

## LÜBNAN MAKALELERİ \*

Josef van Ess  
Çev.: Ömer Yılmaz \*\*

### Yaşrutıyye

İlmî anlamda doğunun mazisi bize göre daha canlıdır. Devrini çoktan ikmal etmiş bir anlayış, Beyrut'ta bundan yaklaşık yirmi yıl önce (1955) "*Rihle ile'l-hakk*" (gerçeğe seyahat) adıyla Fatma al-Yaşrutıyye el-Hasaniye<sup>1</sup> imzasıyla yayımlanmıştır. Bu kitapta XIX. yüzyılın ikinci yarısında Akka'da yaşamış ve Şaziliye tarikatının kendi kolunu tesis etmiş olan Ali el-Yaşrutî'nin hayatı anlatılmaktadır. Aslına bakılırsa, bu dönemde tasavvuf ve tarikat hayatı modern Araplara pek çağdaş gelmiyordu. Ancak, 1948 İsrail işgaliyle birlikte Akka'yı terk ederek Beyrut'a yerleşen ve bugün 80 yaşlarında olan kitabın yazarı ve şeyhin kızı Fatma bu işi başarmıştır. Fakat yaptığım araştırmalara göre, tüm tarikatların bu bölgede artık devrinin kapandığını tespit ettim. Bununla beraber yazarın da belirttiği gibi Suriye, Şam, Halep, Doğu Afrika gibi yerlerde, çok sayıda yaşlanmış da olsa bazı mürit ve tarikatların izine rastlamak mümkündür.

*Rihle ile'l-hak* gerçekten itina ile hazırlanmış bir kitaptır. Yazar, hâlâ İslam tasavvufunun değerlerine inanmakta ve bunları dikkate şayân görmektedir. Bunu sadece babasının toplumdaki karizmatik yapısı ile izah etmemektedir. Babasının hayatını anlatırken ona saygısını hep ihsas ettirmekte, ancak onun çok yaşlandığı bir zamana rastlaması nedeniyle geleneksel menkıbelerine dair fazla bir şey hatırlamamaktadır. O halde babasının hayatı hakkında yazdıkları, onun kendisine son senelerinde anlatabildikleri, başkalarının hafızalarında saklayabildikleri, daha sonra şöhreti konusunda yapılan rivayet-

---

\* Josef Van Ess, "Libanesische Miszellen", *Die Welt des İslam*, Leiden 1975, c. XVI, sayı: 1-4, ss. 1-103. Almanca olan bu makaleler aynı derginin değişik sayılarında bu başlık altında daha önceden seri şeklinde yayımlanmıştır. Bk. no: 1, 1967-68, 223s.; no: 2-4, 12, 1969, 97s.; no: 5, 14, 1973, 203s.

\*\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

1 Bk. Tringham, *The Sufi Orders in İslam*, Oxford 1971, s. 126.

ler ile anlatıla gelen menkıbelere dayanmaktadır. Bununla beraber, kitap, gerçekten bize zamanın tarikatlarının günlüğü hakkında değerli bilgiler vermesi açısından önem arz etmektedir. Zaten bizim dikkatimizi çeken de bu olmuştur.

Yazar, bu kitabın yayımından birkaç yıl sonra makalelerine bazı ilâvelerde bulunmuştur. 1382/1963 yılında babasının sözlerini topladığı esere *Nefhâtu'l-Hakk* adını vermiş, 1385/1966 yılında ise onun kerametlerini toplayan *Mevâhibü'l-Hakk* yayımlamıştır. İşte, bu son iki eser de yazarın ilk kitabı *Rihle'* ye alamadığı ancak çok değerli gördüğü haberlerin önemine inanması açısından kıymete değer görülmektedir. Nitekim yazar da, bu son eserlerinin mukaddimesinde bazı bilgileri bizimle paylaşmakta, *Rihle'* yi önemli bulmakla beraber orada İbn Arabî kitaplarına atıfta bulunamamasından yakınmaktadır. Bu eksikliği de o zamanki İbn Arabî düşmanlığına bağlamaktadır. Edebî anlamda ancak üç yıl sonra verimlilik ortamı bulabildiğinden bahsetmektedir. Bununla birlikte yazar bize; niçin bu denli bir İbn Arabî düşmanlığı olduğunu anlayamamış olsa gerek, bu durumu tanıdığı ve aynı zamanda babasının müridi olan bir şahsın şeyhini rüyasında görerek ona sorduğundan dem vurmaktadır. İlk iki kitap, tarihi hakikatleri gün yüzüne çıkartmakta, keramtvârî bazı olaylara yer vermekte, şahsi görüşleri ve rivayet olunan bazı bilgileri ihtiva etmektedir.

İşte biz bu makalede üç kaynağı da analiz etmeye çalıştık. Doğrusunu söylemek gerekirse bir makale içinde efradını cami bir açılım yaptığımız söylenemez. Birinci planda yeniden yapılanma ve bulunulan zamanın perde arkasını araştırdık. Bunun aksine olarak tasavvuf ilminin amaçlarına burada girebilmiş değiliz. Aslında son eserler de Şaziliyye tarikatının tarihi geleneğini detaylıca anlatabilen ve bu konuda bize orijinal fikirler veren çalışmalar değildir. O nedenle Palacios ve Mackeen'in Şaziliyye hakkındaki çalışmalarına bakmanızı tavsiye ederim.

Makalemde alıntı yaptığım kitapları aşağıdaki şekilde kısalttım:

R: *Rihle ile'l-hakk*

M: *Mevâhibü'l-hakk*

N: *Nefahâtü'l-hakk*

### **Ali el-Yaşrutî'nin Hayatı**

Nurettin Ali b. Muhammed b. Nurettin Ahmet el-Mağribî el-Yaşrutî eş-Şazilî et- Tarşihî<sup>2</sup>, 16 Ramazan 1316/28 Ocak 1899<sup>3</sup> tarihinde Akkon (Filistin)' da

2 Baytar, *Hilyetü'l-beşer*, Şam 1961, s. 1065.

3 Bk. Fatma Yaşrutî, *Rihle*, s. 321.

vefat etmiştir. Kızı, ancak onun çok yaşlılığını hatırlayabiliyor. (R 299) Kızının bu nedenle birçok kez (R 55) (M 27) babasının doğum tarihi olarak verdiği 1208/1794 yılının oldukça abartılı tutulduğu görülmektedir. Her ne kadar kendisi geç dünyaya gelmişse de, kendisinden küçük iki kardeşi daha vardı, en küçük kardeşleri Meryem ise babasını hiç tanıyamamıştı. (R 313;318) Böylesine ihtiyar yaşlarda çocuk sahibi olabilmek kutsal kitaplardaki (İncil-Tevrat) kişilerde bile pek az görülmektedir. Hatta Ziriklî'de 1211/1796 olarak belirtilen doğum tarihi bile bize pek inandırıcı gelmiyor. Diğer biyografik çalışmalar çerçevesinde yapılan hesaplamalar şeyhin doğum tarihinin daha ziyade 1230/1815 civarında olduğunu ortaya koymaktadır. O halde kitabın yazarı ve şeyhin kızı olan Fatma'nın 1208/1794 yılı üzerinde ısrarla durmasının bazı özel nedenleri vardır: Buna göre anılan bu tarih, şeyhin kendi hissiyatıyla tasdik ettiği kerametlerden biridir. Halkın takdirini toplamış bir veli, daha annesinin hamileliğinde, Allah'ın kendisine zeki bir erkek çocuk vereceğini ve bu çocuğun doğum tarihinin de Kur'an-ı Kerim de bir sûrede saklı olduğunu vaat etmiştir. İşte bunun üzerine doğum hakkında bazı fikirler yürütülmeğe başlanmış, böylece önceden bildirilen bu hakîkatin, Kur'an'ın Kasas Suresi 23. ayetinde tasdik edildiği varsayılmıştır. Bu ayetteki "[*va ebûna şeyhun kebîr*] "*ve bizim babamız çok ihtiyardır.*"<sup>4</sup> (R 57, M 24) ayetinin medlulünün bu doğuma işaret görülmüştür. O halde bir anlamda önceden haber verilen bu keramet, sadece doğum tarihiyle sınırlı kalmamış, bunu diğer kerametler takip etmiştir. Anne, çocuklarından üçünü çok küçük yaşta emzikte iken kaybetmiş; diğer dördü ise bir hafta içinde koleredan ölmüşlerdi. (R 56) Anne bir erkek çocuğu daha dünyaya getirdiğinde teselli edilmek için, doğan bu çocukta Allah'ın hikmetinden özel bir takım işaretlerin bulunacağı daha önceden ma'nen kendisine bildirilmiştir. Sidi Muhammed Callûl ismindeki bir zat Banzart kentinde halk arasında saygı duyulan bir velî idi.<sup>5</sup> İşte bu zat bir gün anneye; çocuklarının mezarından dönerken yeni doğacak oğlu için hayır dualar etmiş, bir de ona avuç dolusu küçük çakıl taşları vermişti. Pek tabi olarak şeyhin bunu niçin yaptığı işin başında anlayamamış, bu taşların mahiyeti ve sırrı çözülememişti. Fakat daha sonra şeyh el-Yaşrutî', annesinin bu taşları özenle sakladığını anlatmıştır. Zira annesi bu taşları Allah dostu tarafından verilen berekete bir işaret

4 Ebced hesabına göre ayetteki harflerin toplamı 1208 eder, böylece taraftarları onun doğum tarihine Kur'andan bu ayeti delil getirirler.

5 Galiba bu isim Ahmet Ziyaf'ın *İthâfu ehli'z-zaman*, c. VIII, s. 71'de zikrettiği Ebu Abdullah Muhammed el-Callul (ö.1849) ile aynı şahıs değildir. O halde burada zikri geçen ve aynı ismi taşıyan Callul evliya değil bir devlet adamı olmalıdır. Çünkü Callul adı Tunus'ta revaçta idi.

olarak görmekte idi.<sup>6</sup> Hatta doğan çocuğa hangi ismin konulacağı üzerinde biraz düşünülmüş, ailenin beklentileri de göz önüne alınarak (çünkü dedenin ismi Nurettin'di) konulan isim bu şeyh tarafından tespit edilmiştir.

Yaşrutî ailesi o sıralar Tunus'un daha önce adı geçen liman şehrinde yaşıyordu. İtibarlı bir tüccar soyundan gelen anne, vasatın üstünde bir eğitime sahipti. O okuyabiliyor, yazıyor ve dinî araştırmalarla meşgul oluyordu. Baba ise bir devlet memuru ve Tunus vilayetinde uzun müddet başkomutanlık yapan birisiydi. Her iki ebeveyn tarafı da Hz. Peygamber (s.) soyundan geliyordu. Anne Tunus'a yerleşmiş Marakeş'li (Fas) Hüseyinîlerin tek kızı, baba ise Hz. Hasan sülalesinin şeriflerindendi. (R 55)<sup>7</sup> Benim yazarla bizzat Beyrut'taki konuşmadan öğrendiğim kadarıyla Yaşrutîler, Tunus'ta ocaktı.<sup>8</sup> Çocuklar ananevi ihtişamı yansıtan tasavvufi bir atmosfer içinde büyümüşlerdi. Mamafih şeyh hakkında öğrenebildiklerimiz, kendinden sonraki tarikat şeyhinin, aralarında onun kızının da bulunduğu müritlerine anlatmağa devam ettiği ve hatırladığı olayların kendine göre yaptığı yorumlardan ibaret kalmaktadır. Şeyh, anne ve babasına itaatliydi, bütün harçlığını sadaka olarak verirdi; evinden sadece camiye gitmek veya bir hastayı ziyaret etmek için ayrılırdı. Allah'ı, huzur ve sükûnet içinde tefekkür edebilmek için bazen evinin yanındaki büyük bir ağaca çıkardı. Asla kötü insanlarla arkadaşlık yapmak istemezdi. Kafeste gördüğü kuşları serbest bırakırdı. Çocuklardan oynadıkları serçeleri kendi parasıyla satın alır, sonra onları sokağa salıverirdi. Ona göre alelâde olaylar bile sırlı hikmetlerle doluydu. Nitekim, babası bir gün onu düğün eğlencesine götürmek istemiş, oraya giderken yolda ayağı kaymış ve olduğu yere düşmüştür. Bu esnada "Ali, bu senin için hiçbir şey" diye bir ses işitmiş, bunun üzerine derhal eve geri dönmüştür. (R.59)

Şeyh için en önemli olaylardan biri, Tunus'ta Şaziliyye tarikatının kendi kolunu kuran Muhammed b. Hasan b. Hamza Zafir el-Medenî (1780-1847) ile buluşması olmuştur. Kendisi o sıralar daha gençti. Yani Zafir al-Medenî ile Bizerta'da karşılaşmamış onu Trablusşam'ın sahil kentlerinden Misurata'daki zaviyesinde görmeye gitmişti. (R 64)<sup>9</sup> Biz de burada adı geçen Medenî'yi oldukça iyi araştırmaya gayret ettik. Nisbesinden de anlaşıldığı gibi, şeyh Medînelidir. 1222/1807 yıllarında doğduğu şehir Medîne'yi terk ederek Fas'a gitmiştir. Zira bu sıralarda Fas, tasavvufi aktivitenin tam merkezinde bulunuyordu. Bilinçli olarak Medenî'ye burada kalması için bazı teşviklerde bulunulmuştur. Kendisi, bu ülkede Şaziliyye'nin ilk kollarından

6 "Bereket" inancının Mağribte yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

7 "Şerif" lerin Mağribte dini hayattaki rolü için bk. Westermarck, c. I, s. 36.

8 Baba "Yaşrutî" nisbesini kullanmıyordu, kendine sadece Muhammed b.Yaşrut diyordu.

9 Misurata için bk. G. H. Blake, *Misurata* no: 9,1968.

biri ve kuruluşu XI./XVII. yüzyıla kadar uzanan Nasiriye ile, yine ortaya çıkışı X/XVI.yüzyıla kadar uzanan İsevî mensuplarının misafir edilmişti.<sup>10</sup> Şeyh Medenî bunlarla birlikte Kâdirîler<sup>11</sup> tarafından da büyük ilgi görmüştü. Müritleri Fez ve ülke dışına taşmaya başlayan Ahmet et-Ticânî (ö.1230/1815)' de onu ziyarete gelmişti.<sup>12</sup> Çağdaşı Mevlâ Ebû Ahmet el-Arbi ed-Darkâvî ise, onunla karşılaşmasına özel bir önem atfediyordu. Bu karşılaşma 23 Safer 1124/9 Nisan 1809 tarihinde gerçekleşmiştir. Zira Şaziliyye'nin bir kolu olan, daha sonra Fas'ın bütün doğu ve kuzeyi ile Cezayir'in batısına<sup>13</sup> yayılan Darkâviyye tarikatının daha önceleri kesinleşmiş sınırları yoktu.<sup>14</sup> Hamza Medenî tekrar üç yıllığına Medine'ye geri döndü. Hatta Darkâvî, ölümünden çok kısa bir süre önce 1238/1823 yıllarında Medenî'yi tekrar ziyaret etmiştir.

Medenî bu zaman zarfında tasavvufu Vehhâbilik etkisinden kurtarıp, tekrar Kur'an ve Sünnete geri götürmeğe çalışan Ahmet b. İdris el-Fâsî (ö.1253/1837) ile tanışmıştır.<sup>15</sup> Onun daha sonraları Darkâvî'nin müridi olmayı arzu etmesinde, Ahmet b. İdris'in ihya ve tecdid hamlesinin etkin rol oynadığı görülmektedir. Şüphesiz Medenî, kararını eninde sonunda bu etkiyle beraber, İseviyye gibi katı kuralları olmayan tarikatlara kaydırmıştır. Fakat Kâdirilik gibi şehirli terbiyesi ve orta sınıf menşei ile uyuşmayan, ancak fakir halk tabakaları arasında ve taşrada yayılan bu kola da ayrı bir ihtimam göstermiştir.<sup>16</sup> Daha sonra Ahmet b. İdris ile olan münasebetinin üzerinde fazla durmayarak 1820'de Darkâvî'nin adının meşhur olduğu Trablusşam'a gitmiş ve orada irşada başlamıştır. Medenî aynı zamanda Misrata'da ömrünün geri kalan kısmını da geçirdiği zaviyesini tesis etmiştir.<sup>17</sup> Durum bu merkezde olmakla birlikte, Medine'deki müritlerinden bir grup hâlâ kendisine bağlı kalmaya ve sadakat göstermeye devam etmiştir. Ancak bu müritler onun Darkâvî ile olan ilişkilerinden de pek haberdar olmadılar. Orada kalanlar, kendilerine Şaziliyye veya Maşîşiyye (Şazililerin hocası [mürşidi] Abdüsselam b. Maşîş'den dolayı) adını verirken; buna karşılık olarak Fas'ta kurduğu tarikat Medeniyye ismini almıştır.<sup>18</sup>

10 Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, ss. 88, 86.

11 *age*, ss. 40 vd..

12 *age*, s. 107.

13 İslam Ansiklopedisi, c. II; Brockelmann, *GAL S*, 2/881, S. 38. "Darkava".

14 Trimingham, *age*, s. 110.

15 Trimingham, *age*, s. 114, Bu iki bilgi için Indiana Üniversitesinden G. Martin'e minnettarım.

16 U. Brown. *Schoolars, Saints and Sufis*, 1972 s. 143.

17 Biyografik bilgiler oğlu Muhammed Zafir el- Medenî'nin "*Kitâb el-envâr el- kudsiye fi tenzih turuk el- âliye*" İstanbul 1304, s. 88'den alınmıştır.

