

TASAVVUF VE MUHALİFLERİ: UYGULAMALAR ÜZERİNDEKİ YANSIMALAR, MİHNELER, DÖNÜŞÜMLER*

Josef Van ESS

Çeviren. Zafer ERGİNLİ**

Üç Kalender dervişi kapıyı çaldığında, öyle görünüyordu ki Şehrâzâd, öyküsünü kesmek üzeredir. Ne olacak acaba? Evde çılgınca bir âlem gerçekleşiyordu; üç genç hanımefendi ve içeri aldıkları bir bekçiden ibaret bir kaç kişi keyifli vakit geçiriyordu. Şimdi de, kendilerine derviş süsü veren sakalsız, bıyıkları bile olmayan, kulaklarına, hatta belki de cinsel organlarına halkalar takılı, kaba elbiseler ve sivri şapkalar giymiş,¹ genç ve fakat uzun bir yolculuğun ardından yorulmuş olmalarına rağmen enerjik olan bu postnişinler. '...ve Şehrâzâd söken şafağın farkına vardığında, söylemesine izin verilen sonu getirdi.' Şimdi meydana gelmesini bekleyeceğimiz şey, dizi'nin*** gelecek bölümlerinde Sultan Şehriyâr'a mutlu, şehvet ve suç dolu rüyalar hediye etmek için dinleyicilerin iştahını kabartacak olayların anlatılmasıdır. Fakat televizyon dizisinin aksine hikâye sürer ve tamamen farklı bir hal alır. İlk sürpriz: Üç adamın içeri girmesine izin verilir. Bu adamların yabancı oldukları doğrudur, bu yüzden misafir olarak muamele görmeleri normal bir durumdur. Fakat bir *hankâha* ya da bir camiye de gidebilirlerdi. Yolcular, her zaman için uzanıp yatabilecekleri, hatta yıkanıp temizlenebilecekleri bir yer bulabilirlerdi. Bunun tek engeli vardı: Bu adamları hiç kimse orada görmek istemiyordu. Bunlar, dindar Müslümanların bir araya gelmek isteyebilecekleri cinsten insanlar değildi. Öyleyse hanımlar onları neden içeri alıyorlar? Belki de azıcık meraklı

* Bu yazı Utrecht'te yapılan *Tasavvuf Aleyhtarlığı* konusundaki bir sempozyumda tebliğ olarak sunulmuş, daha sonra sempozyumdaki diğer tebliğlerle birlikte yayınlanmıştır. bk. Josef Van Ess, "Sufism and Its Opponents: Reflections On Topoi, Tribulations; And Transformations", *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong-Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 22-44.

** Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi, zafererginli@hotmail.com

¹ El, "Kalandar", IV, 472^b. Gezgin dervişler olgusunun son yıllardaki genel bir tahlili için bk. A. T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Salt Lake City 1994.

*** Metnin İngilizce aslında kullanılan *soap opera* ifadesiyle, televizyonlarda uzun yıllar süren dizilerle Bin Bir Gece Masalları arasında bir benzetme yapıldığı için, burada *dizi* kelimesi tercih edilmiştir.

olmaları yüzünden gerektiği kadar ihtiyatlı davranmadıklarındandır. Fakat bütün bunları hızla ikinci bir sürpriz izliyordu: Bu üç kuşku uyandırıcı insan naziktirler. Metnin bize anlattığına göre onlar, 'Müslüman selâmu verir ve saygılarını sunarlar'.² [22] Oysa Kalenderler genel olarak hayli vahşî davranışlarıyla tanınırdı. Fakat bu örnekte farklılar ve şu an cereyan eden olay daha önceki çalınca âlemin daha şiddetlisinden başka bir şey değildir. Üstelik, onlardan her biri doğal olarak kendinden söz eder ve sonunda her üçünün de birer prens olduğu anlaşılır. Böylelikle bu sıcak karşılaşma, nihayet uygun bir takdimle pekişmiştir. Her şeye rağmen meçhul misafirler kılık kıyafetleriyle uyum içindedirler. Bekçinin sarhoş olduğunu anladıklarında, onun sözde kendi cinslerinden, pejmürde, fakat neşeli bir Bağdatlı Kalender olduğu sonucuna varırlar ve şarap içmeye koyulurlar. Def, ud, İran arpi gibi müzik aletlerine sarıldıklarında sanat konusundaki yeteneklerini sergilerler; hanımlarla birlikte şarkı söylerler. Yalnızca gözlerden uzak bir evde gerçekleştirilebilecek türden bir eğlence: Çünkü müziğe fakihlerin ekseriyeti tarafından karşı çıkılmaktaydı.

