

Neo-Sufizm Eleştirisi*

Bernd Radtke

Çev.: Yusuf Öztel

Dok. Öğr. U. Ü. Sos. Bil. Ens.

yustel@yahoo.com

İslam dünyasından ve batıdan gelen dinleyicilerin oluşturduğu geniş bir topluluğun karşısında tasavvuf üzerine bir konuşma ve ardından bir münazara yapılıncaya neredeyse klişeleşmiş bir yargıyla sürekli karşılaşılır: Sufiler şeriatın hüküm ve emirlerine riayet etmeyerek, kendilerini resmi 'ortodoks' İslam'ın karşısında görürler ya da buna muhalif dururlar. Bu yargının doğruluğunu sorgulayınca, ekseriyetle inanılmaz bir şaşkınlıkla, hatta adeta bir hoşnutsuzlukla karşılaşılır. Bu şekilde değinilen girift sorunun üzerinde daha fazla durmayacağız. Ancak bu alandaki polemiklerin, sadece bir 'tali savaş meydanı' hükmünde olduğunu iddia etmekle çok da yanılmadığımızı düşünüyoruz yani çok daha anlamlı ve esaslı olana dikkat etmeye ve bunun üzerinde düşünmeye adeta mani olan çarpışmalar vuku bulmaktadır.¹

Bu klişenin görece geçerliliğini inkar etmediğimi vurgulamama gerek yoktur. Fakat bana çok daha esaslı gibi görünen, Tasavvuf-

* Bu yazı 'Kritik am Neo-Sufismus' başlığıyla Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics (Frederick De Jong & Bernd Radtke Brill Academic Pub. April 1, 1999) adlı eserde yayınlanmış olan makalenin çevirisidir.

¹ Krş. Bernd Radtke, "Warum ist der Sufi orthodox?". Der Islam Ixxi (1994) 302-307.

İslam karşılaştırılmasıyla ilgili olarak, daha geniş bir çerçevede ortaya atmak istediğim sorulardır.

Şeriat dünya, devlet ve toplum hayatında tatbik edilsin diye vahyedilmiştir. Allah'ın bununla ilgili dünyaya ve bilhassa müslüman ümmete bildirmek istediği her şey Peygamber Muhammed'in vefatına kadar dünyaya ulaşmıştır.² Bunun evvela, hicretin 1. ve 2. yy.'ında henüz herkes tarafından kabul edilmemiş olmasının tafsilatıyla ilgilenilmeyecektir.³ Hz. Muhammed sonrasında, ümmetin ve fertlerin selameti, şeriatın doğru yorumuna ve tatbikine bağlıdır. Bununla imamet (ümmeti idare etme otoritesi) meselesine değinmiş oluruz ve bilindiği gibi buna muhtelif cevaplar verilmiştir. Ekseriyetin çözümü, Sünni olarak anılanıdır: Peygamberin kabilesinden gelmesi gereken, fakat Şiilerin görüşünden farklı olarak ailesinden olmayabilen halife, *ulemâ* ile birlikte şeriatın doğru olarak yorumunu ve tatbikini teminat altına alır. Peygamberin asıl varisi alimlerdir: *el-ulemâu veraset'ül-enbiyâ*.⁴ Onların içtihatları, 'normal' bir bilinçle birlikte, normal bir duyu faaliyeti ve normal bir idrak temeline dayanan akli melekelerin faaliyetinden hasıl olur.

Münferid durumda ferdi muhakeme melekesine burada ve şimdi (*hic et nunc*) tanınabilecek rol ile akıl faaliyetiyle kavranılsa da ferdi çıkarımla elde edilmeyen selefın geleneğine uymak arasında ihtilaf vardır. Nihai hedef münferid hadisede *yakine*⁵ ulaşmayı başarmak olmalıdır. Normal ve genel akıl ile duyu faaliyetinin bunu temin edemeyeceği Şii fırkaların kanaatidir, bundan dolayı onlar en yüksek içtihad makamına İlahi ilhama mazhar olan ve ilhamını bizatihi Peygamberle olan neseb bağından alan imamı oturturlar.

Başka bir fırka daha akli nihai karar mercii olarak tanımak istemez: 4./ 10. yy.'dan itibaren genelde sufi denilen mistikler. Onların konumu, tasavvufun klasik elkitabından Ebu Nasr es-Serrâc'ın (ö:378/988) *Luma*'sında şöyle tarif edilir: "(Dini) ilim, Kuran'ın bir ayeti, Resul'ün bir hadisi ya da bir velinin kalbine ilham edilerek keşfedilen hikmettir."⁶ Kur'an ve sünnet, zahiri bilginin

² Bk. Fritz Meier, "Das sauberste über die vorsehung. Ein stück Ibn Teymiyye". Saeculum xxxii (1981) 75 v.d.; ayrıca Fritz Meier, Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft, i-iii (İstanbul-Stuttgart 1992) ii, 697 v.d.

³ Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, i-vi (Berlin-New York, 1991-1997) i, 3-6.

