettiği bir diğer husus ise tecrid ehlinin tasavvufi ahlakla ahlaklanmış olan erdemli kimselerle bir araya geldiğinde bu mânevî hale sahip olduğunu gizlemesidir. Bunun en önemli gerekçelerinden birinin riya endişesi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Derkâvî'nin bu düşüncesi melâmî bir neşveye sahip olduğuna işaret eder. Nitekim melâmîler riya endişesiyle zühd, ilim ve mânevî halleri halka izhar etmekten sakınarak, iyilikleri gizleyip hataları göstermeyi temel bir prensip olarak benimsemişlerdir.²⁴⁶ Nitekim Derkâvî de melâmî düşünceye paralel olarak ihlasın, kişiyi halkın hoşlanmadığı şeyleri göstermeye sevk ettiğini beyan eder.²⁴⁷ Bu düşüncenin bir tezahürü olarak Derkâvîler şariat-ı Muhammediye çizgisini aşmamak kaydıyla insanların hoşlanmadığı fiilleri yapmayı nefis terbiyesinden bir yöntem olarak kullanırlar. Örneğin İbn Acîbe ilmî derinliği sebebiyle insanlar arasında şan ve şöhrat sahibi bir kimseyken şeyhinin emriyle birkaç günlük azığı dışında her şeyini infak ederek çarşılarda dilencilik yapmıştır. Dilenmek İbn Acîbe'nin nefsinin son derece ağır gelmiş ve halkın tepkisine neden olmuştur.²⁴⁸ Ancak İbn Acîbe bu yoldan vazgeçmemiştir. Nitekim Derkâvî'nin ifade ettiği üzere "hakiki samimiyet ehli için hiçbir şey, insanların gözünden düşmelerine yol açacak manalardan daha sevgili değildir."²⁴⁹ İbn Acîbe'nin kendisine kıymet veren kimselerden ve akrabalarından daha ısrarlı bir şekilde isteyerek kendisini dünyaya tamah eden biri olarak göstermeyi arzulaması da melâmî bir tavrın neticesidir.²⁵⁰

Derkâvî, tecride ulaşanları toplum içerisinde bulunarak tecride ulaşanlar ve insanlardan uzak bir yaşam sürerek tecride ulaşanlar şeklinde iki grupta ele alır. Bu bağlamda toplum ile bir arada bulunarak tecride ulaşanların, insanlardan uzaklaşarak tecride ulaşanlardan daha üstün olduğunu ve mahlûkattan koparak (inkıtâ) tecride yönelen kimsenin güçsüz olduğuna dikkat çeker. Bu Nakşibendiyye tarikatından halktan uzaklaşarak Allah'a yaklaştırmaya çalışmaktansa halk içinde Hakk'a vasıl olmayı daha üstün görmeleri ile büyük ölçüde paralellik arz eder. Nitekim Derkâvî de tecrid makamına toplum ile iç

²⁴⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 143.

²⁴⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 82.

²⁴⁶ İslim Gümüştekin, "Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şârihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 40.

²⁴⁷ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 143.

²⁴⁸ İbn Acîbe, *Fehrese*, ss.53-54.

²⁴⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 144.

²⁵⁰ İbn Acîbe, *Fehrese*, s.54.

içeyken vasıl olan kimsenin insanlardan uzak yerlerde tecride yönelen kişiden üstün oluşunu ifade etmiştir. Derkâvî'ye göre mahlûkattan koparak tecride yönelen kimse ise güçsüzdür. Bu bağlamda Derkâvî, güçlü kimsenin insanların kendisinin Hak'tan perdelemesine müsaade etmeyip, halkın içinde bulunarak mânevî yolculuğuna devam edebilen kişi olduğunu ifade eder.²⁵¹

Derkâvî kişinin tecride ulaşabilmesi için gösterişe sebep olan şan, şöret, mal, mülk, makam gibi tüm alakalarından hem zâhirinde hem bâtınında soyutlanması gerektiğini vurgular. Çünkü her iki yönden tecrid, Hz. Peygamber'in ve ashabının yoludur.²⁵² Nitekim Hz. Peygamber "Dünyadan nasibiniz, yolcunun azığı kadar olmalıdır"²⁵³ buyurmuştur. Kişi zâhiriyle (duyusal olarak) dünyevî alakalarından soyutlanmadan tam anlamıyla bâtınıyla (kalbiyle) dünyadan soyutlanmaz. Derkâvî, bu düşüncesini Kuzey Afrika tasavvufunun etkili isimlerinden Ebû Medyen'in "Allah ile beraber bir halinin olduğunu iddia edip, dış görünüşünde bu iddiasını teyit edecek bir şahidi olmayan kimseyi görürsen; ondan uzak dur!" sözünü aktararak temellendirir.²⁵⁴ Aynı bağlamda kalp ile tasdik yanına dil ile ikrarın imanın şartlarından biri olmasını örnek verir. Eğer duyuların yüce manaları idrak etmede bir müdahalesi bulunmasaydı yalnızca kalp ile iman etmenin itikad bakımından yeterli olması gerektiğini ortaya koyar.²⁵⁵

Derkâvî'nin tecrid anlayışının idrak edilmesi bakımından üzerinde durulması gereken bir nokta ise; tecrid ve tevekkül ilişkisidir. Nitekim Derkâvî tecridi tevekkül ile bağlantılı bir kavram olarak açıklar. Buna göre tecrid; tevekkülün bir tezahürü olan sebeplerin ve tedbirin terk edilmesidir. Tevekkülle birlikte tesebbübün (sebeplere sarılmanın) haddizatında bir tenakuz ifade etmediğini tevekkül bahsinde izah etmiştik. Bu yüzden sûfiler tecerrüdün mü tesebbübün mü tercih edileceği hususunda müridin manevî yolculuktaki durumunu belirleyici bir kriter olarak tesbit etmişlerdir. Derkâvî bu bağlamda İskenderî'nin şu izahını nakleder: "Allah'ın seni sebepler âleminde ikame etmesine rağmen, senin tecrid yaşantısını istemen, nefsinin ona duyduğu gizli bir şehvetten ileri gelmektedir."²⁵⁶ Çünkü bu istek, sâlikin farkında olmadığı (gizli) bir tembellik, bir aylaklık arzusundan (şehvet) kaynaklanıyor olabilir.²⁵⁷ Bu durumun tam zıttı hakkında ise İskenderî şöyle söyler: "Allah'ın seni tecrid yaşantısında ikame etmesine rağmen, senin sebepler âlemini istemen ise, yüksek himmetinin aşağılara düşmesidir."²⁵⁸ Yani sâlikin tecride yönelip yönelmeyeceği bulunduğu hal ve makama göre belirlenir. Nitekim Ahmed Zerrûk, tecridin ve tesebbübün izafî olduğunu *Hikem-i Atâiyye* şerhinde şöyle açıklamıştır: "Nice tecrîd ehli vardır ki rızıkları bollaşır hatta eskisinden de bol olur, nice sebeplere yapışanlar vardır ki, onlar için zaman genişler ve bollaşır, hatta hem ibadet hem de işleriyle (tesebbüb) uğraşabilirler."²⁵⁹ Dolayısıyla

²⁵¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 227.

²⁵² Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 227.

²⁵³ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, C. 4, s. 107.

²⁵⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, ss. 227-228.

²⁵⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 228.

²⁵⁶ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 226.

²⁵⁷ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 137.

²⁵⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 226.

²⁵⁹ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 125.

Derkâvî'nin tecrid tavsiyesi her bir sâlik için bağlayıcılık ifade etmez. Çünkü durumu tesebbübe daha uygun olan bir sâlike şeytan; “sebepleri bırak ve bütünüyle tecrîd ehli olarak Allah’a yönel” diyebilir. Bu durumda sâlik sebepleri terk ettiğinde ise imanı sarsılır ve yakînini kaybeder. Bunun neticesinde ise rızık endişesiyle insanlardan istemeye yönelir ve tevekkülü kaybeder. Bu yüzden sâlik, yakînin zarar görme ihtimali bulunmadığı durumda tecride yönelmelidir. Kalbinde rızık ve geçim endişesi olduğu halde ya da tembellik sebebiyle tecride yönelmenin sâlik için tehlikeli olduğu açıktır.²⁶⁰

Hülasa, Derkâvî'ye göre zâhiren ve bâtınen mâsivadan tecerrüd vuslata ulaşmada önemli bir unsurdur. Nitekim sâlik mâsivâdan yüz çevirmek suretiyle nefsini terbiye eder ve ihlasla Allah’a yönelir. Böylece Allah’ın müşahedesini elde eder.²⁶¹

2.2.5 Mârifet

Lügatte masdar haliyle “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim haliyle “bilgi” manasına gelen mârifet tasavvufta; “sûfilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi, irfan” anlamında kullanılmıştır.²⁶² Sûfiler tarafından mârifetin pek çok tanımı yapılmıştır. Çünkü her bir sûfi kendi bilgi düzeyine ve içinde bulunduğu hale göre mârifeti tarif etmiştir. Tasavvufun yanı sıra diğer dinî ilimler de mârifet kavramını kullanmışlardır. Ancak onlar mârifet ile ilim arasında bir fark görmemiş, sûfiler ise mârifete ilimden daha özel manalar yüklemişlerdir.²⁶³ Bu bağlamda Derkâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sâhilî el-Ensârî'nin (ö. 736/1335) *Buğyetü's-sâlik fi eşrefi'l-mesâlik* eserinden mârifetin şu tanımını alıntılamıştır:

