

MERÎNÎLER DÖNEMİNDE¹ FAS'TA FAKİH-FAKİR KARŞITLIĞI: BİR POLEMİĞİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTLARI²

Prof. Vincent J. CORNELL
Çev. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU
Doç. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F.
mcakmaklioglu@erciyes.edu.tr

Özet

Bu makalede Merînîler döneminde Fas'ta, âlim ile sûfi, fakih ile mistik, ya da şeriat ile hakikat arasındaki ezeli anlaşmazlığın epistemolojik boyutları tartışılacaktır. Ayrıca söz konusu bu dönemde ve bu belirli bölgede sufilerin ve fakihlerin velî/velayet tanımları arasındaki farklılıklar tasvir edilecektir. Diğer taraftan bu makalede, Merînîler döneminde Fas'ta, Müslüman toplumda fakih ile sufi (fakir) arasındaki gerilimin tam merkezinde yatan otorite meselesi tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Merînîler Döneminde Fas, Velî/Velâyet, Fakih, Sufi, Otorite.

FAQİH VERSUS FAQİR IN MARINID MOROCCO: EPISTEMOLOGICAL DIMENSIONS OF A POLEMIC

Abstract:

In this essay, the epistemological dimensions of the eternal conflict between scholar and sufi, legist and

¹ Merînîler: Benî Merîn Zanâta ırkıdan bir berberi sülalesidir. Önceleri Muvahhidler devletinin hizmetinde iken, sonra onlara karşı isyan etmiş ve onların yerine geçmişlerdir. 669-869/1268-1465 yılları arasında Fas'ta hüküm sürmüşlerdir. (çevirenin notu.)

² Bu makale, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed., Frederick de Jong and Bernd Radtke (Leiden, E. J. Brill 1999) isimli eserde (ss., 207-224) yayımlanmıştır.

mystic or revealed Pathway (sharia) and Truth (haqiqa) in Marinid Morocco, will be discussed. Likewise, it will be described that the differences between the definitions of saint and sainthood (wali/walâyet) according to the jurists and mystics during this period and in this particular region. On the other hand, it will be contended in this article that the issue of authority lies at the heart of the tension between the legist and the sufi in Muslim society in Marinid Morocco.

Keywords: Marinid Morocco, Saint/Sainthood, Jurist, Mystic, Authority.

Giriş

İslamî araştırmalardaki en eski klişeleşmiş tartışmalardan biri; âlim ile sûfi, fakih ile mistik, hekim ile aziz ya da şeriat ile hakikat arasındaki ezeli anlaşmazlıktır. Diğer bütün basmakalıp tartışmalar gibi bu husus da en azından bir nebze hakikat ihtiva ettiği için sürüp gitmektedir. Şüphe yok ki; bir tarafta kutsal metni zahîrî olarak harfi harfine açıklama eğilimi (*scriptural literalism*) ile diğer tarafta Şihabüddin es-Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) *işrakiyye* öğretisi ve İbn Seb'in'in (ö. 669/1270) *neoplatonizmi* arasında önemli bir fark vardır. Üstelik teori ve pratiğin genel standartlarını muhafaza etmek suretiyle sınırları açıkça çizilmiş bir inanç toplumu oluşturmak, normatif İslam'ın koruyucusu olarak ulemânın yasal görevidir. Diğer taraftan mistikler de bu tarz sınırlamaları aşan daha yüksek bir hakîkate müracaat etmek suretiyle bu sınırları zorlama çabasındadırlar.

Ancak, bu anlaşmazlığa rağmen, fakihler ile sufiler arasında ittifak örnekleri de mütemadiyen bulunabilmektedir. Bu, kesinlikle Fas'taki mevcut durumdur ki orada Şâzilî Şeyhi Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) gibi fikhî düşünceye sahip ve sûfilerin denetçisi (*censor of the Sufis: Muhtesib as-sûfiyye*) konumunda olan bir sûfi şunu öne sürebilmektedir:

“Ancak fıkah ile birlikte tasavvuf vardır. Zîrâ Allah (c)'ın zâhirî ahkâmı ancak onun vasıtasıyla anlaşılabilir. Tasavvuf olmaksızın da fıkah olmaz. Zîrâ ameller de ancak doğruluk (sıdk) ve Allah'a yöneliş (teveccüh) vasıtasıyla tam anlamıyla ifâ edilmiş olur.”³

³ Ahmed Zerruk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, ed., Muhammed Zuhri en-Neccâr ve Ali Mu'bid Firgâlî Beyrut, 1992, s. 8.

Aynı zamanda İbn Ebi Zeyd el-Kayravâni'nin (ö. 386/996) *Risale*'sinde olduğu gibi Mâlikî dogmasına dâir kitâbiyât içerisinde görünüşte şu şekilde "sûfiyâne" ifadeler ihtiva eden eserler de bulunabilmektedir:

"Yüce Allah, cennetini evliyâlarının ebedî istirahatgâhı olarak yaratmış ve onları kutsal yüzünün nuruyla onurlandırmıştır."⁴

İbn Ebi Zeyd'in *Risale*'sinde "evliyâ" kelimesinin bulunması, Fâtımîler dönemi Afrika'sında yaşayan ve Malikî mezhebine mensup bu hukukçunun tasavvufu ya da sûflerin "evliyâ" tanımlarını tasvip ettiği anlamına zorunlu olarak gelir mi? Kesinlikle bu anlama gelmez. Aslına bakılırsa İbn Ebi Zeyd'in *bâtîniğe (esoterisme)* son derece karşı olduğu ve bu yüzden peygamberlik-sonrası mucizelerin (*kerâmet*) imkânını bile reddettiği uzun zamandan beri bilinmektedir.⁵ Onun, *evliyâullah*'ın hukukî açıdan geçerliliğini (*cevâz*) kabul ettiği doğrudur, fakat onun bu kabûlü sadece bu terimin Kur'an'da kullanılması sebebiyledir. İbn Ebi Zeyd'in *veli*'yi ilkesel olarak kabûlü, onun *veli*'yi tasavvufta ifade edildiği şekliyle bir sûfi ermiş şeklinde düşündüğü anlamına gelmez.

Kur'an'daki kullanımı ile *veli* kavramı "kutsal insan" anlamına değil, "yönetici", "vâsî", "koruyucu" ya da "şefaathçi" anlamlarına işaret eder.⁶ Yöneticilik, vâsilik ve koruyuculuk gibi benzer tasavvurlar aynı zamanda, Kur'an-ı Kerim'de iki defa geçen ve çoğunlukla çağdaş âlimlerce ermişlik için "sahih" bir İslamî terim olarak bahsedilen *velâye* kelimesi için de geçerlidir.⁷ Kur'an'da "evliya" kelimesi: "*İyi bilin ki, Allah'ın dostlarına (evliya) korku yoktur ve onlar üzülmeyecekler de.*" (10/62) şeklinde zikredildiğinde, İbn Ebi Zeyd gibi zâhirî bir hukukçu için sûfi bir ermişi akla getirmenin hiçbir gerçek sebebi yoktur. Bunun yerine onun, Allah'ın *veli*'sini kendisine oldukça benzeyen bir şekilde, dindarlığı ve bilgisi kendisine Müslüman toplum üzerinde vâsî olma hakkını veren bir âlim olarak düşünmesi daha muhtemeldir. Bir hâkim ya da bir müftü olarak *veli*, insanların işlerini düzenler; davranışlarını denetleyerek onaylamak ya da sansürlemek suretiyle onları hata yapmaktan korur ve ruhlarını muhafaza eder.

⁴ Bk., Ebu Muhammed b. Ebu Zeyd al-Kayravani, *Metnü'r-Risâle*, Rabat 1984, s. 12; Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvufta* (s. 8) Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) şu sözünü zikreder: "*Fıkıh olmaksızın tasavvufta iştigal eden kimse zındık olur; tasavvuf olmaksızın fıkıhla ilgilenen kimse de fasık olur. Her ikisini birleştiren ise tahkîke erer. (Men tesavvafa ve-lem yetafakkah fekad tezandaka. Ve men tafakkaha ve-lem yetasavvaf fekad tafassaka. Ve men cema'a beynehumâ fekad tahakkaka.*"

⁵ Bk, Maribel Fierro, "The Polemic About The Karâmât al-Avliyâ and The Development of Sufism in al-Andalus, (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1v, 1992, s. 238. İbn Ebi Zeyd'in kerâmeti inkâr yönündeki görüşlerinin çürütülmesi hususunda bk., Ahmed b. Yahya al-Vanşarîsî, (ö. 914/1508), *el-Mi'yarü'l-Mu'rib, va'l-Câmû'l-Mu'rib an Fetâvî ehl-i Afriqiya ve'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, ed., Muhammed Hâccî, Rabat 1981, c. XI, ss., 248-252.

⁶ Mesela bk., Bakara, 2/107; Tevbe, 9/74; Secde, 32/4. Aynı zamanda bk., Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Cambridge 1984, c. II, s. 3060.

⁷ Enfal, VIII/72; Kehf, XVIII/44. Aynı zamanda bu kavramın incelenmesi için bkz.: Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints: Prophete et Saintete dans La Doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986, ss. 29-39.