⁴ Richard Gramlich, Schlaglichter über das Sufitum. Abû Nasr es-Sarrâğs Kitâb al-luma', eingeleitet, übersetzt und kommentiert (Stuttgart 1990) 39 v.d.

⁵ Josef van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-İcî (Wiesbaden 1966), çeşitli yerler.

⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, Kitâbu'l-Luma' fi't-Tasavvuf, (ed.) R. A. Nicholson (Leiden-Londra, 1914) 6, 1-3/ Gramlich, Schlaglichter, 40.

temelidir, alim onu rivayet eder ya da ona rivayet edilir ve onu akıl faaliyetiyle kavrar. Bunların zahiri bilginin temeli olduğu, daha 3./ 9. yy'ın risalelerinde *ilmu'z-zâhir* diye ifade edilir. Sufi elbette zahiri ilmin hükümlerini reddetmemekte ve çığnememektedir, bunun için başta belirtilen tespitleri hatırlatırım. Ama o 'fazlasını' ister. Buna da, içsel mücadele ile erişir, kendince bu onu, daha 'üstün' bir bilme tarzına sevk edebilen, batını bir bilgi, *ilmu'l-bâtin*'dir⁷. Bu kendi nefsinin faaliyetlerinin daha çok ve daha net farkına varmaktır: 3./ 9. yy'da özellikle el-Muhâsibî (ö. 857) ile el-Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. yak. 910)⁸ risalelerinde ortaya koydukları murakabe sanatıdır. İçsel mücadele, nefsin terbiyesini, onun faaliyetlerinin yatıştırılmasını ve nihayetinde yok edilmesini hedefler. Bu, mistik birliğe (*unio mystica*), Allah'ta yok olma şeklinde tecrübe edilen *fenâ*'ya sevkeder. Bazen bu birlik, şeriâtın sınırlarını ihlal eden beyanlara ve tutumlara sebep olabilen bir vecd ile aranmıştır, ancak burada bu tafsilatıyla ele alınmayacaktır.⁹

Bundan böyle Allah, sufinin elinden tasarrufta bulunan, fikreden ve hükmedendir: Bundan dolayı o yakine de sahiptir. Gerçek alim, Peygamberin gerçek varisi, şeriâtın yegane meşru müctehidi odur: *verasetü'l-enbiyâ el-evliyâ*. İçsel mücadeleyle oluşan bilgisi, ilahî ihsanlarla, ilahî ilham (*hadîs*), kurtuluş müjdeleri (*büşrâ*), birçok kimse tarafından nübüvvetin bir parçası olarak görülen sahih rüyalar, nihayetinde keramet gösterme kudretiyle zenginleşebilir.¹⁰ Sahih rüyada sufiye görünebilen Peygamber Muhammed,¹¹ ona içtihad ile ilgili meselelerde yakın bilgi verme kudretine de sahiptir.

⁷ Elran, Bâten maddesi; Bernd Radtke, "Theologen und Mystiker in Hurâsân und Transoxanien." Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft cxxxvi (1986) 559 v.d.; Bernd Ratke & John O'Kane, The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism (Londra 1996) ve 42/Bernd Radtke, Drei Schriften des Theosophen von Tirmid, ikinci bölüm, çeviri ve açıklama (Beyrut-Stuttgart 1996) 13, Radtke, „Warum...“ 304 v.d.

⁸ Tirmizî'nin biyografi ve ölüm tarihi ile ilgili krsş. Bernd Radtke, Al-Hakîm at-Tirmidî. Ein Islamischer Theosoph des 3. /9. Jahrhunderts (Freiburg 1980), 1-38; Radtke & O'Kane, Concept... 1-13; Radtke, Drei Schriften... 1-8. El-Hakim et-Tirmizî'nin hayatı ile ilgili 'kronoloji denemelerimin', en azından dikkate alınmalarının memnuniyet verici olacağını belirtmek isterim; ayrıca bk. Drei Schriften, Önsöz.

⁹ El-Hallâc için temel ifadeler belirten makale bk. Fritz Meier, "Ein wichtiger handschriftenfund zur sûfik", Oriens xx (1967) 104 v.d. / Bausteine i, 320 v.d. Bu makale yakında İngilizce olarak da çıkacaktır. (Fritz Meier, Essays on Islamic Piety and Mysticism).

¹⁰ Bk. Radtke O'Kane, Concept, çeşitli yerler; Index of Arabic and Persian Words, hadîth, bushrâ, karâmât, ru'yâ maddeleri; Radtke, Drei Schriften, terimler indeksi.

¹¹ Bernd Radtke, 'Tirmidiana Minora', Oriens xxxiv (1994) 248, 257, 258-60.

Böylece sufi, Hak dostu, *velî* (çğ. *evliyâ*), müstesna bir şahsiyet, muasırları için bir araç ve Allah'a ulaştırın bir aracı olur.¹²

Sufî, toplumsal meşruiyeti, daha üstün bir bilme tarzına sahip olma iddiasıyla temin etmeye çalışmaktadır. Bu sıradan *ulemâ* ile tenakuz anlamına gelmese de, kendi gözünde elzem bir tamamlayıcılık oluşturur. Bu meyanda, İbn el-Cevzî¹³ ve İbn Teymiyye¹⁴ gibi eski tasavvuf tenkitçilerinin, hareket noktalarından birinin bu olduğuna işaret etmiş olalım.