“Mârifet, umumî (âmm) bir kelime olması itibarıyla onun her türlü ilme itlak edilmesi sahihtir, ancak bu kelimenin içerdiği en özel gereklilik, Allah Teâlâ'yı isimlerinin ve sıfatlarının manalarıyla birlikte, sıfatlarla zât arasında tefrik yapmadan bilmektir. Bu, cem hali dışında da (hem cem hem de fark halinde) tam bir ihlasla ve sırrın daima Hakk'la birlikte olmasıyla kazanılan mârifettir.”²⁶⁴

Yani mârifet vehbî yolla Allah’ın isim ve sıfatlarını idrak etmektir. Ancak mârifetin başlangıcı kesbîdir. Nitekim kul ihlasla ibadet etmek suretiyle Allah’a yönelir ve bunun neticesinde Allah kuluna vehbî ilimleri verir. Fakat bu tanımlar üzerinden mârifeti idrak etmenin mümkün olmadığını belirtmemiz gerekir. Nitekim tarifler ile mârifet hakkında ancak genel bir kanaat elde edilebilir. Mârifetin özüne nüfuz etmek ise mânevî tecrübeye bağlıdır.²⁶⁵ Bu sebeple Şâzeliyye geleneğinde mârifetin teorik açıklamalarına pek yer verilmez.²⁶⁶ Derkâvî de bu geleneğin bir takipçisi olarak mârifetin nazarî boyutundan ziyade amelî yönüne vurgu yapmıştır. Bu bağlamda Derkâvî mârifetten bahsettiği

²⁶⁰ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 130.

²⁶¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 231.

²⁶² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 236.

²⁶³ Göztepe, “Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar”, s. 420.

²⁶⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 157.

²⁶⁵ Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, 2003, C. 28, s. 55.

²⁶⁶ Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 163.

mektubunda tasavvuf ilmini bilmeyen kimsenin bu konuyu anlayamayacağını ifade eder.²⁶⁷

Derkâvî'nin mârifetin girift yapısı sebebiyle bu hususta ayrıntılı açıklamalar yapmaktan kaçındığı görülmektedir. Mârifetin değeri hakkında bazı sûfî sözlerini aktarmakla yetinmiştir. Örneğin İbrahim b. Edhem'in mârifetin âlî derecesine vurgu yaptığı şu sözünü alıntılar: "Vallahi eğer şu gökkubbe altında şu ilimden daha şereflişinin var olduğunu bilseydim, ona giderdim."²⁶⁸ Şeyh Şâzelî'nin ise "Bizim bu ilmimize iyice dalmayan, haberi olmaksızın büyük günaha ısrar etmiş olarak ölür"²⁶⁹ sözünü aktarır. Buradan hareketle mârifetin farz olan bir vechesinin olduğu söylenebilir. Nitekim yaratılışın gayesi Allah'ı tanımaktır. Bu minvalde müfessirler, "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım.*" (ez-Zâriyât, 51/56) meâlindeki âyette geçen "ibadet etsinler" ifadesini "beni tanısinlar" anlamına geldiğine işaret ederler.²⁷⁰ Derkâvî'nin mârifetin önemine dair aktardığı başka bir örnek ise Ebu'l-Abbas el-Mürsî'nin şu sözüdür: "Kendisine çeşitli ilimler verilmiş ve anlayış hazineleri kendisine açılmış birini gördüğün zaman, kâğıtlarda yazılı şeyleri nakletmek suretiyle onunla mücadele etme, nefis gayretiyle onunla tartışma. Çünkü vehbî ilimler kesbî olanlardan üstündür."²⁷¹ Nitekim sûfilere sülûk yoluyla elde edilen mârifetin, herhangi bir şüphe ve kuşkuyla yer vermemesi yönüyle aklî yolla ulaşılan bilgiden temayüz ettiğini ifade etmişlerdir.²⁷² Bu bağlamda Derkâvî, ilâhî bir ihsan olan vehbî mârifetin yüksek bir yakînle neticelendiğini ve bu yakîn bilgisinin şüpheleri ve vehimleri bütünüyle ortadan kaldırdığını ifade eder.²⁷³

Mârifet, sûfilere tarafından manevî yolculuğun gayesi olarak belirlenmiştir. Nitekim Derkâvî, Abdurrahman es-Sâhili'nin "Mârifet sâliklerin gayesi, Allah'a doğru yolculuk yapanların son menzildir"²⁷⁴ sözünü aktarmak suretiyle mârifeti makamların sonuncusu olarak telakki ettiğine işaret eder. Ancak sûfilere göre mârifet-i ilâhiyenin mertebeleri nihayetsizdir ve insanın manevî terakkiyatının bir sınırı yoktur. Nitekim sûfilere, "*Allah'ı, O'na layık olacak şekilde takdir edemediler.*" (En'âm, 6/91) meâlindeki âyetin, insanların hakikî mârifeti elde edemedikleri yani Allah'ı hakkıyla tanıyamadıkları anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.²⁷⁵ Yine Hz. Peygamber'in "Sana gereği gibi hamd etmekten âcizim. Sen kendini sena ettiğin gibi yücesin"²⁷⁶ hadisi Allah'ı hakkıyla idrak etmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

Mârifet ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise bu bilginin vehbî olmasıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu hadisi bu bilginin mahiyetine kaynaklık

²⁶⁷ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 157.

²⁶⁸ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 166.

²⁶⁹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 165.

²⁷⁰ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1932, C. 2, s. 132.

²⁷¹ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 166.

²⁷² Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî*, s. 164.

²⁷³ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 143.

²⁷⁴ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 157.

²⁷⁵ Derkâvî, *Mecmû'atü Resâ'il*, s. 157; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 398.

²⁷⁶ Müslim, "Salât", 222.

etmektedir: “Bir evin temeli, o evin esasıdır. Dinin temeli ise, Allah Teâlâ hakkında mârifet, yakîn ve kötülükten men edici akıl sahibi olmaktır.” Hz. Âişe “Annem babam sana fedâ olsun yâ Resûlullah, men edici akıl nedir?” diye sorunca Hz. Peygamber “Kişinin Allah’a âsi olmasını engelleyen ve Rabbine hırsıyla itaat etmeyi tedarik eden akıldır” buyurmuştur.²⁷⁷ Burada Hz. Peygamber’in “men edici akıl” ile terbiye edilmiş nefsi kastettiği söylenebilir. Bu bağlamda Derkâvî kişinin nefesine muhalefet ederek onu terbiye etmesinin vehbî ilimle neticelendiğini ifade etmiştir.²⁷⁸ Yani kişi nefsinden yüz çevirerek ubudiyete yöneldiğinde Allah kuluna mârifet ilmini ihsan eder. Bunun neticesinde kul içinde şüphe barındırmayan kesin bilgi anlamına gelen yakîni²⁷⁹ elde eder.

Sonuç olarak Derkâvî mârifetin diğer ilimlerden üstünlüğünü vurgulamak suretiyle onun elde edilmesi hususundaki gayretin lüzumuna işaret etmiştir. Nitekim mârifet hilkatin gayesi olması yönüyle mânevî yolculuğun odak noktasında yer alır. Ayrıca Derkâvî mârifetin elde edilmesinde vehbî ve kesbî olmak üzere iki yön bulunduğunun altını çizmiştir. Kulun ubudiyete yönelik çabasıyla birlikte Allah’ın yakîn bilgiyi kuluna ihsan etmesinin mârifetin bu iki yönünü teşkil ettiği söylenebilir.

²⁷⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 398; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki Hindî, *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985, C. 3, s. 381; Derkâvî bu rivayetin *Buğyetü’s-sâlik*’de yer alan kısmını aktarmıştır. Bkz. Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 157.

²⁷⁸ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 143.

²⁷⁹ Osman Demir, “Yakîn”, *DİA*, 2013, C. 43, s. 271.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERKÂVİYYE TARİKATI

3.1 Derkâviyye Tarikatının İntişarına Genel Bakış

Afrika’da en fazla müridi bulunan tarikatların başında Kâdiriyye, Ticâniyye ve Şâzeliyye gelmektedir. Şazeliyye öncelikle İskenderiye, Kahire, Tunus gibi şehirlerin merkezî yerleşim yerlerinde teşekkül etmiştir. Sonrasında ise Mısır’ın yanı sıra Magrib bölgesinin kırsal alanlarında da yayılma imkânı bulmuştur.²⁸⁰ Takip eden asırlarda ise kolları sayesinde Şâzeliyye’nin Kuzey Afrika’da ciddi bir etkisi görülmüş ve başta Fas olmak üzere Cezayir, Tunus ve Ürdün’de birçok müridi olmuştur.²⁸¹

Derkâviyye, Şâzeliyye’nin bir kolu olarak XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın ilk yarısında teşekkül etmiştir ve bu dönemde Kuzey Afrika’nın en yaygın tarikatlardan biri olmuştur. Nitekim bazı kaynaklarda XIX. yüzyılın Afrika’da Derkâviyye asrı olarak görüldüğü nakledilir.²⁸² Derkâviyye’nin ortaya çıkmasında ilk olarak Şeyh Ali el-Cemel’in Şâzeliyye yolunda yaptığı bazı yeniliklerin etkili olduğu söylenebilir. Ancak Ali el-Cemel’in vefatından sonra yerine geçen en meşhur halifesi Derkâvî, tarikat âdâb ve erkânını tarif ve tesbit ederek, sistemli bir terbiye metodu ortaya koyması sebebiyle Derkâviyye’nin müessisi olarak kabul edilmiştir.²⁸³