Yine o, nüfuzlu ve etkili “ehlü'l-hall ve'l-akd: those who loosens and binds” bir kişi olarak siyasî kapasitesini kullanmak suretiyle de, insanların şefaathçisi ve vekili olma görevlerini yerine getirir.

Bu makalede, Müslüman toplumda *fakih* ile sufi (*fakir*) arasındaki gerilimin tam merkezinde yatan yorumlayıcı otorite meselesi tartışılacaktır. Eleştirel teorinin gösterdiği gibi, tartışmaya açık terim ve kavramlara getirilen tanımlar, lügat bilim kurallarından ziyade politik söylemlere bağlıdır. Önemli terimlerin husûsî tanımlarına îtibâr etmek yerine, karşılıklı sorumluluk ve güven ihtimalini reddetmek sûretiyle hem zahirîler (*exoterists*) ve hem de bâtinîler (*esoterists*) en nihayetinde, meşrûiyet noktasında paradoksal olarak bir birine bağlı kalan yapay pozisyonlar belirlerler.⁸ Süfînin, *veli*'nin ne olduğuna dair tanımı, hukukçunun tanımında ne olmadığına (veya tam tersine) bağlı olduğunda sonuç; Michel Foucault'un “*söylemsel oluşum*” (*discursive formation*) şeklinde isimlendirdiği şeydir: Yani yaşayan Allah adamının mecâzî söylemler ormanı tarafından belirsizleştirildiği retorik yapı.⁹ Menâkıpnâmelerin (*sacred biography*) retoriği ve süfîlerin teorik eserleri vasıtasıyla takipçileri için “*oluşturulan*” bu yeni figür, gerçek bir insan olmaktan ziyâde daha çok bir eserin ya da söylemsel bağlamın bir ürünüdür. Bu yüzden onun kariyeri, fikhî ya da tasavvufî her bir bakış açısının bildirdiği epistemolojiye bağlı olarak “okunur”.¹⁰ Dolayısıyla şayet modern İslam Tarihçisi, *vellîlik* ve tasavvuf hakkındaki polemikleri özel bir bağlamda *yapı çözüm*'e (*deconstruction*) tabi tutmak isterse, onun öncelikli olarak mevcut durumun “*telaffuz edilen şekilleri*”ni tanımlaması gerekir: *Velfî* hakkında kim konuşuyor? Bu şekilde konuşma hakkını ona ne veriyor? Bu hususta konuşma otoritesini ona kim bahşediyor? Konuşuyor olduğu geleneksel konum neresidir? Bu husustaki söylemin epistemolojik alanı nedir?¹¹

Fas'ta tasavvuf, velayet ve rûhânî liderliğin rolü hakkındaki tartışma büyük ölçüde Merinîler'in (669-869/1268-1465) Mısır tarihinde aşağı yukarı Memlûklülük dönemine denk gelen iki yüz yılı kapsayan bir dönemin ürünü idi. Modern tarihçiler bu dönemi, başkentleri Fes'ten ülkeyi yöneten Zanâta Berberî'lerinin Benû Merîn klanının ihtiyaçlarına göre uyarlanan gelenekçilik vasıtasıyla ilk Muvahhidlerin karakterize ettiği değişim ruhunun tekrarlandığı yaldızlı bir çöküş dönemi şeklinde görme eğiliminde idiler.¹² Daha sonraları

⁸ Buradaki “karşılıklı sorgulanabilirlik” görüşü, Jürgen Habermas'ın “iletimsel akıl” modelinden alınmıştır. Bk., David Couzens Hoy ve Thomas McCarty, *Critical Theory*, Oxford ve Cambridge, Mass 1994, ss. 74-93. Ayrıca bk., Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, çev. Thomas McCarty, Boston 1984. Ayrıca 44 nolu dipnota bakınız.

⁹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, çev., A. M. Sheridan Smith, New York 1972, 38. Ayrıca bk., Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978.

¹⁰ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 15, dipnot: 2, s. 23-24.

¹¹ *age.*, 50-55. Aynı zamanda bk., Paul Ricœur, *Oneself As Another*, çev., Ketheen Blamey, Chicago 1992, ss. 16-23.

¹² Mesela bk., Abdullah Larouî, *The History of Magrîb: An Interpretive Essay*, çev., Ralph Manheim, Princeton 1977, s. 102.

Fransız sömürgecilerinin mümbit Fas (*le Maroc utile*) diye tasvir ettikleri verimli ovaların bulunduğu bölgelerde, Berberî savaşçılarından oluşan bir kabile mafyası (Benû Merîn kabilesinin şeyhleri) değer ifade eden hemen her şeyi-arazi, yıllık gelir ve siyasi etki-başkasına devredilebilir ve taviz verilebilir olarak dikkate aldı. Fas'lı tarihçi Muhammed Kablî'ye göre bu ganimet sistemi, karşılıklı olarak birbirine muhtaç üç çıkar grubunun mutabakat antlaşması vasıtasıyla devam ettirilmişti: Zanâta kabilesinin, akrabalık ilişkisi içerisinde Benû Merîn ailesi iktidarına bağlı olan kısımları; yapılan evlilikler ve meşrulaştırılmış yağmalama ümidi ile bağlılıkları sağlanan Arap ve Berberî "birliktelikleri"ne ait topluluklar ve Kablî'nin "teskîn edici" diye isimlendirdiği seçkin tüccarlar ile ulemâ ortaklığı.¹³ Ona göre, kırsal sufizmin yükselişi, hali hazırda kontrolü elinde tutan kentli dîmî müesseselerin elinde tuttuğu otoritenin büyük bir kısmını aşındırırken, bu sistemin yok edici etkileri şeriatin hayatiyetini kaybetmesine sebep oldu.¹⁴

Bu dönemin entelektüel değerler sistemi, Fas'lı bir diğer tarihçi Muhammed al-Manûnî'nin "İlk Meriniler Dönemi" diye isimlendirdiği 667/1268 den 731/1330'a kadar süren altmış yıllık zaman diliminde şekillendirildi.¹⁵ Şehirli entelektüellere göre bu zaman dilimi, genelde İslam'ın ve özelde de Fas'ın tehlikeye maruz kaldığı bir dönemdi. 656/1258'de Bağdat'ın İlhan Hülâgu tarafından işgali ve Abbasî halifesi el-Musta'sım'ın idam edildiği haberi geldi. Muvahhidler devleti çözüldüğü için bütün Müslüman İspanya'ya istediği gibi hücum eden Castilian ve Aragonese ordularının Endülüs'ü yağmalamaları bu felaketi daha da şiddetlendirdi. Bu hücumlar, Castilian baskıncılarının 3000'den fazla kadın ve çocuğu esir alarak Salé şehrini yağmalayıp yaktıklarında 659/1260'da bizzat Fas'ı da vurmıştı.¹⁶

Salé şehrinin yağmalanmasının zuhuruyla, özellikle batı Fas iyice tecrit edilmiş ve o bölgenin sakinleri sürekli gelecek kaygısı içerisinde yaşamışlardır. 688/1289'da hac farızasını îfâ eden fakih Muhammed al-Abdârî et-Tilimsânî, *Rihle* isimli eserinde Batı Cezâyir'deki Tlemeen'in iç bölgelerinin göçebe Arap bedevîler tarafından nasıl işgal edildiğini şu şekilde belirtmektedir: Hacılar Fas'ın zarar görmemiş merkezî bölgelerine gitmek istediklerinde, silahlı eskortlarla seyahat etmek ve koruma ücreti ödemek zorundaydı. Bunun da ötesinde, doğuda deniz ticaretinin Hıristiyan korsanlar tarafından aksatılması ve karayolu kervanlarına bedevî saldırıları, Bicâye gibi vaktiyle zengin birer ticaret

¹³ Muhammed Kablî, *Société, Pouvoir, et Religion au Maroc a la Fin du Moyen-Age*, Paris 1986, s. 222.

¹⁴ Kablî, *Société*, s. 223. Kablî'nin Meriniler toplumu hakkındaki görüşleri Alfred Bel'in teorilerine dayanmaktadır. Bk., *La Religion Musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de Sociologie Religieuses*, Paris 1938, ss. 361-362. Aynı zamanda bk., Cemil M. Ebu'n-Nasr, *A History of The Maghrib in The Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 102; ve Laroui, *The History of The Maghrib*, ss. 212-215.

¹⁵ Muhammed el-Manûnî, "Medhal ila Tarihi'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Marîni'l-Evvel", *Waraqât an al-Hadâra al-Maghribiyya fi asrı Benî Marîn*, içinde, Rabat 1979, ss. 192-211.