18. ve 19. yy'a uzun bir geçiş yapıyoruz. İngilizce literatürde ve bunu müteakip Almanca yayınlarda, daha yeni, mağribli, Arapça konuşan sufilerin salahiyetli şahsiyetlerinden *Neo-Sufiler* diye bahsetmek ve bu şahsiyetlerin öğretilerinin ve uygulamalarının daha eski tasavvuftan ayrılmış olduğu varsayılan bazı hususları bu tavsifle takdim etmek yerleşir. Bu tavsif ve tasvirin gerekçesini Sean O'Fahey ve bu satırların yazarı "*Neo-Sufism Reconsidered*"¹⁵ ('Neo-Sufizm'in yeniden değerlendirilmesi) adlı makalede tafsilatlı bir tenkide tabi tutmuşlardır, burada bunlar tekrar edilmeyecektir.

Neo-Sufizmin en önemli şahsiyetleri, Ticânîyye tarikatının kurucusu Cezayirli Ahmed et-Ticânî (1737-1815)¹⁶ ve Faslı Ahmed b. İdris'dir (1749/50-1837).¹⁷ Ahmed et-Ticânî'nin 19. yy'daki en önemli müridi, Kuzey Afrika'daki Ticânîyye devletinin kurucusu el-Hacc Ömer'dir (1793-1864).¹⁸ Ahmed b. İdris'in en itibarlı talebeleri olarak Senûsiyye'nin ve bununla birlikte Libya devletinin kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî (1787-1859)¹⁹, ondan sonra özellikle Sudan'da etkin olan Hatmiyye'nin kurucusu Muhammed Osman el-Mirğani (1793-1852)²⁰ ve son olarak da Reşîdiyye, Sâlihiyye ve Dandarâviyye tarikatlarının istinad edildiği İbrahim er-Reşîd'dir

¹² EI, Walî maddesi

¹³ İbnu'l-Cevzî, *Telbisü İblis* (Kahire 1928), 166.

¹⁴ Meier, "*Das sauberste*" 74-77/ *Bausteine* ii, 696-9.

¹⁵ Rex Sean O'Fahey & Bernd Radtke. "*Neo-Sufism Reconsidered*". *Der Islam* lxx (1993) 52-87 ve 55-61.

¹⁶ Jamil M. Abun-Nasr. *The Tijanniyya. A Sufi Order in the Modern World* (Londra 1965) 15 s.s.

¹⁷ Temel olan Rex Sean O'Fahey, *Enigmatic Saint* (Londra 1990); Rex Sean O'Fahey ve diğerleri, *Arabic Literature of Africa*, (ALA olarak kısaltılacak), HdO 13 (Leiden 1994) i, 124-138.

¹⁸ Biyografisi için bk. Bernd Radtke, "*Von Iran nach Westafrika*". *Die Welt des Islams* xxxv (1995) 40-3; Temel eseri Rimâhu *Hizbu'r-Rahîm alâ Nuhûr Hizbu'r-Racim* ile ilgili kaynaklarının bir analizi için bk. Bernd Radtke, "*Studies on the Sources of the Kitâb Rimâh Hizb al-Rahîm of Hâjj Umar*", *Sudanic Africa* vi (1995) 73-113.

¹⁹ Temel olan Knut S. Vikôr, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*. Muhammad b. Ali al-Sanûsî and his Brotherhood (Londra 1995); ALA i, 166.

²⁰ ALA i, 187-198; Bernd Radtke, "*Lehrer-Schüler-Enkel. Ahmad b. İdris. Muhammad Utmân al-Mirğani, İsmâil al-Walî*", *Oriens* xxxiii (1992) 98-103.

(1813 -74).²¹ Bütün bu şahsiyetler ve müridleri zengin bir külliyyat ortaya koymuşlardır, ancak bu henüz tanıtılmamış, nerede kaldı ki araştırılmış olsun.²²

"*Neo-Sufism Reconsidered*" adlı makalenin açıkça ortaya koyduğu gibi, söz konusu şahsiyetleri *Neo-Sufiler* diye adlandırmanın esasen anlamlı olduğundan şüphe edilebilir. Buna rağmen eserlerinin mütalaasında dikkati çeken bir şey vardır ve bu da özellikle Ahmed et-Ticâni,²³ Ahmed b. İdris²⁴ ve el-Hacc Ömer²⁵ için geçerlidir: Öğrettikleri bir çok şey Faslı Abdülaziz Debbâğ'a (ö. 1132/1718-9) dayanır.²⁶ Ahmed b. İdris silsilelerinden birini Debbâğ'a istinad eder.²⁷ Debbâğ'ın hayatı ve öğretisi hakkında bilgi edindiğimiz talebesi Ahmed b. el-Mübârek el-Lematî²⁸ (ö. 1742), hatıralarını *el-İbriz min Kelâmi Seyyidi el-Gavs Abdi'l-Aziz ed-Debbâğ*²⁹ adlı kitapta kaleme almıştır. Debbâğ'ın kendisi geriye yazılı bir şey bırakmamıştır. Lematî tarafından yinelenir ve ısrarla *ümmî*³⁰

²¹ ALA i, 153-55.