Derkâviyye’nin Şâzeliyye’den ayrılarak yeni bir kol olmasında Derkâvî’nin mürid eğitiminde yaptığı bazı ictihadlar etkili olmuştur. Özellikle Derkâvî’nin nefis terbiyesinde bir yöntem olarak kullandığı dilencilik yapmak, merkebe binerek çarşıda dolaşmak, sırtında pislik taşımak, yamalı elbise giymek gibi uygulamalar bazı noktalarda Şâzeliyye geleneğinden ayrışmasını sağlamıştır. Nitekim Şâzeliyye’de sûfilîğin alameti olan özel birtakım giysiler giymek tavsiye edilmemiş ve müridlerin dilencilik yapması yasaklanmıştır.²⁸⁴ Ayrıca Şâzelî, nefsin aşağılanması sağlayan uygulamalar olmadan da kişinin vuslata ulaşabileceğini düşünür ve güzel yemekler yemenin, güzel kıyafetler giymenin, güzel bineklere binmenin, bolluk içinde yaşamının Allah’ı hakkıyla tanımaya bir engel teşkil etmediğini belirtir.²⁸⁵ Derkâvî ise kendi dönemindeki yozlaşmış tasavvuf ve tarikat anlayışıyla mücadele etmek için nefsi terbiye metodunda bu tür yenilikler yapmayı gerekli görmüştür. İnsanların birçoğu sıkıntı çekerken bolluk içinde yaşayıp sûfi

²⁸⁰ Ahmet Murat Özel, “Şâzeliyye”, *DİA*, 2010, C. 38, s. 387.

²⁸¹ Ahmet Kavas, “Filistinden Doğu Afrika’ya Yayılan Yeşutiye Tarikatı ve Kurucusu Şeyh Ali Nureddin’in Rodosa Sürgün Edilmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, (2009), ss. 15-16.

²⁸² Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acibe*, C. 1, s. 149.

²⁸³ Muhammed Celyend, “Derkâviyye”, *DİA*, 1994, C. 9, s. 179.

²⁸⁴ Güven, “Ebu’l-Hasan Şâzilî ve Şâzeliyye”, s. 361.

²⁸⁵ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acibe*, C. 1, s. 143; Şâzelî yolunu şu sözleriyle açıklar: “Bizim yolumuz ruhbanlık yolu değildir. İşini bırakıp arpa ve hurma yiyerek geçinme yolu da değildir. Bu yol hidayette sabır ve yakîn yoludur.” Şâzelî bunun sebebini şöyle izah eder: “Yiyip içmeyi bırakmakta ve dünyayı terk etmekte ifrata kaçma. Çünkü onun yokluk zulmeti seni sarar. Âzâlarını boşaltıp güçsüzleştirir. Bu sefer dünyayı bıraktıktan sonra ona boyun eğerek geri dönersin. Bu dönüş, içten gelen bir arzu, bir fikir, bir irade veya hareketle olabilir. Bu daha kötüdür.” Bkz. Güven, “Ebu’l-Hasan Şâzilî ve Şâzeliyye”, s. 166.

olduklarını iddia edenleri eleştirmiştir. Bu minvalde nefsin terbiyesinde melâmet neşveli bazı uygulamalar geliştirmiştir.²⁸⁶ Nitekim insanların arasında başı açık, yalın ayak dolaşmak, sırtında kırba taşıyarak insanlara su dağıtmak, çöplüklerde oturmak (necasetten kaçınmak şartıyla)²⁸⁷ gibi özellikler melâmîlerin temel prensiplerinden biri olan ‘nefsi hor görme’ anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Çünkü bu davranışları ancak nefsin küçük görerek ihlası elde etmiş kimseler yapabilir.²⁸⁸ Bunların yanında Derkâvî kılık kıyafetin ve dünya hayatının önemsizliğini vurgulamak amacıyla zaman zaman düzgün giyinmekle birlikte bazen yıpranmış elbise giyerek dilencilik yapmıştır.²⁸⁹

Derkâviyye yolunun getirdiği yeniliklerin başka bir yönü de müridlerin bazı özellikleriyle diğer tarikat müntesiplerinden temayüz etmesidir. Nitekim bu dervişler Ebû Hureyre’yi taklid ederek boyunlarına ağaçtan yapılmış iri taneli tespihler asmayı, Hz. Musâ’yı taklid ederek âsâ kullanmayı, Hz. Ebû Bekir’i ve Hz. Ömer’i örnek alarak yamalı elbise giymeyi birer şiar olarak benimsemişlerdir.²⁹⁰ Bu yönüyle Derkâviyye, Şâzeliyye geleneği içerisinde farklı bir yere sahiptir. Nitekim Şâzeliyye’de müstakil bir tarikat hüviyeti bulunmazken Derkâviyye müridlerinin kendilerine özgü bir tarikat kimliği oluşturdukları görülmektedir.²⁹¹

Kaynaklarda Derkâviyye’nin temel esasları ise kitap ve sünnete ittiba, bidatlardan sakınmak, nefsin hevâ ve hevesini kırmak, tedbir ve ihtiyarı terk etmek, gece-gündüz zikri çoğaltmak, müzakere ile meşgul olmak ve malayaniyi terk etmek şeklinde ifade edilmiştir.²⁹² Derkâviyye’nin bu özellikleriyle de sünnî tasavvuf geleneğinin bir temsilcisi olduğu görülmektedir. Nitekim Derkâvî kendi döneminde Şâzeliyye’nin yok olmasına karşı mücadele etmiştir, sülûk metodunda yaptığı yeniliklerle Şâzeliyye’nin temel öğretilerinin yeniden ihya edilmesini tesis etmiştir. Zira Derkâvî’nin geleneksel tasavvuf anlayışının canlanmasını tesis eden öncü bir sûfî olarak görülmesi bu kanaatimizi desteklemektedir.²⁹³ Bu maksadla bozuk sûfî grupları eleştirmiş, hakiki tasavvuf yolunun izah etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Şâzeliyye yolunu takip ettiğini iddia eden bazı kimselerin bu yoldan saptığını ifade etmiştir.²⁹⁴ Derkâvî müridlerinin medrese eğitimi almasına önem vermiştir.²⁹⁵ Bu durum Derkâvî’nin tasavvufun diğer dinî ilimlerle irtibatlı bir şekilde izah edildiği takdirde hakiki tasavvufun ortaya çıkacağını düşündüğünü gösterir.

Şâzeliyye yolunun tecdid ve ihyasında önemli bir rol üstlenen Derkâviyye tarikatı ilk olarak Fas’ta Derkâvî tarafından kurulan Bû Berih zaviyesinde faaliyetlerine

²⁸⁶ Güven, “Derkâvî”, s. 321.

²⁸⁷ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 49, 222; Kûhin, *Tabakâtü’ş-Şâzeliyyeti’l-kübrâ*, s. 190-191.

²⁸⁸ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 49.

²⁸⁹ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, C. 1, s. 144.

²⁹⁰ Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, C. 1, s. 144-45; A. Cour, “Derkava”, *İA*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, t.y., C. 3, s. 543.

²⁹¹ Özel, “Şâzeliyye”, s. 388.

²⁹² Kettânî, *Selvetü’l-enfâs*, C. 1, s. 192.

²⁹³ Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 111; Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe*, C. 1, s. 139.

²⁹⁴ Derkâvî, *Mecmû’atü Resâ’il*, s. 109.

²⁹⁵ Çelebi, “Muhammed b. Ahmed Hâşimî”, s. 410.

başlamıştır.²⁹⁶ Takip eden süreçte ise Derkâviyye'nin kolları vasıtasıyla geniş bir coğrafyaya yayıldığı görülmektedir. Tarikatın farklı kollara ayrılma sebebi bazen bir müridin müridlerini terbiye metodunda yaptığı yenilikler bazen de coğrafi sebepler dolayısıyla bir kişinin etrafında toplanan müridlerin yeni bir kol olarak addedilmesi olmuştur.²⁹⁷

Derkâviyye'den Acîbiyye,²⁹⁸ Bûzidiyye, Bedeviyye, Hâşimiyye, Gammâriyye, Hârrâkiyye, Habîbiyye, Kettâniyye, Mehâciyye, Aleviyye, Medeniyye gibi birçok alt kol meydana gelmiştir.²⁹⁹ Zamanla bu ana kolların içinden de birçok alt kol zuhur etmiştir. Özellikle Medeniyye'nin Yeşrûtiyye³⁰⁰ kolu nüfuzu oldukça geniş olan bir alt koldur. Derkâviyye'nin birçok kola ayrılmasında yaşadığı dönemin ve coğrafyanın önemli bir tesiri olduğu söylenebilir. Nitekim Şâzeliyye'nin ortaya çıktığı ilk beş asra kıyasla XVIII. ve XIX. yüzyıllarda oldukça fazla sayıda kola ayrılmasında Kuzey Afrika'nın istikrar problemlerinin de etkili olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.³⁰¹ Derkâviyye de Şâzeliyye'nin bir kolu olarak bu yorumun kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca Kuzey Afrika'daki tasavvufî geleneğe baktığımızda tarikatlardan ortaya çıkan yeni kolların oluşumunu kontrol eden güçlü bir sistemin bulunmadığı görülmektedir. Bu da tarikatların pek çok kola ayrılmasının önemli sebeplerinden biridir.