18 Chatelier, *les Confreries musulmanes d. Hedjaz*, Paris 1887 s. 112.

Medeniyye kolu oldukça hızlı yayıldı ve etkisini onlarca yıl sürdürmeyi başardı. 1830 yılından kısa bir süre sonra bu tarikat mensupları, Emir Abdülkadir<sup>19</sup> ile ihtilafta olan Musa b. Ali b. Hüseyin adlı bir zatın idaresinde, o sıralarda Fransız yönetimindeki bugünkü Tunus toprakları içinde kalan Cezayir'e geldiler. Kurucularının ölümünden sonraki neslin, 1300/1887 yılları da dahil, Ali el-Yaşrutî'nin memleketi olan Bizerta'da, Kabis, Safakus ve Cerid<sup>20</sup> yakınındaki Nafta vahasında çok sayıda zaviye kurduklarını görmekteyiz. İşte böylesine hızlı bir gelişme gösteren Medeniyye ekolünün doğuya doğru gelişmesi, Senûsîler tarafından durdurulmuştur. Her ne kadar kendilerini kimi zaman gizleseler de hicrî XIV. yüzyılın başından beri Barka vilayetinde Medeniyye söz sahibiydi.<sup>21</sup> Aslına bakılırsa Senûsî ve Medeniyye arasında çok büyük bir fark da yoktur. Nitekim Muhammed b. Ali es-Senûsî (1206/1791-1791/1859) Mekke'de Ahmed b. İdris el-Fâsî'ye intisap etmiş, ancak 1250/1834 de Mekke muhafazakarlığının mukavemeti üzerine Hicaz'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Beyza'da kendi zaviyesini kurmak için tek başına Barka'ya geri dönmüştür.<sup>22</sup>

Yazar, nedense bu büyük ilişkilerden hiç söz etmemektedir. Sadece, Şaziliyye'nin üç ağırlıklı merkezinden bahisle bunları, Fas'ta ki Kayrevân, Darkâviye'nin<sup>23</sup> değişik biçimle şekillendiği Marakeş ve Medenî ile yeni bir atılım yaptığı Trablusşam olarak göstermektedir. (R 77) Pek tabi olarak bu geniş bölgedeki tek tarikat Şaziliyye değildir. Ali el-Yaşrutî'nin sonunda karar kıldığı Misrata şehrinde, 1800 yılında Libya'da ortaya çıkan<sup>24</sup> Şeyh Abdüsselam b. Salim el-Esmer'e bağlı müritlerin daha değişik tarikat prensipleri göze çarpıyordu. Bu durum karşısında Ali el-Yaşrutî, her ne kadar zor olsa da iyi bir tecih yapmak zorunda kalmıştı. O, Medeniyye'ye intisap etmeden önce-ki Medenî'nin kendisi de böyle yapmıştı- İseviyye'de Şeyh Muhammed b. İsa (870/1465-930/1524)'nın vecd halini kendilerine prensip edinen (Her halde makale yazarı *vecd* ile sekr yolunu prensip edinenleri kasd etmiş olmalıdır. (Çev.) müritlerini dolaştı. <sup>25</sup> Ancak orada bir rahatlık hissetmedi. Nitekim bu durumu kendisi de bazı açıklamalarıyla izhar et-

19 Joly, *Revue Africaine* 50/1906, s. 338. Musa b. Ali, Mısır'lıdır. Trablusşam'da Muhammed el-Medenî'ye sığındı. Ayaklanması 1833 yılında başlamıştır. Abdülkadir ile çatışması ise 1835 yılına rastlamaktadır.

20 Duveyrier, *La Confrerie Musulmane de Sidi Muhammed ben Ali es-Senusi*, Paris 1886, ss. 71-73.

21 Aynı eser, s. 26. Medeniyye'nin Bingazi'de üç tekkesi ve yüzlerce müridi, Trablusşam'da yine on iki zaviye ve 3000 mürid, Misrata'da ise yedi zaviye ve 1614 müridinden bahsedilmektedir.

22 Trimmingham, *Sufi Orders*, s. 118.

23 Aslında bununla, Darkaviye'den ayrılmış *Kettâniye* kastedilmiş olmalıdır.

24 Duveyrier 8 ve 71; Trimmingham 87.

25 İseviye daha sonraları Şeyh Ahmet el-Alevî'ye açığa çıktı.

mektedir: Buna göre; Şeyh Muhammed b. İsa, rüyasında bizzat ona görünmüş ve bir takım açıklamalarda bulunmuştur. O, kendisi *Berzah* âleminde iken Ali'ye hiçbir şey vaat edememişti. Hâlbuki Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye bıraktığı bir takım tasavvufî sırları açıklayacak birisine ihtiyaç vardı. İşte bu hadiseden kısa bir müddet sonra, dostu Sidi Ahmet Abdülvârid el-Hasanî'nin delâletiyle silsilesi gerçekten Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygambere ulaşan Muhammed b. Hamza ile tanışmıştı. (R 64) Ancak bu tanışmayı daha da ilginç kılan, önceleri hiç görmediği şeyhi rüyasında tanınmasıydı. Hamza, Şeyh Ali'nin kulağına *ism-i azam*'ı fısıldamış ve tarîkatın *evradını* edâ etmesi için kendisine icazet vermiştir. (R 68)<sup>26</sup>

Ali el- Yaşrutî 13 yıl boyunca Muhammed b. Hamza'ya hizmet etti. Hâlbuki annesinin Yaşrutoğulları sülalesinden olup, ölmüş kocasından geriye kalan tek oğlu, Ali idi. Ali de aslında bu durum karşısında ilk etapta oldukça zorlanmış, ancak zaman ilerledikçe bu duruma alışmak zorunda kalmıştı. Böylece o artık bir anlamda inzivayı (*tecrid*) seçmiş oluyordu. Şeyh bundan böyle tamamen zaviyeye çekildi ve hiçbir işle de meşgul olmadı. Bu durumda, Ali'nin geçimini nasıl sağladığı sorulabilir. Tahminimiz, bunun için babasından kalmış olan bir mirasla hayatını sürdürdüğü ve sadaka alarak geçindiğidir. (R 67) Şeyhi Ali'yi tarîkatı yaymak maksadıyla civar köylere ve çöldeki aşiretlere yolladı. (R 86) Bu ise onu, zengin aile ocağında bile, nadiren karşılaştığı insanlarla hemhal olmak ve onlarla temas etmek zorunda bırakmıştı. Bu seviye değişikliğinin ona ne kadar zor geldiğini, sûfî olmasına rağmen üzerinden hiç çıkartmadığı temiz ve şık elbiseleriyle, kirli yağ tüccarlarıyla oturup kalkmasından anlıyoruz. Aslında, bu davranış halini mütevazılık saymak gerekir. (R 88) Şeyhi çok sert ve müsamahasız bir idare anlayışına sahipti. Buna rağmen Ali el-Yaşrutî onun örnek müridi olarak görülmüyordu. (R 87)

Hiç şüphesiz Ali, dünyadan elini eteğini tamamen çekmemiştir. Ara sıra da olsa annesini ziyaret etmek için Bizarta'ya gidiyordu. Orada kendi seviyesine uygun, şehrin ileri gelen ailelerinden birinin kızıyla evlendi. Ali, annesinin kendisine şatafatlı bir düğün yapma isteğine karşı çıkmış, bunun üzerine annesi de basit ve sade bir oda hazırlamak zorunda kalmıştı. O, düğünden sonra evindeki fuzuli ve pahalı mobilyaların hepsini satmış, satıştan ele geçen paranın tamamını şeyhine vermişti. Ali'nin bu evlilikten Ayşe adında bir kızı oldu; ancak ne var ki kısa bir zaman sonra yakalandığı amansız hastalık sonucu ölecek olan bu hanımını boşadı. (R 89) Bu kez Tu-

26 Daha önceleri Şeyh Ahmed el- Alevî'de de rastlıyoruz.

nus'un zengin ailelerinden<sup>27</sup> birinin kızı olan ve çevresinde Fâfâ olarak tanınan Fatma ismindeki bir kadınla evlendi. Bu evlilikten İbrahim ve Hociya<sup>28</sup> adını verdikleri bir oğlan ile bir kız çocukları dünyaya geldi. (R 309) Ali, giyinişinde olduğu kadar aile hayatında da ciddi ve itinalı; babasından kalan tüm mirasını ilim yolunda harcayacak kadar cömert birisiydi.

Ne var ki bir müddet sonra, Ali'nin hayat düzeni tamamen altüst oldu. Buna şehrli hayatı ve tekke merkezli dini yaşam tarzı sebep oldu. Bir de buna şeyhinin vefatı eklendi.(1263/1847)<sup>29</sup> Şeyhi vefat ettiği zaman onun yanında değildi, (R 114) buna rağmen o kutupluğa yükselecek kadar kemalat sahibi biriydi.(R 66) Aslına bakılırsa yüksek manevî bir kariyer olarak değerlendirilen kutupluk Misrata'da şu ana kadar hiç kimseye nasip olmamıştı. Muhtemelen onu bu denli yetiştiren tek kişi, sadece şeyhi değildir. Bu yükselmede iki kişinin daha payı bulunmaktadır. Bunlardan biri, 1300/1883'de Duvayriye'liler tarafından Trablusşam'daki Medeniyye cemaatinin reisi ve aynı zamanda şeyhin oğullarından olan Hamza Zafir,<sup>30</sup> diğeri, mutasavvıf kariyeriyle birlikte politik gücü de bulunan şeyhin kardeşi Muhammed Zafir'dir. Keza onu bu makama yükselmesine hizmet edenler arasında tarîkâta intisabını sağlayan ve aynı zamanda şeyhinin de damadı olan Ahmed Abdulvaris el-Hasanî'yi de unutmamak gerekir. Burada ismi geçen Hasanî, Misrata'da tarîkat geleneğini devam ettiren, üstelik Ali el-Yaşrutî'den de yaşça büyük olan biridir. Onun kimler tarafından yükseltildiğini belirten bu bilgiler daha sonraları dile getirilmiştir. Ali el-Yaşrutî'nin Misrata'da fazla durmayarak, tebliğ vazifesi için Tunus'a, nihayet annesinin vefatıyla birlikte Afrika'nın iç kısımlarına ve oradan da İslam uzak doğusuna gitme kararına fazla şaşırılmamak gerekir. Kendisinden sonra gelen müritleri, onun halifeliği hak etmesiyle mevcut realitedeki orantısızlığı dinî bir menkıbe ile açıklama cihetine gitmişlerdir. Bu müritler, Şeyh Medenî'nin kızının, babasının ölümünden hemen sonra onun bütün müritlerini etrafında toplayarak, muhalefet olmasına rağmen Ali Nurettin'i halifelğe seçtiğini ve onu zamanın sahibi (*Sâhibü'z-zamân*) ilan ederek doğuya gönderdiğini nakletmektedir.<sup>31</sup>

27 Bayan yazar bu ailenin "*el-kahyâ*" olduğunu belirtiyor. Kahya Tunus'ta bir bölgenin idaresini yürüten kişilere verilen unvan olmalıdır. Kelime Osmanlıca'dan alınmıştır.

28 Bu isim köken itibarıyla "*Hoca*"dan gelmekte ve Tunus'ta bir unvan ve meslek olarak kullanılmaktadır.

29 Zirikli, *A'lam* VI, 324 – Trimmingham 113. Bunlarda Ali al-Yaşrutî'nin doğum tarihi hakkında malumat vardır. Hâlbuki o şeyhine 13 yıl hizmette bulunmuştu. O zaman 1834 yıllarında onunla bir araya gelmiş olmalı ve o zamanlar 20 yaşından da fazla değildi ve henüz evlenmemişti.

30 Confrérie 27. O babasının yerine geçmişti. Birkaç yıl sonra vefat eden Hamza'nun halefi ise kuzeni Muhammed b. Ahmed el-Medenî oldu.

31 Bu rivayet yazarımız Fatma'nın kitabında yoktur. O bana bu bilginin tarîkatın şimdiki en



Şüphesiz işin içinde daha önceden böylesine kararlaştırılmış bir plan mevcut değildi. Sanki Ali Nurettin için bir belirsizlik meydana gelmiş ve onun halifeligi bir anda oluvermişti. Durum bu merkeze gelince, o da hanımına bir seçim yapmasını tavsiye etmek zorunda kalmıştır. Bir gün karısına, ya kendisini beklemesini ya da isterse onu boşayabileceğini söylemiş, hanımı da bunun üzerine boşanmayı tercih ederek akabinde hemen evlenmiştir. Şeyh, şimdi en büyüğü ilk evliliğinden ve henüz o sıralarda yedi yaşlarında olan Ayşe ile birlikte üç çocuğuna bakmak durumunda kalmıştı. Çocuğunu çoğu zaman kendisine danışmanlık yapan hocası Ahmed Abdülvâris'e emanet etti. Ayşe Misrata'daki zaviyede büyüdü ve velisi (vasi) tarafından *ism-i a'zam*<sup>32</sup> telkinleriyle tarîkate kabul edildi. Ayşe'nin diğer iki küçük kardeşine gelince onlarla da Ali'nin eski hanımı ilgilendi. (R 114)

Ali el-Yaşrutî kendi davasına samimiyetle inanmış dokuz müridi ile birlikte seyahate başladı. Fakat aradan fazla bir zaman geçmemişti ki bu müritlerden bazıları seyahatten vazgeçmiş geriye sadece iki kişi kalmıştı. Şeyhin izlediği güzergâh hakkında maalesef fazla bir bilgimiz yoktur; uğradığı bu güzergâhları da tek tek tanıma imkanına sahip değiliz. Daha önceleri de zaten Trablusşam vilayetinin sancağı olan Fizan'da, Afrika'nın içlerinde, Nijer kıyısında ki bugünkü Mali<sup>33</sup>toprakları olan Segu'da, Medenî'nin müritleri bulunuyordu. Muhtemelen Şeyh Ali öncelikle buraları ziyaret etmek istemiş ve orada bulunan müritleri etkilemeye çalışmıştı. Ali, her gittiği yerde görevini bi hakkın icra etmiş, fakat hiçbir yerde bir aydan fazla kalmamıştır. Hacca gitmesi gerektiğini hissedene kadar on yılını bu şekilde geçirmiş, hac vesile ile Medine'de dört yıl kalmıştı. Zira Hicaz'da eski şeyhinin birçok müridi yaşamaktaydı. Kızıldeniz'in Mısır kıyılarında, Luxor'un<sup>34</sup> Aşağı Nil kıvrımının kıyısında yer alan olan Kanâ'daki Humaysira'da bulunan Şeyh Şâzilî'nin mezarını da ziyaret etmiştir. Şeyh Ali, İskenderiye'den bir gemiye binip Kudüs'deki Mescid-i Aksa'ya giderken Beyrut'la Sidon arasında bir fırtınaya yakalanmış, fırtına onu Hz. Yunus<sup>35</sup>'un kabrinin bulunduğu yerde karaya savurmuştur. Beyrut'un Şibaro ailesine mensup kaptan ise yolculuk sırasında Şaziliyye tarîkatına intisap etmiş ve Ali'den yol ücreti almamıştır. Şeyh türbe ziyareti esnasında Hz.Yunus'la manen değil hakikaten bir gö-

---

üst temsilcisi Muhammed el-Hadî tarafından kendisine Beyrut'ta bildirildiğini söyledi. Muhtemelen Fatma bu bilgiyi bilinçli terk etmiş de olabilir. Çünkü o, babasının ilk önce doğuya değil, güneye gönderildiğine inanmaktadır.

32 Bu tabirler için bk. Trimmingham, s. 182.

33 Duveyrier, s. 40 ve 43.

34 Bk. *A'lam el-arab*, adlı seri'den Abdulhalim Mahmut, *Ebu'l- Hasan eş-şazili*, Kahire 1967, no: 72.

35 Burası günümüzde "Yunus Nebi" olarak isimlendirilmiştir.

rüşme yapmış ve onun tarafından bu defa da Akka'ya gönderilmiştir. (R 117) Yazarımız bu olayın, 1266/1850 Kırım Savaşlarının başlamasından birkaç sene önce vuku bulduğunu nakletmektedir.

Aslına bakılırsa yazarın verdiği bu tarih, daha sonraki nakillerin verdiği tarihlerle bağdaşmamaktadır. Muhammed Medenî öleli henüz üç yıl olmuştu. Bu nedenle, Ali'nin on dört yıl boyunca yabancı ülkelerde dolaşması söz konusu olamaz. Bu yanlışlık nedense kızının dikkatini çekmemiştir. Çünkü Fatma, Medenî'nin ölüm tarihini bilmiyordu.<sup>36</sup> Şeyhe Akka'ya gitmeyi tavsiye eden sadece Hz. Yunus değildir. Diğer taraftan tavaf esnasında Kâbe'de Hz. İbrahim de ona aynı tavsiyeyi yapmıştı.(N 133) İlk başta her iki inanç tarzı da fazla inandırıcı gelmemektedir. Ancak daha sonra öğrendiğimiz bilgiye göre Ali el-Yaşrufî aynı sene Kudüs'te de bulunmuştu. (R 149) Görünüşe bakılırsa şeyh geldiği Akka'da çok fazla kalmamış, seyahatine planladığı gibi devam etmişti.