²² Materyalin ilk defa ortaya çıkışı için bk. ALA. Benzer bir çalışma Ticâniyye için bk. ALA ii=Arabic Literature in Africa, ikinci cilt: The Writings of Central Sudanic Africa. derleyen John Hunwick (Leiden 1995) ve ayrıca 256 ss., 550 ss.

²³ Ed-Debbâğ ismen geçer, Cevâhiru'l-Ma'ânî i, 55, 174, 214; ii, 62; krş. Bernd Radtke, "*Was steht in den Gawahir al-ma'ânî? Versuch einer Ehrenrettung*" (baskıda). - Cevâhiru'l-Ma'ânî için esas aldığım baskı Kahire 1380/1961.

²⁴ Krş. dipnot 27.

²⁵ Rimâh'taki İbriz'den iktibas edilen metin parçalarının bir listesi için bk. Bernd Radtke, "*Studies*" 85 v.d.; krş. age. 111; toplam 84 alıntı parça saymaktayım, bu yaklaşık tamamının sekizde biri kadardır. Rimâh'ın, Cevâhiru'l-Ma'ânî kenarında bulunan baskısını kullandım, İbriz'le ilgili kitabı veriler için krş. dipnot 29.

²⁶ Ö. 1132/1718-9; bu ölüm tarihi ile ilgili olarak krş. Fritz Meier, Bahâ-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik (Leiden 1989) 207; GAL, G ii, 462 v.d. ; S ii. 704. Ed-Debbâğ ve İbriz'in ele alındığı çalışmalar: Bernd Radtke, "*Sufism in the 18th Century. An attempt at a Provisional Appraisal*", Die Welt des Islams xxxvi (1996) 326-364. - a.m., "*Zwischen Traditionalismus und Intellektualismus. Geistesgeschichtliche und historiografische Bemerkungen zum Ibriz des Ahmad b. al-Mübârak al-Lamatî*," Built on Solid Rock, Ebbe Knudsen'i anma kitabı (Oslo 1997) 240-267. - a.m. "İbriziana", Sudanic Africa vii (1996) 113-158. - a.m., "*Der Ibriz Lamatis*", 26. Alman Oryantalistler Günü 199' (baskıda). - a.m., "*Wat betekent tariqa muhammadiyya in de Islamitische mystiek van de 18e en 19e eeuw?*", MOI-publikaties (baskıda).

²⁷ The Letters of Ahmad Ibn Idris, (ed.) Einar Thomassen ve Bernd Radtke (Londra 1993) 64-5; Bernd Radtke, Sean R. O'Fahey & John O' Kane, "*Two Sufi Treatises of Ahmad Ibn Idris*", Oriens xxxv (1996) 151.

²⁸ Nisbenin şekli için bk. Meier, Bahâ 208, dipnot. 25.

²⁹ Adnân eş-Şamme'nin iki ciltlik 1984-6 Şam baskısı ile aynı başlığı taşır.

³⁰ İbriz i, 33 ve sonrası.

diye tavsif edilir. Gerçekten öyle midir, bu mesele tarafımdan başka yerlerde müzakere edilmiştir.³¹

İbriz her halde *Neo-Sufizm* denilen şeyin bir tür Kitab-ı Mukaddes'i olarak adlandırılabilir. Bu epeydir biliniyor,³² buna rağmen üzerine bir monografi hala mevcut değildir.³³ Böyle bir çalışmanın, bu meyanda İbnu'l-Arabî'nin öğretisinin tesirini de tetkik etmesi gerekir.³⁴

El-Lematî'nin eserinde eski tasavvufun öğretilerini hatırlatan ve de özellikle tartışmalı noktalarda tasavvuf - karşıtlarının tenkitlerine sebep olan şey nedir? Bunlar arasından bilgi ve yakîn meselesini irdeleyelim. Bu mesele, eski tasavvufta olduğundan çok daha fazla, *Tarikat-ı Muhammediye* diye tavsif edilebilen fikirler manzumesiyle alakalı gibi görünür.³⁵ Eski tasavvuf, sahih rüya'yı Peygamber Muhammed ile görüşmenin bir imkanı olarak taniyorsa da, yenisinde onunla vefatı sonrasında canlı olarak görüşülür, böylece o ölü değil de varlığını farklı bir halde sürdürüyor şeklinde tasavvur edilir. Canlı, 'ete kemiğe bürünmüş' olarak görüşmenin imkanına yapılan vurgu, bana öyle geliyor ki, çağdaş tasavvufun özelliklerinden biridir.³⁶ Bu karşılaşma ed-Debbağ ve başkaları tarafından olağanüstü bir tecrübe olarak tarif edilir; bir yandan sufi için bu

³¹ Bk. "Zwischen Traditionalismus" 241.