Kısa bir süre sonra aynı kılık ve kıyafet içinde olan ve bu yüzden zengin bir tüccar olduğu sanılan Halife Harun Reşid gruba katılınca, bütün bu olayların ikinci/sekizinci yüzyılda vuku bulduğunu anlıyoruz. Gerçekte hikâyede toplum tasvir edilmiştir, gösterilen örneklerse gerçekte Memluk dönemi Mısır'ına aittir.³ O sıralarda Kalenderî dervişleri hâlihazırda İran sınırının ötesine yayılmış, ancak yedinci/on üçüncü yüzyılda her yerde rastlanabilen bir olgu haline gelmişti. Halen tuhaf karşılanıyorlardı. Memluk sultanı Melik Nâsır onları normal kılık kıyafeti giymeye icbar etmişti.⁴ Bunlar sosyal davranış kalıplarını zorlayan gruplar olarak tanınıyorlardı, bu sebeple hikâyemiz onları şarap içerken ve müzik çalarken tasvir edebilir. Bekçi de bunun tadını çıkarır, hatta toplumda normal sayılmayan bir şekilde bir kadın topluluğu arasında sarhoş olur. Ancak prens olan dervişler hakkında bize herhangi bir şey anlatılmıyor. Fakat bekçi eninde sonunda soğukkanlılığını yitirir; hanımların bu insanları neden içeri aldıklarını anlayamaz, Kalenderler onu kendileri gibi biri saydıklarında öfkelenir. Şu bir gerçektir ki, fırsatını bulduğunda alışılmış olarak kabul ettiği ahlâk ilkelerini bir kenara atmakta tereddüt etmez. Fakat sonuç olarak anlıyoruz ki, bu ilkelerin geçerliliği hakkında en ufak bir kuşkusuna bile yoktur. Bize anlatıldığına göre o bekârdır. Bu, sefahatın dehşet uyandıran görünümünü açıklamaya yardımcı olur. [23] Onun görüşüne göre ahlâkî kalıpları tepe taklak eden insanlara, yani Kalenderlere güvenilmez. "Eğer onlar kalabalık bir şehre girerlerse" der, "orayı ıssız hale getirir."⁵ O, sıradan halkın sağlam ve güvenilir tutumunu temsil etmektedir.

Peki ya hanımlara ne demeli? Onlar da kendi tarzları içerisinde oldukça muhafazakârdırlar. Bu tür âlemler yapmaktan hoşlanırlar, ama sadece katı bir burjuva toplumunda iyi bir izlenim uyandıracak kadar. Kısacasının bize anlattığına göre onlar bâkiredirler ve öyle de kalırlar.⁶ Biraz eğlenceye düşkündürler, ama evlenme çağı geldiğinde iyi bir evlilik yapabilmeyi de arzu ederler. Yeni misafirlerle karşı karşıya geldiklerin-

² Alf Layla wa-layla, Almanca tercüme E. Littmann, *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, I-VI, Wiesbaden 1953, I, 109 vd.; İngilizce tercüme R. F. Burton, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, I-XII, London 1984, I, 86 vd.

³ bk. Emil Homerin, "Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt. A Survey of Protagonists and Institutional Settings", *Islamic Mysticism Contested*, s. 225-247.

⁴ bk. El, "Kalandariyya", IV, 473^b.

⁵ Burton, *age*, 95.