O halde her iki nakil de bize tek bir şeyi açıklamaktadır: O da Akka'nın gerçekten bir dönüm noktası olmasıdır. Zira Akka önceleri Türk Garnizonunun<sup>37</sup> önemli bir üssü ve Şaziliyye misyonu için uygun bir yerdi. Hz. Yunus'un Allah'ın elçisi olarak doğrudan doğruya burada ortaya çıkması, onun bu bölgede çok büyük hürmet görmesine neden olmuştur. Ali burada bulunan Zeytuniye Camii'nde irşat görevine başlamış ve halkın entelektüel kesimine hitap ederek bunda da oldukça başarılı olmuştur. Onun bu şehirdeki ilk müritleri arasında zengin bir tüccar ile Akka Müftüsü Şeyh Kasım el-İrabî'yi görüyoruz. (R 131)<sup>38</sup> Şeyh, İslam Hukuku ile çok hemhal olmuş biriydi. Fi'l-hakîka bir müftü için herhangi bir sûfi'ye kayıtsız şartsız bağlanabilecek bir tanışma ona hiç yakışmamıştır. Her ne kadar bu durum XIX. yüzyılda biraz daha değişik bir hal alsada... Zira bir tarikat Sünnî olduğu müddetçe, *fukaha*'nın ona karşı olan itiraz ve muhalefeti daha az oluyordu.<sup>39</sup> Sanırız, Ali Nurettin de o zamanın ruhuna uygun davranan *Selefi* bir anlayış tarzı ile ortaya çıkmıştı. Muhtemelen aynı yıl (1266/1850)<sup>40</sup> Kudüs'e yaptığı yolculuk esnasında da Nablus'da Müftü Ahmet Ebu'l-Hudâ'ya misafir olmuş, Abdülgani Nablusî (ö.1143/1731) ve Şaziliyye tarikatının müessir olduğu bu yerde büyük bir rağbet görmüştü.<sup>41</sup> Nitekim onun bu etkisini

36 Bu tarihler de bir çelişki mevcuttur.

37 Akka 1841 den bu yana eyalet değil sancaktı. Stratejik önemine binaen garnizon burada bırakılmıştır.

38 Burada bir hareke hatası olabilir. Doğrusu Nablus'ta bulunan Arraba şehrine nispet edilmiştir.

39 XIX. yy.da Moritanya'da Fıkıh ve tasavvuf iç içe geçmişti.

40 Bu kesin değil, daha önceki seneler olmalı.

41 İhsan en-Nimr, *Tarih cebel Nablus ve'l- balka*, Şam 1938, c. II, s. 35.

1269/1853-1272/1856 yıllarında Nablus'tan sonra çevredeki ikinci önemli şehir olan Arrabâ'dan elde edilen bazı hukukî belgelerde de görmekteyiz. Bu belgeler bize, içinde bulunan devrin, tarikat örf ve adetlerinin tertibini sünnete olan bağlılık istikametinde gittikçe değiştirdiğini göstermektedir.<sup>42</sup> Yine mevzu bahis bu belgeler, Fatma'nın biyografisinde Muhammed el-Arabî diye geçen –tamamıyla gerçek de olmayabilir-ve orada Arraba Müftüsü olduğu söylenen Muhammed ed-Davud tarafından toplanıp bir araya getirilmiştir.(R 355)<sup>43</sup> 1268/1852 yılında ise Bikâ'da (R 138) tarîkate ilk iltihaklar gerçekleşiyor. Daha önceleri de Kudüs'te bir cemaatin varlığı bilinmektedir.(R 346)

O zamanın gelişmelerini şimdilik bir kenara bırakalım. Ali Nurettin 1279/1862-63 yılında kendi zaviyesini, Akka'da değil, çok daha sonra oraya yakın Tarşiha kentinde açabilmiştir. (R 140) Zaviyenin kapısı üzerindeki kitabeden, şeyhin sağlık nedenlerinden dolayı ikametgâhını taşımak zorunda kaldığını ve Akka'nın rutubetli havasına dayanamadığını anlıyoruz. Hastalandığı zaman, şehrin eşrafından bazıları, çocuklarını hizmet etmek için şeyhin yanına göndermişler, fakat doktorlar Ali'ye o zamanlar için bir günlük mesafedeki Safad'a, dağlara veya Tarşiha'ya gitmesini öğütlemiştir. O da bu tavsiyeler üzerine kararını Tarşiha'ya vermiştir. Tarşiha Kadısı Muhammed Salih, buraya gelen şeyhi, şehrin müftüsünün selamları ile karşılayıp ona ilk intisap eden şahıs oldu. Bu intisabı şehrin diğer nüfuzlu kişileri izledi. Hatta ona intisap edenler arasında, Hüseyinî kolundan bir şerif olan Yusuf Şureyh ve yeğeni Mustafa Tavsiz de bulunuyordu. Ali, bu kişilerin aracılığı ile üçüncü kez evlendi. Onun bu kez evlendiği kadın, Akka'nın fethi sırasında Mehmet Ali'nin önünden kaçan ve oğlu İbrahim tarafından öldürülen (1247/1832)<sup>44</sup>, Memlük emirlerinden Ahmed Bey Tavsiz'in kızı Hatice Tavsizdir.

Biz bu olayın evveliyatını biraz daha detaylı öğrenmeye çalıştık. Buna göre, Ahmet Bey öldürülmesinden bir müddet önce Anadolu'ya sürgüne gönderilmiş; fakat Hatice'nin babasının sözü geçen dostlarından biri olan Yakup Bey el- Mısır'nın araya girmesiyle onların Mısır'a dönmelerine izin

42 Sayın Firestone bir belgeyle dikkatimi çektiği için bu hususta ona bir kez daha teşekkür ederim.

43 Firestone, oğlu Seyh Eminle beraber bize bu ailenin bölgesinde "Ulema", ama hakikatte bir hanedan olduğunu bildirdi. Bu aile Abdülhadi'nin de içinde bulunduğu büyük bir kabilenin politik gücünü arkasında buldu. Bu yüzden Muhammed el-Arabî'nin gördüğü yüksek tahsil nedeniyle Müftü mü yoksa başka bir pozisyon sahibi mi olduğu izah edilmeye muhtaçtır.

44 Tibawi, *A Modern History of Syria*, s 66. Tavsiz'in Arapça harekelenmesinde bir hata olduğunu sanıyorum. Bu Türkçe'de "devesiz" den gelme olabilir.

verilmiştir. Ahmet Beyin mallarına el konulması nedeniyle, Yakup Bey bu aileye kucak açmış, kızları Hatice ile de evlenmiştir. Yakup Bey, daha sonra bu aile ile birlikte Akka'ya dönmüş, ne var ki bir müddet sonra burada vefat etmiştir. Hatice'nin ailesi miraslarını kurtarmak için birçok zorluklara katlanmışlar, hatta Hatice'nin amcası Yusuf Şureyh, kardeşi Mustafa Tavsiz ve annesi, bu yüzden Beyrut'ta bir dava açmak zorunda kalmışlardı. Aslında açılan bu dava çok çetin seyretmekteydi. Bu yüzden Ali el-Yaşrutî'den manevi yardım talebinde bile bulunmuşlardı. O da, yardımını, yalnız dava kazananlar tarafından görülebilecek bir şekilde, elini hakimin üstüne koyarak ifa etmiş, böylece istedikleri yardıma cevap vermişti. Hatice de bunun üzerine, şeyhin cemaatine yeni katılan akrabaları başta olmak üzere, özellikle annesi tarafından (R 291) bu kerameti gösteren şeyhe minnettarlık olsun kabildinden onunla evlenmeye zorlanmıştır. Ancak Hatice başlangıçta böyle bir talebe rıza göstermemiş, fakat koyu bir kabus gördükten sonra bu isteğe olumlu cevap vermek zorunda kalmıştır.

Hatice artık genç biri değildi. Kendisine ilk kocasından yüklü bir miras kalmış, o da kalan bu mirası yanında getirerek, Ali Yaşrutî'nin yapacağı hizmete destek olarak sarf etmiştir. (R 135-309. M 34) İşte bundan sonra, böylesine büyük bir maddî desteği arkasına alan tarikat, etki alanını çok hızlı genişletmiştir. Yazar, şeyhin 1275/1858 yılında, ilk zaviyenin kurulmasından dört yıl kadar önce Gazze'li Muhammed Sukeyk b. Mahmud Sukeyk'e, Şaziliyye esaslarını yayması için tam bir müsaade verdiğini belirtmektedir.(R 327)<sup>45</sup> Artık bundan böyle kelimenin tam anlamıyla misyon rayına oturmuştu. Burada bizim dikkatimizi çeken nokta, icazetin hâlâ Muhammed b. Zafir el-Medenî adına ve onun koluna dayanılarak verilmesidir. Henüz bu safhalarda Ali Nurettin daha sonraki belgelerde kullandığı *Yaşrutıyye* ismini telaffuz etmekten çekinmektedir. Misyon yavaş yavaş büyüyor ve kendine her yerde sağlam zeminler oluşturuyordu. Tarşiha'daki bu zaviyeyi zamanla Akka, Kudüs, Hayfa, Şam, Beyrut, Rodos ve İstanbul'dakiler izledi.(R 138)

Ancak sayılan bu mekanlar arasında Rodos'un farklı bir önemi vardır. Zira 1280/1864 yılında Ali el-Yaşrutî, Suriye'nin o zamanki valisi Rüştü Paşa Şirvânî tarafından Rodos adasına sürgün edilmiştir.<sup>46</sup> Şeyhin başarıları, Türk idarî makamlarının dikkatini çekmiş olmalı ki kendisi isyancılardan sanılmış ve bu şüpheleri ber taraf için Beyrut'a bir gemi kuvvet indirilmiştir. Askere de dağlara ilerleyerek şeyhi yakalama emri verilmiştir. Ancak birliğin yaptığı baskınlar sonucunda, karşılarında zararsız bir zaviye buldukları anlaşıl-

45 *age*, s. 53.

46 Baytar, *Hilyetü'l-beşer*, s. 1066. Türk kaynaklarına göre Şirvânî 1863 yılında Suriye Valisi olmuştur. İki yıl sonra Akka'ya bağlı Sidon'a atanmıştır.

maktadır. Bunun üzerine harekâtı yöneten Türk subayı, verilen emri yerine getiremeyeceğini bildirerek orada bulunan şeyhin elini öpmüş ve yapılanlar hakkında ondan özür dilemiştir. Bundan başka tutukluların götürülmesi esnasında görev yapan komutan da emrindeki başçavuş ve askerlerle birlikte Şaziliyye tarikatına kabul edilmiştir.<sup>47</sup> Esasen Ali el-Yaşrutî, tarikat pirllerinden (*mukaddem*) biri olan Tarşiha'lı Ahmed Abdurrahman ve Halid bin Velid<sup>48</sup> neslinden gelme Şamlı Şeyh Said b. Şakir el-Halidî adındaki iki müridiyle birlikte götürülüyordu.<sup>49</sup> Fakat bunların peşini, aralarında Dâr ez-Zûr Müftüsü Şerif Hüseyin el-Hasanî el-Bağdâdî ve Beyrutlu Seyyid Osman Balık'ın içlerinde bulunduğu bir grup diğer müritler izlemiştir. (R 144)

Ancak çalışmamızda otobiyografiden, bütün bunların hangi maksatla yapıldığının perde arkasını anlamak mümkün değildir. Buradakiler sadece bazı yüzeysel açıklamalardan ibaret kalmaktadır. Bununla beraber, belli bir noktaya kadar da olsa konunun izahı hakkında bir diğer kaynaktan daha istifade ettiğimizi söylemek durumundayız. Abdürrezzak el-Baytar, *Hilyetü'l-beşer* adlı eserinde bize, hem Ali el-Yaşrutî'nin hayat hikayesi, hem de Said el-Halidî'nin yaşamındaki bazı olaylara dayanarak önemli bilgiler vermektedir. Aslında Baytar bu yaklaşımında her zaman lütufkar da değildir. Örneğin bu yazar, şeyhi bütün suçlamalara karşın müdafaa etmekle birlikte, müritlerinin her türlü kötü şeyi yapabileceğine inanmaktadır. Bunları ispatlamaya gittiğinde ise sadece belirli klişeleri zikretmektedir. Yazarın saydığı bu kötülükler örnek verecek olursak, bunlar arasında yakın akraba evlilikleri; erkek erkeğe ilişki, yenilmesi haram olan yiyeceklerden yemek, Kur'an-ı Kerim'i batınî olarak yorumlamak, muhkem dini kuralların yorumunda sûfilere daima haklı çıkarmak gibi konuları göstermek mümkündür.<sup>50</sup> Baytar'ın anlattığına göre bu tezat içinde olan müritlerden birisi de Şamlı tüccar Said el-Halidî'dir. Halidî gençliğinde Nakşbendî tarikatına intisap etmiş, yazarın babası Hasan b. İbrahim el-Baytar (ö.1272/1856) tarafından da okutulmuş eski bir dost ve hemşeridir. Ancak nedense Halidî'nin işleri hep ters gitmiştir.<sup>51</sup> Özellikle Ali Yaşrutî'nin halifesi Ahmed el-Bikâî onu Darkâviyye'ye kabul ettikten sonra, sıkıntılar peşini hiç bırakmamıştır. Bir zaman sonra Şam yakınlarında bulunan Kafr Susya<sup>52</sup>'daki cemaati de ona sırt çevirmiştir. Doğrusu biz, yukarıda anlatılan kötülükler konusunda, ya-

47 Hayfa'da. Bassa Limanı olsa daha uygun olurdu.

48 Bk. Baytar, 669. Bu kişi 1806-1877 yılları arasında yaşamıştır.

49 Burada bir üçüncü şahıs daha vardır. Bu kimse yazarın kendisine gelen sözlü rivayetlere göre Bassa'da tarikata giren askerlerden biridir.

50 Bk. *Hilyetü'l-beşer*, c.III, s. 1622.

51 Bk. Baytar, s. 463.

52 Yakut, *Mucemu'l-buldân*, "Sûsiya" md. Bu yer Cahiz'de de geçmektedir.

zarın bizzat görme fırsatı bulduğu ama pek azı somut delillere dayanan şeyleri yazmak durumundayız. Onun dile getirdiği şeylerden sadece bir ikisi tasavvuf anlayışını ve sûfilerin dış görünüşlerini yansıtmaktadır: Onlar da yırtık pırtık elbise giymeleri ve şeytana dair yaptıkları yorumlardan ibaretir. Ancak bunlar Suriye için oldukça yeni olmakla beraber<sup>53</sup> Azerbaycan, Şirvan, Gilan ve Horasan bölgelerinde inkar edilen şeyler değildi. (Makale sahibi buradaki yırtık pırtık elbise ile Orta Asya bölgesinde zuhur eden melameti akımın etkisinden söz etse gerek. çev.) Diğer taraftan, hemşerisi Halidî'nin ortaya çıkışı ona tehlikeli geliyordu. Zira Baytar'a göre daha da ilginç olan, onun ortaya çıktığı günden beri daima itiraza açık ve yaşadığımız asırda bile duyguları galeyana getiren şeytanın bir tür müdafaasını yapmasıdır. Baytar, sadece bu müdafaayı bile Halidî'nin sapık düşünceli olmasına kafi görüyordu.<sup>54</sup> Bu yazarın ona karşı kırgınlığının tek nedenini, Halidî'nin Şaziliyye'ye olan saf ve samimi bağlılığı ile izah etmek yetmez. Çünkü Baytar, kitabında sadece onu değil, Suriye bölgesindeki pek çok Şazilî'nin biyografilerini işlerken, onları ince tenkitlere tabi tutmaktan geri durmamıştır.<sup>55</sup> Yazar kitabında, her nedense politik entrikalardan hiç mi hiç bahsetmemektedir. Hâlbuki görünüşe bakılırsa Osmanlı hükümet makamları, Sünnîliğin muhafazası amacıyla, Suriye'de büyük bir hızla yayılıp nüfuz kazanan bu yenilikçilere karşı harekete geçmekte bir sakınca görmüyordu.

Biz, daha sonraki hadiseler için her iki kaynaktan da istifade etmek durumundayız. Kızının anlattıklarına göre, hükümet hatasını anlayana kadar babası Rodos'ta yirmi bir ay kadar kalmıştır. Ancak daha sonra iktidara gelen yeni zihniyet Rodos'taki zaviyeye aylık on altın dinar yardım bağlamıştır. Hatta Ali'ye "*Şeyhü's-Sultan*" (Sultan II. Abdulhamid) unvanı verilmiş ve İstanbul'a gelmesi dahi teklif edilmiştir. Fakat Ali, yapılan bu teklifi gözaltında tutulmanın gizli bir yolu olarak gördüğünden kabul etmemiş, bunun yerine Tarşiha'ya geri dönmeyi tercih etmiştir. Kendisine elinden alınan eski hürriyeti iade edilmiş, ancak şeyhin Tarşiha'da süresiz oturmasına da müsaade edilmemiştir. Dolayısıyla Ali, Akka'da bir tür zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. Bu hadise 1285/1868 yılında meydana gelmiştir. (R 146)

Ancak bize bildirilen 1868 tarihi işimizi hayli zorlaştırmaktadır. Esere göre Ali el-Yaşrutî gerçekten 1280/1863'de Rodos'a sürüldüyse, o zaman

53 Bk. Baytar, s. 671. Bu durum Ali için de geçerlidir. Hâlbuki o daha önceleri sık giyinmeyi seven birisi idi. Ne var ki Şam'da bu tür gelişen anlayışı o da kınamak zorunda kalmıştır.

54 Benim bu makalemin 80. sayfasına bakınız. (Makalenin II. kısmı bir sonraki sayıda yayımlanacaktır. Çev.) "Şeytan ölmez, çünkü o kendi taraftarlarıyla beraber, daima iyilikle mücadelede etmede kötülüğün yanında yer almaktadır."