3.2 Derkâviyye'nin Kolları

3.2.1 Medeniyye

Derkâviyye'nin Medeniyye kolu Derkâvî'nin halifelerinden Muhammed Hasan b. Hamza Zâfir el-Medenî'ye (1780-1847) nisbet edilmektedir. Medine'de doğup büyüyen Zâfir el-Medenî mânevî bir işaretle 1807 yılında Fas'a giderek Derkâvî'ye intisap etmiştir.³⁰² Ayrıca kaynaklarda Zâfir el-Medenî'nin Derkâvî ile karşılaşmasından önce Ahmed b. İdris el-Fâsî (ö.1253/1837) ile tanışmasının da Derkâvî'ye intisap etmesinde önemli bir etkisi olduğu nakledilir. Buna göre Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin tasavvufu Vehhâbilik etkisinden kurtararak Kur'ân ve Sünnet merkezli tasavvuf anlayışının canlandırılmasına yönelik çabası, Zâfir el-Medenî'yi bu ihya ve tecdid hareketine katılmaya sevk etmiştir.³⁰³ Zâfir el-Medenî dokuz sene kadar Derkâvî'nin hizmetinde bulunmuştur. Medenî, bu süreçte basiret gözünün açıldığını, birçok hayra ulaştığını ifade eder.³⁰⁴ Sonrasında Derkâvî'nin isteği üzerine tekrar Medine'ye dönerek orada irşad faaliyetlerine

²⁹⁶ Celyend, "Derkâviyye", s. 179.

²⁹⁷ Kavas, "Filistinden Doğu Afrika'ya Yayılan Yeşrutiye Tarikatı ve Kurucusu Şeyh Ali Nureddin'in Rodosa Sürgün Edilmesi", s. 16.

²⁹⁸ Ay, "Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd", s. 54.

²⁹⁹ Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 113.

³⁰⁰ Yeşrutiyye tarikatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Josef van Ess, "Lübnan Makaleleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Ömer Yılmaz), C. 6, Sayı 15, (2005), s. 415-452; Ess, "Lübnan Makaleleri-II", ss. 339-371.

³⁰¹ Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye", s. 305.

³⁰² Ahmed Bek Nâib el-Ensârî et-Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb fî Târîhi Trablusgarp*, Libya: Mektebetü'l-fercânî, t.y., s. 353-354; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990, C. 1. c. (418 s.), s. 307.

³⁰³ Ess, "Lübnan Makaleleri", s. 419.

³⁰⁴ Muhammed Hasan Zafir el-Medenî, *el-Envâru'l-kudsiyye fî tenzîhi turuki'l-kavmi'l-aliyye*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi, 1304, s. 89.

başlamıştır.³⁰⁵ Birkaç yıl Medine’de Şâzeliyye yolunun öğretilerini aktardıktan sonra şeyhini ziyaret etmek üzere Fas’a geri dönmüş ve bundan birkaç ay sonra Derkâvî vefat etmiştir. Bunun üzerine Medenî, Derkâvî’nin halifesi olarak Trablusgarp’a gitmiş ve ömrünün sonuna kadar burada pekçok dergâh açarak irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Etrafında pekçok kişinin toplanması üzerine tarikat Fas’ta ve Libya’da ‘Medeniyye’ olarak anılmaya başlamıştır.³⁰⁶ Tarikatın en önemli dergâhı Libya Misurata’daki dergahdır.³⁰⁷

Zâfir el-Medenî’nin vefatından sonra yerine oğlu Muhammed Zâfir b. Muhammed Hasen b. Hamza Zâfir el-Medenî (1829-1903) geçmiştir.³⁰⁸ Bu dönemde tarikat Tunus, Cezayir, Libya, Fizan, Hicaz ve Türkiye’de yaygınlık kazanmıştır.³⁰⁹ Şâzeliyye’nin Anadolu’da Medeniyye kolu aracılığıyla etkinlik kazanması bu kolun Türkiye için ayrı bir önemi olduğunu göstermektedir.³¹⁰ Medeniyye, ilk olarak Muhammed Hasen el-Medenî’nin oğlu Hamza Zâfir el-Medenî vasıtası ile İstanbul’a gelmiştir. Burada II. Abdülhamid’in isteği üzerine Zâfir el-Medenî için Ertuğrul Tekkesi yaptırılmıştır. Günümüze kadar ulaşan bu tekke İstanbul’daki Şâzelî dergâhları içinde en çok nüfuza sahip olan dergâh olarak görülür.³¹¹ Bu durumda tekkenin II. Abdülhamid’in desteğini almış olmasının da önemli bir payı vardır.³¹² Nitekim kaynaklarda Medeniyye tarikatının, Osmanlı halifesinin savunuculuğunu yapması yönüyle siyasî otoriteye yakın olan bir tarikat olduğu nakledilmiştir.³¹³ Medeniyye’nin hilafeti desteklemesi Avrupa’yı endişelendirmiştir. Nitekim Fransa’nın 1902 yılında İstanbul Tarabya, Trablusgarp, Bingazi, Tunus ve Cidde olmak üzere beş farklı temsilciliğinden bu tarikat hakkında bilgi istediği nakledilir.³¹⁴

Prensipieri bakımından Şâzeliyye’ye, ıslahatçı tutumları açısından Derkâviyye’ye benzeyen Medeniyye kolu³¹⁵ XIX. yüzyılın sonunda Rahmâniyye, Yeşrûtiyye, Fâsiyye ve Zâfiriyye olmak üzere dört kola ayrılarak intişarını sürdürmüştür.³¹⁶

³⁰⁵ Trablûsî, *el-Menhelü'l-Azb fi Târîhi Trablusgarp*, ss. 353-354.

³⁰⁶ Medenî, *el-Envâru'l-kudsiyye fi tenzîhi turuki'l-kavmi'l-aliyye*, s. 92; Medenî’nin Medine’deki müritlerinden bir grup onun Derkâvî ile ilişkilerinden haberdar olmadıklarından dolayı kendilerini Şâzeliyye veya Meşîsiyye olarak adlandırmayı sürdürmüşlerdir. Bkz. Ess, “Lübnan Makaleleri”, s. 419.

³⁰⁷ Derkâvî, *Bir Mürşidin Mektupları*, 1995, s. 410.

³⁰⁸ Zâfir el-Medenî’nin diğer halifeleri Şeyh Ömer Balî, Seyyid Ahmed er-Rifâî, Seyyid Ahmed es-Semenhûdî, Seyyid Abdullah Bâfikî, Şeyh İbrahim Bârâde, Şeyh Abdülkadir, Şeyh Muhammed el-Fâsî, Şeyh Ali Nureddin Yeşrûti ve Şeyh Muhammed et-Tayyib’dır. Bkz. Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, s. 347.

³⁰⁹ Ş. Tufan Buzpınar, “Şeyh Zâfir”, *DİA*, 2010, C. 39, s. 78.

³¹⁰ Güven, “Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 368.

³¹¹ Özel, “Şâzeliyye”, s. 387.

³¹² II. Abdülhamid ile Ertuğrul Tekkesi’nin postnişi Zâfir el-Medenî arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güven, “Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 371-82.

³¹³ Kadir Özköse, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslâm ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, Sayı 7, (2011), s. 169.

³¹⁴ Güven, “Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 372.

³¹⁵ Özköse, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslâm ve Tasavvuf”, s. 169.

³¹⁶ Güven, “Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, s. 347.

3.2.2 Hâşimiyye

Derkâviyye'nin Hâşimiyye kolu, Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Hâşimî et-Tilimsânî'ye (1881-1961) nisbet edilmektedir.³¹⁷ Cezayir'de Muhammed el-Bûzîdî'nin seçkin talebelerinden Muhammed Yellis'ten (ö. 1927) tasavvuf ve diğer dinî ilimler ile ilgili çeşitli dersler alan Hâşimî, Fransızlar'ın Cezayir'i işgal ederek her türlü İslâmî eğitim ve öğretim faaliyetini yasaklamasının akabinde mürşidi İbn Yellis ile birlikte Şam'a gitmiştir (1904). Burada Suriye'nin meşhur âlimlerinden Mahmûd Reşîd el-Attâr'dan usûl-i fıkıh, Şeyh Muhammed Yûsuf el-Kâfi'den Mâlikî fıkıhı üzerine dersler almıştır. Bunların yanında muhaddis Muhammed Bedreddin el-Hasenî'den (1850-1935), Şeyh Emîn Süveyd'den, Şeyh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'den, Tevfik el-Eyyûbî'den, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'den ve Ebû'l-Hayr el-Meydânî'den de istifade etmiştir.³¹⁸ Dolayısıyla hem tasavvuf ilminde hem de diğer dinî ilimlerde donanımlı bir sûfidir. Hâşimî, İbn Yellis'in vefatından sonra hac seyahati esnasında Şam'a uğrayan Ahmed el-Alevî'ye intisap eder. Bu yönüyle Hâşimiyye Derkâviyye'nin Ahmed el-Alevî'ye nisbet edilen Aleviyye kolunun Ortadoğu'daki bir temsilcisidir. Nitekim kaynaklarda Aleviyye'nin bu bölgedeki en meşhur merkezinin Hâşimî'nin Şam'da tesis ettiği zâviye olduğu ifade edilmiştir.³¹⁹

Hâşimî'nin vefatından sonra da tarikat Suriye'nin Şam, Humus, Hama, Halep gibi şehirlerinde Muhammed Saîd el-Burhânî (ö. 1966) gibi ünlü halifeleri vasıtasıyla irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Bunun yanında Abdülkâdir Îsâ (ö. 1991)³²⁰ ve Saîd el-Kürdî Eyzûlî (ö. 1972) tarikatın Ürdün'de yayılmasını sağlamıştır. Eyzûlî'nin halifeleri günümüzde halen aktif bir şekilde tarikatı yaşatmaya devam etmektedir.³²¹ Bunun yanında Muhammed Hâşimî'nin halifelerinden Şeyh Abdurrahman eş-Şâgûrî'den (ö. 2004) Aleviyye icazeti alan Nuh Hâ Mim Keller'in başta Ürdün ve ABD olmak üzere birçok ülkede müritleri bulunmaktadır. Keller, 1998 yılından itibaren Türkiye'ye ile de irtibat kurmaktadır.³²²

3.2.3 Aleviyye

Derkâviyye'nin Aleviyye kolu, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Mustafâ b. Muhammed el-Mâlikî el-Cezâirî el-Müsteganimî'ye (1869-1934) nisbet edilmektedir. Alevî hayatının ilk

³¹⁷ Çelebi, "Muhammed b. Ahmed Hâşimî", s. 410.