³² Michel Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine", Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society ix (1991) 46.

³³ A.g.e. 55. dipnot. 41. - John O'Kane ile birlikte açıklamalı bir İngilizce tercüme için çalışmaktayız.

³⁴ A.g.e. 47; ayrıca krş. Radtke'nin yorumu, "Der İbriz Lamatis".

³⁵ Bu konuda bir monografi yoktur; krş. şimdilik Fritz Meier, "Eine auferstehung Mohammeds bei Suyûtî", Der Islam lxxii (1985) 43/Bausteine ii, 820; O'Fahey & Radtke, "Neo-Sufism" 64-71; Bernd Radtke, "Between Projection and Suppression. Some Considerations concerning the Study of Sufism", Shia Islam, Sects and Sufism (ed.), Frederick De Jong, (Utrecht 1992) 74; a.m. "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystic und europäischer Rationalismus", Die Welt des Islams xxxiv (1994) 59; a.m. "Sufism in the 18th Century. An Attempt at a Provisional Appraisal", Die Welt des Islams xxxvi (1996) 353 vd.; ve bu kitapta van Ess'in makalesi, s. 43 vd.

³⁶ Fakat bu Tanrıyla mistik birleşmenin yerine geçecek bir şey değildir, ancak oraya ulaştıracak yolun bir basamağıdır; bk. Bernd Radtke, "İsmâil al-Walî. Ein Sudanischer Theosoph des 19. Jahrhunderts", Der Islam lxxii (1995) 153 vd.; ve a.m., "Sufism in the 18th Century" 360. - 16. yy.'dan bir örnek: Şeyh Ahmed el-Zevâvî (ö. 1517) Tanrıyı yeryüzündeki bir kral ile karşılaştırır. Ona doğrudan ulaşmayı talep etmek, hürmetsizlik olacaktır, bir aracı gereklidir. Bu, Tanrı için Hz. Muhammed'dir. bk. Abdulvahhâb eş-Şa'rânî, Levâkıhu'l-Envârî'l-Kudsiyye fi'l-Uhûdi'l-Muhammadiyye (Kahire, 1321) 116 vd.; krş. Muhammad el-Arabî es-Sâ'ih, Buğyetu'l-Mustefid li-Şerh Munyet'ul-Mürîd (Kahire, 1380/1559) 79 vd.; -diğer tasvirlerden Eric Geoffroy, Le soufisme en Egypte et en Syrie (Damas 1995) 101-3 ve Jonathan G. Katz, Dreams, Sufism Sainthood (Leiden 1996), özellikle s. 227-9, çok az faydalıdır. Katz sorunu anlayamamıştır.

neredeys e tahammül edilemeyecek bir şeyken, öte yandan ona ifade edilemeyen bir huzur sağlar.³⁷ Bu ona ictihat ile ilgili bütün meselelerde mutlak bir kesinlik verir; şayet bütün mezhepler yok olsa bile, Peygamberle olan doğrudan irtibatı sayesinde, bütün şeriatı ihya etmeye muktedirdir.³⁸ Elbette söz konusu olan bir ihyadır, yoksa yeni bir şey ihdas ya da ikame etmek değildir! Peygamber ile olan canlı karşılaşma, ilhama mazhar sufîyi nihayet *fenâfillah*'a ulaştırır.³⁹ Bilgisi, normal bir kelamcının ve fıkıhçının bilgisinden çok üstündür. Mezhep taasubu (*ta'assub el-mezâhib*) ona adeta anlamsız geliyor olmalıdır, ne de olsa bu yalnızca kusurlu aklın faaliyetine dayanır.⁴⁰

İlhama mazhar sufi, fıkhi meselelerde yakın yanında, ilahi ilhama borçlu olduğu her şeyi ihata eden bir bilgiye de sahiptir. Ed-Debbağ, sözde eğitim görmemiş bir ümmî olmakla beraber bütün kelam kitaplarının ve bundan başka literatürün de muhtevasını bilir. Harfiyen her şeyi bilir, 'Allah ve aleme dair bilgiye vakıftır'. Öyle ki el-Lematî, kitabının muhtevasını ihsan- ı ilahi olarak tavsif eder. Ahmed et-Ticânî'nin talebesi Ali Harâzîm Berrâde tarafından derlenen ve tarikatın kurucusunun hayatı ve öğretileri üzerine olan Ticâniyye'nin temel eseri *Cevâhiru'l-Ma'ânî* de, onun ifadelerine göre ilâhî ilham mahsulüdür.⁴¹ Ticâniyye'nin muhalifleri ise bunun daha eski bir eserden intihal olduğunu ispat edebileceklerini belirtirler. Tarikatın kurucusunun itibarını radikal bir şekilde şüpheye maruz bırakan bu ağır itham, bildiğim kadarıyla ilkin 20'li yıllarda Fas'taki selefi çevrelerden gelmiştir⁴² ve günümüze kadar da sürdürülmüştür.⁴³ Onlara göre *Cevâhiru'l-Ma'ânî*'nin bazı kısımları, *el-Maksad el-Ahmad fi't-Ta'rif bi-Seyyidina İbn Abdullah Ahmed*⁴⁴ adıyla Abdu's-Selâm el-Kâdiri (ö. 1698) tarafından telif edilen Ahmed b. Abdullah Ma'n el - Endülüsî'nin (ö. 1708) hayatına dair eserden alınmadır.⁴⁵ Bu ithamlar şimdiye kadar gözden geçirilmiş değildir.⁴⁶ *Cevâhiru'l-Ma'ânî* ile *Maksad*'ın ilk bir yüzeysel karşılaştırılması, onların bu hususta o kadar da haksız olmadıklarını gösterir.