55 *Hilyetü'l-beşer*, c. I, s. 167, 488.

1285/1868'e kadar sürgün yirmi bir aydan daha fazla etmektedir. Bununla birlikte Baytar, eserinde olup biteni şeyhin kızından çok daha farklı bir biçimde ortaya koymaktadır. Örneğin o, şeyhin sürgün mahalli Rodos yerine, Kıbrıs'ı göstermektedir. Buradaki üç yıllık farkı da, Ali el-Yaşrutî'nin doğrudan Tarşiha'ya geri dönmeyerek, 1272/1856 yılında Şam'a yerleşen Emir Abdülkadir'in evinde<sup>56</sup> kalmayı kabul etmesi ile doldurmaya çalışmaktadır. Şeyhin yirmi civarındaki müridi ise Rüştü Paşa tarafından Fizan'a sürgün edilmişti. Daha sonra onlar da şeyhleri gibi hükümet makamları tarafından toplanma yasağına çarptırılmış ve Akka'ya geri döndürülmüşlerdi.<sup>57</sup>

Şeyh Yaşrutî'nin Emir Abdülkadir ile olan münasebetine gelince, onu anlamak çok kolaydır. Zira Abdülkadir de, şeyh gibi bir şerif olup Hasan b. Ali<sup>58</sup> evlatlarından gelmektedir. Bununla birlikte Emir Mağrib'deki geçmişi nedeniyle, Şaziliye'yi de iyi tanımaktadır. Hatta Abdülkadir kısa bir müddet sonra yani 1279/1863 yılında Hac münasebetiyle Mekke'de bulunurken, Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Mesud b. Abdurrahman el-Fasî (ö.1295/1878) tarafından, bu tarikatın Medeniyye'den doğan Hicaz'daki ünlü şubesi Rahmaniyye'ye kabul edilmişti.<sup>59</sup> Emir'in bu tarikatı seçmesi, İbn-i Arabî'ye olan aşırı sempatisi nedeniyledir. Hatta Fatma el-Yaşrutî, Emir Abdülkadir'in *Futühât el-Mekkiyye*'yi masraflarını bizzat kendisinin ödeyerek bastırttığından ve metnin sıhhatini kontrol için de Konya'ya adamlar gönderdiğinden bahsetmektedir.<sup>60</sup> (R 148) *Hilyetü'l-beşer*' in yazarı da, Emir'in kendi evinde, İbn-i Arabî'nin *Futühât* ve *el-Mustavfiz*<sup>61</sup> adlı eserlerini şerh ve tefsir eden *Kitabü'l-mevâkif*<sup>62</sup> (varidat)<sup>62</sup> okutup yorumlattığından söz etmektedir. Nitekim Emir vefat ettiğinde, cenazesinin, türbesi Sultan Selim tarafından yaptırılan ve naaşı Salihye mahallesindeki camide bulunan bu büyük velinin yanına defnedilmesini vasiyet etmiştir. İşte yapılan bu vasiyet bile ona olan sevgisini göstermektedir.

Babasının Abdülkadir'in evinde kaldığından Fatma'nın da haberi vardı; ancak ona göre babası, bu ziyareti Tarşiha'ya döndükten sonra bir davet üzerine ve tamamen kendi arzusuyla yapmıştı. Bundan böyle etrafında nü-

56 *age*, s. 896.

57 Ali el-Yaşrutî bunu Medenî'nin müritleri ile buluşmada bir isabet olarak görmektedir.

58 Seceresi için bk. *Hilye*, s. 884.

59 Bk. *Hilye*, s. 898.

60 Eser ilk defa 1269-74 Bulak'ta basıldı. Emir 1853 te Bursa'da, 1856 da Şam'da kaldı. Konya el yazması şu anda İstanbul İslam Eserleri Müzesinde bulunmaktadır. no: 1736-1772.

61 Bk. Nyberg, *Kleinere Schriften des ibn. Arabi*, s. 41.

62 Bk. Kehhala, *Mu'cem*, c. V, s. 304. Bu eser o zamanlar büyük bir coğrafyaya yayılmış ve benimsenerek mütalaa ediliyordu. Hatta XIX. Yüzyılın ikinci yarısında Türkiye'de küçük bir tarikatın şeyhi olan Aşçı İbrahim Dede de kendi biyografisinde bu kitabı okuduğundan bahsetmektedir.

fuzu olan Cezayirli Emir Abdulkadir ile ilişkileri muhafaza etmek, tamamen kişisel gayretlere bağlı idi. Ali el-Yaşrutî Tarşiha'ya döndükten sonra çoktan evlenme çağına gelmiş Mağripteki büyük kızı Ayşe'yi yanına çağırıldı. Ayşe de babasının bu isteğine uyarak, kocası ve yolculuktan kısa bir süre önce doğan küçük oğluyla birlikte oraya geldi. Doğuya gelmelerinden bir yıl sonra kocası vefat edince Ayşe, Emir Abdülkadir'in kardeşi Emir Mustafa el-Cezairi ile evlenmişti. Böylece her iki aile birbirleriyle hısım olmuşlardı. (R 148, 314)

Bu zaman zarfında meydana gelen bazı üzücü hadiseler bile aileler arasındaki samimiyeti azaltmadı. Abdülkadir'in oğlu, babasını anlattığı biyografisinde<sup>63</sup> onun, 1865 Nisan'ında (Zilkade 1281) Beyrut üzerinden İstanbul'a gittiğini ve Sadrazam Fuat Paşanın<sup>64</sup> huzuruna kabul edildiğini söylemektedir. Emir, o sırada Paşadan, Kıbrıs ve Rodos'a sürülmüş bütün Suriyelilerin affedilmeleri talebinde bulunmuştu. Nitekim onun yaptığı bu teşebbüs başarıyla sonuçlanmıştı. Hatta Lazkiye Müftüsü neticenin bu şekil başarı ile sonuçlanmasını iki *muvaşşahat*<sup>65</sup> (çoğu yedi beyitle sona eren bir çeşit Endülüs-Arap şiir çeşidi -çev.) ile kutlamaktadır. Pek tabii Tarşiha'da bu duruma sevinen sadece Müftü değildi. Zira, "*Tuhfe*'de de açıkça belirtildiği üzere, Osmanlı yönetimi, 1276/1860'da meydana gelen kanlı baskınların müsebbibi olarak bu insanları itham ediyordu. Söz konusu hadiseler her iki muvaşşahatda "*Fitnetü's-Şam*" olarak genişçe yer almaktadır.<sup>66</sup> Abdülkadir, Şam'da bu olayla bağlantılı varsayılan ve bu nedenle muhtemel sıkıntılara düşer olacak pek çok Hıristiyan'ın da hayatını kurtarmıştı. Zamanın Dışişleri Bakanı Fuat Paşa da aldığı diplomatik kararlarla isyancı Müslüman ve Dürzi liderlere karşı çok sert davranmış ve oluşabilecek siyasi karışıklıkları önlemişti.<sup>67</sup>

Ali el-Yaşrutî'nin sürgün edilmesi, Hıristiyan katliamından birkaç yıl sonraya tesadüf etmektedir. Osmanlı resmî makamları, itibarları kendi bölgelerini aşan dini dayanışma ve yardımlaşma gruplarına karşı özel bir alaka göstermektedir. -Eğer yazarın söyledikleri gerçekleri yansıtıyorsa- yazılı olmayan rivayetlere de dayanılarak verilen bilgiler, bu sürgün olayının asıl nedeninin, şeyh'in memleketi Tunus'da vuku bulan Osmanlı karşıtı ayaklanmadır. 1280-81/1864 tarihinde Alman seyyah Gustav Nachtigal'in de bas-

63 *Hilye*, s. 899.

64 *İslam Ansiklopedisi*, c. II.

65 *Tuhfe*, 719; *Hilye*, s. 900.

66 *Tuhfe*, 719; *Hilye*, s. 900.

67 *Tibavî*, *Modern History of Syria*, s. 129.



tırılmasından kısaca söz ettiği olay, bu olsa gerektir.<sup>68</sup> Bu nedenle şeyhin sürgün edilmesi de 1280/1864 yılının sonlarına ertelenmiş olabilir.<sup>69</sup> Şayet daha sonra 1282/1866'da yılında Emir Abdülkadir'in müdahalesiyle tedbirler kaldırılmış ise, çarçabuk geçip giden bu müddet zarfında her iki kaynağımızın da vermiş olduğu tarihler, doğrudur. Buna göre; gerçek dönüş 1282 yılının sonlarına doğru olmuş ve bu geçen sürede yirmi bir ayı doldurmuştur.<sup>70</sup> Kaba bir tahminle üç sene, 1281 ve 1283 yıllarının da toplanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ali Nurettin, bu arada belki kısa bir süre için Tarşiha'ya da dönmüş olabilir. Bununla beraber, -muhtemelen de resmî makamların baskısı ile- Şam'da Abdülkadir'i ziyaret etmek zorunda bırakılmıştır. 1285/1868'de şeyhin Tarşiha'da sürekli ikametine müsaade edilmeyince, o da kesin kararını Akka'da ikamet olarak vermiştir. Akka, daha önce de belirtildiği gibi bir garnizon mahalli idi ve böylece şeyhin hareketleri daha iyi kontrol altında tutulabilirdi. Diğer müritlerinin niçin Fizan'a sürgün edildikleri, neden onunla birlikte Rodos'ta olmadıkları açıklanmamıştır, belki de *Hilyetü'l-beşer'* in yazarı burada bizlere yanlış bilgi vermektedir.<sup>71</sup>

Şeyhin başından geçen sürgün tecrübesi, ona bundan böyle daha dikkatli olmasını da öğretmiştir. Zira o zamanlar Suriye'de, gayr-i sünnîlik ve siyasi entrika ile suçlanmak için çok küçük bir bahane yeterliydi. Her ne ise geçen geçmiş, olan olmuş şeyh de hayatının bundan sonra geri kalan otuz yılını hükümet makamlarıyla barış içinde geçirmeye çalışmıştır. Şam'a, Kudüs'e seyahatler yapmış, buralarda bazen Nakîbü'l-eşrâf Muhammed Ali el-Hüseynî<sup>72</sup> gibi itibarlı ve nüfuzlu ailelerin evlerinde misafir kalmış ve Har-em-i Şerif'te müritleriyle buluşmuştu. (N 79) Şazililer için bir çok ihtifallerin yapıldığı Safad'a da giden şeyh, (R 149) yazları her seferinde halkın kendisine büyük ilgi gösterdiği Tarşiha'yı tercih ediyordu. Hatta kızı, bu seyahatlerin birinde babasının, müritlerinin ona olan sadakatini sınamak ve bunu ispatlamak için iki dağ arasındaki dar ve çetin bir patikayı seçtiğini zikretmektedir. (R 160) Akka'daki zaviyeye gelince halk buraya büyük bir rağbet gösteriyordu. Önceleri Akka'ya Safad yolu üzerinden kervanlarla gelirken, daha sonra posta arabasıyla Beyrut ve Sidon yolu kullanılmaya başlandı. Zaviye daha önceleri belki de merak saiki ile rağbet görüyordu. Ancak daha sonraları Ali el Yaşrutî burada her zaman kendisine samimiyetle bağlanabi-

68 P. Granchanp, document relatifs a'la révolution de 1864 en Tunisie, 1-2.1935.

69 5 Haziran 1864. *Tuhfe*, 723.

70 *Tuhfe*, c. II, s. 723. 28 Haziran 1864 yılında Emir İstanbul'u yeniden terk etmiş ve Paris'e gitmiştir. Bir kaç ay sonra hanedanı'na ait hakları alarak geri dönmüştür.

71 Fatma detaylı bilgi veremiyor, sürgüne gidenlerin 21 kişi olduğunu tahmin ediyor, ancak gerçek sürgün edilenlerin sayısı 4 ya da 5 olmalı.

72 Burada daha sonraları "Şeyhülislam" olan aynı aile söz konusu edilmiştir.

lecek kişileri arayıp bulma gayretine girişti. (R 364) Fakat ne varki, uzun süre tarikatının kaderiyle gereği gibi ilgilenemedi. Muhtelif yerlere gönderilen davetçiler ise, çok defa yaptıklarına resmiyet kazandırılan ve kendilerine icazet verilen bir kısım seyyah dervişlerden oluşuyordu. (R 363) Bunların arasında kadınların da olması, bizi gerçekten çok şaşırtmaktadır. Nitekim Beyrut'ta bulunan Suriye Protestan Koleji Profesörlerinden biri ve aynı zamanda misyoner olan H. H. Jessup, Bika'daki Kar'un şehri Şaziliye müridi olan Sitti Meryem'in 1888 yılında Şam, Hasbiye, Sidon ve Tunus'u kapsayan bir vaaz turuna çıktığından sitayişle bahsetmektedir. Kendi kaynağımıza göre, (R 295) burada adı geçen kadın, aslen Kar'un'lu<sup>73</sup> olan Bika Müftüsü Mustafa Ebu Rişa'nın karısı Şeyha Meryemdir. Şaziliye tarikatı –Jessup'a göre ise Yaşrutiiye- bölünme ve yeniden yapılanma konusundaki reform hareketlerine fazla iltifat ve itibar etmemiş ve bu nedenle hep eski isimlerini kullanmıştır. Bununla beraber bu tarikat için daha da şaşırtıcısı, çok etkin bir selefi hareketine rağmen değişik inançtakilere karşı uzlaştırıcı davranmasıdır. Hatta bu cümleden olmak üzere, bir Hıristiyan misyoner Sitti Meryem'in vurguladığı ölçüler içinde Hıristiyan, Musevi ve Müslümanların kardeş olduğu fikrini onaylamaktadır. Tarikat müritlerinin birçoğu, Hıristiyanlarla kardeş gibi geçiniyor, Tevrat ve İncili de okuyorlardı.<sup>74</sup>

Gerçi Le Chatelier, 1887 yılında yayımlanan kitabında Medeniyye'nin aktiviteleri ve Suriye'deki<sup>75</sup> kolları hakkında pek fazla bir şey bilmiyordu. Bu ise, onun notlarının eksikliğinden ya da aktüaliteden uzak kalmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu sıralarda Şam'da yeni bir zaviye kurulmuş, bununla Filistin ve Suriye üzerinden İstanbul ile sıkı münasebetler hedeflenmişti. Aslında bu münasebet, daha Ali Nurettin Rodos'tayken filizlenmişti. II. Abdülhamit (1293/1876)'in iktidara gelmesinden kısa bir süre sonra, şeyhin yardımcılarında, Şam'daki halifesi Mahmut Ebu'ş-Şâmât; Babiâli Başkatibi (*Başkâtip el-mabeyin el-hümayun*)<sup>76</sup> Ali Rıza Paşa Mümtaz ile karşılaşmış ve onu kendi tarikatına katmayı başarmıştı. Hatta Ebu'ş- Şamat, Abdühamit'in idareyi ele almasında kendi keramet gücünden malûmat aldıklarını tatlı bir dille anlatmaktadır.(R 152)<sup>77</sup>

Kerametle ilintilendirilen bu uzaktan tesir etme gücü, gerçekten dikkat çekicidir. Yazarın da dediği gibi bu tür hadiseler tabiatüstü görülmekte ve

73 Ahmet al-Cundi, *Şuara-ı Suriye*, Beyrut 1965, s. 114.

74 H.H. Jessup *Fifty-three years in Syria* 1-2 – New-York 1910.

75 Confréries, 120.

76 Bu tabir için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, İstanbul 1946, c. II, s. 375.

77 Sitti Meryem davet çalışması esnasında protesto edildiği zaman, Osmanlı resmî makamları ona kol kanat açtı.

sorgulanmaksızın kabul edilmektedir. Hatta, Abdülhamit'in pan-islamizm politikasının gelişmesinde de doğrudan doğruya Arap tasavvuf tarikatlarının büyük tesiri olmuştur.<sup>78</sup> Ali Nurettin'in öğrencilik yıllarında Misrata'da tanıştığı Şeyh Muhammed el-Medenî'nin oğlu Muhammed Zafir bu sıralarda Sultanın sarayında çok etkili şahıslardan biridir. Biz Muhammed Zafir'in fikir ve aktiviteleri üzerine kısmen bilgi sahibiyiz.<sup>79</sup> O, Ali el-Yaşrutî'den yaşça daha küçüktü. Zafir 1244/1829 yılında doğmuş<sup>80</sup>, yaşının küçüklüğüne rağmen dinamik ve etkili bir karaktere sahiptir. Trablusşam' da tarikatın temsilini elinde tutan ağabeyi Hamza'nın aksine kendi memleketinde kalmadı. Sultan Abdülaziz (1277/1861-1293/1876)'in padişahlık döneminde da hi, aralarında II. Abdülhamit'in de bulunduğu yeğenleriyle iyi ilişkiler kurmayı başarmıştı. Sultan Abdülhamit'i 1288/1872 yılında Mekke'de bir hac görevi esnasında tarikatları Medeniye'ye intisap ettirmiştir.<sup>81</sup> 1290/1874 yılında Muhammed Zafir'e tekrar Mekke'de, bundan kısa bir süre sonra Şeyhülislam tarafından esrarengiz bir şekilde tabancayla yaralandığı Şeyh Ahmed el-Bedevî'nin mezarının bulunduğu Tanta'da, son olarak da Abdülhamit padişahlığı ele aldıktan sonra İstanbul sarayında rastlıyoruz. Sultan 1305/1888 yılında kendisine İstanbul'da bir de tekke kurmuştur.<sup>82</sup>

Bir Fransız gözlemcinin verilerinde de belirtildiği gibi; Medenî'nin ayda yaklaşık 1000 frank ve çok miktarda bağış almasını,<sup>83</sup> yine kardeşi Hamza'nın da Trablusşam'dan 1300/1881 de Tunus'u ele geçiren Fransızlara karşı harekete geçmesini tesadüf olarak görmek mümkün değildir. Medeniyye tarikatı uzun zamandan beri zaten Osmanlı üst düzey yöneticileriyle bir ilişki halinde bulunuyordu. Bu durum aslında 1281/1864 Tunus ihtilalinde resmî makamlarda bir kuşku uyandırmıştı. Çünkü 1283/1867'den 1287/1870'e, yine 1289/1872'den 1291/1874'e kadar Babiâli'nin emriyle iki defa Libya'da valilik yapan Ali Rıza Paşa<sup>84</sup>, Muhammed Zafir ile temasta bulunmuştu.<sup>85</sup> Bundan yaklaşık on yıl sonra kadar Hamza'nın kışkırtılması da zamanın Trablusşam

78 B. Lewis, *The Emergenca of Modern Turkey*, 408.

79 Le Chatelier, *Confréries müslümanes*, 112.

80 Ölüm tarihi 1321/1903. Yani Yaşrutî'den beş yıl sonra. Kehhala, *Mu'cem*, c.X, s. 112 ve XI, s. 207. Onun pan-islamik fikirlerini, küçük bir çalışması olan *Nûr es-saati ve'l-bürhân el-kat'i* (İstanbul 1301)de görmekteyiz. Ben bu eseri Princeton Üniversite Kütüphanesinde gördüm.