⁶ Littmann, *age*, 110.

de meraklanırlar, ancak bekçi içeride olduğundan, namuslarıyla ilgili bir bedel ödemek zorunda kalmayacaklarını bilirler. Dervişler, kışkırtıcı özel elbiseleri içinde burjuvayı hayrete düşüren (*épater le bourgeois*) bir oyun oynadıklarında, bunun bir oyundan başka bir şey olmadığını düşünürler. Bu sebepten tehlikeli olanı geçici bir burjuva hevesine indirgeyerek estetik hale getirmeyi becerebilirler. Bizim neslin bazı pop müzik türleriyle ilgilenmekten hoşlandığı bir şekilde hatırmıza gelir. Mesela Gangsta-Rap bunun en güzel örneği sayılabilir. "Varoşları evine çağır."

Aslında tüm bunlar gerçek değil edebiyattır.⁷ Kendisini belli eden bir kurguyu *Bin Bir Gece Masalları*'ndan daha belirgin olarak nerede bulabiliriz? Üstelik, *bizim Bin Bir Gece Masalları*'mız, kaçınılmaz olarak Memluk Mısır'ındaki Arap kıssacıları tarafından anlatılmış değildir. Muhsin Mehdî bize hikâyenin karmaşık tarihini, on sekizinci yüzyıl Fransası'yla, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere ve İngiliz Hindistanı'nın aydın halkı arasında hüküm süren güçlü oryantalist eğilimlere bağlı olarak maruz kaldığı sürekli ilaveleri ve uğradığı muazzam değişiklikleri açıklamıştı.⁸ Arapça orijinalinde üç Kalender "Müslüman selâmi" vermez,⁹ sadece "teşekkür [24] ederler" (*şekerû*),¹⁰ bekçinin, "kalabalık bir şehri ıssız bir yere" çevireceklerini düşünmesi,¹¹ onların Kalenderî olmalarından dolayı değil, her birinin bir gözünü kaybetmiş olmaları yüzünden Deccal'in kötü âlâmetini hatırlaması sebebiyledir.¹² Bununla beraber bütün bunların hiçbirini amacımıza temel teşkil etmez. Örneğimizdeki ekleme ve değişiklikler yalnızca orijinal metnin kastettiği vurgunun altını çizer. Kabul edilmelidir ki, bizim olayları tasvir yoluyla sadece kurgudan söz ediyor oluşumuz, bizi bu edebiyatı tasdik etmekten hiçbir şekilde alıkoymaz, en azından bir algı gerçeğini ifade eder. Hikâyeden öğrendiğimiz, anlatan kişinin kimi davranışlarla ilgili tepkileri ve sosyal şablonları nasıl algıladığıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Kalenderîler kesinlikle acayip kişiler olarak görünmektedir, fakat onlar sapık olmadıkları gibi, gerçek bir tehlike de değildir. Eğer yazar, dinleyicileri karşısında sûfleri şeytan gibi göstermeye kendini mecbur hissetseydi, başkâ bir dekor kullanacaktı. Aslında tasavvuf resme dahil edilmez, manevî boyut bütünüyle karanlık içinde tutulmaktadır. Tabii ki kıssacının, Kalenderîleri gerçekte Kalenderî olarak değil, hükümdar olarak tasvir etmek istediğini de hatırd tutmalıyız. Fakat o an için, hikâyenin bu unsuru henüz su yüzüne çıkmış değildir. Şundan kesinlikle emin olabiliriz ki, o dinleyicilerinin beklediklerinden, yani alışılmadık bir hayat tarzına karşı bir taşlamadan başka hiçbir şey amaçlamamaktadır. Hikâyesindeki bu kişiler, normal bir insandan beklenenin aksine evlenmezlerdi. Mal mülk biriktirmez, sadakayla geçinirlerdi. Bu tutum, öfkeli kelâmcıların *tahrîmü'l-mekâsib* diye adlandırdıkları ticarî faaliyetlerin tümünden lânetlenmesi olgusunun köklerini içinde taşıyordu.¹³ Belirli bir yerde

⁷ Hikâyenin son yıllarda ele alındığı eserler: Sandra Naddaff, *Arabesques. Narrative Structure and the Aesthetics of Repetition in the 1001 Nights*, Evanston 1991; André Miquel, *Les Dames de Bagdad*, Paris 1991. Her iki yazar da analizlerinde farklı vurgular yapmışlardır. David Pinault ise hikâyeyle hiç ilgilenmez. bk. David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*, Leiden 1992.