37 İbriz i, 56-58, 400; ii, 56-8, 274-303.

38 İbriz ii, 97: "ve lev te'attalet el-mezâhib bi-asrihâ le-kadera 'alâ ihyâ eş-şeri'a"; bk. Bernd Radtke, "İjtihad and Neo-Sufism", *Asiatische Studien* xlviii (1994) 920.

39 İbriz ii, 287 vd.; Radtke, "İsmâil" 153; a.m. "Lehrer" 102, 115.

40 İbriz ii, 97 vd.

41 *Cevâhiru'l-Ma'ânî* i, 39; bk. Radtke, "*Versuch einer Ehrenrettung*"; Abun-Nasr, *The Tijaniyya* 25.

42 Abun-Nasr, *The Tijaniyya* 24 v.d.

43 Krş. Muhammad S. Umar'ın katkısı, s. 364.

44 Kitap ve müellif için krş. E. Lévi-Provencal, *Les historiens des chorfas* (repr. Casablanca 1991) 277 vd.

45 Abun-Nasr, *The Tijaniyya* 24 vd.

46 Radtke, "*Versuch einer Ehrenrettung*".

Tarikatın *zîkr* ve viridlerinin bizatihi Peygamberden ya da sufilere gözetici Hızır'dan, alındığını ileri sürmenin ardında, İlahî ilime mazhar olma iddiası vardır. Ed-Debbağ,⁴⁷ Ahmed Ticânî⁴⁸ ve Ahmed b. İdrîs⁴⁹ bunu dile getirir. Bu ifadelerin ve viridlerin daha eski literatürlerden bazı kısımlar ihtiva etmesi,⁵⁰ bir tenakuz olarak görülmez.

Elbette, ed-Debbağ gibi birinin, her şeyi bilirlik iddiası, normal bir kalamcı için kabul edilebilir değildir. Bu en azından bazı kalamcılar için (burada özellikle Vahhâbileri kastediyorum), Peygamber ile 'ete kemiğe bürünmüş' olarak karşılaşabilme iddiası için de geçerlidir. Vahhâbîlere göre Allah'a doğrudan ulaşmanın yolu, Peygamber Muhammed'in vefatından beri kapanmış olduğu gibi Peygamberin kendisi de gerçekten ölüdür, artık ulaşılabilir değildir.⁵¹

Ed-Debbağ'ın talebesinin talebesi olan Ahmed b. İdrîs'in öğretilerini mütalaa edelim. Her ne kadar, bilhassa geçmiş on yılda onun şahsiyetinin araştırılmasında büyük gelişmeler kaydedilmiş olsa da, öğretileriyle ilgili olarak hala işin başında bulunuyoruz.⁵² Ahmed'in kendisine ait eserlere, bunun yanında talebelerinin kayıtlarına ve onun hakkında rivayetlere sahibiz.⁵³ Yine kendi eserleri arasında, halkın umumunu alakadar edenler ile yakın talebe çevresine yönelik olanlar ayırt edilebilir gibi görünür. Sonrakiler arasında özellikle mektupları ele alınmalıdır.⁵⁴ Bunların içeriğinde Ahmed, Peygamber ile sürekli bir irtibat halinde görünür. Ondan kendisi ve müridleri için şefaathat müjdeleri alır ve ona içtihad meselelerinde danışır.⁵⁵

*Risâletü'r-Redd alâ Ehli'r-Rey*⁵⁶ reddiye tarzında yazılmış bir risaledir. Ehl-i rey, geleneksel mezheplerin temsilcileri olup onların yalnızca kusurlu akla dayanan otorite iddiası,⁵⁷ Ahmed tarafından reddedilir.⁵⁸ Normal bir müslüman, bütün icthad meseleleriyle ilgili

47 İbrîz i, 51 v.d.

48 Cevâhiru'l-Ma'ânî i, 37 v.d. 91.

49 Rattke vs., "Two Sufi Treaties" 161-4.

50 A.g.e. 162; Cevâhiru'l-Ma'ânî i, 103-6; bk. Rattke, "Versuch einer Ehrenrettung".

51 Meier, "Eine Auferstehung" 24 vd.

52 Krş. Rattke'nin literatür bildirisini, "Sufism in the 18th Century" 327-30.

53 Bk. ALA i, 124-138.

54 The Letters of Ahmad Ibn Idrîs, Genel Giriş.

55 Krş. mesela age. 90 vd. (Mektup xiii) ve Genel Giriş.

56 ALA i, no.33. - Eser Münâzara (burada dipnot 60) ile birlikte ayrıca edisyonlu iki mektup ve İngilizce tercümesiyle Bernd Rattke, John O'Kane, Knut S. Viktor & Sean O'Fahey, The Exoteric Ahmad Ibn Idrîs. A Sufi's Critique on the Madhâhib and the Wahhâbîs olarak çıkacaktır. Belirtilen paragraflar (§) bu edisyon ile ilgilidir.