³¹⁸ Îsâ, *Hakâik anî't-Tasavvuf*, s. 619; Çelebi, "Muhammed b. Ahmed Hâşimî", s. 410; Muhammed Mufî Hâfîz, *Târîhu ulemai Dimaşk fi'l-karnî'r-rabi aşer el-hicrî*, Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1986, C. 2, s. 748.

³¹⁹ Çelebi, "Muhammed b. Ahmed Hâşimî", s. 410.

³²⁰ 1980'de Ürdün'e yerleşen Abdülkâdir Îsâ 1991 yılında müridlerini ziyaret için Türkiye'ye gelir ve burada hastalanarak vefat eder. Eyüp Kabristanı'na defnedilir. Bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Günümüzde Ürdün'de Faaliyet Gösteren Tarikatlar", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı 66, (2016), s. 403; Abdülkâdir Îsâ Şâzeliyye'nin Türkiye'de yayılmasına zemin hazırlayan kişilerden biridir. Nitekim 1980 yılında gerçekleştirdiği Türkiye ziyaretinde başta İstanbul olmak üzere Konya, Karaman, Kahramanmaraş gibi şehirlerde mürid kazandığı nakledilir. Günümüzde halen vekâlet verdiği kişiler Türkiye'nin bazı şehirlerinde onun yolunu sürdürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Salim Güven, "Şâzeliyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, ss. 431-432.

³²¹ Erkaya, "Günümüzde Ürdün'de Faaliyet Gösteren Tarikatlar", s. 398; Çelebi, "Muhammed b. Ahmed Hâşimî", s. 410.

³²² Güven, "Şâzeliyye", s. 435.

döneminde Şâzeliyye'nin İseviyye koluna intisap ederek mânevî yolculuğa başladı. Ancak bu yolun kendisini tatmin etmemesi üzerine şeyh Muhammed el-Bûzîdî'ye (ö. 1909) intisap eder.³²³ Alevî on beş yıl boyunca Bûzîdî'nin mânevî eğitiminden geçerek seyr-u sülûkünü tamamlar ve icazet alır. Bûzîdî'nin vefatından sonra onun yerini alan Alevî kendi kolunu tesis eder.³²⁴

Aleviyye tarikatı Batı'daki ihtida hadiselerinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Frithjof Schuon³²⁵ (1907-1988), Martin Lings³²⁶ (1909-2005) gibi mühtediler Aleviyye tarikatının etkileşimde bulunduğu isimler arasındadır. Günümüzde Arabistan'dan İngiltere'ye, Ortadoğu'dan Amerika'ya kadar uzanan geniş bir alanda Aleviyye'ye mensup dervişler bulunmaktadır.³²⁷ Ahmed el-Alevî'nin tasavvufun âdâba ilişkin meselelerinin yanında nazarı yönünü de ihmal etmemesi onun entelektüel kesimin de dikkatini çekmesinde etkili olmuştur.³²⁸ Ayrıca sûfi müellif olan Alevî tasavvufun yanında fıkıh, kelam, tefsir gibi alanlarda olmak üzere ondan fazla eser kaleme almıştır.³²⁹

Alevî, âdâb ve erkân hususunda Derkâviyye yoluna bazı yenilikler getirmiştir. Özellikle Alevî'nin seyr-u sülûk yönteminde halvetin önemli bir yeri vardır. Alevî'nin halveti bir yöntem olarak kullanması bazı Derkâvî zâviyelerinin tepkisini çekmiştir.³³⁰ Muhtemelen bunu Derkâviyye yoluna bir muhalefet olarak görmüşler ve Alevî'ye karşı tavır almışlardır.

Aleviyye dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de Ankara, Konya ve Bursa gibi şehirlerde etkisini halen sürdürmektedir.³³¹

3.2.4 Acîbiyye

Kaynaklarda Acîbiyye koluna pek rastlanmaz. Ancak İbn Acîbe'nin *Bahru'l-medîd*'i üzerine doktora çalışması yapan Mahmut Ay, Fas'ta yaptığı araştırmalar neticesinde İbn Acîbe'nin ilk şeyh olarak görüldüğü Acîbiyye kolunun varlığını tespit etmiştir. Buna göre İbn Acîbe adına oğulları ve torunları tarafından sürdürülen ve Fas'ın Tanca, Tıtvân ve Arâiş gibi kuzey şehirlerinde müridleri bulunan "Acîbiyye" tarikatı mevcuttur. Derkâviyye'nin bir kolu olan bu tarikatın ilk şeyhi İbn Acîbe'dir.

İbn Acîbe mânevî yolculuğunda bazı noktalarda Derkâvî'nin takipçisi olmuştur. Nitekim o kırbayla su dağıtarak nefisini terbiye etmeyi Derkâvî'yi örnek alarak yaptığını belirtir.³³²

³²³ Mustafa Kara, "Ahmed el-Alevî", *DİA*, 1989, C. 2, s. 42; Ahmed el-Alevî hakkında ayrıntılı bir çalışma için Bkz. Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad Al-'Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy*, 3. bs., Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993; Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*.

³²⁴ Ahmed el-Alevî, *Tasavvufun Hakikati*, (çev. İbrahim Doğu), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, s. 4.

³²⁵ Schuon, Alevî'nin müridlerinden biridir. Bkz. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, s. 19.

³²⁶ Martin Lings, Schuon ve Titus Burckhardt (1908-1984) vasıtasıyla Aleviyye tarikatına katılır. Bkz. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, ss. 17-19.

³²⁷ Erkaya, "Günümüzde Ürdün'de Faaliyet Gösteren Tarikatlar", s. 404.

³²⁸ Martin Lings, Alevî'nin sözlerinden yola çıkarak onun Vahdet-i Vücûd hususundaki düşüncelerini izah etmiştir. Bkz. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, s. 157-173.

³²⁹ Alevî'nin eserleri için bkz. Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, ss. 262-264.

³³⁰ Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, s. 109.

³³¹ Güven, "Şâzeliyye", s. 435.

³³² İbn Acîbe, *Fehrese*, s.56.

Bunun yanında İbn Acîbe sülûk yolunda nefsindeki kibrin ortadan kaldırılmasını sağlayan pekçok şey yapmıştır. Bunlar arasında saygın bir kimse için zül sayılan eşeğe binerek çarşılarda dolaşmak, dilencilik yapmak, boynuna iri taneli tesbihler takmak, yamalı elbise giymek sayılabilir.³³³ Bu uygulamalar sayesinde halkın teveccühünden kurtularak nefsinin terbiyesinde önemli bir mesafe katetmiştir. İbn Acîbe sülûk yolunu başarıyla tamamladıktan sonra Derkâviyye tarikatının civar kabile ve şehirlere yayılmasını sağlamıştır.³³⁴ Nitekim Bûzîdî ve Derkâvî ona Fez'den ayrılarak irşada başlamasını emretmiştir.³³⁵ Bunun üzerine birçok seyahat gerçekleştiren İbn Acîbe tarikatın intişarında önemli rol oynamıştır.