¹⁶ Kablî, *Société, Pouvoir, et Religion*, 55-57.

merkezi olan şehirleri sadece elli yıl öncesinde buldukları durumun salt gölgesi seviyesine düşürdü.¹⁷

Uzak Fas dağlarında yaygın halde bulunan Berberîlerin yerlileri yabancıardan üstün tutma siyâseti (*nativism*) ve yerleşik kuralları tanımama eğilimleri (*antinomianism*) sorunları daha da kötü bir hale getiriyordu. Marakeş'in güney-batısında yer alan Imî-n-Tânût bölgesindeki Saksyûva bağımsız emirliği, yönetimde bulunan Muvahhid ailesinin yaşayan son üyesi Ebu Zeyd İbn Ömer El-Murtaza (ö. 712/1313) için bir sığınak hazırlamıştı.¹⁸ Saksyûva'nın en meşhur yöneticisi Abdullah İbn Abdu'l-Vahid es-Saksyûvî (ö. 762/1360-61) felsefe, simyâ ve batınîliğin diğer çeşitleriyle amatörce uğraşan ulemâ tarafından şüphelye karşılanmıştı. Yasal hasımlarına göre bu emîrin en çok skandal oluşturan tutumu, onun Yahudî hahamlarıyla toplantılar düzenlemesi ve onlardan sihir ve kehanet sanatlarını öğrenmesi söylentisi idi.¹⁹

Saksyûva'nın Berberî yöneticileri, ne Merinîler devletinin ne de Malikîlerin otoritesine karşı koyma hususunda yalnızdı. Büyük Atlas dağlarını Sûs vadisine bağlayan Tizi-n-Test geçidi kenarındaki Tinmâl'in Masmûda kabileleri, Muvahhidlerin mehdîsi İbn Tûmart'ın (ö. 522/1128) hatırasına saygı göstermeye devam ettiler. Merinîler dönemi boyunca bu bölgede müceddid bir mehdî bekleme düşüncesi devam etti. Muvahhidler dönemi sonrası bu mesiyani doktrinler, âsâ taşıyanlar (*akâkiza*) ya da âsâya dayanarak yürüyenler (*ukkâz*) diye isimlendirilen ve bağıra çağıra seyahat eden gezgin vaizler vasıtasıyla yayıldı. Cezayirli fakih Ahmed b. Yahya el-Vanşarisî'ye göre bu Berberî misyonerler; Muvahhidlerin *tevhid* öğretisinin her bir Müslüman'ın kaçınılmaz bir görevi olduğunu, Malikîlerin yemeklerini yemenin ve onların cemaatlarında namaz kılmanın büyük bir günah (*kebîre*) olduğunu ve cinsî münasebette bulunan bir kimseye banyo gerekmediğini söylüyorlardı.²⁰

Aynı zamanda Malikî hukukçular için kaygılandırıcı bir durum da Endülüs ve Fas'ta mesiyani Şiizm'in baş göstermesiydi.²¹ 666/1267-68'de İbrahim el-Fezârî isimli Endülüslü bir Berberî Mâlaga'da *asr-ı saadet* ilan etti. Zamanla el-Fezârî, Allah'ın velisi olma iddiasını beklenen mehdî (*mehdî el-muntazar*) olma derecesine yükseltti ve en nihayet yeni bir vahiy getiren peygamber olduğunu iddia ederek hayatını tamamladı.²² el-Fezârî'nin bu isyan hareketi çöktüğü

¹⁷ Bk., Ebu Abdullah Muhammed el-Ebdârî, *Rihletü'l-Ebdârî*, ed., Muhammed el-Fâsî, Rabat 1968, s. 9, 11, 26-27, 64.

¹⁸ el-Menûnî, "Medhal", ss. 196-197.

¹⁹ el-Menûnî, "Medhal", s. 196.

²⁰ el-Menûnî, Muhammed, "et-Tayyârâtü'l-Fikriyye fi'l-Mağribi'l-Merînî", *Varakât* içinde, ss. 246-247.

²¹ Bk., M. A. Mekki, "Et-Teşeyyu' fi'l-Endülüs", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, içinde, Madrid 1954, ss. 93-149.

²² Bk., Ahmed b. İbrahim al-Kaş tâlî, (ö. 8/14. Yüzyıl başları), *Tuhfetü'l-Muhterib bi Bilâdi'l-Magrip li men Lehû mine'l-Ihvân fi Kerâmât eş-Şeyh Ebi Mervân*, ed., Fernando de la Granja, Madrid 1974, ss. 81-82.

zaman, güney İspanyada çok sayıda Malikî alimi, onun takipçileri tarafından hapse atılmış, işkenceye maruz bırakılmış ya da öldürülmüştü. Yirmi yıl sonra 686/1287'de Fas'ın dağlık bölgelerindeki es-Sanhaca es-Sagîr kabilesinden el-Hâc Abbas b. Salih isimli diğer bir berberi ortaya çıktı ve kendisinin "Fatimîlerin Peygamberi" (*Rasûl al-Fâtîmî*) olduğunu îlan etti. Onun isyanı, kuzey Fas'ta oldukça geniş bir yıkıma sebebiyet verdi ve Merinî birlikleri tarafından bastırılmadan önce Bâdis limanını ele geçirmede başarılı oldu.²³

Bu hareketlerin işaret ettiği entelektüel çöküşe karşı koymak için Merinîler dönemi ilim adamları; gramer, kelim ve fıkha dair eserleri halka indirgemek yoluyla muhtasar eserlere bel bağladılar.²⁴ İlk olarak 14. Yüzyıl başlarında Sûs âlimleri tarafından Fas'a getirilen bu eserler, Akdeniz kıyılarındaki Sebte ve Bâdis gibi yarı-bağımsız şehir devletlerinde ve Atlas Okyanusu sahilleri boyunca uzanan Titn-Fitr ve Asaff gibi *ribât*'larda eğitim müfredatının temelini oluşturdu.²⁵ Her ne kadar onlar genel olarak bilgi seviyesini yükseltmek amacıyla bu işe girişeler de, *muhtasar* eserlerin kullanılması uygulaması, bu özet metinlere aşırı bel bağlamanın entelektüel standartlarda baştan sona bir düşüşe sebep olacağı endişesini taşıyan meşhur sûfî şair ve matematikçi İbnü'l-Bennâ el-Marrakûşî (ö. 721/1321) tarafından alenen eleştirildi.²⁶

İbnü'l-Bennâ'nın itirazlarına rağmen *muhtasar* eserlerin kullanımı kısa zamanda Uzak Mağrib'in büyük şehirlerine hızla yayıldı. Bunun böyle olması, bu eserlerin kâfiyeli ve kolay ezberlenebilir metinlerinin, Merinî âlimlerinin temel gündemlerini- yani birleştirilip bütünleştirilmiş ya da "*ortodoks*" bir epistemoloji oluşturma çabalarını kolaylaştırması gerçeği sebebiyle idi. Oluşturulmakta olan diğer *ortodoksiler* gibi bilgiye resmî olarak onaylanmış bu yaklaşım da sadece dînî doktrinin temel prensiplerini tanımlamıyordu, fakat aynı zamanda fikhî düşüncenin ilkeleri doğrultusunda sınırlandırılmış bir metodoloji ya da "bilim" teşekkül ettiriyordu. Aslına bakılırsa bu yaklaşım, Thomas Kuhn tarafından ileri sürülen bilim tanımına uyuyordu: "Seçime, kıymet takdir etmeye ve eleştiriye müsaade eden, bir biriyle iç içe geçmiş nazarî ve metodolojik bir inancın zımnî bir yapısı."²⁷

Bu epistemolojinin gelişmesini sağlayan anahtar, yasal olarak onaylanmış bir takım sınırlı kaynak ve yöntemlere dayanan standart hale getirilmiş bir eğitim sistemiydi. Mâlikî fıkıh okuluna herhangi bir metodolojik rakip tarafından bir daha asla tekrar meydan okunulmamasını garantiye almak amacıyla *usûl-ü*

²³ Bk., Abdülhak b. İsmail el-Bâdisî, (711/1311), *el-Maksad eş-Şerif ve'l Manza' al-Latif fi't-Tarif bi Suleha er-Rif*, ed., Said Ahmed A'râb, Rabat 1982, s. 115.

²⁴ el-Menûnî, "Medhal", s. 199.

²⁵ *age.*, ss., 200-201.

²⁶ İbnü'l-Bennâ ve eserleri hakkında bk., Muhammed B. A. Bencheekroun, *La Vie Intellectuelle Marocaine sous Le Mérinides et les Wattâsides*, Rabat 1974, ss. 178-185.

²⁷ Thomas, S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970, s. 10, 16-17.

Fıkh'a dâir eserleri okumak ilkokul seviyesini bitiren bütün öğrenciler için zorunlu hale getirilmişti. 8/14. yüzyılın ilk yarılarında, Merinîler devleti gücünün ve etkisinin zirvesindeyken, *usûl-ü Fıkh'ın* Malikî versiyonu otoritenin fazla, kişisel inisiyatifin ise sınırlı olduğu bir disiplin içerisinde gelişti. Tasvip edilen örnek kaynaklar; Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti, Hz. Peygamberin ashabının ve Medine ehlinin uygulamaları ve ilk Malikî müctehitlerin içtihatları (*a'mal ictihâdi*) olarak kesin bir şekilde sınırlandırılmıştı. Her ne kadar bir âlim için ferdî olarak hâlâ içtihatla bulunmak mümkün olsa da, bu metodun değişim meydana getirme hususundaki kabiliyeti, onun *kıyas'a* dayalı bir akıl yürütmenin kullanımı ve tesis edilmiş geleneğin normatif yönüne vurgularıyla sınırlıydı. Hukûkî açıdan bağlayıcı olan *icma'nın* esasına gelince; bu ise, azınlığın bakış açısını yansıtan ifadelerin emniyet supabı olmaktan çok değişimin ayak bağı olmuştu.