81 Baytar, *Hilye*, s. 763.

82 *age*, s. 764.

83 G. Charmes, *La Tunisie et la Trablusşamtaime*, Paris 1883, s. 376.

84 Ahmet b. Hüseyin en-Naib el-Ensari, *el-Menhel el-azb fi tarih Tarablus al garb*, İstanbul 1317, s. 386.

85 Duveyrier, *Ali es-Senusi*, s. 60. Her ikisi de Senusi müritleri olarak bilinirler. Ali Rıza Paşa Cezayir kökenli olduğu için bu ilişki ayrı bir önem taşımaktadır.

Valisi Zeki Paşa tarafından kuvvetle desteklenmiştir.<sup>86</sup> Yine Abdülhamit'in sekreteri ile Ali Nurettin'in münasebetleri de aynı tarihlere rastlamaktadır. Ali Rıza Paşa'nın sözümona bu "*ihida*"sı 1293/1876 ile 1300/1882 tarihleri arasında gerçekleşmiş olmalıdır. Zira şeyh, o zamanlar Paşa'yı tarikatının Şam'daki Baltâciye zaviyesine emanet etmişti.<sup>87</sup> Paşanın kibar bir üslupla kaleme aldığı iki mektubundan birincisi 1302/1884 yılında yazılmış ve bu mektubun metni "*Rihle*"de olduğu gibi verilmiştir.<sup>88</sup>

Ali el-Yaşrutî, kendisini karışık siyasî taahhütler içinde bulunmaktan uzak tutmuştur.<sup>89</sup> Kıskançlığa gitmeden, bulunduğu vilayette mütevazılığının da gereği Muhammed Zafir'in sahip olduğu kariyer ile kendi arasındaki farkı gayet iyi tespit etmişti. (N 214) O, halifesi Mahmud Ebu's-Şamat'ın aksine İstanbul'a da her hangi bir seyahat yapmamıştır. Çünkü yaş olarak onlar daha gençti. Hatta Ali Rıza Paşa bile, tarıkata intisap ettiğinde atmış yaşını çoktan geçmişti. Bundan başka, şeyhin bu sıralarda kendi özel dünyasında bir takım problemlerle savaşmak durumunda kaldığı görülmektedir. Gerçi kızı bu konuda hiçbir şey zikretmemekte; statik olan hatıratında da herhangi bir tenakuz görülmemektedir. Buna rağmen babasından rivayet ettiği birkaç kıymete haiz ifadelerde, acı tecrübelerin izlerini gayet rahat görebiliyoruz. Ali Nurettin, Şeyh Muhammed el-Medenî'nin kendisine, ileride müritleri arasında vukû bulacak muhtemel nifakı daha önceden haber verdiğini vurgulamaktadır. (N 223) Hatta ara sıra önyargıdan uzak, Filistinlilerle Fas'taki insanları, bilhassa Trablusşam'daki şeyhinin müritleriyle kendi müritlerini mukayese ettiği bile görülmektedir. (N 196)

Bununla tam olarak ne söylemek istediğini, Şam'daki tarikatına bağlılığın samimiyetini, bugüne kadar nasıl muhafaza edebildiğini ilginç ve ilginç olduğu kadar da orijinal dokümanlardan anlayabiliyoruz. Şimdi bile bu dokümanları sözünü ettiğimiz ve daha sonra da tafsilatına gireceğimiz Baltâciye zaviyesinde görebilirsiniz. Ben 1973 yılının Mart ayında bu zaviyeyi ziyaret ettiğimde, orada biraz silinmiş ve etrafı çerçeveselenmiş bir belge dikkatimi çekti. Görevlilerden bunun fotokopisini rica ettim. Söz konusu edilen bu mektup, Ali el-Yaşrutî tarafından 11 Muharrem 1303/Ekim 1885'de Mahmut Ebu's-Şamat'a yazılmıştı. Ali el-Yaşrutî bu mektubunda, adeta

86 Charmes, La Tunisie et la Trablusšamtaine , s. 394.

87 Yeniden inşaa 1301/1883 yılında bitirildi. O halde kurulan vakıf en az bir yıl önce olmalıdır.

88 Yukarıda adı geçen Ali Rıza Paşa'nın kendisi ile aynı adı taşıyan Libya Valisi değil, Sekreter olanı kasd edilmiş olmalıdır. Zira o zamanlar politik sahada aynı ismi taşıyan 13 civarında Ali Rıza vardı.

89 Belki bunun nedeni açıklanabilirdi, ancak Fransız yazarlar, hükümetlerinin Medeniye'ye niçin bu denli bir alaka gösterdiklerini açıklama yapmaktan çekinmişlerdir.

Şam'daki zaviyesinin açılış törenini icra ediyordu. Ayrıca bu mektubun Ebu's-Şamat'ın türbesinde içinde gelen ziyaretçilere sunulması ve oldukça hürmete layık görülmesi de hâlâ onun ne kadar kıymetli olduğunu göstermektedir. Binanın içinde bulunan kitabe, zaviyenin 1301/1883 yılından evvel bitirildiğini göstermektedir. Buna rağmen, Ali Nurettin'in onayını niçin bu kadar geciktirdiği hakkında tereddütler oluşmaktadır. İşte oluşan bu tereddütleri mektubun geri kalan kısmı açıklamaktadır. Biz, şeyhin o zaman için yapılan pek çok yanlış ve âşikar olumsuz hadiselerden oldukça müteessir olduğunu anlıyoruz. Nitekim, şeyh de bu mektubunda, bir takım dini sorular hakkında kendisiyle anlaşmazlığa düşen ve neticede Akka'daki zaviyesinde ona fiili saldırıda bulunan bir grup müridinin davranışlarından bahsetmektedir. Anlatışına göre yirmiden fazla kişi üzerine saldırmış o da bu durum karşısında polis çağırarak zorunda kalmıştır. Şeyh, bu kişileri kışkırtan şahsın, tarikatın Nablus civarındaki birkaç köyde sözü geçen temsilcisi Emin eş-Şa'bi<sup>90</sup> olduğunu iddia etmektedir. Hatta adı geçen bu şahıs meşruiyetine daha büyük rağbet temin etmek için şeyhin mührünü bile taklit etmekten kaçınmamıştır.<sup>91</sup>

Aslında bizi ilgilendiren esas husus tarikatın bölünme girişimleridir. Bu da doğrusunu söylemek gerekirse, bir mürit için şu ana kadar profili çizilen sistemin içinde kendiliğinden meydana gelebilecek normal bir durumdur. Nitekim Şeyh Ali el-Yaşrutî de aşağılayıcı bir üslupla, tarikat içinde gelişen yeni bir meşrepten,<sup>92</sup> yeni bir eğilimden ve son senelerde müritler arasında yiyecek temin etme (zuhurât) temayülünden bahsetmektedir. Şeyh, tarîkata bağlı birçok kişinin, bunu hakları olmadıkları halde yaptıklarına şahit olduğunu belirtmekte ve bundan derin üzüntü duyduğunu söylemektedir. Ancak bize göre bu iddia, meseleyi açıklamamakta ve ona muhalif olanların gerçekte ne istediklerini anlatmamaktadır. Sadece bir yerde mantık çatışmasından (tahlilat) bahsedilmektedir. Aslında burada sözü edilen nahoş hadiseler, ihvanların her zaman mücadele etmek zorunda kaldıkları bir tehlike veya en azından mütemadiyen maruz kaldıkları konular arasındadır. Ali Nurettin, her defasında bu şekil tahrikleri, kendisine mensup fakihler kanalıyla bastırılmış ve huzuru onların sayesinde temin etmişti. Zaten onun tarîkâta katılmak isteyen herkes, daha tarîkâta girerken günlük hayatın sıkıntılılarından kurtulmayı ümit ederek başvuruyorlardı. Biz, bu durumu Ali Nurettin'den daha genç ve ona hayranlıkla bağlı, üstelik gelişmeleri de ilgi ve ustalıkla takip eden Nebhanî'den daha rahat öğrenebiliyoruz. Nebhanî'nin an-

90 Şa'ab, Akka civarında dağların eteğinde bulunan bir köyün adıdır.

91 Her şeyh kendi özel mührünü kullanırdı.

92 Bu tabir pek tabii her zaman olumsuz manada kullanılmaz.

lattığına göre; Nablus'un Tubas köyünde, Canin yakınlarındaki Ummü'l-Fehm'de, Safat'ta vb. yerlerde bazı insanlar, gereği gibi namaz kılıp oruç tutmuyorlardı. Şeyhte bunun üzerine bu tip insanlarla her türlü münasebeti yasaklamıştı.<sup>93</sup> Zaten köylülere Selefi fikirler çok fazla cazip gelmiyordu. Bu yüzden tarîkate girmeyi, kendilerine daha uygun görüyorlar, böylece tarikata intisâp anında dahi onun misyonuna karşı gelerek bir anlamda iki yüzlülük gösteriyorlardı. Şehirlerde başka; kırsal kesimlerde daha başka davranıyorlardı. Bu uyumsuzluğu nedense Ali Nurettin'in oraya gönderdiği müritleri önceden haber vermemişler ve bu konuda da vaaz etmemişlerdi. Eğer hürmetle yâd edilen ve kendisine sevgi beslenen İbn Arabi ile, çok eskiden kalan geleneksel anlayışlar daha makul kritize edilmiş olsaydı, bu intikal çok daha kolay gerçekleştirilebilirdi. İbadeti ihmal bilhassa Dürzîlerde baş göstermişti. Bazı kaynaklarımız ise, aslında bu münakaşaların odak noktasında ibadetin değil, *tevhid* kelimesinin olduğunu ve ibadetin bahane ve parola olarak görüldüğünü nakletmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen, ara sıra tarîkatın başında söz sahibi olan kimselerin yaptıkları dengesiz davranış tarzları da tarîkate zarar vermiyor değildi. Örneğin tarîkat, Nablus'da kendi kişisel emellerine alet edenler tarafından dejenere edilmiş ve eski itibarını (otoritesini) kaybederek zaviyeler bakımsız hale düşürülmüştü.<sup>94</sup>

Büyük bir ihtimalle bu tarihlerde ortaya çıkan kriz tesadüfen ve tek değildi. Ali Nurettin'in Tarşiha'da evlendiği üçüncü karısı Hatice Tavsiz'den Muhittin ve Cemalettin adında iki oğlu daha olmuştu. Bunlardan ikincisi daha iki yaşında iken, bütün ümitlerini bağladığı ilk oğlu Muhittin ise (R 179) yirmi beş yaşında iken vefat etti. (R 310) Bu kez şeyh, bu çocukların ölümünden sonra, neslini devam ettirecek erkek evladı da kalmadığından ikinci evliliğinden olan oğlu İbrahim'i ailesi ile birlikte Akka'ya getirtme kararı aldı. (R 259) Bu ise Fransızların Tunus'u işgalinden kısa bir süre sonra gerçekleşmişti. (1299/1881) Biraz önce söz konusu edilen tarihten daha yakın bir zamana geliyoruz. Şeyh, Mağrip'te doğan oğlunun Filistin'deki yaşam şeklinden memnun olmayacağını hiç düşünmemişti. Hâlbuki oğlunun, Mağrip'teki müreffeh hayatı göz önüne alındığında, onun burada sınırlı bir yaşam tarzına razı olmayacağını hesaplanmalıydı. Görünüşe bakılırsa baba-oğul uzun bir ayrılıktan sonra ilk kez burada bir araya geleceklerdi. Gerçi

93 Camii, Kerâmâtü'l-evliya, c. II, s. 385.

94 İhsan Nimr, *age*, s. 13. Yazar, bunun nedeni hakkında bir açıklama yapma gereği duymaktadır. Ona göre; "Son zamanlarda bu olayın arkasında, tarikatların verilen çok sayıda vakfiyeler sayesinde zenginleşmesi yatmaktadır. Durum böyle olunca, vakfiye yapanlar şahsi mirastan mahrum kalyorlardı. Bunun üzerine bu adamlar, tarikatları gözden düşürmek için gayret sarf etmişlerdir."

İbrahim daha önceleri bir defasında iki yıl kadar Akka'da bulunmuş, fakat daha sonra tekrar Mağrib'e geri dönmüştü. (R 315) İbrahim o zamana kadar hiçbir tarîkate da bağlı değildi. (R 260) Bu durumda ilk defa dini bir menkıbe onun davranışlarına yön verecekti. Rivayete göre; İbrahim hac seyahati esnasında Mekke'de bir rüya görmüş, rüyasında ayaklarının altında bulunan tekerleklerle kendini Akka'ya giden bir yol (ray) üzerinde bulmuştu. Bu rüya Hicaz demiryolunun inşa edildiği 1900 yılında vukû bulmuştur. Dara'dan Hayfa'ya, oradan da Filistin'e bir tren hattı vardı. O halde buradan İbrahim'in kendi arzusu ile Akka'ya gitmediğini ve burada daha fazla kalmaya istekli olmadığını anlıyoruz.<sup>95</sup>

Şeyhle alakalı o zaman için ortaya çıkan diğer bazı krizler hakkında da bir şeyler söylememiz gerekir. Bahâiliğin kurucusu Bahâullah, her ne kadar 1877 yılına kadar bir kalede gözaltında tutulmuşsa da, 1868 yılından beri Akka'da yaşıyordu. Ancak 1877 yılından itibaren daha rahat hareket edebilme imkanı buldu. Bahauallah 1880 yılında Akka üzerinden geçerek 1892 yılında öldüğü Bahçe'ye taşınmıştır. Fatma'nın kitaplarında nedense Bahauallah'ın adı hiç yer almaz. Buna rağmen Fatma onu tanımakta, hatta evini kuşatan büyük bahçesini bile hatırlamaktadır. Şeyhin Bahauallah ile olan münasebeti pek samimi değildi. Bahauallah'ta Akka'da propagandasını yapmış, hatta Yaşrutiyye'den birkaç aileyi de kendisine çevirmeyi başarmıştı.<sup>96</sup> İşte bütün bu olumsuzluklara bir de Ali Nurettin'in üçüncü evliliğinden olan çocuklarının ölümü eklenince, şeyh artık bu şehirde faaliyetlerini idame ettirmenin tehlikeye girdiğini anladı. Tarihler 1880 yılını göstermektedir. Geçici bir süre de olsa yönetimdeki bu feragat, tarîkatın zayıflamasına yol açmıştır. Mektuptan anladığımız kadarıyla kriz 1300/1885 yılının sonuna doğru biraz azalmıştır. Yanlış yapan hasımlar devletin otoriter kuvvetleri tarafından susturulmuş, Amin eş-Şa'bi'nin müritleri de şeyhin emriyle cemaatten uzaklaştırılmıştır.<sup>97</sup> Bahâullah'ın yerine geçen oğlu Abbas Abdülbaha Efendi de, bu tarîkatın nizamını bozmaya hiçbir zaman kalkışmamıştır. Hatta Abbas Efendinin birçok kez "büyük filozof"un *Futuhât el-Mekkiye'* müzakeresinde Ali Nurettin ile birlikte bulunduğu bile zikredilmektedir.<sup>98</sup>

Ali Nurettin'in hayatının son on yılı hakkında ise çok fazla bilgimiz yok-

95 Verilen bu bilgi için 1905 doğumlu, ancak 1927 yılından beri tarîkate bağlı olup bu aileyle yakın irtibatı olan Ebu Halil'e teşekkür ederim.

96 Bu bilgiler de Ebu Halil'e aittir.

97 Emin eş-Şa'bi ile ilişkisi olan ve tarîkattan kovulan birisinin yazdığı bilgileri "*el-Hidaye el-İslamiye*" 3/ 1320/ 501 deki okuyucu mektuplarında bulabilirsiniz. Şa'bin köyü tamamen cemaatten tard edilmiştir.