İbn Acîbe'nin vefatından sonra da varlığını sürdüren Âcîbiyye tarikati, günümüzde, hilâfeti babası Abdulkâdir b. Abdusselâm b. Acîbe'den (ö. 1999) almış olan Abdusselâm b. Abdulkâdir b. Acîbe'nin önderliğinde devam etmektedir. Tarikatın ana zâviyesi, İbn Acîbe'nin türbesine 5 km. uzaklıktaki Tanca şehrine bağlı Zimmîc köyündedir. Bu tarikat mensupları her yıl Ağustos ayının ortalarında “mevsim” tabir edilen Ahmed b. Acîbe'yi anma töreni düzenlemekte ve bu tören vesilesiyle yüzlerce Derkâviyye ve Acîbiyye müridi İbn Acîbe türbesinin bulunduğu yerde toplanmaktadır. Burada ilâhîler söyleyerek zikir yapmaktadırlar.³³⁶

3.2.6 Habîbiyye

Derkâviyye'nin Habîbiyye kolu Muhammed b. Habîb'e (1876-1972) nisbet edilmektedir. Fez'de doğan şeyh Habîb erken yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlamış ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiştir. Daha sonra Fez'de birçok ilim dalında dönemin âlimlerinden dersler almış ve kendisi ders verecek seviyeye gelmiştir.³³⁷ Tasavvuf yolunu ise Fez'de şeyh Muhammed b. Ali'den almıştır.³³⁸

Şeyh Habîb Derkâviyye yolunda bazı yenilikler yapmıştır. Onun Derkâvî'den farklı olarak müridlerine güzel elbiseler giymeyi ve güzel yemekler yemeyi tavsiye ettiği ve bu noktada Şâzelî ile paralel bir zühd anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca müridlerine *el-Vazîfetü's-Şâziliyyeti'd-Derkâviyye*'den daha kısa bir vird vermesi de getirdiği yenilikler arasındadır.³³⁹

Şeyh Habîb'in en önemli müridleri Fudûl el-Havâriyyü's-Sûfî ve Muhammed Bi'l-Kurşî (ö. 2012) idi. Ancak Muhammed b. Habîb'in vefatından sonra her ikisi de şeyh olmayı reddedince uzun yıllar tarikatın postnişini kimse olmadı.³⁴⁰ Daha sonra günümüzde halen

³³³ İbn Acîbe, *Fehrese*, s. 54-56.

³³⁴ Derin, *Kur'ân-Kerîm'de Seyr u Sülûk*, s. 33.

³³⁵ İbn Acîbe, *Fehrese*, s. 56.

³³⁶ Ay, “Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından “el-Bahru'l-Medîd”, s. 54.

³³⁷ Aziz Kübeytî İdrisî, *et-Tasavvufü'l-İslâmi fi'l-garb, el-eserü's-sûfiyyü'l-Magribî fi Britanya, ez-Zâviyyetü'l-Habîbiyyetü'd-Derkâviyye nümûzecen*, Rabat: Merkezü'l-Akademi li's-Sekafe ve'd-Dirasati'l-Megaribe, 2008, s. 110.

³³⁸ İdrisî, *et-Tasavvufü'l-İslâmi fi'l-garb*, s. 112.

³³⁹ İdrisî, *et-Tasavvufü'l-İslâmi fi'l-garb*, s. 109.

³⁴⁰ Michael Sugich, *Ufuklardaki Âyetler*, (çev. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019, s. 112.

irşad faaliyetlerini sürdüren Hâşim el-Belğîti, Muhammed b. Habîb'in mânevî halefi olarak Miknâs'da Habîbiyye'nin şeyhi kabul edildi.³⁴¹

Günümüzde pek çok takipçisi olan bir başka Habîbî şeyhi ise İskoç asıllı mühtedi Abdülkadir es-Sûfî (Ian Dallas)'dir. Fez'de bulunan Karaviyyin Camii'nde Müslüman olan Abdülkâdir es-Sûfî birkaç yıl sonra 1967'de Muhammed b. Habîb'e intisap etmiş ve şeyhinin vefatına kadar ona olan bağlılığını sürdürmüştür. Daha sonra İngiltere'de kendi tesis ettiği Habîbiyye Zaviyesi'nde irşad faaliyetlerine devam ederek tarikatın Avrupa'da yayılmasını sağlamıştır. Birçok genç bu tarikat yoluyla Müslüman olmuştur.³⁴² Ayrıca Sûfî 1973'de ABD'ye gitmiş ve tasavvufî öğretileri burada yaymıştır. Habîbiyye kolu günümüzde İngiltere, İspanya, Malezya, Almanya, Danimarka, Avusturalya gibi pek çok ülkede intişarını sürdürmektedir.³⁴³

3.2.5 Bûzidiyye

Derkâviyye'nin Muhammed b. Ahmed Hâbîb el-Bûzîdî'ye (ö. 1814) nisbet edilen koludur.³⁴⁴ Derkâvî, Bûzîdî'yi halife olarak tayin etmiştir. Derkâvî'den bağımsız olarak irşad yetkisi bulunan Bûzîdî kendi kolunu tesis eder. Ancak Bûzîdî, Derkâvî'den önce vefat edince Bûzîdiyye kolu varlığını sürdürememiştir. Bûzîdî'nin en önemli müridi olan İbn Acîbe yazdığı eserlerle Şâzeliyye'ye önemli katkılarda bulunmuştur.³⁴⁵

3.2.6 Ğumâriyye

Ğumâralı şeyh Abdü'l-mü'min el-Ğumârî'ye (ö. XIX. yüzyıl) nisbet edilen Ğumâriyye kolu³⁴⁶ hakkında kaynaklarda kurucu şeyhinin dışında bir bilgiye rastalayamadık.

3.2.7 Hârrâkiyye

Hârrâkiyye kolu Muhammed b. Muhammed el-Harrâk'a (1772-1845) nisbet edilmektedir. Rif dağlarının yakınlarında bulunan Tatvân'da yaşamını sürdüren Harrâk, Derkâvî'ye intisap ederek Şâzeliyye tarikatını almıştır. En önemli müridi *en-Nûru'l-lâmiu'l-berrâk fi tercemeti's-Şeyh el-Harrâk* müellifi olan Muhammed b. Arabî ed-Dilâî'dir (ö. 1869).³⁴⁷

3.2.8 Kettâniyye

Muhammed b. Abdülvahid el-Kettânî'ye (ö. 1927) nisbet edilen Kettâniyye kolu Derkâviyye'nin bir kolu olup³⁴⁸ kaynaklarda hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır.

3.2.9 Mehâciyye

Seyyid Ebû Ya'zâ el-Mehâcî'ye (ö. XIX. yüzyıl) nisbet edilen Mehâciyye kolu Derkâviyye'nin Cezayir'de etkili olan kollarından biridir. Bu kolun yayılmasında

³⁴¹ Sugich, *Ufuklardaki Âyetler*, s. 125.

³⁴² İdrisî, *et-Tasavvufü'l-İslami fi'l-garb*, s. 102.

³⁴³ İdrisî, *et-Tasavvufü'l-İslami fi'l-garb*, s. 116.

³⁴⁴ Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye", s. 344.

³⁴⁵ İdrisî, *et-Tasavvufü'l-İslami fi'l-garb*, s. 109; Şeyh Habîb'in müridlerine verdiği vird için bkz. Muhammad ibn al-Habîb, *Diwan of Shaykh Muhammad Ibn Al-Habîb*, Diwan Press, 2017, s. 41-81.

³⁴⁶ Celyend, "Derkâviyye", s. 179.

³⁴⁷ Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye", s. 346.

³⁴⁸ Celyend, "Derkâviyye", s. 9.

Mehâcî'nin halifelerinden Muhammed b. Kaddûr el-Vekili etkili olmuştur. Bu yüzden bu kol "Kaddûriyye" ismiyle de anılmaktadır.³⁴⁹



³⁴⁹ Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye", s. 354.

SONUÇ

Derkâvî ve Derkâviyye yolunu ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada, Şâzeliyye'nin önemli kollarından birinin kurucusu olan Derkâvî'nin mektuplarından yola çıkarak onun tasavvuf anlayışında öne çıkardığı esas kavramlarını ve tarikat usûlünde kabul ettiği temel prensiplerini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kolların fonksiyonlarını gün yüzüne çıkarmaya çalıştık. Derkâvî, katı zühd anlayışı ve bununla irtibatlı olarak mürid eğitim metodunda getirdiği bazı yeniliklerin dışında Şâzeliyye tarikatına paralel bir tasavvuf yolu ortaya koymuştur. Derkâvî'yi önemli kılan husus onun Şâzeliyye yolunda zaman içerisinde tahrife uğrayan hakiki tasavvuf ve tarikat anlayışının yeniden canlandırılmasını sağlamasıdır. Derkâvî'nin yaşadığı dönemin ihtiyaçlarını dikkate alarak yaptığı ictihadlar ve Şâzeliyye yolunun bozulan yönlerini imar etme hususundaki başarısı Derkâviyye yolunun günümüze kadar alt kollarıyla dünyanın birçok bölgesinde etkili olmasını sağlamıştır. Ancak Derkâvî'nin tasavvuf tarihi içerisindeki etkinliğine rağmen onun hakkında az sayıda ve dar kapsamda çalışmaların yapıldığını, yapılan bu çalışmalarda yalnızca kısa biyografik bilgi ve Derkâviyye'ye yönelik yalnızca bazı derlemelerin yer aldığını gözlemledik. Bu nedenle tezimizde Derkâvî ve Derkâviyye yoluna yönelik daha kapsamlı değerlendirmeler yapmaya gayret ettik.

İkinci bölümde öncelikle Derkâvî'nin tasavvufî görüşlerini, tarikat anlayışına nasıl yansıttığını ve onun görüşlerinin sohbet ve tarikat esaslarına nasıl taşıyıcılık ettiğini "Bir Tarikat Şeyhi Olarak Derkâvî" başlığında ele aldık. Bu başlık onun tarikata bakışını ve müridleri ile irtibatına ilişkin tavrını daha iyi idrak etmemizi sağlamıştır. Bu bölümde mektuplarından hareketle özellikle Kur'ân ve Sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışının Derkâvî'nin temel vurgularından biri olduğunu ve tasavvuf düşüncesini bu çerçevede temellendirdiğini gördük. Ayrıca Derkâvî'nin gerek bir tarikat pîri olarak fikir ve uygulamalarına gerekse tasavvuf düşüncesinde bir sûfi olarak görüşlerine baktığımızda onun siyâsî yönünden ziyade tasavvufî kimliğinin ön planda olduğu sonucuna ulaştık. Diğer kısımda yani Derkâvî'nin makâmlara ilişkin görüşlerini ele aldığımız bölümde ise onun erken dönemden itibaren temel vurguları değişmeyen ve silsile şeklinde daima aynı manevî sürecin derecelerini ifade ettiğini müşahede ettik. Bunun yanı sıra Derkâvî'nin özellikle yaşadığı dönemin dünyevileşme eğilimine eleştirel bir tecdid anlayışı ortaya koyduğunu ve bununla irtibatlı olarak dünyadan yüz çevirme üzerinden tasavvufî yolculuğu temellendirdiği neticesine vardık.