Usûl-ü Fıkh'ın Merinîler dönemi entelektüellerinin formasyonundaki etkisini kimse olduğundan fazla gösteremez. Hem şair, tarihçi, coğrafyacı, hakim ve hem de resmi devlet görevlilerinin hepsi aynı düşünce tarzının metotlarıyla yetiştirilmişti. Ortodoks öğretiden tarafından ileri sürülen bu *usûl* fikri zamanla diğer disiplinlere de yayıldı. Öyle ki, bir kimse aynı zamanda dilbilgisi usûlü (*fiqh of grammer*), mantık usûlü (*fiqh of logic*) ya da tefsir usûlü (*fiqh of Qur'anic interpretation*) öğrenimi gördü. Hatta bazı ilim adamları, bu hukuk mantığını hukuk öğretisiyle doğrudan ilişkisi olmayan sahalara da uygulama noktasına kadar götürdüler. Meselâ İbn Haldun (ö. 808/1406) *Mukaddime'sinde*, *usûl-ü fıkh'ın* esaslarına dayalı bir *usûl-ü tarîk* ilmi oluşturmaya çalıştı.²⁸ Her ne kadar bu modernizm öncesi dönemde, bütün Uzak Mağrib'in entelektüel geleneğine kusursuz bir ortodoks öğretiyi zorla benimsetmek mümkün değilse de ulemanın büyük çoğunluğu aynı eserleri okuyor ve ezberliyordu. Hukuk sahasında tavsiye edilen eserler şunlardı: İbn Ebu Zeyd'in *Risale'si*, İbnü'l-Hacîb'in *Muhtasar'ı*, Halil b. İshak'ın *Muhtasar'ı*, el-Barâdî'nin *Tehzîb'i* ve Sahnûn'un *Müdevvene'si*.²⁹ Dil bilgisi ve Tefsir gibi diğer disiplinler de aynı zamanda standart yapılarına ya da özet ana metinlerine sahiptiler.

Merinîler dönemi boyunca Fas'ın başkentinin âlimleri kendilerini, epistemolojinin belirleyicileri ya da "bilinmesi gerekli olan şeyi bilenler"³⁰ olarak gördüler. Bu âlimlerin zihninde oldukça önemli bir yer tutan bu otorite meselesi, entelektüel bir sınıf olarak ulemânın imtiyazlı ve emsâl teşkil eden konumlarının "sahih" kaynaklarına ulemânın ilgisiyle ispatlandı. Bu tutum, fetva mecmualarından resmî saray görevlilerinin hâtırâtlarına ve sûflerin

²⁸ Bk., Bencheckroun, *Le Vie Intellectuelle*, s. 67. Aynı zamanda bk., Aziz el-Azme, *İbn Haldun*, Londra ve New York, 1990, ss. 153-155.

²⁹ Bk., Bencheckroun, *La Vie Intellectuelle*, s. 65.

³⁰ Bu ifadesinden dolayı Mount Holyoke College'den Professor Jonathan Lipman'a teşekkür ediyorum.

biyografilerine kadar birçok farklı el yazması eserde ifade edildi. Bununla birlikte, bu makale özellikle her biri kendi yüzyılının sonlarına doğru ortaya çıkan şu iki kaynak üzerine odaklanacaktır: Ahmed ibn Yahya el-Vaşa'risî'nin, dokuz/on beşinci yüzyıl fetvâlarını ihtivâ eden *el-Mi'yar el-Mu'rib ve'l-Câmî el-Mukrib an Fetâvî ehli Ifrikiyya ve'l-Endelûs ve'l-Mağrib* isimli mecmuası ve sekiz/on dördüncü yüzyılda İbn Haldun'un tasavvuf hakkındaki fetvâsı niteliğinde olan *Şifâü's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil* isimli eseridir.³¹

Merîniler dönemi ulemâsıyla sûfler arasındaki bu tartışmanın ilk devresi, Ebu Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111) ve onun baş yapıtı *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'e karşı daha önce Murâbitlar döneminde ileri sürülen iddiaların bir tekrarını ihtivâ eder. Bu tartışmanın püf noktası, Gazâlî'nin tasavvufa dair görüşleriyle alâkalı olmaktan çok onun taklide ya da tek bir mezhebe bağlılığa karşı eleştirel yaklaşımıyla ilgili görünmektedir.³² el-Vaşa'risî'nin *Mi'yar'ı*, Gazâlî'nin, *fıkıh usûlü* metodolojisinin Malikî mezhebi bağlamında kullanımının meşrûiyetini sorgulayan öğrencisi Ebu Bekr İbnu'l-Arabî'ye (ö. 543/1149) verdiği bir fetvayı içermektedir. Bu fetvada Gazâlî (hem yetişme hem de tercih bakımından bir Şâfi olarak) görünüşte Sünnî dört fikhî mezhebin eşit olduklarına inanır gibi görünür fakat gerçekte ilk Müslüman toplumun müşterek geleneklerini şüpheli oldukları gerekçesiyle reddeder.³³ Bu görüş, birinci/yedinci yüzyıl *Medine Ehlî*'nin fiillerini örnek teşkil eden temel kaynak olarak gören Maliki mezhebinin otoritesini zayıflattı.

Gazâlî'nin resmî doktrine karşı yıkıcı imâlarına rağmen Merîniler döneminde sadece birkaç ilim adamı, Müslüman bilgeliliğinin bu kusursuz örneğine ve *fıkıh usûlü* metodolojisinin üstâdına meydan okumaya yeltendiler. Saray Katibi ve Sühreverdîye tarikatına mensup bir sûfi olan Muhammed İbn Merzûk et-Tilimsânî (ö. 781/1379), Sultan Ebu'l-Hasan el-Merînî'nin hakimiyeti (731-749/1331-1348) dönemi saray hayatına dair olarak kaleme aldığı hatîrâtında bu hususun altını çizercesine, danışmanları vasıtasıyla bizzat Gazâlî'nin aleyhine dönmeye müsaade etmesi sebebiyle Granada'nın Nâsırî Sultanını cezalandırmak için Allah'ın (c.) göndermiş olduğu bir kâbustan bahseder.³⁴

Tasavvuf karşıtı polemiğin oldukça başarılı bir ikinci şekli, genel itibariyle müesseseseleşmiş Tasavvuf olgusuna karşı yöneltilmiş idi. Bu eleştiri Hanbelî Hukukçu ve Kelamcı İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) öğretilerinden

³¹ el-Vaşa'risî'nin *Mi'yar'ı* için bk. Bencheikroun, *La Vie Intellectuelle*, s. 65. İbn Haldun'un *Şifâü's-Sâil'i* için bk., Aynı yazar, *La Voie et la Loi, ou le Maitre et le Juriste*, çev., Rene Perez, Paris 1991.

³² Gazâlî'nin tasavvufa dair görüşlerine Endülüslüler tarafından yöneltilen eleştiriler hakkında bk., Maribel Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 186, bu ciltte.

³³ el-Vaşa'risî, *el-Mi'yar*, c. XI, ss. 163-165.

³⁴ Muhammed İbn Merzûk et-Tilimsânî, *el-Müsnedü's-Sahih Al-Hasan Fi Maâsir ve Mehâsin Mevlana Ebi'l-Hasan*, ed., Maria-Jesus Viguera, Cezayir 1981, ss. 307-309.

etkilenmişti. İbn Teymiyye'nin iki öğrencisi, Abdurrahman el-Buraşkî ve kardeşi İsa el-Burakşî, Ebu'l-Hasan el-Merî'nin sarayında bulunuyorlardı.³⁵ Başlangıçtan beri bu polemğin temel hedefi, Muvahhidler devletinin dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan huzursuzluk esnasında oldukça geniş bölgeye hızla yayılan kırsal ya da *ribat* merkezli tasavvuf idi. Bu kırsal kesim *fukarasının* ilk karşıtlarından biri sürpriz bir şekilde bizzat bir sûfî idi: Fikhî düşünceye sahip olan ve bu kırsal kesim sûfilerini; "saf, iyi niyetli insanlardan para-mal sızdırmak için dini kullanan ve böylece de inandırıcı olmayacak şekilde gizledikleri hırslarını doyuma ulaştıran ikiyüzlüler" şeklinde ilan eden Ebu Muhammed el-Fiştâlî (ö. 660/1261).³⁶ Benzer bir yaklaşım da, "kırsal kesimin cahil *süleha*'sından" ve onların "ilim ve riyâzet ehlinin yolunu takip etmedeki başarısızlıklarından" (*ademi sülûki mesâlik-i ehli'l-ilm ve'r-riyada*) şikâyet eden İbn Merzûk tarafından ifade edildi.³⁷