98 el-Hidaye el-islamiye, 3/1350/505.

tur. Üçüncü karısı, son oğlunun da ölümüyle akıl hastalığına yakalanmıştır.<sup>99</sup> Ancak 1309/1891 yılında şeyh,<sup>100</sup> zaviyede büyüyen ve aileye çok sıkı bağlı olan Hatice'nin yeğeni Râtiba Tavsiz ile evlenmeden önce karısının ölümünü beklemiştir. İşte Râtiba adındaki bu kadın, bizim kendisinden istifade ettiğimiz yazarımızın da annesidir ve bundan başka iki çocuğu daha olmuştur. Bu çocuklardan birine, Ali el-Yaşrutî'nin hayırlı bir evlat olacağını daha doğmadan haber veren veliye izafeten Muhammed Callul ismi konulmuştur. Ancak bu erkek çocuğu doğduktan bir sene sonra vefat etmiştir. Diğeri ise babasını az da olsa tanıyabilen Meryem adında bir kız çocuğudur. (R 311 ve 318) Ali Yaşrutî 16 Ramazan 1316/28 Ocak 1899 yılında yazarın iddia ettiği kadar olmasa da, ihtiyar bir halde iken vefat etmiştir.<sup>101</sup> Geriye özgün bir şahsiyet ve Filistin'in tamamı ile büyük Suriye'yi etki altında tutacak bir tarikat bırakmıştır.

### Ali el-Yaşrutî'nin Şahsiyeti

#### Prestijinin Sebep ve Tesirleri

##### a. Silsilesi

Ali el-Yaşrutî sahip olduğu mükemmel kariyerini mensup olduğu silsile sayesinde hak etmiştir. Yaşadığı asrın adeta kutbuydu ve bu kutupluk makamını kendinden önceki kutuplar vasıtasıyla Hz. Ali, oradan da Hz. Peygamber'e kadar uzanan geniş bir şecereden miras almaktadır. Buna Arapça tabiriyle (*silsiletü'l-ulema*, *silsiletü't-terbiye*'nin aksine *silsiletü'l-aktâb*, *silsiletü'z-zehab*) adı verilmektedir.<sup>102</sup> Hatta bazı müritleri bu isimlerin sırayla bir kasideye konu olmasından onur duymaktadır. Bu bilgiyi bize, yazar Beyrut Müftüsü<sup>103</sup> Mustafa Necâ (1269/1853-1350/1931)'dan nakletmektedir. Aynı şekilde Mustafa Ebu Rişa'dan da<sup>104</sup> bu konuda birkaç beyit zikretmiştir. (R 73) Ama ne var ki burada zikredilen isimler ne yazar tarafından ayrı ayrı gösterilmiş ne de tarihsel bir sıraya konmuştur. Silsile içinde geçen isimler o

99 Fatma el-Yaşrutî'nin sözlü rivayeti.

100 Tarihi hesap ederek tespit etmeye çalışırsak bu durumda hanım oğlundan 13 yıl sonra ölmüştür. Evlendiğinde 25 yaşında idi ve muhtemelen 1853 yılında doğmuştu. Şeyh 1899 yılında öldüğünde dördüncü karısından olan Fatma henüz 7 yaşında idi.

101 A.C. Inchbold, *Under the Syria Sun*, Londra 1906, c.1/ 244. Yazar bu bilgiyi Suriye'li birine dayanarak vermektedir. O kişinin anlattığına göre; kısa bir süre önce Akka civarında 108 yaşında vefat etmiş yaşlı bir şeyh vardır.

102 Trimmingham, *age*, s. 150.

103 *age*, s. 73.

104 *age*, s. 82.



kadar zor anlaşılıyor ki, kendi müritleri bile onları sadece salt kelimeler olarak algılayabilmektedir. Aslına bakılırsa adına *şecere* denilen bu olgu, tarihi bir vakıadan ziyade inançla kabul edilen katalog özelliğini taşımaktadır.

Buna benzer bir durum, R. Gramlich tarafından kaydedilen İran kökenli tarikatların şeceresinde de gözlenmektedir. Keza orada da zikredilen bütün isimler, tam teşhis edilememiş ve bir takım yanlışlıklar yapılmıştır.<sup>105</sup> Burada verilen silsile Mağrip bölgesi için, özellikle Şaziliyye ve onun yerine kaim olan diğer tüm tarikatlar için karakteristik özelliklere sahiptir. Şaziliyye ile mutabık kalan *Yusûfiyye*<sup>106</sup>, *Dilâ'iyye*<sup>107</sup>, *Tayyibiyye*<sup>108</sup>, *Hansaliyye*<sup>109</sup>, *Darkaviyye*<sup>110</sup> ve biraz uzak da olsa *İseviyye*<sup>111</sup> böyledir. Bundan önce İbn Atullah el-İskenderî, Şâzilî (ö.709/1309) ve onun müridi Mursî'nin biyografisi "*Letâtifü'l-minen*"de buna işaret etmiştir.<sup>112</sup> Daha sonra yazılan eserlerdeki açıklamalar ve isim formatları da, Ebu'l-İkbal Hasan b. Vefa<sup>113</sup>'nin *Şeceretü'l-irşâd*'ına ve Ebu'l-Mehâsin el- Fâsi eş-Şazilî'nin *Kitâbu't-tabakât*'ına atıf yapmaktadır.

Ali Nurettin'in silsilesi şu şekildedir:

*Hz. Muhammed (s.) > Hz. Ali > Hasan b. Fatma > Ebu Muhammed Câbir el-Makşûr > Sa'id el-Kazvîni > Muhammed Feth es-Su'ud > Sa'd > Ebû Muhammed Sa'id > Ebu'l-Kasım Ahmet el-Mervânî > Ebû İshak İbrahim el-Basrî > Zeyneddîn el-Kazvîni > Şemşeddîn es-Sivâsî > Taceddîn > Nurettin Ebu'l-Hasan > Fahreddîn > Takîyeddîn el-Fukayir > Abdurrahman el-Medenî ez-Zâiyat > Abdüsselam b. Maşîş > Ebu'l-Hasan Ali eş-Şâzilî > Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Mursî > Taceddîn Ahmed b. Atâullah el-İşkenderî > Davut el-Bahillî > Muhammed Bahr es-Safa > Ali [b.] Vefa > Yahya el-Kâdiri > Ahmed b. Ukbâ el-Hadramî > Ahmed Zarrûk > İbrahim el-Felhâm > Ali es-Senhâcî > Abdurrahman el-Meczûb*

Yusuf el-Fâsî > Muhammed b. Abdullah el-Kebîr > Abdurrahman el-Fâsî > Kasım el-Hassâs > Ahmed b. Abdullah > Şeyh el-Arbî b. Ahmed b. Abdullah > Ali el- İmrân el-Mulakkab bil-Cemal > Ebû Ahmed el-Arbi ed-Darkâvi el-Hasanî > Ebû Abdullah Muhammed b. Hamza Zafir el-Medenî > 39-Ali Nu-

105 Gramlich, *Derwishorden* s. 71.

106 Depont-Coppalani, *Confrérie*, s. 468.

107 Muhammed Hacı, *ez-Zaviye ev-Dilâ'iyye*, Rabat 1964, s. 51.

108 Rinn, *Marabouts et Khovan* s.375 – Coppalini s. 490 – Trimmingham, s. 276.

109 Rinn, s. 373.

110 Dpont-Coppalini, s. 5.

111 Rinn, s. 309.

112 Mackeen, *JAOS*, 81/ 1971/ 482.

113 XV. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış birisidir. Eser 1887 yılında Kahire'de basılmıştır. Ancak bu konuda Brockelmann'da herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

rettin el-Yaşrutî

Konuya girmeden önce bu silsile hakkında birkaç şey söylememiz gerekir. Burada bulunanların hemen hemen hepsi, kronolojik olarak büyük zorluklarla sıraya konulmuştur. Silsile içinde geçen isimlerin büyük bir kısmının tam kimliği daha yakından tespit edilememiştir. Bu konudaki kapsamlı biyografik materyalleri de genellikle tarikat ikiye bölündüğü zaman elde edebildik. Burada adı geçen zevatın bazıları hakkında ise daha detaylı bilgi edindik. Bunlar arasında, Şâzilî (no: 18); el -Mursî (no: 19); İbn Atâullah (no: 20); her ikisi de Mısır'lı olan ve Vefâiyye kolunu kuran Muhammed b. Muhammed (İbn) Vefa ve oğlu Ahmed b. Vefa (no: 22-23); Nâsiriyye'nin kendi mecrasını bulduğu Ahmed Zarrûk (no: 26); Haddava'ya büyük prestij kazandıran Abdurrahman el-Meczûb (no: 29); Muhammed ed-Derkavî (no: 37) ve Ali el-Yaşrutî'nin hocası Muhammed b. Hamza el-Medenî'dir.<sup>114</sup> İslam Tasavvufundaki tarihî bilinçlik, diğer dini "*bilim*"lerden hadis, fıkıh ve kalam ile karşılaştırıldığında çok gerilerde kalmaktadır. Bir de Mağrip'te biyografik bilgilerde menkıbe geleneği oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Silsileye iyice baktığımız zaman burada değişik bir "sıklık" dikkatimizi çekmektedir. Örneğin 31 ila 33. sıra arasındaki zaman süresi nispeten daha az ve hatta geriye doğru gitmektedir. İlk on beş kişi neredeyse altı yüz yıllık bir süreyi kapsarken, buna karşılık diğer on beş kişi ise dört yüz yirmi yıllık bir zaman dilimini ihtiva etmektedir. Bir de bu silsile içinde, izafeti "*din*" ile karakterize edilmiş lakapların kullanıldığı bir grup isim görülmektedir. (Bk. no: 10-15) Bu şekil isim formatı, doğuda hicri 400 yıllarından kısa bir süre önce ve politik şeref unvanlarının yavaş yavaş dile yerleşmesiyle tebarüz etmiştir.<sup>115</sup> Bunların gerçekte ne derece örtüştüğünü kontrol imkanımız da yoktur. Böylece silsileyi doğruya doğru geri götüren on beş numarayla birlikte, bütün yâdigarlarda bir anda kopup gitmektedir.

Bildiğimiz kadarıyla Şaziliyye tarikatı hiçbir şekilde batıyla sınırlı kalmamıştır. Hatta bir çokları mevsuk bir şekilde tarikatın çıkış noktasını Mısır'la ilintilendirmektedir. İbn Ataullah, İskenderiye ve Kahire'de ikamet etmiştir. Keza Vefâiyye kolu da Mısır'la sınırlı kalmıştır.<sup>116</sup> 810/1407 de ölen ve Ali İbn Vefa'nın çağdaşı olan İbn Kunfuz, Ebû Medyân'ın<sup>117</sup> ekolünü konu alan eseri "*Unsü'l-fakir*"de silsilemizdeki hiç kimseden ve hatta doğruya doğruya Şazili'nin müridi olan İbn Meşîş'den bile söz etmemektedir. Burada sadece Abbas er-Rondî'nin adı zikredilmektedir. O halde Ali el-

114 Trimmingham'ki tabelaya bakınız. s. 46.

115 H. Busse Chalif und GroBkonig, s. 167.

116 Macheen, JAOS 91/197, s. 484.

117 GAL, II, s. 213.

Yaşrutî'nin biyografisinden, onun Şazilî geleneğine yabancı olduğunu, bununla birlikte Mağrip mirasını bir başka çevreye aşılama gayreti güttüğünü ve bu yoldan da ilk kez gitmediğini hissediyoruz.<sup>118</sup> Gördüğümüz kadarıyla bu tarihlerde Suriye'de adına Şâzililer denilen bir grup vardı: XII/XVIII. Yüzyılın ortalarında yani Ali el-Yaşrutî'den en az yüz yıl kadar önce, Halep'te yerli halka Şazili tarikatını telkin eden ve adı Abdülvehhap b. Ahmet olan bir Ezher öğrencisi oturuyordu. O, büyük bir ihtimalle Vefâiyye ekolünden geliyordu. Yine 1220/1805 yılında ölen ve Şam Ümeyye Camii'nde ders veren Hanefi bir imam tarikatın taraftarlığını yapıyordu.<sup>119</sup>

Bu durumda verilen silsilede, Şazili geleneğinin başlangıcında çok emek sarf eden kişilere değinilmemiştir. Çıkış noktası, sadece kendisiyle aynı ismi taşıyan Ali'dir, daha sonraları ise Takiyeddin el-Fukayir'e kadar birbirlerinden uzaklaşma göze çarpmaktadır. Bu tarıkatta vaktiyle Cüneyd merkezî bir rol oynadığı halde nedense bu isme hiç yer verilmemiştir. O halde burada bir takım sebepler aramak durumundayız. O da silsile geleneğinde iki akımın birden göze çarpmasıdır. Bunlardan biri *silsiletü'l-aktab*, diğeri ise *silsiletü'l-ulema*'dır. Ancak yine de bazı isimlerin neden meçhul kaldığı ve önceleri yazılan tüm biyografik tasavvuf literatürlerinin bu konuda etkin rol oynayamadıkları izah edilmeye muhtaçtır.

### b. Kerametleri

Şeyh arkasında hiçbir yazılı eser bırakmamıştır. Kızının, *Nefehâtü'l-Hakk*'da kendisinden alıntı yaptığı ifadeler ise, belirgin bir orijinallikten uzak bulunmaktadır. Şeyh, işin teorisine hakim değildir. O halde onun etkinliği, sadece kişisel yansımasından ibaret kalmaktadır. Zaten İslam tasavvufunda bir kişinin cazipliği için, onun evliya olması yeterli görülmektedir. En azından dağılmakta olan Osmanlı devleti'nde halkın büyük bir kesimindeki anlayış, bu şekildeydi. Evliyalığa gelince bu da kendisini ancak kerametlerle göstermektedir. Gerek bizim kullandığımız kaynaklar, gerekse bugün de geçerli olan kural budur. Nitekim yazar da babasının tesirlerini tasvir ederken hep dinî menkıbe yolunu tercih etmekte ve kerametlerinden bahsetmektedir.<sup>120</sup>

Hatta bu durumu şeyhe sadık müritlerden biri şöyle anlatmaktadır:

118 Örneğin 22. sıradaki Mağrip kökenlidir. Çünkü Mağripliler, Hacc sırasında Kahire'ye uğrar orada bir müddet ikamet ederlerdi. Hatta bugün dahi Mısır'da bir "*Mağripliler Mahallesi*" bulunmaktadır.

119 Tarikat kurucusunun haricinde bu konuda sadece Fransız Filozof René Guenon (Abdülvahid Yahya) ile Mısır'lı Abdülfettah el-Kadi'nin çalışmaları vardır.

120 Dervişlerin kerametlerinin sınıflandırılması hakkında, Huart'ın tercüme ettiği Eflaki'nin *Menâkibü'l-arifin* adlı eserine bakmak mümkündür.

Onunla ilk karşılaştığımızda kendisini diğer insanlardan hiç farklı görmedik, ancak şeyhin gözleri açıldığı zaman üzerimize parlak ışıklar geliyordu. Biz de onun ayaklarına kapanıyorduk. (M 118) Yine daha önceleri koyu bir tarikat muhalifi olan Şam'lı meşhur vaiz Şeyh Ebu Nasr b. Abdülkadir (1253/1837-1324/1906) de<sup>121</sup>, şeyhi bir evde ziyaret ettiğinde ani bir tesirle ev sahibinin Kabe'yi gördüğünü ve şaşkınlıkla tavafa başladığını belirtmektedir. (M 63) Gerek bu örnek, gerekse buna benzer diğer birçok olayda olduğu gibi, şeyh tabiat üstü bir kuvvetle kendisinden şüphe duyanları inandırmış oluyordu.<sup>122</sup>

Bu kerametler sık sık menâkıb kitaplarında belirli klişelerle mükemmel bir şekilde tasvir edilmektedir. Şayet bu keramet cümlelerine bazı örnekler verecek olursak, bunların başında şeyhin ihtiyaç sahiplerine yardım etmesi gelmektedir. Nitekim daha önce de bahsi geçtiği gibi şeyh, bir duruşma sırasında hakimin arkasında görünmüş ve kararın açıklanması esnasında onun makamına oturmuştu. (M 49) Bir keresinde yolunu kaybetmiş birini kurtarmıştı. (M 90) Bir evi eşkiyalardan korumuştur. (M 100) Çağrıldığında birini boğulmaktan kurtarmıştı. (M 67) Kızının, edepsiz bir polisle tanışmasını engellemişti. (M 109) Yine tarıkata mensup bir genç, kendisinin askerlik görevinden muaf tutulması için şeyhe ricada bulunmuş, o da bu gence bir oturuşta çok ekme tüketme kuvvetinin verilmesini Cenab-ı Hak'tan isteyerek, celp esnasında o delikanlının askere alınmasından vazgeçmişti. (M 48) Kızının ricası üzerine, Birleşik Devletlerde göçmen olarak bulunan ve adam öldürmekle suçlanan bir müridi için gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı olmuş ve böylece ona vaat ettiği beraatı sağlamıştı. (M 50) Baş ağrısını dindirmiş, (M 96) kötürüm (M 93-97) ve körlüğü iyileştirmişti. (M 77, 100, 104) Biri Avrupa, diğeri eski Arap tekniğiyle çalışan iki doktor tarafından da kanıtlandığı üzere ölüleri diriltmişti. (M 75, 77) Hocası Muhammed el-Medenî'nin yaptığı gibi Mikâil'i yardıma çağırarak yağmur duasına çıkmıştı. (M 98) Aslanlar onun önünde uysal olmuş ve sözlerine itaatkar davranmışlardı. (M 78-79) Birçok defa yiyecek kerametleri (M 101, 102) gerçekleştirmiş ve böylece müritlerinin parayı fazla harcamalarına engel olmuştur. (M 72-78)

Biri, geceleyin zikir esnasında sevdiği kadını görmeye gitmek istemiş, Şeyh tarikatın Sidon'daki ileri gelenlerden birinin kılığına girerek onun yoluna dikilmiş ve yapacağı kötülüğe böylece engel olmuştur. Hatta bu esnada şeyhin ibadetine hiç ara vermediği anlaşılmıştır. (M 116) Aynı şekilde bir at

121 *Hilye*, s. 100.