Üçüncü bölümde Derkâviyye'nin yaygınlık kazandığı bölgeleri, tarikatın intişarında etkili olan isimleri ve kolları tespit ettik. Bu kısımda Derkâviyye'nin özellikle Fas'ta hem tasavvuf ve tarikata ilişkin unsurların devam ettirilmesinde hem de ihyâ ve tecdid faaliyetlerinin neticesinde etkin rol oynadığını, kolları aracılığıyla başta Kuzey Afrika'nın birçok bölgesi olmak üzere Asya'da ve Avrupa'da da etkinliğini halen sürdürmekte olduğunu gördük.

KAYNAKÇA

- Abun-Nasr, Jamil M., *Modern Dünyada Süfî tecrübesi: Ticâniyye Tarikatı Örneği*, (çev. Kadir Özköse), Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, C. 1-2, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1932.
- el-Alevî, Ahmed, *Tasavvufun Hakikati*, (çev. İbrahim Doğu), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Ali Rıza İbrahim, “Derkâviyye”, *DMBİ*, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî, 2018, C. 23, ss. 601-5.
- Âsım İbrahim el-Keyyâlî, (ed.), *el-İlhâmâtü's-seniyye fî şürûhi'l-Vazîfeti's-Şâzeliyye*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ay, Mahmut, “Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından “el-Bahru'l-Medîd”, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Azzûzî, Hasan, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve menhecuhû fî't-tefsir*, C. 1-2, Rabat: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslâmiyye, 2001.
- Baldick, Julian, *Mistik İslam: Sufizme Giriş*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yayınları, 2017.
- Baz, İbrahim, *Abdülehad Nurî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-îmân*, C. 1-14, (thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Abdü'lalî Abdülhamîd Hâmid), Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Bükârî, Ahmed, *el-İhyâ ve't-tecdîdu's-süfî fi'l-Mağrib*, Rabat: Vezâratü'l-evkâf ve's-şuuni'l-İslâmiyye, 2006.
- Bûyugrûmnî, Naîme, “ed-Derkâvî, Ebû Abdullah Muhammed el-Arabî b. Ahmed”, *Mv.UA*, Beyrut: el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm, 2006, C. 9, ss. 173-77.
- el-Bûzîdî, Muhammed b. Ahmed, *el-Âdâbu'l-mardiyye li sâliki tariki's-süfîyye*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2006.
- Buzpınar, Ş. Tufan, “Şeyh Zâfir”, *DİA*, 2010, C. 39, ss. 78-79.
- Celyend, Muhammed, “Derkâviyye”, *DİA*, 1994, C. 9, s. 179.
- el-Cemel, Ali b. Abdurrahman el-İmrânî, *Nasîhatü'l-mürîd fî tariki ehli's-sülûk ve't-tecrîd, el-Yevâkütü'l-hisân fî tasrîfi meâni'l-insân*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî el-Hüseyinî), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Ceran, İsmail, “Mevlây Muhammed III”, *DİA*, 2004, C. 29, ss. 456-457.
- , “Mevlây Süleyman”, *DİA*, 2004, C. 29, ss. 462-463.
- Ceyhan, Semih, Mustafa Salim Güven, “Şâzeliyye”, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (ed. Semih Ceyhan), İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, ss. 373-443.

- Cory, Stephen, “Sharīfian rule in Morocco (tenth–twelfth/sixteenth–eighteenth centuries)”, *The New Cambridge History of Islam*, ed. Maribel Fierro, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 451-479.
- Cour, A., “Derkava”, *İA*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, t.y., C. 3, ss. 542-545.
- Çelebi, İlyas, “Muhammed b. Ahmed Hâşimî”, *DİA*, 1997, C. 16, ss. 410-411.
- al-Darqawi, al-Arabi, *Cartas De Un Maestro Sufi*, Barcelona: Sophia Perennis, 2001.
- , *Lettere D’un Maître Soufi*, (çev. Titus Burckhardt), Milano: Archè, 1991.
- , *Letters of a Sufi Master*, (çev. Titus Burckhardt), Louisville, KY: Fons Vitae, 1998.
- , *Lettres Sur La Voie Spirituelle*, (çev. Manuel Chabry, Gonzales Juan), Saint-Gaudens: La Caravane, 2003.
- , *Lettres Sur Le Prophète Et Autres Lettres Sur La Voie Spirituelle*, (çev. Tayeb Chouiref), Wattlelos: Tasnim, 2010.
- , *Rasail Darqawiyya*, (çev. Wan Muhammad Ali), Kota Bharu: Pustaka Aman Press, 2007.
- , *The Darqawi Way: The Letters of Shaykh Mawlay al-Arabi Ad-Darqawi*, (çev. Aisha Abdarrahman Tarjumana), Cape Town: Anglophone, 1980.
- ed-Darqawi, el-Arebi, *Pisma Sejha Darkavija*, (çev. Dragan Becirovic), Sarejevo: el-Kalem Yayinevi, 2004.
- ed-Derkâvî, el-Arabî, *Bir Mürşidin Mektupları*, (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- , *Bir Mürşidin Mektupları*, (çev. Asım Cüneyt Köksal, Burak Sönmez, Mustafa Adaş), 6. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- , *Mecmû’atü Resâ’il Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî*, (thk. Bessâm Muhammed Bârud), Abudabi: el-Mecmaü’s-sekafi, 1999.
- , *Resâ’ilü Mulây el-Arabî ed-Derkâvî: Büşûrû’l-hediye fi mezhebi’s-sûfiyye*, (ed. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009.
- , *Şûra’t-taviyye fi mezhebi’s-sûfiyye*, Dârülbeyzâ (Kazablanka), 1900.
- Demir, Osman, “Yakîn”, *DİA*, 2013, C. 43, ss. 271-273.
- Derin, Süleyman, *Kur’ân-Kerîm’de Seyr u Sülûk -Ahmed İbn Acîbe’nin Tefsiri’nde-*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Dernika, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatü’ş-Şâziliyye ve a’lâmuhâ*, Beyrut: el-Müessesetü’l-câmiyye, 1990.
- Ebu Hâmid el-Arabi b. Yûsuf el-Fihri, *Mir’âtü’l-mehâsin min ahbâri’ş-Şeyh Ebi’l-Mehâsin (ve nebze an neş’eti’t-tasavvuf ve’t-Tarikati’ş-Şâzeliyye bi’l-Magrib)*, (thk. eş-Şerîf Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî), t.y.
- Ebu’ş-Şâmât, Mahmûd, *el-İlhâmâtü’l-İlahiyye ala’l-vazîfetü’ş-Şâzeliyye*, t.y.
- El Hour, Rachid, “Darqawa”, *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden: E.J. Brill, 2018, C. 1, ss. 30-32.

- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 11. bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014.
- Erkaya, Mahmud Esad, “Günümüzde Ürdün’de Faaliyet Gösteren Tarikatlar”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı 66, (2016), ss. 393-414.
- , “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, Sayı 1, (2017), ss. 249-276.
- Ess, Josef van, “Lübnan Makaleleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Ömer Yılmaz), C. 6, Sayı 15, (2005), ss. 415-52.
- , “Lübnan Makaleleri-II”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Ömer Yılmaz), C. 7, Sayı 16, (2006), ss. 339-371.
- Fâtıma Yeşrûtiyye, *Müseyyiratü fî tariki’l-hak: Eserü’t-tasavvuf fî hayatî*, 1981.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâü ulûmi’d-dîn*, C. 1-4, Beyrut: Dârü’l-ma’rife, t.y.
- Gökçe, Ferhat, “Tasavvuf Geleneğinde Sünnet ve Sünnete İttiba”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, C. IV, Sayı 2, (2018), ss. 73-106.
- Göztepe, Yüksel, “Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmalar”, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin, *Mecmûatü’l-ahzâb*, t.y.
- Gümüştekin, İslim, “Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şârihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Güven, Mustafa Salim, “Derkâvî”, *DİA*, Ek-1 C., 2016. ss. 320-322.
- , “Ebu’l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye”, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Hâfız, Muhammed Mutî, *Târihu ulemai Dımaşk fî’l-karni’r-rabi aşer el-hicrî*, C. 1-2, Dımaşk: Dârü’l-fikr, 1986.
- Harekât, İbrahim, “Fas (Kültür-Medeniyet)”, *DİA*, 1995, C. 12, ss. 196-199.
- , “Fas (Tarih)”, *DİA*, 1995, C. 12, ss. 188-190.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdîmelik b. Kadîhân Müttaki, *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, C. 1-16, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Houtsma, Martijn Theodoor v.dğr., *Mûcizu dâiretü’l-maârifi’l-İslâmiyye*, C. 1-33, (çev. Abdülhamid Yunus v.dğr.), Şarika: Merkezü’ş-şârikati li’l-ibdai’l-fikrî, 1998.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Acîbe, Ahmed, *Sufilerin El Kitabı*, (çev. Ahmet Murat Özel), İstanbul: Hayykitap, 2015.
- , *el-Bahru’l-medîd fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, C. 1-4, (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire, 1999.
- , *el-Fehrese*, (thk. Abdülhamid Salih Hamdân), Kahire: Dârü’l-ğadi’l-arabî, 1990.
- , *İlâhî Fetihler: Şariat, Tarikat, Hakikat (Fütûhâtü’l-İlâhiyye)*, (çev. Dilaver Selvi), 2. bs., İstanbul: Semerkand, 2014.