Böyle olmakla beraber bütün bu eleştiriler, kırsal kesim sufizminin bütün şekillerinin bizatihi kabul edilemez olduğunu farz etmeye sebebiyet vermez. Aksine, Merinîler hükümrânlıklarının başlangıcından beri, dindarlığın elit formunu olduğu kadar popüler formlarını da desteklemek suretiyle kabile esasına dayalı yönetimlerini meşrûlaştırmaya gayret gösterdiler. 656-685/1258-1286 yılları arasında hüküm süren Ebu Yusuf el-Merî'nin annesi Ummü'l-Yemin, resmî tarihçiler tarafından *salih*a bir kadın ve Rufâî Ebu Osman el-Varyaklî'nin müridi olarak tasvîr edildi.³⁸ Menâkıbname (*hagiographe*) yazarı Abdu'l-Hakk el-Bâdisî'ye (ö. 711/1311) göre, Rif dağlarındaki Bekkûya bölgesi sûfileri, aynı zamanda bu bölgedeki bir kabile reisinin kız kardeşi olan bu *salih*a kadının vakfettiği bir ribatta yılda üç defa bir araya geliyorlardı.³⁹

Aynı zamanda bizzat Fas'ta ulemâ arasında kayda değer sayıda sûfî bulunabiliyordu ve bunlara bazı hayli önde gelen şahsiyetler de dâhildi. Bunlardan biri, hem Fas hem de Endülüs'ün büyük camilerinde imam olarak hizmet veren meşhur muhaddis Muhammed İbn Ruşeyd es-Sebtî (ö. 721/1321) dir.⁴⁰ Buna ilaveten, Endülüs'lü Şeyh Ebu Medyen'in (ö. 594/1198) prensipte müritlerinden birinin torunu olan Abdurrezzak el-Cezûlî de (ö. 749/1348) en az üç Merî'nî hükümdarı hizmetinde kadı, *usûl ilmi* hocası ve vaizlik görevlerinde bulundu.⁴¹ Bu meşhur şahsiyetlerden bir diğeri de tasavvuf hakkındaki *Ravdatü't-Ta'rif bi'l-Hubbi's-Şerif* isimli eseri idamı için bahane olarak ileri sürülen, saray mensubu ve biyografi yazarı Lisânü'd-Dîn İbnü'l-Hatîb (ö.

³⁵ İbn Merzûk, *el-Müsned*, ss. 265-266.

³⁶ Bencheckroun, *La Vie Intellectuelle*, s. 488

³⁷ İbn Merzûk, *el-Müsned*, s. 162.

³⁸ Bk., Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Zer' el-Fâsî (d. 726/1326), *el-Enisü'l-Mutrib bi Ravdi'l-Kirtâs fî Ahbârî Mülûki'l-Mağrib ve Tarihi Medinet-i Fas*, Rabat 1973, s. 297.

³⁹ el-Bâdisî, *el-Maksad*, s. 92.

⁴⁰ İbn Ruşeyd ve eseri hakkında bk., Bencheckroun, *La Vie Intellectuelle*, ss. 186-194.

⁴¹ İbn Merzûk, *el-Müsned*, ss. 262-265 ve 410-411.

776/1375) idi.⁴² Nihayet, Merîniler'in son döneminde, hayli muhafazakâr ve saygı değer bir fakih ve tarihçi Muhammed b. Gazi el-Miknâsî'nin *Fihrist* isimli eserinde, Kâdirî tasavvuf ekolünü takip etmede hiç bir sakınca görmediği gerçeğini bulabiliriz.⁴³

Bünyesinde sûfî silsilesindeki halkaların ya da doktrinel aktarım zincirinin yerleşik geleneğe aykırı bir sıçrayışını ihtivâ eden bu son örnek, otorite ve meşrû geleneğin doğasıyla ilgili sorunları gündeme taşır. Her iki sorun da doktrinel kaygılara dayalı olmaktan çok, Merîniler döneminde Fas'ta sûfîler ile fakihler arasındaki çözülmesi hayli zor olan çatışmaya dayalıydı. Gerçekten de bu bölgedeki fıkha dâir eserlerde doktrinal münakaşaların neredeyse hiç bulunmayışı, böylesi eleştirilerin alelade olduğu Memlûklülük dönemi Mısır'daki duruma dikkat çekici bir şekilde karşıt idi.⁴⁴ el-Vanşarîsî'nin *Mi'yâr*'ındaki tasavvuf karşıtı fetvaların büyük çoğunluğu; mûsîkî, devrân ve kadınların tasavvufî törenlere dâhil edilmesi gibi uygulamalara yönelik meselelerle ilgili idi. Böyle olmakla beraber, oldukça ayrıntılı olarak aktarılan görüşler "entelektüel hâkimiyet zinciri" diye isimlendirilen konularla ilgiliydi. Bu problemin alışıl gelmişin dışında bariz bir ifadesi, görünüşte *raks* ve *sema*'ı eleştiren Fas'lı hukukçu Abdu'l-Aziz el-Kayravânî'nin (ö. 750/1349-50) bir fetvasında bulunabilir. Böyle olmakla beraber, aşağıdaki alıntının da kanıtlayacağı gibi gerçek sorun, sadece sûfîlerin bu uygulamaları değil fakat aynı zamanda sûfîlerin kendilerini otoritenin kaynağı olarak ulemânın alternatifi görmeleri gerçeği idi:

"Cahil halkı etraflarında toplamaktan hoşlanan, bayağı halk kitlelerini (avâm) hedefleyen ve sadece entelektüel düzeyleri yetersiz olan kimseleri kendilerine kabul eden bu okuma yazma bilmeyen (ümmî), cahil ve ahmak (gabî) grup (taife) ortaya çıktı. Sufiler bu halk kitleleri arasına, din vasıtasıyla, kendilerini onların yol göstericileri (ve vasîsi) ilan ederek ve takip ettikleri yolun Allah'ı sevenlerin yolu olduğunu ifade ederek girdiler. Bu halk kitlelerine; tövbe, diğergâmlık, aşk, gerçek kardeşliği hayata yansıtma, maddî zenginlik ile şehveti reddetme, kalbin amaç, istek ve niyet bakımından bütünüyle Allah'a adanması uygulamalarını ısrarla tavsiye ettiler.

Bu sıfatlar dinde övülmeye değer ve örnek sıfatlardır, fakat tasavvufî tarikatlar (al-kavm) içinde oluşturulduğu şekliyle bu sıfatlar ölümcül bir zehir ve büyük bir felakettir. Bu grup bütün müslümanlar için oldukça zararlıdır, çünkü bunlar âsî şeytanlardır. Bunlar aynı zamanda, akli

⁴² Bk. Pérez, İbn Haldun'a önsöz, *La Voie et La Loi*, ss. 75-77. Aynı zamanda bk., Bencheikroun, *La Vie Intellectuelle*, ss. 265-276. Bu eserin metni için bk., Lisânü'd-Din İbnü'l-Hatib el-Girnâtî, *Ravdatü't-Ta'rif Bi'l-Hubbi's-Şerif*, ed., Muhammed El-Kettani, Beyrut 1970.

⁴³ Ebu Abdullah Muhammed b. Gâzi el-Miknâsî, *Fihris-i İbn Gâzi: Et-Ta'allul bi Rusûmi'l-İsnâd Ba'de İntikâli Ehlî'l-Menzil Ve'n-Nâd*, ed., Muhammed ez-Zâhî, Kazablanka 1979, s. 91. modernizm öncesi Fas'ta bir Kadiri tarikatı Meşrik'teki Üveysî geleneklere benzerdi ve bu da her hangi bir kimsenin rûhânî eğitiminin bütünüyle tesis edilmiş rûhânî bir şecereye bağlı olmadığı anlamına geliyordu.

⁴⁴ Meselâ bk., Th. Emile Homerin, "Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt", s. 225 vd. Bu ciltte.

delillerin yöntemini anlamaktan çok uzak oldukları için tedavisi en zor olan gruptur. İlim adamlarına karşı kin duyma ve onlardan kaçma bu grubun temel özelliği (asl) olduğu için tedavileri çok zordur. Onlar ilim adamlarını, bilgilerinden dolayı marifetin mahallinden perdelenmiş yol kesen eşkiyalar olarak hayal ettiler. Bu durumda olan bir kişi, ciddi bir söylemle meşgul olma (sakatat mükâlemetuhu) yeteneğini kaybetmiştir ve her hangi bir şekilde tedavi edilmekten de uzaktır. Bu durumda olan bir kimse için söylenecek hiçbir şey yoktur, bu kimseyle konuşmak ham demiri dövmek kadar boş bir iştir. Fakat her kim onların gizli saklı sırlarına (men lem yengamis fi habiyyâtihim) dalmaz ve dipsiz kuyularına düşmez ise belki de onların düşmanlıklarından emin olur ve kendini onların hatalarından korur.