⁸ M. Mahdi, *The Thousand and One Nights, From the Earliest known Sources*, I-III, Leiden 1994. Bu çalışmanın I. ve II. ciltleri, Galland tarafından 1704-1706 yılları arasında yayınlanan Fransızca tercümenin ilk yedi cildi için kullanılan Süryanice yazma nüshanın bir neşrini de içerir.

⁹ bk. 2 no. lu dipnot.

¹⁰ Mahdi, *age*, I, 137, I. 15; Mehdî'nin metninin tercümesi için bk. H. Haddawy, *The Arabian Nights*, London 1990, 76 vd.

¹¹ bk. 5 no. lu dipnot.

¹² Mahdi, *age*, I, 146, I. 5 s. Haddawy, *age*, 85. Aynı zamanda on altıncı yüzyıl, Karamustafa'nın belirttiği gibi Giovan Antonio Menavino tarafından yazılmıştır. Karamustafa, *age*, 7.

¹³ bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidsçira*, I-VI, Berlin 1991-1997, III, 132; II, 547.

ikamet etmiyor, buldukları yere sürekli yabancı kalıyorlardı. İslâm'ın zorlayıcı emirlerine uyma konusunda gevşektiler. Bu yönden Gazâlî'nin sıradan halk tarafından bile anlaşılabilir bir tarzda Farsça olarak kaleme aldığı bir risalesinde veryansın ettiği *ehl-i ibâhaya* dahildiler.¹⁴ Onlar, gûnahtan çok *riyâdan* korktukları için hatalarını gizleme gayreti içinde değildiler. Bu bağlamda *Melâmetiyye* geleneği içinde bulunuyorlardı, [25] gerçi bu ikinciler Şeriat'ın emirlerini titizlikle yerine getirmekteydiler.¹⁵

Her şeyden önemlisi, onların alışılmadık kıyafetleri vardı. Görüldüğü gibi, sonraları sembolleşen sakalın o zamanlar henüz seçkin dindarlığın sembolü haline gelmediği doğrudur. Bilakis bazen uzun sakal bir ahmaklık alameti olarak anlaşılmıştır.¹⁶ Fakat bıyık son derece normaldir ve bir kaç meşhur hadis, zühdü göstermek için bıyığın nasıl kısaltılacağını tarif etmiştir.¹⁷ Saç, Haricîler'in tercih ettikleri gibi kısaltılabildi, fakat tüm saç tamamen tıraş etmek kesinlikle çok fazlaydı. Dehşet ağır ve derindi. Ardında bir kışkırtmadan çok daha fazlası görünüyordu: Kalenderî dervişleri yüzlerinin bütün güzelliğini tamamen açığa vurmak istiyorlardı.¹⁸ Çünkü Tanrı, Adem'i "‘*alâ sûratihî*" yani "kendi sûretinde" yaratmıştı, anlaşılabilir gibi kendisi güzel olduğundan güzelliği seviyordu.¹⁹ Fakat çoğu insanın bu mantığın farkında olmadığını, bu düşünceyi bilseler bile ciddiye almayacaklarını rahatlıkla tahmin edebiliriz: Onlar hiçbir zaman kilsiz olarak tanımlanmamış olan Tanrı'yı sakalsız olarak düşünmüşlerdi.²⁰