- , *Şerhu Tâiyyeti'l-Bûzîdî fi'l-Hamrati'l-Ezeliyye*, (thk. Sâbit b. Süleyman Abdulbârî), Dârülbeyzâ: Dâru'r-reşâdi'l-hadîse, ty.
- İbn İyâd, Ahmed b. Muhammed, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâziliyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.
- İbn Sebbağ, *Dürratü'l-esrâr ve tuhfetü'l-ebrâr*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2001.
- İdrisî, Aziz Kübeytî, *et-Tasavvufü'l-İslâmi fi'l-garb, el-eserü's-sûfiyyü'l-Magribî fi Britanya, ez-Zâviyetü'l-Habîbiyyetü'd-Derkâviyye nümûzecen*, Rabat: Merkezü'l-Akademi li's-Sekafe ve'd-Dirasati'l-Megaribe, 2008.
- Îsâ, Abdülkâdir, *Hakâik ani't-Tasavvuf*, Haleb: Mektebetü'l-irfân, 1993.
- el-İsfehânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, C. 1-12, (çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekariya Yıldız), İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Jamal, Ali Al, *The Meaning of Man: The Foundations of the Science of Knowledge*, (çev. Aisha Abdarrahman), Cape Town: Madinah Press, 2005.
- Jong, F. De, “Materials Relative To the History of the Darqawiyya Order and Its Branches”, *Arabica*, C. 26, Sayı 2, (1979), ss. 126-143.
- Kara, Mustafa, “İbn Acîbe”, *DİA*, 1999, C. 19, ss. 294-295.
- , “Ahmed el-Alevî”, *DİA*, 1989, C. 2, ss. 42-43.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, (çev. Nagihan Doğan) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Kavas, Ahmet, “Filistinden Doğu Afrika'ya Yayılan Yeşrutîye Tarikatı ve Kurucusu Şeyh Ali Nureddin'in Rodosa Sürgün Edilmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 19, (2009), ss. 15-36.
- el-Kettânî, Câfer, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdesetü'l-ekyâs bi-men akbera mine'l-ulemâ ve's-sulehâ bi-Fas*, C. 1-4, Dârülbeyzâ (Kazablanka): Dârü's-Sekâfe, 2004.
- el-Kûhin, Hasan, *Tabakâtü's-Şâzeliyyeti'l-kübrâ*, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- el-Kuşeyri, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Yûsûf Ali Bedîvî, Yemame, 2014.
- , *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), 9. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Levtzion, Nehemia, Gideon Weigert, “18. Yüzyıl Fas'ında İslah Faaliyetleri”, *Bati Gözüyle Tecdid İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, ed. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, ss.127-153.
- Lings, Martin, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad Al-'Alawi, His Spiritual Heritage and Legacy*, 3. bs., Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- , *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, (çev. Betül Özel Çiçek), İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- el-Medenî, Muhammed Hasan Zâfir, *el-Envâru'l-kudsiyye fi tenzîhi turuki'l-kavmi'l-aliyye*, İstanbul: el-Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Osmaniye, 1302.

- , *el-Envâru'l-kudsiyye fî tenzîhi turuki'l-kavmi'l-aliyye*, İstanbul: Mekteb-i Sanayi, 1304.
- , *Sultan II. Abdulhamid Han'ın Şeyhi Muhammed Zafir el-Medenî ve Şâzeliyye Tarikatının Esasları: en-Nurü's-satı' ve'l-burhanü'l-katı'*, İstanbul: Bedir Yayınları, 2006.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, t.y.
- , *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- , *Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, I-IV, İstanbul, İz yayıncılık, 1999.
- el-Mekkûdî, Muhammed, *Sülûki't-tarikatü'd-Derkâviyye ve'r-reddi ala münkirihâ el-müsemmahu irşâd ve't-Tibyân*, Beyrut: el-Mektebü'l-asriyye, 2007.
- Mevlây Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî ehâdisi Hayri'l-beriyye*, (ed. Billah Mu'tasım), Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyye, 1980.
- Morsy, Magali, “Kuzey Afrika’da Tasavvufun Rolü”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Kadir Özköse), C. I, Sayı 2, (1999), ss. 151-154.
- Muhammed el-Beşîr el-Fâsî el-Fihri, *Kabiletu Benî Zervâl: Mezâhiru hayâtiha's-sekâfiyye ve'l-ictimâiyye ve'l-iktisâdiyye*, Rabat: el-Merkezü'l-câmii li'l-bahsi'l-ilmî, 1962.
- Muhammad ibn al-Habîb, *Diwan of Shaykh Muhammad Ibn Al-Habîb*, Diwan Press, 2017.
- Mustafa Ebû Rîşe, *en-Nefehâtü'l-kudsiyye bi-şerhi'l-Vazîfeti's-Şâzeliyyeti'l-Yeşrûtiyye*, 1978.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, C. 1-5, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Necâ, Mustafa b. Muhyiddin, *Keşfü'l-esrâr litenvîri'l-efkâr*, Beyrut: Matbaatu cerîdetü Beyrut, 1891.
- Öngören, Reşat, “Şeyh”, *DİA*, 2010, C. 39, ss. 50-52.
- Özel, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- , “Şâzeliyye”, *DİA*, 2010, C. 38, ss. 387-390.
- Özköse, Kadir, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslâm ve Tasavvuf”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, Sayı 7, (2011), ss. 157-184.
- , *Libya’da Tasavvufî Hayat: Senûsiyye Tarikatı*, Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Razûk, Muhammed, “Filâliler”, *DİA*, 1996, C. 13, ss. 71-73.
- er-Rundî, Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nifferî, *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye*, C. 1-3, Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.
- Selâvî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b Hâlid, *el-İstiksâ' li-ahbâri'd-düveli'l-Magribi'l-aksâ*, C. 1-9, Dârülbeyzâ (Kazablanka): Dâru'l-Kitâb, 1997.
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.

- , *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sugich, Michael, *Ufuklardaki Âyetler*, (çev. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-maârif*, (thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe), Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2006.
- , *Avârifü'l-maârif: Gerçek Tasavvuf*, (çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul, 7. bs., 2010.
- Tan, Muhammed Nedim, “Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı”, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. bs., Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- et-Telîdî, Abdullah b. Abdülkâdir, *el-Mutrib bimeşâhiri'il-evliyâi'l-Magrib*, 4. bs., Rabat: Dâru'l-emân, 2003.
- et-Timsemânî, Muhammed, *el-İmâm Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî şeyhu't-tarîkatu'd-Derkâviyye*, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Süneni't-Tirmizî: el-Câmiü's-sahîh*, (thk. Hâlid Abdülganî Mahfûz), 4. bs., Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Resûl (s.a.v.)*, C. 1-4, (thk. Abdurrahman Amira), Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y.
- Tosun, Necdet, “Tasavvufta Halvet ve Uzlet”, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- et-Trablûsî, Ahmed Bek Nâib el-Ensârî, *el-Menhelü'l-Azb fî Târîhi Trablusgarp*, Libya: Mektebetü'l-fercânî, t.y.
- Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- , J. Spencer, *el-Fıraku's-sûfiyye fî'l-İslâm*, (çev. Abdülkâdir el-Bahravî), Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1997.
- et-Tu'mî, Muhyiddin, *Tabakâtü'ş-Şâzeliyyeti'l-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-cil, 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- , “Bâtın İlmi”, *DİA*, 1992, C. 5, ss. 188-89.
- , “Fakr”, *DİA*, 1995, C. 12, ss. 132-134.
- , “Marifet”, *DİA*, 2003, C. 28, ss. 54-56.
- , “Nefis”, *DİA*, 2006, C. 32, ss. 526-29.
- , “Sohbet”, *DİA*, 2009, C. 37, ss. 350-351.
- , “Tevekkül”, *DİA*, 2012, C. 41, ss. 3-4.
- , “Uzlet”, *DİA*, 2012, C. 42, ss. 256-257.

Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.

Yiğit, İsmail, *Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, Siyâsî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995.

Zeki, Abdurrahman, “Batı Afrika’da Dinî Islah Hareketleri”, *Batı Gözüyle Tecdid İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, ed. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 261-267.

Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-Arab ve’l-müstarebîn ve’l-müsteşrikîn*, 15. bs., Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-melayin, 2002.

<https://www.youtube.com/watch?v=n0IRxdK--Ug>, (Erişim tarihi: 09.08.2019).



ÖZGEÇMİŞ

Meryem İnci Nur Babadağ, 1992 yılında Bursa’da doğdu. 2010 yılında Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden, 2015 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2015 yılında Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’nde Tasavvuf alanında yüksek lisansa başladı.