Bil ki, avamın inancını (*akâid*) bozmaktan ibaret olan bu bidat (tasavvuf), zehrin bedene dağılmasından daha hızlıdır ve din için zinadan, hırsızlıktan ve dinin diğer bütün kurallarını ihlalden ya da günahattan daha tehlikelidir. Çünkü bu sonraki günahların kötülüğü, hem bu günahları işleyen ve hem de onlardan kaçınan tarafından gayet iyi bilinmektedir. Günahkâr hiç kimseyi kandıramaz, sadece tövbeyi ve kendini korumayı ümit edebilir. Fakat bu bidat suçunu işleyen kimse (sufî), bu davranışının itaatin en mükemmel, ibadetin de en yüce şeklini oluşturduğunu hayal eder. Bu şekilde ona tövbe kapısı kapanmıştır, bu kapıdan dışarı atılmıştır ve amaçsız bir şekilde başıboş dolaşır durur. Hatasının ibadet ve itaat olduğuna inanan kimse nasıl pişmanlık duyabilir? ⁴⁵

el-Kayravanî'nin, sûfiler ile ulemanın bir birleriyle konuşma kabiliyetlerini bile kaybetti iddiası, Merinîler toplumundaki *fakih* ile *fakir* arasındaki münakaşanın epistemolojik boyutunu ortaya koyar. Bu, aynı zamanda Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem (*communicative action*) teorisini de akla getiriyor. Akılcılığın bu pragmatik modeli, konsensüsün arkasında yatan paylaşılmış bilgi formlarını elde etmeyi ve kullanmayı sağlayan konuların nasıl konuşulacağına ve eyleme dönüştürüleceğine odaklanır.⁴⁶ Yukarıdaki pasajdan açıkça anlaşılmaktadır ki el-Kayravânî ve onun eleştirdiği sûfiler aynı iletişimsel konunun katılımcıları değildirlir. Her biri, Allah'a (c) itaat, kulluk ve zahitliğin bir birinden bütünüyle farklı tanımlarına sahip olduğu için burada, her birinin üzerinde bir diğerinin inançlarını rasyonel olarak yargılayabildiği müşterek olmayan bir zemin zuhur etmektedir. Gerçekten de temel bir konsensüsü paylaşmaktan hayli uzak bir şekilde, onların "hayat dünyaları" o kadar ayırıcıdır ki karşılıklı olarak bir birlerinin varlığı için risk teşkil eder. Kayravânî için bu sorunun yegâne çözüm yolu, doktrinleri Müslüman topluma devası olmayan bir salgın hastalık bulaştırmasın diye sûfilerden vebâdan kaçır gibi sakınmaktır.

⁴⁵ el-Vanşarisî, *Mi'yar*, c. XI, s. 30-31.

⁴⁶ Bk., H. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 10-22 (on lifeworlds), ss. 286-287 ve 307-308 (on agreement).

Şayet bir kimse Habermasçı bakış açısından Foucaultçu bakış açısına geçerse, bir iletişim problemi olarak başlayan şeyin şimdi bir güç mücadelesine dönüştüğünü îlân eder. Kayravânî, Merînîlerin saltanat makamı ve tüm batı Mağrib için bir ilim merkezi konumunda olan Fes şehrinde bir fakih idi. Ulemâ sınıfının bir üyesi olarak o, “hatırı sayılır kimselerden” (*el-a'yân*) biriydi ve akrabalık ve hâmilik bağları kendisini bir bütün olarak başkenti temsil eden diğer seçkin zümrelere bağlayan bir ulemâ âilesine âitti. Hanlar hamamlar sahibi oldukça zengin bir insan olarak onun statüsü, (anlayışı kıt yaratıklar olarak kovulan) daha aşağı konumdaki sınıflara hâmilik vasfıyla yaklaşımı ve bizzat kendisini hâricî etkilerden uzak takdim etmesindeki arzusuyla ayyuka çıkmıştır. Bu fetvanın son pasajında o, şunu ileri sürer:

“Ben ulema ile asrımızda kendi kendilerine münazara ve münakaşa ilimleriyle meşgul olanları kastetmiyorum. Ne de sadece zenginlik elde etmek, hâkimlerle ve otorite sahibi figürlerle yakın ilişki içerisine girmek ve halk üzerinde yönetici olmak amacıyla, hukuki problemler (*mesailü'l-akdiyye*) ile şahitliğin (*şehâdât*) kuralları gibi hususlara bel bağlayanları kastediyorum.”⁴⁷

Teorik ya da pratik bütün sorunların ötesinde, Kayravânî'nin sûfiler ile temel problemi, bu sûfilerin onun dengi gibi davranışta bulunmak için gerekli niteliklere sahip olamamaları ve hâlâ “bilen birinin” (*âlim/ulemâ*) imtiyâzlarına göz dikmeleri idi. Bu haddini bilmez mistikler, ne resmî olarak desteklenen bir eğitim sisteminin ürünüydüler ne de Karaviyyîn camisindeki ilim adamlarının ders halkalarına katılmışlardı. Onlar şayet yapabildilerse *fakih*'lerin eğitiminin temelini oluşturan kaynaklardan sadece bir kaçına aşına olabildiler ve bu cahilliklerine rağmen hâlâ, hânedân çekişmeleri ve kabileler arası savaşların olduğu on yıl boyunca Merînîler devletinin güdümündeki aydınlar sınıfının meşrûyetini sorgulamaya çalıştılar. Kayravânî okuyucularını şöyle ikaz eder: “Ulemeden kaçan birini görürsen ondan uzaklaş, çünkü ulemeden sadece hukuku kendisine rehber kabul etmediği gibi gelenekten de uzaklaşan azgın bidatçi kaçır. Hukukun metotları ancak peygamberin varisleri (*veresetü'l-enbiyâ*) olan ulemeden öğrenilebilir. Gerçekten de bu başka nasıl olabilirdi ki? Zîrâ yüce Allah, kendi şahitliğini ve meleklerinin şahitliğini bilgide en önde gelenin şahitliği gibi saymıştır?”⁴⁸

⁴⁷ el-Vanşarisî, *Mi'yar*, c. XI, s. 32.

⁴⁸ el-Vanşarisî, *Mi'yar*, c. XI, s. 32. Bu pasajdaki son cümle Kur'an-ı Kerim'in şu âyetine işaret etmektedir: “Allah (c), adaleti ayakta tutarak şahitlik etmiştir ki, kendisinden başka ilah yoktur, ve melekler ile ilim sahipleri de buna şahitlik etmişlerdir.” (Âl-i İmrân 3/18) (*Şehidallâhu ennehû lâ ilâhe illâ huve ve'l-melâiktü ve ulu'l-ilmi kâimen bi'l-kıst*) Kayravânî bu âyeti yorumlarken ayette geçen “*şehide*” (şahitlik etmek, şahit olmak) kelimesine meleklerin ve ilim sahiplerinin şahitliklerini de dahil etmesi âyetin literal manasının ötesine geçmektedir.

Kayravânî'ye göre, Allah'ın gerçek dostları ya da gerçek azîzler *fukara* değil *fukaha*'dır. Bütün bunların ardından Kayravânî, sûfilerin kerametleriyle dindar fakihin hikmeti, dürüstlüğü ve bilgisi karşılaştırıldığında hangisinin gerçek değerinin daha inandırıcı olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Hayal ettikleri şeylerin keramet olduğuna inanan yoldan çıkmış, sapkın bidatçilerin hayalleri ve fantazileriyle kandırılmana hiçbir şekilde izin verme. Aksine bunlar, inançsızlık işaretleridir ve bidatlere inanan ve şiddetli arzularından kaynaklanan günahları işleyen kimseyi tuzağa düşürmek için şeytan tarafından hazırlanan tuzaklardır. Hakikaten Allah'ın, dosdoğru olan kişiye (istikâme) ihsan ettiği gerçek mucize, bizzat Kur'an, Sünnet ve bu Müslüman toplumun atalarının uygulamalarını (amelü selef-i hâzihî'l-ümme) takip etmedeki dürüstlüktür.”⁴⁹

Aynı şekilde Peygamberlerin ve rehber imamların (*eimmetü'l-hüda*) gerçek varisleri olarak görülebilecek olanlar de yine sûfî şeyhler değil fakihlerdir:

“İnanan kişi onları örnek almak, onlardan sonra onun davranışlarını kendine model yapmak, onların adımlarını takip etmek ve onların geleneklerini hatırlamak zorundadır... Gerçek kibrit-i ahmer⁵⁰ (red sulphur) onlardı. Şayet bir kimse onların makamlarına varamaz ve oraya ulaşmaya muktedir olamazsa, ancak buna rağmen hakikati bilirse, o aldatılamaz ve yanlış yola sapmaz. Bu, onu anlamaya kabiliyetli, sadık ihvân ve müritler (el-ihvânü's-sâdikîn ve'l-mürîdîn) için gerçek bir tavsiyedir.”⁵¹

Hukuki otoritenin böylesi bir uzlaşmaz iddiasıyla karşılaşıldığında, Fes şehrinde Kayravânî ile aynı görüşü paylaşmayan başka zâhirî fakihlerin bulunduğunu ve bunların sûfilerin yoluyla hayli uyumlu olduklarını unutmak kolaydır. Böyle olmakla beraber, bu liberal fakihler bile, bir bilgi yolu olarak fıkıh metodolojisinin merkezî konumu hakkındaki aynı varsayımı paylaştılar. Bu durum, yaygın olarak “el-Kabbâb” (kova yapıcısı) diye bilinen Ahmed el-Cudhâmî el-Fâsî (ö. 778/1376)'nin, rûhânî bir lideri takip etmenin zorunluluğu üzerine verdiği bir fetvada görülebilir.⁵² Bu âlim, fakihler ile fakirleri bir birinden farklı, ancak bir birini tamamlayan epistemik alanda iş gören uzmanlar olarak tasvir etmek sûretiyle onlar arasında orta bir konum belirleme girişiminde bulunur.⁵³ Anlamı açık olmasına rağmen, iki disiplinin arasını bulmaya çalışan

⁴⁹ el-Vaňsarisi, *Mi'yar*, c. XI, s. 32.