122 J. Aubin, *Deux sayyids de Bam*, Wiesbaden 1956, s. 467.

hırsızının kötü niyetini anlamış ve onun bu hırsızlığına engel olmuştu. (M 81) İçki müptelası ve hırsız biri şişeyi her ağzına götürdüğünde şeyhin resmini karşısında bulmuş ve bu yanlışından vazgeçmişti. (M 80) Karısının tarıkata olan sempatisini bir türlü hazmedemeyen bir adam, sabah namazı esnasında onun yanında birinin bulunduğu zannına kapılmış, gerçekten de hanımın yanında duran yabancı misafire tam laf atacağı sırada göğsünün üstünde iki büklüm kalıvermişti. Daha sonra bu şahıs, hanımının yanında dikilen kişinin şeyh olduğunu anlamıştır. Şeyh de bu kimseyi, bir daha hanımına kötülük yapmaması konusunda ikaz etmiş ve onu ağır nefes darlığı içinde bırakmıştı. Nitekim bu adam nefes darlığına yakalanınca, bu illetten ancak hanımı elini onun göğsüne sürdüğü zaman kurtulabilmiştir.(M 118)

Şeyhin Şam'lı sadık müridi olan Mahmud Ebu's-Şamat, şeyhin huzurunda adeta miraç'a çıktığı hissine kapılıyordu. (M 65)<sup>123</sup> Nitekim bir gece Mağrip'li müridi onunla birlikte göğe yükselmiş, ancak daha fazla takip edemeyerek yere düşmüştü. (M 54)<sup>124</sup> Şeyh kendisinde bulunan bir takım müessir güçler sayesinde bazı insanları başka yerlere alıp götürebiliyordu. Hatta bir defasında zikir yapılırken Akka'dan Medine'ye,(M 84) bir yaya yürüyüşü sırasında ise Akka'dan Fas'a (M.46) ya da İdlib'den Akka'ya seyahatler bile yapmıştı. (M 85) Daha önce olduğu gibi burada da inandırıcı detaylara girilmektedir. Örneğin bu konuda *tayy-ı mekan- tayy-ı zaman'* olgusundan bahsedilmektedir. Yine Fas'a gidip gelme sonrasında, orada birlikte yedikleri baldan kalan yapışıklığın hâlâ şeyhin elinde bulunduğu nakledilmektedir. İdlib'li bir kişi, şeyhin müritlerine bir telgraf çekerek bu kimseleri, şeyhin kerametini teyit ettiren ikinci bir telgraf alınca kadar oldukça heyecanlandırmıştır. Torunları, Yaşrutî'nin zarif ve ulvî varlığını belindeki kemerin ele gelen bolluğundan anlamaktaydılar; buna göre sanki nurlu vücudunun maddi yoğunluğu hiç yoktu.(M 32) Masalımsı tarzda anlatılan bir olayda, tanımayan bir yardımcı aynada şeyh olarak tezahür etmiş; olayı anlatan kişi ona arkasını döndüğünde bu şahıs hemen kaybolmuştu. (M 120)

Sık sık Ali el-Yaşrutî'nin keramet yeteneği ve firasetinden bahsedilmektedir.<sup>125</sup> Daha önce hiç görmediği ve tanımadığı kimselere ismiyle hitap ettiği söylenmektedir. (M 72-83) Örneğin, meşhur Türk kurrallarından Hafız Osman'ı bir deniz yolculuğu esnasında, yazmış olduğu kasidesinden tanımıştır. Hafız bu duruma çok şaşırılmış, şeyh ise bu önceden bilme yeteneğini Kur'an-ı Kerim'in Cin sûresinin 26 ve 27. ayeti ile açıklamıştır. Ancak bize göre şeyh bu ayeti alışlagelmışin dışında yorumlamıştır. "O bütün görülme-

123 Burada bir şeyi somutlaştırma söz konusudur.

124 Bu bir nevi ikaz mıdır?

125 Aubin, *Bam*, s. 47; Kissling, *ZDMG*, 107/1957, s. 354.

yenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz, ancak, dilediği Peygamber bunun dışındadır" yerine, "Peygamber de birine müsaade ederse o kimseler de bunları bilebilir" şeklinde anlamıştır. Buna delil olarak da kendisinin Peygamber soyundan gelmesini göstermektedir. (R 269, M 51, N 151) Nitekim Şam'lı Mahmud Ebu'ş-Şamat, henüz çok küçük bir yaşta iken damdan düşmüş, ancak hayatının birileri tarafından kerametvâri bir şekilde kurtarıldığını görmüştür. Hâlbuki ona göre bu düşme olayı kimse tarafından bilinmiyordu; hatta annesi de o zamana kadar eşinden bile sakladığı bu düşme hadisesini daha sonraları teyit ve tasdik etmektedir. (R 361, M 60) Hatta Beyrutlu bir doktor onu muayene ettiği zaman kendisine omzunun ezildiğini söylemiştir. (M 94) Şeyh bir müridini kaza esnasında iğne vererek yaralanmaktan kurtarmıştır. (M 66) Şeyhin zaviyesi yakınında bulunan bir komşusu günün birinde, İstanbul'a seyahat edeceğini Ali Yaşrutî'ye söylemiş o da; kendisinden saraya selamlarını ve hayır dualarını götürmesini rica etmiştir. İstanbul'a yerleşen bu şahıs daha sonra Yıldız Köşkünde kütüphane memuru olmuştur. Sultan Abdülhamit bir denetim esnasında kitap mevcutlarını iyi bildiği için onu methetmiş ve ona para armağanı vermiştir. Bu esnada o kişi Sultan'a şeyhin selamını iletmiştir. Sultan ise ellerini başına kaldırarak getirilen bu selama üç kez mukabelede bulunmuştur. Bu olaydan bir müddet sonra bahsi geçen şahıs kütüphanenin genel müdürü ve *Meşihat-ı İslamiyye'* nin de üyesi olmuştur. (R 284, M 41) Yine genç bir müridi geleceği önceden öğrenmek istemiş, ancak o anda huzurda bulunmayan şeyhle sadece bir an kontak kurabilmiştir. (R 148-M 44 verilen bu son haber dönmüş bir masondan alınmıştır).

Bizim buraya kadar anlatılanlara ilave edeceğimiz ve aklımızın gerçekten anlamakta zorlandığı tek bir şey vardır. O da müritleri tarafından keramet olarak nitelendirilen şeyhin rüyalara girme hadisesidir. Buna göre şeyh, gerek kendine mürit olmuş gerekse ileride mürit olmak isteyen herkesin rüyasına girmektedir.<sup>126</sup> Ali Yaşrutî, "senin uyuman uyanık olmandan daha hayırlıdır" sözünü çok sık tekrar eder ve Cenab-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya, "çünkü (sen uyurken) mallarının himayesi Benim elimde, uyanık iken bu senin işin" dediğini naklederdi. (N 83) Buna benzer bir keramet daha önce Tarşiha'daki evliliğinde de gerçekleşmişti. Zira Hatice Tavsiz asil bir memurdan sonra Mağrip'li bir (kahinin!) karısı olmayı içine sindirememişti. Ancak Hatice bir zaman sonra şeyhin kızı Fatma'nın rüyasına girer. Rüyasında bu kadın dik başlılığından dolayı kuvvetli iki adam tarafından şiddetle kırbaçlanır. Hatice sabah uyandığı zaman kırbaç izlerinin hâlâ yüzünde durduğunu görür ve bu

inadından vazgeçer. (M 35) Yine Beyrut'un Bilâd sokağında oturan Muhammed Şahmarânî'nin karısı, şeyh ve onunla birlikte olan kimseleri temiz olmamaları ve başına iş açacakları düşüncesiyle evinde ağırlamaya hevesli görünmez.<sup>127</sup> Bunun üzerine kadın çok korkunç bir rüya görür. Rüyasında bir deniz kazasına uğramış, onu bu kazadan sadece Mağrip kıyafetli muhterem ihtiyarlar kurtarabilmiştir. Ertesi sabah evine gelenlerin içinde bulunan Ali el-Yaşrutî'yi kıyafetinden tanır ve rüyasını önceden gördüğünü söyleyerek bu olayı ona haber verir. (M 46)

Daha önce adını zikrettiğimiz Beyrut Müftüsü Mustafa Necâ (1269/1853-1250/1931) Hayfa'ya yaptığı ticaret gezilerinin birinde dikkatini çektiği halde, Akka'da bulunan şeyhi ziyaret etmek istememiştir. Müftü daha sonra şeyhi rüyasında görmüş, şeyh de ona: Ben "*Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun elçisidir*" kelime-i şahadetinden başka bir şeyi temsil etmiyorum ki der. Hâlbuki rivayete göre Müftü ondan dine mugayir davranışlar bekliyordu. Gördüğü bu rüya üzerine çabucak Akka'ya geri dönmüş ve şeyh zaviyenin kapısında, onu rüyasında gördüğü şekli ve ona söylediği aynı sözlerle karşılaşmıştır. (R 359, M 64) Yine Yemen'deki Türk topçularının albayı Osman Bey, şeyhin birinin kendisini içkiye olan düşkünlüğü nedeniyle rüyasında ikaz ettiğini görmüştür; bir sonraki rüya da ise bu şeyh kendisini Akka'daki Ali el-Yaşrutî olarak tanıtır. Osman Bey görevi gereği altı ay sonra birliğiyle beraber Akka'ya atandığı zaman, rüyasında gördüğü bu şeyhi, zaviyesini ve üç müridini anında tanımıştır. Neticede Albay, zaviyenin vakfına ait evlerden birine yerleşmiş ve burada yaklaşık on beş sene kalmıştır. (R 195, M 39) Nablus'lu Şeyh Ahmed el-Hammas tefsir dersi müzakere edilirken bu derslerden çekilmiştir. Bunun üzerine Ali el-Yaşrutî dersten uzaklaştığı gerekçesiyle onun rüyasına girmiş ve zamanın en aşağı sosyal sınıfı sayılan<sup>128</sup> dokumacı bir kişi tarafından dikkati çekilerek kendisine Şaziliyye ile hemfikir olması tavsiye edilmiştir. Mezkur şahıs bu rüyaya iltifat etmeyince, dokumacı ile tanınmayan birisi onun rüyasına tekrar girecek; ikisi birden onu el ve ayaklarından tutarak tereyağı yapılan bir yayık gibi sallamışlardır. Hammas, ertesi sabah dokumacıya rastlamış ve ona rüyasında gördüklerini anlatmıştır. Rüya dokumacının yanında görülen kişinin ise Ali el-Yaşrutî olduğu anlaşılmıştır. Şeyh Hammas bunun üzerine Akka'ya şeyhi ziyarete gitmiş ve gerçekten rüyasında gördüğü o meçhul kişiyi hemen tanımıştır. (R 360, M 59)<sup>129</sup>

127 Taha Hüseyin de *Eyyam* (Kahire 1960, s. 93) adlı eserinde, gerçekte kadınların kalabalık olan sayıda ve oburca yapılan bu ziyaretlerden memnun kalmadığını belirtmektedir.

128 Brundschwing, *Stud. İsl.*, 16/1962, s. 50.

129 Nebhani bu haberi Ahmed el-Hammas'dan duyduğunu nakletmektedir. Bk. *Kerametü'l-*

Sultan Abdülhamit'in özel sekreteri Ali Rıza Paşa<sup>130</sup>, sultanın sözlerini yazarken şaşırmış ve bu arada önemli bazı şeyleri not etmeyi unutmuştur. Gece kendisini Akka'dan Şeyh Ali el-Yaşrutî olarak tanıtan gizli bir ses, rüyasında sekretere her şeyi hatırlatmıştır. Paşa da yapılan bu yardımla eksik kalan yerleri daha etkili bir şekilde tamamlamıştır. Sonradan yapılan bu ilaveler Sultanın hoşuna gitmiş ve bunun sahibini sormuştur. Ali el-Yaşrutî de müridi Mahmud Ebu' ş-Şamat'ı aynı tarihlerde Şam'dan İstanbul'a gönderiyordu. Şamat'ın İstanbul'a gelmesinden bir gün önce, Paşa, Ali el-Yaşrutî'yi rüyasında görmüş, şeyh de kendisine, oraya gelen Mahmut'u bindiği gemiyle birlikte tam olarak tarif etmiştir. Ayrıca şeyh, Ali Paşadan onu evinde iyi bir şekilde ağırlamasını rica etmiştir. Bunun tabîi semereleri daha sonradan görülmüş ve Mahmut'un misyonu sayesinde, Ali Paşanın evine gelip giden birçok devlet görevlisi Şazili müntesibi olmuştur. Ali Paşa, şeyhle daha sonra bizzat tanışmış, şeyh de Paşanın tüberküloz hastası kızını tereyağı yedirmek suretiyle bu hastalıktan kurtarmıştır. (R 152, M 36) Ali Nurettin'in yüksek resmî makamlarda bulunanlar üzerinde pek büyük bir etkisi vardı. Bir arkadaşının Paşalık unvanıyla taltif edilmesini istiyordu. (M 122) Biz bütün bu olanları Ali Rıza Paşa'nın şeyhe olan mektuplarından rahatça anlayabiliyoruz.

Bu arada şeyhle tanışmadan önce birçok kişinin gördüğü rüyaların neredeyse hepsi birbirine benzemektedir. Bu da o insanların keramete olan inançlarını kuvvetlendirmektedir. Buraya kadar tekrarlanarak ve detaylandırılarak belirli anekdotlarla anlatılan gelen bu olayların arkasında hangi gerçeklerin yattığını sormamız gerekecektir. O halde keramet anlayışında iki farklı şey iç içe girmektedir. Bunlardan biri Ali el-Yaşrutî'nin manevi kariyeri, diğeri ise bunları ciddiye alan inançlı bir cemaatin varlığı. Nitekim Şeyh de, kendisini bir vaazında şu şekilde değerlendirmektedir: "Bana geleceği ayan beyan görebilme yeteneği, Cin Sûresinin 27. ayetine uygun olarak Peygamber tarafından bizzat seçilerek verilmiştir". Biz de bu fenomenlerden yola çıkarak *Nefehâtü'l-Hakk'*daki bazı paralel izahları da dikkate almak suretiyle menkıbe rötuşlarında bazı aralıklar açmamız gerekecektir. Örneğin "*Ben de bulunan her şey Muhammed' (s.)dendir, burada bulunmam Muhammedîdir (s.) (şuhûdî)*<sup>131</sup>, yemek yeme şeklim Muhammedîdir, içme tarzım Muhammedîdir..."

*evliya*, c. II, s. 385. Aslında bu şahıs daha sonra Nablus'da Osmanlı delegasyonları arasında bulunmaktadır.

130 Bk. Hidaye el-İslamiye, s. 24.

131 Hazır olmak'tan gelen "şuhûd" kavramı en ince ayrıntılara vakıf olma manasına da gemektedir.



Kendini, “*kalbim Muhammed’in huzurundadır (ona bağlıdır)*<sup>132</sup> *kendim burada ruhum ondadır, (el huzra el-Muhammediye); ruhum (bundan başka) hiçbir şeye yönelmez*”(N 44) gibi sözleri bu anlamda değerlendirmek gerekir. Böylece Peygamber soyundan gelen herkesin daha işin başında kendiliğinden bir takım tasavvufi işaretler taşıdığı görülmektedir. Nitekim şeyh bir kasidesinde yine kendisini, insan ruhunu farklılaştıran ve varlık formunu kuvvetlendiren ilk ve son *mim* olarak nitelendirmektedir. (R 195,11)<sup>133</sup> Bu nedenle müritlerinden de kendini bütün varlık ruhlarının (*ruhu'l-küll*) vücut bulduğu biri olarak tanımlarını ister. (N 68,6) Yine bu yüzden, şeyhde yaratıkları (*et-tasrif bi'l-hak*) üzerinde tasarruf sahibi bulunduğu kanaatinden hareketle, onun beş yıl içinde kimin hasta olacağını veya öleceğini bildiğine inanılmaktadır. (N 67,7)

Yaşrutî, bunlardan başka zaman zaman kendisini saf hayalinin mahsülünün sonucu olarak genellikle Hz. İsa ile mukâyese etmekte ve Peygamberlerin bir alt derecesi olarak gördüğü velilerin de kutbu olarak nitelendirmektedir. Bir takım sayıların oluşturduğu klişe ve edebi metinlerden hareketle bunları bir anlamda İncil mucizesine eşdeğer saymaktadır. Yaşrutî, şahsından bahsederken daha çocukken “hakikatin” sırrına mazhar olduğunu ve bu mazhariyetin de kendisinde ilginç tesirler meydana getirdiğini söylemektedir. (M 30) Bu ise bir anlamda Kur’an-ı Kerim’in Meryem Suresi 30. ayetinde de ifade edildiği şekliyle İsa’nın beşikte konuşmasını çağrıştırmaktadır. Bazı olayları anlamak ise oldukça zordur. Örneğin zikir esnasında Ahmet el-Bedevî’ye ait bir kaside okunurken halkanın ortasında sözüm ona İsa adında bir derviş belirmiş, bu derviş bir müddet sonra şeyhte tecessüm etmiştir. Bunun üzerine şeyh, İsa’nın fiilen nüzül ettiğini belirterek onun yeryüzündeki Hz. Peygamber nesliyle irtibata geçtiğini ve böylece (*li yetekemmele'l-makamu'l -isevî bi'l- hadra el-muhammediyye*) mükemmelliğin tamamlandığını söylemek zorunda kalmıştır. (M 51) Safad’da bir köyün Hıristiyan Belediye Başkanı, bir gün himmetinden istifade etmek için şeyhi evine davet etmiş; şeyh anında orada bir yemek kerameti gerçekleştirmiştir. Bunun üzerine ev sahibi şaşkın bir halde şeyhe; “Sen İsa’sın” demiştir. (M 101)

Ali el-Yaşrutî ile ilintilendirilen buna benzer menkıbe anlatımlarında bir

132 “*la yeltefitu ebeden*” hiçbir şeye asla iltifat etmemek.