57 Risâletü'r-Redd § 14.

58 Katiyen şeriati reddetmemektedir! Bk. Rattke, "Erleuchtung" 48, dipnot. 4; 64.

cevapları Kur'an ve sünnet metninden ancak gerçekten *takvâ* sahibiyse temin edebilir. Durum buysa, kendisi *furkân*⁵⁹ ile aydınlanır. Demek ki burada söz konusu olan bu eserde belirtilmeyen *Tarikat-ı Muhamediyye* tecrübelerinin öncesindeki bir merhaledir. Fakat bu görüşler bile 'kelamcılar zümresinin' tepkisini çekmek için yeterlidir, çünkü bunlar da mezheplerin otorite iddiasını radikal bir şekilde şüpheye maruz bırakmaktadır. Ancak Ahmed b. İdris kendi memleketi olan Fas'tan kesin olarak ayrılışının öncesinde *ulemâ* tarafından çıkarılan zorluklardan sadece ima yoluyla bahseder.⁶⁰ Muhtemelen 1799-1800'lerde Mısır üzerinden vardığı Mekke'de bile, yerleşik mezheplerle mücadeleye girmiş gibi görünüyor, bu durumda da ekseriyetle menkıbe mahiyetinde olan kaynaklar, maalesef açık olmaktan çok uzaktır.⁶¹ Buna rağmen ilginç bir şekilde, Vahhâbî işgalini (1803-13), zarar görmeden atlattır. Ancak Mısırlı işgalcilerin baskısı sonucu, 1828'de Mekke'yi terketmeye zorlanmış gibi görünüyor.⁶² Yemen'e doğru yönelir ve sonunda o sıralar Vahhâbî emiri Ali b. Mücessel'in hakimiyeti altında bulunan Asir'deki Sabyâ'ya yerleşir.⁶³

Fakat şimdi de burada da ona sakin bir zaman geçirmek nasip olmaz. Ömrünün sonlarına doğru⁶⁴, onun ardından buraya gelmiş olan çok sayıda talebelerinin tutumundan dolayı⁶⁵, Vahhâbî *ulemâ* ile bir münazaraya kendini mecbur görür ki buna dair talebesi Âkiş'in rivayetine malikiz.⁶⁶

Ahmed muhalifleri tarafından ne ile itham edilir? Birbirinden farklı bulunan namaz kılma şekillerinin yanısıra özellikle iki şeyle: İbnu'l-Arabî'nin öğretilerinin takipçisi olmak⁶⁷, (bu Vahhâbileri elbette öfkelen diren bir şeydir) ve Kuran'ın lafzi manasıyla çelişen bir bâtinî tefsir (*interpretatio ab intra*) gözetmektir.⁶⁸ Ahmed'in hangi delillerle muhaliflerini ilzam ettiğini tafsilatıyla anlatmayacağım.⁶⁹

⁵⁹ Risâletu'r-Redd § 14; Radtke, "Erleuchtung" 58.

⁶⁰ Münâzara § 42 (krş. dipnot 56). – daha erken edisyonlarla ilgili olarak krş. A Sufi's Critique, Giriş; burada belirteceğim: Hasan 'Âkiş, Münâzarat Ahmad ibn İdris me'a fukahâ' 'Asir, ed. 'Abdullah Ebû Dâhiş, el-'Arab, v ve vi (1406/1986).

⁶¹ A Sufi's Critique, Giriş; O'Fahey, Enigmatic Saint 64.

⁶² A.g.e. 68.

⁶³ A Sufi's Critique, Giriş.

⁶⁴ Münâzara ölümünden (1837) beş sene önce vuku bulmuştu (1832.)

⁶⁵ Ayrıntılar için krş. Sean O'Fahey, "Games, Dancing and Handelapping". A Sufi's Controversy in South Arabia", Heikki Palva ve Knut S. Vikor (ed.), The Middle East - Unity and Diversity. Papers from the Second Nordic Conference on Middle Eastern Studies (Kopenhagen 1993) 123-132; A Sufi's Critique, Giriş.

⁶⁶ Burada dipnot. 60.

⁶⁷ Münâzara § 8-9.

⁶⁸ Münâzara § 9.

⁶⁹ Münâzara § 21 ff.

Onların ithamları özgün olmaktan çok uzaktır. Hatta bunlar klişe diye tavsif edilebilir.⁷⁰ Elbette kendisi münazaranın üstün galibi olarak öne çıkar, bu rivayet talebesinden alındığından başka türlü de zaten olamaz.