⁵⁰ Bu terimin kullanımının sûfilerin simyâ uygulamalarına üstü örtülü bir referansı vardır ve aynı zamanda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) öğretilerine kinâyeli bir referansı da olabilir. Bu hususta meselâ bk., Claude, Addas, *Quest for The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, Cambridge 1993.

⁵¹ el-Vaňsarisi, *Mi'yar*, c. XI, s. 32-33. “*el-ihvân*” (kardeşler), “*es-sâdikîn*” (dosdoğru olanlar) ve “*el-mürîdîn*” (talep edenler) sûfilerin kendilerini tasvir etmede kullandıkları terimlerdir.

⁵² Kabbâb hakkında bilgi için bk., Ahmed Baba et-Timbuktî (ö. 1036/1627), *Neylü'l-lbtihâc bi Tatrîz ed-Dibâc*, Fez 1377/1899, ss. 52-53.

⁵³ Fetvanın metni için bk., el-Vaňsarisi, *Mi'yar*, c. XI, s. 117-123; aynı zamanda bk., Pérez, *Introduction to Ibn Haldun, La Voie et La Loi*, ss. 48-52.

bu fetva, aynı zamanda zâhirî söyleminden kayda değer bir şekilde farklı ikinci bir alt-metin ihtiva eder. el-Kabbâb öncelikle şöyle söyleyerek sûfi bilgi yolu hakkında bilgisiz gibi görünür:

“Bu ilim (tasavvuf) hakkında hiçbir tecrübem yok. (Harfi harfine tercüme edecek olursak, zihnim ve ellerim bu bilgi alanından yoksun.) Sûfilerin ıstılahları hakkında hiçbir bilgim yok, onların ilimleri hakkında hiçbir uzmanlığım yok, kendimi bizzat onların yollarına (turûk) adamadım, onların şeyhlerini takip etmedim, onların uzmanlarıyla birlikte bulunmadım ve onların hedeflerini elde etmeyi de bilmiyorum.”⁵⁴

Bu cehâlet iddiaları zahirî bir şekilde olduğu gibi alınmamalıdır. Her ne kadar bizzat sûfiler tâifesinin bir üyesi olmasa da el-Kabbâb, sûflerin öğretilerinden iyiden iyiye haberdardır ve en azından onların en önemli şeyhlerinden biriyle görüşmüştür. Bunun böyle olduğunu biliyoruz. Çünkü o, fakih olarak yetişmiş bir sûfi olan Ebu Muhammed el-Fiştâlî'nin (ö. 660/1261) öğretilerinden haberdar olduğunu kabul etmiş ve Salé şehrinin münzevi hayat yaşayan evliyası Ahmet İbn Aşir el-Ensârî'yi (ö. 764/1362) gerçekten de ziyaret etmişti.⁵⁵ Dahası, el-Kabbâb'ın bu iki sûfi hakkındaki bilgisi, onun entelektüel bir disiplin olarak tasavvufa resmî bir tanım getirme girişimi için yeterli idi. O, bu ilmi iki “sanatı” (*fenn*) ihtivâ eden bir ilim olarak özetliyordu: 1. Rûhânî hallerin, makamların ve onların kazanımlarının ne anlama geldiğinin bilgisi (yani mistisizm) ve 2. Erdemli eylemleri sürdürme, kötü alışkanlıklardan arınma ve nefs-i emmâreden kaynaklanan günahların bilgisi (yani zahitlik ve ahlak).⁵⁶

Her ne kadar Kabbab, açık bir şekilde mistisizm yerine zahitliğe ve ahlakî esaslara dayalı tasavvufu tercih etse de o, mistisizmi bütünüyle kınama hususunda tereddütlü idi. Daha ziyâde o, tasavvufun bu çeşidini, eczacılık ya da fıkıh gibi bilginin hem teorik ve hem de pratik formlarını içine alan bir ilim olarak takdim etti. Teorik bilginin bir şekli olarak tasavvuf yalnızca kitaplardan öğrenme söz konusu olduğunda hayli komplekstir. Bu yüzden tâlip rehberlik için kâmil bir belleticiye (yani bir sûfi şeyhe) sahip olmalıdır. Böyle bir eğiticiye örnek olarak o, keramet sanatındaki (*fennü'l-kerâmât*) fikhî olarak onaylanmış îtibârı, ahlakî istikametindeki itibarına dayanan son dönem Muvahhidler sufisi el-Fiştâlî'yi zikreder. Fiştâlî'nin rehberliğini arayan kimselere öncelikle fakih Ebu Muhammed Salih'ten ders görme talimatı verildiği söylenmektedir.⁵⁷ Bu durum, tasavvufa meşrû bir yolla girişin ancak “tövbe kapısı” vasıtasıyla olması sebebiyledir:

⁵⁴ el-Vanşarisî, *Mi'yar*, c. XI, s. 117.

⁵⁵ *age.*, s. 120-121.

⁵⁶ *age.*, s. 119.

⁵⁷ Ebu Medyen'in Fas'taki en büyük halefi ve Asafî *ribat*'ının kurucusu Ebu Muhammed Salih ibn Yanşaren el-Magîrî'nin (ö. 631/1234) bu hususta tek olup olmadığı açık değildir. Eğer bu durum bir vakia ise, o bir fakih değil, fıkıh ilmine yönlendirilmiş bir sûfi olabilir.

“Tasavvufun sahih uygulamalarının kurallarına gelince... tüm bunlar fıkıh kitaplarında bulunur... tövbenin arkasında yatan şey, elde edilememiş sonsuz bir gâye olduğu için. Tasavvuf korkunç, zor ve güvenilir olmayan bir yoldur ve bu yolda girenler ve bu yolda rehberlik edenler oldukça azdır. Bu sebeple tövbekârın bizzat kendisini, zahiri ilimlere vakıf olan fukahânın (fukahâu'z-zâhir) bildikleriyle sınırlandırması en iyi ve en güvenli yoldur. Gerçekten de bu gün bile sûfi yolunu takip etmek için ilk adım olarak bir şeyhe bağlanmaya izin verilmez.”⁵⁸

Bu cümlelerle Kabbâb bu husustaki gerçek tutumunu yansıtır ve fikhî bilgi yolunun mistik bilgi yolundan daha üstün olduğunu iddia etme hususunda, daha az liberal olan meslektaşlarına katılır. Ayrıca benzer sebeplerle o, sûfî öğretisine giriş olarak Kuşeyrî'nin (ö. 467/1074) *Risale*'si ile Gazalî'nin (ö. 505/1111) *İhya*'sını tavsiye eder. Kuşeyrî, ulemaya karşı az tehditkâr bir tavırdadır, çünkü o, genel anlamda ortodoks geleneğin otoritesini destekleyen bir “sünnî sûfî” (*metinde aynen böyle geçmektedir*) olarak kabul edilmiştir. Gazâlî'ye gelince, gerçek ilmin âbide şahsiyeti olarak kusursuz bir sicile sahipti. Bu, onun, hem tasavvufî öğretilerinden önde gelen ve hem de onun bu öğretileri hakkında bir bilgi veren, fikhî meselelerdeki (*el-mesailü'l-fıkhiyye*) pratik uzmanlığının yanı sıra ortodoks teolojiye dâir emsalsiz bilgisiyle de kanıtlanmıştı.⁵⁹

Benzer bir düşünce çizgisini, Tunus'lu fakih, tarihçi ve sosyal teorisyen Abdurrahmân İbn Haldun tasavvuf hakkındaki fetvasından ibaret olan *Şifaü's-Sail* isimli eserinde takip eder. Gazalî'nin eseri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in ilk bölümünün (*Kitabü'l-İlm*) ihtiva ettiği bilgi alanları bahsini kendine çıkış noktası yaparak İbn Haldun, tasavvufu disiplin olarak iki ayrı epistemolojik kategoriye ayırır: 1. Kendisiyle tasavvufun şeriate bağlandığı uygulamalar ilmi (*ilmü'l-muamelât*) ve 2. Kendisiyle tasavvufun şeriatin ötesine gittiği “keşf” ilmi ya da mistisizm (*ilmü'l-mükâşefât*). Bu epistemik alanlar, sırasıyla, İbn Haldun'un *fıkıh* ilminin kategorileri olarak karakterize ettiği şu iki farklı, ancak bir birini tamamlayan disiplinin temelini şekillendirir: 1. Bedene ait organların eylemleriyle ilgili kuralların bilgisini ihtiva eden *fikh-ı zahir* ve 2. Vicdanın iç eylemleri ve insan ruhunun kurtuluşu ile ilgili kuralları ihtiva eden *fikh-ı batın*.⁶⁰ İbn Haldun, fıkıhın bu ikinci şeklinin tasavvufun gerçek ihtisas alanını teşkil ettiğini ifade eder.