133 *el- mîmü'l-lefî, hutimet bi aynin nuviat bi'l-heykeli* diye devam eden bu kasideyi, yabancı dile tercüme etmek gerçekten zordur. Her şeyden önce burada mevzu bahis olan *ayn* yerinde verilmemiştir. Tasavvufta bu tür harf oyunları ile bir takım yorumlar yapılmaktadır. Burada kastedilen *Mim* (Muhammed) ile kendine *Ayn* (Ali) bir pay çıkarmakta ve böylece kendisini Peygamberle ilintilendirmektedir. Çünkü o soy itibarı ile de Hz. Muhammed’den gelmekte ve silsilesi de Hz. Ali’ye dayanmaktadır. Yine o, dört halifenin baş harfinin “*Ayn*” ile başladığına da dikkat çekmektedir. (Ebubekr’i, Abdullah ya da Atik olarak adlandırılmak kaydıyla)

mübalâğa sezilmektedir. Nitekim Safad zaviyesine gelen bir grup ziyaretçinin ona aşırı muhabbet göstermesi karşısında, “Hz. Muhammed’(s.)in kokusu onları cezp etti” demişti. (N 45) Yine adının Şeyh Abdullah olduğu söylenen bir Hak dostunun günün birinde, “vaktin sahibi”, “kutb”u ve “gavs”ını bulmak için yollara düştüğü rivayet edilmektedir. Yolda karşılaştığı birisi Abdullah’a dönerek, kendisini maksûduna kavuşturacağına dair söz vermiştir. Bunun üzerine Abdullah, Akka’ya getirilerek hemen Şaziliyye zaviyesine götürülmüştür. Zaviyeye giren misafir o anda mürşidinin Ali el-Yaşrutî olduğunu anlamış ve böylece aradığı “Kutb”u bulmuştur. (M 52) Kutup, Allah’ın en güzel isimlerinin tezahür ettiği yerde bulunur. (N 119, 5) İnanışa göre kutup, insanlık üzerine gelebilecek belaların bir kısmını savuşturmaktadır. (N. 77,5) Bu doğrultuda zaten Ahmet Zarruk (ö. 899/1493, silsilede 26. sırada)’da kıyamete kadar Şaziliyye tarikatının bir gün mutlaka kutup çıkacağına olan inancını ifade etmişti. (*Ebu’s-Şamat, el- İlhamatü’l- ilahiyye*)<sup>134</sup>

Aslında bizler olayları çok dikkatli bir şekilde analiz etmeye mecburuz. Bir kendisi için yazılmış övgü kasidesinde “Sen güneş misin, yoksa ay mı, yoksa insan mı?” diye bir beyit okunduğunda şeyhin kendisi de alaycı bir tavır sergileyerek, “insan” cevabını vermişti. (N 172, 6) İşin doğrusu, Şeyh, kendi kerametlerine müritlerinden daha az inanıyordu. Bu da bir anlamda kerametlerin gizlenmesi gerektiğini göstermektedir. (N 230: 239) Kutup olarak Hz. Muhammed’in soyundan geldiği doğru, ancak o bir Muhammed değildir. Zira Hz. Muhammed, insan-ı kamil’den (*el-kamilü’l-insan*) çok daha mükemmel biriydi ve ondan başka hiç kimse bu makama erişemezdi. (N 67) O, Peygamberlerin, Ali el-Yaşrutî de buna karşılık evliyanın mührü (*hatmü’l-vilâye*) olarak telakki ediliyordu. (N 78) Burada mevzu bahis olan hatmü’l-velâye, Hakim Tirmizi tarafından tasavvufa mal edilmiş, İbn Arabî tarafından da hüsn-i kabul görmüş bir anlayışın adıdır. O bir İsa da değildi. Çünkü İsa ondan sonra gelecektir. (N 125; 70) Bu da insanlarda, doğal olarak daima bir kurtarıcı beklentisi içinde olmayı gerektirmektedir. “*Mars venüs’ün üstüne geldiğinde bütün dünya kül olacaktır*” benzetmesiyle tasvir olunan bu inancı şeyh çok fazla terennüm etmezdi. (N 237) Ancak genelde Mehdi –özelde ise Şam’daki aktüel haliyle- İsa’nın geleceği konuşulduğu, ya da tefekkür edildiğinde bunu işaretleriyle reddetme cihetine gidiyordu. O bu “ortaya çıkış”ları, kalplere ilham şeklinde tefsir ediyordu. (N 229; 245, 78) Buna göre, “*velâyet-i kübrâ dâire*”sinden sonra insanlık için bir kişi daha bekleniyordu.

134 Yaşrutîye tarikatı bu inanca şeyhin ölümünden sonra varmıştır. Kutb ile ilgili anlayış Osmanlı dönemi Mısır tarikatlarında da görülmektedir. (Bk. Tefvik Tavis, *et-Tasaavvuf fi Mısır ibbâne’l-asr el-Osmânî*, Kahire 1946, s. 128.)

İşte o beklenen şahıs ta kendisi idi.<sup>135</sup>

Çünkü Ali'nin, "beklenen kişi" olmaması için herhangi bir neden yoktu. Zaten Ali de bunu açıkça reddetmekten sakınıyor, gizlilik esasına uyarak muhatablarını daha dinamik tutmaya çalışıyordu. Nitekim bir müridi ona, *ruhu'l-küill* olup olmadığını sormuş, Ali de bu soruya olumlu cevap vermişti. Zamanın müceddidini bekleyen ve keramete oldukça yatkın olan bir halkta, normal olaylardan tabiatüstü anlamlar çıkartma gayretleri görülmektedir. Örneğin bir kimse sarayda paşalık unvanı almışsa, bunda o kişinin politik etkisi değil, şeyhin iradesinin kerametvari uzaktan etkileme gücü söz konusudur. Onlara göre hayatta tesadüf diye bir şey yoktur. Nitekim eserin yazarı küçük bir kız çocuğu iken, polisin biri onu aldatmak istemiş, bu esnada şeyhin yardım eli uzanarak, çocuğu kötü niyetli bu şahsın elinden kurtarmıştır. Yine annesi dayanılmaz bir vatan hasreti çektiği zaman, şeyh imdada yetişerek kadına babasının mezarını göstermekte ve dolayısıyla hasretini dindirme imkânı vermekteydi. Yazarın gözünde babası, kelimenin tam anlamıyla *kâmil bir insan* idi.<sup>136</sup>

Ancak yorum ve eleştirilerinde, bazılarının asabi davrandıklarını da burada belirtmek zorundayız. İşte böyle davrananlardan biri Said el-Gabra'dır. Gabra, Şazili müritlerinin zikirlerini icra ettikleri Şam'daki Sinan Camiinde bu tarıkata acımasız bir şekilde ve ağır bir üslupla hücum etmişti. Daha sonraları bir müride; şeyhin ayaklarını niçin öptüklerini, şeyhin de buna neden müsaade ettiğini sormak için Akka'ya gelmişti. Ancak zaviyeye girdiğinde o da Ali el-Yaşrutî'nin ayaklarını öpme ihtiyacı hissetmişti. Bunun üzerine Şeyh onu ayağa kaldırıp: "Hürmetin (saygının) böylesine izin verilmez"<sup>137</sup> demiştir. Böylece Said el-Gabra sormak istediği sorunun cevabını almış ve oracıkta afallamıştı. (R 318, M 62) Aslına bakılırsa Ali el-Yaşrutî'nin davranışı alışılmadık bir davranış değildir. Said el-Gabra gibi koyu bir eleştiriciyi nazik bir şekilde mahcup etmiş ve böylece onu kendisine yaklaştırmasını başarmıştır. İşte bu ona has bir özelliktir.

Artan günah bilinci, insanlarda başka şeylere yol açıyordu. Şayet bir kimse yasak buluşmaya tevessül edecek olsa, o kimse şeyhin kendisini gördüğü inancı ile bu davranışından derhal vazgeçerdi. Zikir meclisi asla terk edilemez, buna yeltenen varsa başına mutlaka bir sıkıntının geleceğinden kor-

135 Bununla, Ali el-Yaşrutî'nin 40. Kutup olması ve vefatı ile birlikte altın silsilenin de sona erdiği kastedilmektedir.

136 Yazar görüşlerinin aksine konuşmasında, babasının "*Hatmu'l-evliya*" olarak vasf edilmesini söylemekten çekinmiştir.

137 İslam Tasavvufunda şeyhin önünde ayağa kapanma hadisesi pek yadırganacak bir şey değildir. Ancak böyle davranmak eleştirilere maruz kaldığından pratikte pek uygulanmaz.

kardı. Bu gibi durumlarda şeyh umulmadık yer ve umulmadık zamanda onlara görünürdü. Körlük, mubah olmayan hareketlerin cezası olarak kabul edilir ve şeyhten bunu bertaraf etmesi istenirdi. (M 104) Nitekim adamın birinin eline gittikçe uzayan bir keçi kuyruğu yapışmış, o adam da bunu günahının bedeli olarak algılamış ve pişmanlık içinde şeyhten yardım istemiştir. (M 82)

### c. Menkıbelerin Dünyevî Boyutu: Şeyhin Özel Hayatı

Aslında bu düşüncelerle hiçbir şeyi halletmek mümkün değildir. Bu, istek ve beklentinin iç içe olduğu diyalektik oyundan başka bir şey değildir. Ama ne var ki menkıbeler de bir realitedir.<sup>138</sup> Çünkü halkta beklenti bir kere uyandırılmıştı. Her devirde bu menkıbeler nesilden nesile anlatılmış, üstelik pek çok yerde de bu şekil bir gelenek hep mevcut olmuştur. O halde bizim için sorun şu noktada ortaya çıkmaktadır: Bu menkıbeler niçin bir başkası için değil de direkt olarak Ali el-Yaşrutî’de tezahür etmektedir. Gerçi onun Peygamber soyundan gelmesi ona Akka’da büyük bir avantaj kazandırıyor ve gittiği her yerde kendisine haddinden fazla güven duyuluyordu. Hatta bazen de “büyüculük” le itham edildiği oluyordu.<sup>139</sup> Kanaatime göre ona bu aşırı yükü araştırma yaptığımız kaynaklar yüklemiştir. Bu kaynaklar inanılması güç şeyler yazmakta ve nerdeyse bunları doğrulayacak bağımsız şahitler de bulunmamaktadır.<sup>140</sup> *Hilyetü’l-beşer’* deki biyografi de bu konuda pek fazla bir şey vermemektedir. İşin daha da ilginç *Hilye’*de onun kerametlerinden hiç bahsedilmemektedir. Alışılmamış tedavilerin anlatımıyla, biyografideki ifadelerin tarzı, garip bir çelişki oluşturmaktadır. Hâlbuki kızının yazdığı kitapta şeyhin hep bir doktorla istişare ettiği ve kendine başvuran hastaları Beyrut’a ameliyata gönderdiği belirtilmektedir. (R 253) Çünkü o bir mutasavvıf olarak hep güven kaynağı olmuş ve pek çok liyakati üzerinde toplamıştı.

Elbette onun davranışları ve özel hayatı hakkında öğrendiklerimiz, çok daha az alışılabilenlerdendir. Aslında bunda da bir gariplik vardır. Şeyh hafif mağrip vurgulu ilmî bir Arapça konuşuyordu. (R 110) Mağ-

138 M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* s. 31.

139 Taha Hüseyin’e göre bu, halk tasavvuf anlayışında daha fazla tebarüz etmektedir. (Bk. Hüseyin, *Eyyam*, c. I, s. 197.)

140 Burada geçenleri, tarihi metodların sınırlılığı nedeniyle antropolojik ve sosyolojik gözlemlere esas almak oldukça zordur. Ancak bunları içinde bulunulan zamanın fenomenleri olarak görmek daha doğru olur. Sosyal kategoriler verimli bir şekilde tarikatlar tarafından tatbik edilmiştir. Bu konuda çok fazla örnekleri görmek için (bk. M.Gilsenan, *Saint and Sufi in modern Egypt*, Oxford 1973) Ben maalesef bu kitabı ancak bana verdiği bilgilerle değerlendireme imkanına sahibim.

rip/Darkava'da olduğu gibi çoğu zaman elinde olması gereken tespihini boynunda taşırdı. (R 63) O gözde büyütülecek kadar alim biri değildi; yazılı ifadelerde bilimsel dili hatasız kullandığı söylenemez. Dini ilimlerle bilhassa hadis ve fıkıhla ilgilenirdi. Perhizde mantıki bir ölçü öneriyordu. Her ne kadar kendisi az yiyip az uyusa da (R 292) aşırı oruç tutmaya karşıydı. İnsanın şeytana uymasını, anlaşılması zor bir hadise olarak görürdü.(R 277; N 148) Kahve ve çayı reddetmezdi, ara sıra enfiye de çekerdi (R 292) Yalnızca sigaraya itiraz eder ve bu itirazına da dinî ve tıbbî argümanlar getirirdi.<sup>141</sup> Anlatışına göre insan hayatı nefes alıp vermekle vukû bulmakta, içeriye çekilen hava soğuk ve temiz ve bu nedenle hayat verici olurken, buna karşılık dışa verilen hava ise sıcak ve kirlidir. Sigara içmekle içeriye alınan hava sıcak ve bu da ciğerlerde sonu hastalığa varan bir tür kuruluğa neden olmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu davranış hali, ilahî yaratılış gayesine karşı gelmektedir.(R 273; N 153; N 60).

Şeyh daha önce de bahsettiğimiz gibi dört defa evlenmiş, fakat hiçbir zaman aynı anda iki kadınla birlikte olmamış ve hatta cariye dahi almamıştı. (R 290) Evi kullanışlı değildi, bütün aile aynı odada yatarı. Kendisinde ailesinden tevarüs eden bir düzen, intizam, temizlik ve hijyenlik hassasiyeti vardı. (R 293) Çocuklarının titiz bir şekilde yetişmesi ve onların dini terbiyeleri ile bizzat meşgul olurdu. Bütün çocuklar (kadınlar da dahil) yedi yaşından itibaren ibadete (namaza) başlamak zorundaydılar. (R 291) Hatta kızı Fatma namaza beş yaşında iken başlamış ve gün ağarırken babası tarafından evradla meşguliyet için, gece namazına (teheccüde) bile uyandırılırdı. Fatma yanlış bir şey yaptığı zaman, babasının kendisine hiç kızmadığını söylemektedir. Şeyh, kızını çocukluğundan beri kendi derslerinde hep yanı başına oturmuş, anlayamadığı şeyleri ona açıklamıştır. (R 300) Çok erken yaşlarda ölen erkek kardeşi Muhyiddin de uzun bir süre bu derslere devam etmiştir. Şeyhin yaptığı dersler sadece tasavvuf ile sınırlı kalmamış, hadis ve fıkıh dersleri de vermiştir. Fakat ne olursa olsun çocuklarının tekke cemaati içinde imtiyazlı bir konumda bulunmamaları için azami gayret göstermiştir. Şeyh, oğlu Muhyiddin öldüğü ve büyük oğlu İbrahim de Tunus'dan Akka'ya geldiği zaman, müritlerinin onu Hayfa'dan alıp getirmelerine müsaade etmemiştir. (R 259) İbrahim tek erkek evladı ve neslini devam ettirecek yegane şahıs olmasına rağmen, o da diğerleri gibi basit yaşamak ve çok çalışmak zorunda kalmıştı. Oğullarına "ya sidi" şeklinde hitap edildiği zaman buna çok kızardı, ancak kızı Fatma'ya "ya seyyidetü" diye hitap edilmesine bir şey demezdi. (R 303)

141 Sigara Senusiye'de de yasaktır.

Ali Yaşrutî'nin hayvanlara olan sevgisi hep methodılmaktadır. Bize göre de bu, sevgi çevresinde pek alışıldık şey değildir. Bir hayvanın dövülmesine, ya da hayvana haddinden fazla yük vurulmasına müsaade etmezdi. (R 283) Ona göre kuşlar, ya kafesten dışarı bırakılmalı ya da kesilmeli idi. (R 282) Hayır işlerini çok severdi. Babası Kudüs'lü ve aynı zamanda oldukça yoksul tarikat müridi olan siyahi bir kölenin çocuğunu yanına alarak onu büyütüp yetiştirmiştir. Toplumsal ve ailevî saygı ona her şeyden daha önemli geliyordu. (R 283) İşte bütün bu anlatılanlar, aslında açıklanmaya muhtaç konulardır. O halde kendimize şeyhin başarısının şahsından mı kaynaklandığı, yoksa temsil ettiği misyondan mı ileri geldiğini sormamız gerekir. Kanaatimce bu prestij sadece kendi şahsiyetinden değil, Akka'da özgün bir yön verdiği tarikatından da kaynaklanmaktadır.