Ahmed'in tedvin edilmiş geleneği yani mezheplerin otoritesini reddetmesi çok açıkça dile getirilmekle birlikte Tarikat-ı Muhammediyye denilen fikirler manzumesiyle ilgili hiçbir kelimenin söylenmemiş olması dikkat çekicidir.⁷¹

Sonuçta: Daha 3./ 9. yy'da el-Hakîm et-Tirmizî rüyalarda şefaath müjdesini almıştır, kendisi veliliğin mührüdür (*hatm el-velâye*) ve Peygamberden sonra alemin manevi hiyerarşisinde ikinci sırayı almaktadır.⁷² Bizim 'Neo-Sufiler' için bu şefaath vaadinde bir artış tespit edilebilir. Bu sadece bizatihi Peygamberin kendilerine yüksek mevkiilerini bildirmesinden ibaret değildir;⁷³ hem Ahmed et-Ticânî hem de Muhammed Osman el-Mîrganî ondan veliliğin mührü olduklarının haberini alırlar. Onların müridlerine de cennet vaadedilir.⁷⁴ Fakat bütün bunlar, tarikat müntesiplerinin daha dar halkasında konuşulan şeyler olduğu halde yine de bir şekilde umuma ulaşmış ve muhalifleri göreve çağırmıştır. Yerleşik kelimacılar çevresinden gelen bu muhalefetin en açık ifadeleri Ezher alimlerinden Hasan el-Attâr'ın fetvasında bulunabilir.⁷⁵

Özetle: Bu çatışkı (antinomizm) ithamını bir yana bırakırsak, sufilerin daha üstün, 'daha emin' bir bilme tarzına sahip olma iddiası onları asıl ictihad otoritesi kılacağından en büyük muhalefete sebep olmasını gerektirdiğini gösterir. Bu normal kelimacı ve fıkıhçı için kesinlikle kabul edilemezdir. Her türlü ihtiyatla bu daha yeni tasavvuf için otorite iddiasında bir artış meydana gelmiş benziyor

⁷⁰ Bk. M. Chodkiewicz'in katkısı, burada s. 93 vd.

⁷¹ Bk. Münâzara § 28

⁷² Radtke, "Tirmidiana Minora" 260-63.

⁷³ Ahmed et-Ticânî için Cevâhiru'l-Ma'ânî i, 97; Bernd Radtke, "Gesetz und Pfad in der frühen Islamischen Mystic. Einige Bemerkungen", U. Bianchi (ed.) The Notion of 'Religion' in Comparative Research. Selected Proceedings of the xvi IAH Congress (Roma 1993) 519; Ahmed b. İdris için krş. Radtke v.d., "Two Sufi Treaties" 163; el-Mîrganî için krş. Radtke, "Lehrer" 104.

⁷⁴ Radtke, "Gesetz", a. a. o.

⁷⁵ Krş. Hasan el-Attâr, Risâle fi'l-ictihad 103-4, (ed.) Knut S. Vikør, Sources for Sanûsi Studies, (Bergen 1996). Ahmed b. İdris, Peygamberle doğrudan sözlü bağlantı içinde olduğunu iddia etmekle itham ediyor. Osmanlı kelimacısı Birgivi, 16. yy'da (et-Tarikatu'l-Muhammediyye ve's-Siretü'l-Ahmediyye, Kahire, 1379/ 1960) zamanındaki belli sufilerin peygamberle ve Tanrıyla doğrudan bir irtibata sahip olduklarını iddia etmelerini çok menfi bulur. Mesele sufilerin bu ifadelerini doğru bir şekilde aktarmak veya art niyetle değiştirmektir. Bütün bunla ilgili bk. A Sufi's Critique, Giriş.

denilebilir.⁷⁶ Bundan başka kabul edilemez olan nebevî ve ilahî bir menşe atfedilen tarikat virdlerinin okunmasına bağlanan şefaath vaadi iddiasıdır. Onlar böylece Kur'anın metniyle uygunsuz hatta imkansız olan bir rekabet ilişkisine sokuldular.

Diğer yandan, en azından ilk evresinde, mezheplerin amansız muhalifi olan ve bu bakımdan Neo-Tasavvufa yakın bulunan Vahhâbiyye, onların tasavvufî yanlarını, ilahî geleneğin batını tefsiri (*interpretatio ab intra*) ve *Tarikat-ı Muhammediyye* gibi şeyleri kabul etmesi imkansızdır. Bilhassa Ahmed b. İdris'in hayat hikayesi, bir yandan yerleşik mezheplerin, diğer yandan da Vahhâbilîğin, fundamentalizm denilen muhalefetiyle karşı karşıya gelmiş olmayı çok açıkça gösterir.⁷⁷

⁷⁶ Bunu Reinhard Schulze da tespit etmiştir: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert* (Leiden 1990) 19; onun tasvirinin eleştirisi için krş. Radtke, "Erleuchtung" 61 vd.; ayrıca A sufi's Critique, Giriş.

⁷⁷ Bu makalenin ilk yazılışı üç sene önceydi, bu arada değindiğimiz konularla ilgili birçok makale yayınladım. İlgili bibliyografya dipnotlarda bulunabilir.