İbn Haldun, Merinîler dönemi fakihleri içerisinde bâriz bir şekilde sûfî öğretiyi ilgilenen yegâne şahıstır. Normdan bu şekilde ayrılmış olmasına rağmen yine de onun tasavvufa bakış açısı Kabbâb'ın bakış açısından biraz farklı idi ve *bâtınlığa* aynı şekilde *zâhirî* bir yaklaşımı ihtivâ ediyordu. Meselâ, (suff

⁵⁸ el-Vanşarisî, *Mi'yar*, c. XI, s. 121.

⁵⁹ el-Vanşarisî, *Mi'yar*, c. XI, s. 121.

⁶⁰ İbn Haldun, *Sifaü's-Sail*, Pérez, *La Voie et la Loi*, içinde, s. 112.

meta-psikolojisi diye isimlendirebileceğimiz) *fikh-ı batın*'ın epistemolojik boyutunu nihâî olarak nefyetmede her hangi bir çelişki görmüyordu ve onu salt zâhirî ve davranış odaklı olarak *fikh-ı vera'* ya da dînî vicdanlılık *fikhî* şeklinde istilahlaştırarak yeniden tanımlıyordu.⁶¹ Aynı derecede önemi haiz bir diğer husus ta onun tasavvufî mükâşefe ilmini (*ilmü'l-mükâşefât*) yadsımasıydı. Bu mükâşefe ilmini, iyiden iyiye bilginin meşrû bir formu olarak kabul etmeyerek İbn Haldun, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) İlahî İsimler teorisi gibi iyi kurgulanmış doktrinleri de "tuhaf" ve filozofların öğretilerinden türemiş doktrinler olarak temelden reddediyordu.⁶²

İbn Haldun'a göre İslam'ın mistik boyutu-ki sufiler ve batılı İslam araştırmacıları bu boyutu tasavvufun özü şeklinde düşünme eğilimindedirler- sadece bir bid'atten kaynaklanan başka bir bid'attir. Mükâşefe ilmine yöneltilen bu sert eleştiri, İbn Arabî'nin eserlerinin ateşe atılıp yakılması gerektiğini ifade eden başka ve daha kısa bir fetvada hayli kuvvetli bir şekilde ifade edilmiştir. Fakat mükâşefe ilmi meşrû olan tasavvuf değilse nedir? İbn Haldun'un inandığı cevap, Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin Sünneti, Selef-i Salih, Hz. Peygamberin Ashabı ve onların takipçilerinin örneklerine muvâfık Sünnet ve Selef-i Salihîn'in yolunda bulunabilir.⁶³

Fetvasının sonunda İbn Haldun, tasavvufun epistemolojik ya da "bilimsel" boyutunu bütünüyle soyup atmakta ve onu salt bir zahitliğe indirgemektedir. Böylece doktrinal içeriğinden bütünüyle soyutlanmış olarak tasavvuf; rûhânî bir mücâhede, zahidâne bir dindarlık ve ulemânın fıkıh merkezli olarak tanımladığı epistemolojiye her hangi bir tehdit içermeyen, bu epistemolojiden çok az farklı bir modele indirgenmiştir. Bu şekilde hayli sınırlandırılmış bir sistem içerisinde şeyh için oynayabileceği sadece iki meşrû rol kalmaktadır: O, ya Karaviyyûn'un ya da Mağrib'in diğer eğitim merkezlerinin şeyhleri gibi ortodoks bir ilim öğretebilir (*şeyh, muallim*) ya da mutluluğa ve kurtuluşa erişmede diğerlerine yardım eden ahlâkî ve rûhânî bir rehber (*mürebî, nâsîh*) olarak eylemde bulunabilir.⁶⁴ Belirlenen bu rollerde sûfî şeyhin fonksiyonu fetva veren şeyhin (*şeyhü'l-fetvâ*) fonksiyonuna benzer, çünkü fakih de kendi bilgilerini öğrencilerine öğretir ve halk kitlelerini de uygun davranış yollarına yönlendirir. İşte bu yüzden İbn Haldun için hem hukûkî olarak meşrûlaştırılmış sûfî ve hem de fakih uygulamada uzmandırlar, aralarındaki mevcut tek farklılık sufînin, *fikh-ı muamelât*'ın zâhirî boyutundan daha çok iç boyutu ile ilgilenmesidir. Bir diğer ifadeyle sûfî, bedeninin organlarından ziyâde kalplerin fakihidir.

⁶¹ Aynı yer.

⁶² *age.*, s. 180.

⁶³ *age.*, ss. 251-253.

⁶⁴ İbn Haldun, *Sifâü's-Sail*, Pérez, *La Voie et la Loi*, içinde, s. 197.

Benzer bir durum *velâyet* için de geçerlidir. İbn Haldun'a göre *Allah'ın velîsi* ile *fıkıh* ilminde uzman olan diğer dindar arasındaki fark nitelik farklılığından çok mertebe farklılığıdır. Bu, *velâyet*'in gerçek olmadığı anlamına gelmez. Aslına bakılırsa gerçek velîler vardır ve onlar dünyadan uzaklaşan, kalplerini bütün dünyevî bağlardan arındıran kadın ve erkek dindarlardır. Bununla birlikte, diğer her bir Müslüman örneğinde olduğu gibi, onların kutsallığının özü kendi mistik doktrinlerinin altında değil, fakat Kur'an öğretilerini ve Kur'an'dan devşirilen meşrû hükümleri (*meşrûiyyât*) içselleştirmelerinin altında yatar.⁶⁵

Kabbâb'ın ve İbn Haldun'un bir fakih bakış açısına dayanan bütün bu görüşleri, "şer'î", "sünnî" ya da "fikhî" tasavvuf gibi muhtelif şekillerde isimlendirilen şeyi sunar.⁶⁶ Her ne kadar Merinîler dönemi hukukçuları doktrin ve pratikle ilgili meseleler hususunda farklı tolerans eşiklerine sahip olsalar da, hepsi yalnızca kendilerince tanımlanan bir epistemolojinin muhafazası hususunda sabit bir fikre sahip olmada ortak oldular. Hayli az sayıdaki bazı durumlarda bir fakih aynı zamanda bir sûfi *fakir* idi; onun tasavvuf anlayışı, tasavvufun doktrinal yönünü ifade eden kavramlardan ziyâde fıkıh içerikli terimlerle ifade edilmeye devam etti. Fıkıhın zâhirî yönüyle meşgul olan meslektaşları gibi bu hukukçu sûfiler, kabûle şâyan kaynakların oldukça sınırlı bir listesine dayanan fıkıh temelli epistemolojinin otoritesini hep ön planda tuttular: Kur'an, Sünnet, Sahabe ve Tabiûn'un fiilleri, mantığın genel olarak bilinen kurallarına dayanan bir içtihad ve bizzat ulemâ tarafından tanımlanan ve yönlendirilen bir fikir birliği (*icmâ*) teorisi.

Farklı bir epistemolojiyi savunan bu sûfilerin etkisi çok fazla arttığında, Merinî uleması zaman zaman, hem ilim ve hem de amelde söz sahibi olarak kendi arzularını zorla yerine getirmek ve rollerini korumak üzere devlet gücüne de müracaat ettiler. Merkezileşmenin kural olduğu yüksek seviyede şehirleşmiş bölgelerde resmî ulemanın fetvalarına nadiren karşı çıkılırdı. Fakat kırsal kesimlerde, özellikle dağlarda ise ulemâ, sadece sosyo-politik etkilerine değil aynı zamanda var olmalarının gerçek nedenine de meydan okuyan "popüler mistisizm" karşısında saygınlıklarını kendileriyle aynı görüşte olanlar üzerinde sürdürebiliyorlardı. Fas'lı fakihlerin sarsılmaz, akılcı ve düzenli dünyalarının, modern zamanlarda haşmetli sûfiler tarafından değil, 20. yy. ulus devleti kraliyet despotizminin yanı sıra teolojiyi ve akideyi en asgarî müştereke indirgeyen Selefi zahiriliğin basit bir şekli ve bilginin alternatif ve hatta yabancı tarzını geniş halk kitlelerine yayan bilgi teknolojisi vasıtasıyla yıkılması oldukça ironik idi. Bu şartlar altında modernizm öncesi fakihinin epistemolojik perspektifi bundan böyle yerinde değildir ve bu sebeple de canlı kalamaz.

⁶⁵ *age.*, s. 211.

⁶⁶ Bu kavramlar hakkında detaylı tartışmalar için daha önce hazırladığımız monografiye bakılabilir. Bk., *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin 1998.