O zamanki bütün bu saldırıların tamamı teolojik olduğu kadar sosyaldir. Fakat bu durum zitlığı kışkırtmaya yeterli miydi? Tuhaf karşılama vardı, dehşet ve sessiz bir hoşnutsuzluk vardı, ama kesin muhalefet için genellikle daha fazlasına ihtiyaç duyarız: Bir nüfuz mücadelesine. Bununla beraber, sûffiler uzun bir zaman pek fazla nüfuz sahibi olamadılar ve genel olarak kabul edilmiş dindarlık sınırları içinde kaldılar. Bu, ilk düşmanlarının neden yakın çevreleri –yani zühdü farklı bir tarzda yorumlayan kişiler– arasında bulunduğunun gerekçesi olabilir. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sûffiler, ilk olarak yasal kovuşturmayla tehdit ediliyorlardı. Ebu Hüseyin Nûrî ve Bağdat'taki çevresini kastediyorum. Düşmanlık eden Gulâm Halil denen adam, ne bir fakih, ne de sanıldığı gibi Hanbelî idi. Kendisi bilakis *Kitâbü'l-İnkita'îlallahî* adlı bir eser yazmış olan bir zahiddi. İbn Hanbel'in ölümünden kısa bir süre sonra, o sıralarda Hanbelî [26] ekolünün, var olduğu oranda nüfuzunun yayılmadığı Basra'dan gelmişti. Fakat Muvaffak'ın annesi tarafından himaye edildiği saray çevresine girmeyi başardı. Artık popüler bir vaiz olarak yüksek sosyeteyi etki altına alabilirdi. Bu rolü oynayan ilk kişi o olmayacaktı; benzer bir nüfuz Harun Reşid'in karısı Zübeyde'nin desteğini kazanan Horasanlı Mansur b. Ammar tarafından da kullanılmış, hatta bizzat halife tarafından da kabul görmüştü.²¹ Her iki şahsın da vaazları kayıt altına alınmış ve yazılı olarak yaygınlaştırılmıştı. Gulâm Halil'in vaazları *Kitâbü'l-Mevâiz* adını taşıyan bir kitapta toplanmıştı. Öldüğünde Bağdat esnafı dükkânlarını kapatmıştı.

¹⁴ Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Gazâlî gegen die İbâhiya*, Sitz.-Ber. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-Hist. Abt., Jg. 1933, Heft 7.

¹⁵ El, IV, 473^a; krş. Fritz Meier, *Abû Sa'îd-i Abû'l-Hayr*, Leiden 1976, 494 vd.; Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, I, 74 vd. Bilhassa Hâksâr konusu.

¹⁶ H. Ritter, *Das meer der seele, Mensch, welt und Gott in den geschichteten des Farîduddîn 'Attâr*, Leiden 1955, 343.

¹⁷ *Theologie und Gesellschaft*, II, 385 vd.

¹⁸ El, IV, 474^a.

¹⁹ krş. Meier, *Abû Sa'îd*, 503 vd.; *Theologie und Gesellschaft*, IV, 377 vd.

²⁰ *Theologie und Gesellschaft*, IV, 381 vd.

²¹ *Theologie und Gesellschaft*, III, 102 vd.

Fakat onu bu kadar öfkeliendiren neydi? Sarayda sûfilerden kaynaklanan herhangi bir rekabetten dolayı endişelenecek hiçbir sebep de yoktu. Belki sıradan halk arasında böyle yapmayı gerektirecek daha çok sebep vardı. Onun rahat vermediği bu insanların çoğu zengin değildi. Bu durum Nûrî'nin davasında çok açıktır, ama onun, ismine göre hüküm verebilirsek bir ayakkabı tamircisi olan Harrâz konusunda da samimi olduğu görülür. Toplam yetmiş beş kişi *muhtesib* tarafından kara listeye dahil edilmiş ve mübaşir tarafından çağırılmıştı. Oldukça yeni olan bir hareket için hatırı sayılır bir rakamdi bu. Buna karşılık Cüneyd rahatsız edilmedi, başka bir sosyal gruba mensuptu ve kendisine fakih süsü verebilmişti. Gulâm Halil, büyük değer verdiği Hasan el-Basrî'nin, Basra'da Abdülvâhid b. Zeyd yönetiminde daha duygusal, daha belirsiz bir hale gelmiş olan zühd anlayışını tam olarak gerçekleştirdi. Abdülvâhid b. Zeyd, yaydığı *hadisü'l-işk*'i Hasan Basrî'ye atfetmişti. Bir süre sonra yine Basra kökenli olup da Bağdat'a geçen Muhâsibî, Hasan'ın geleneği içinde kalmakla birlikte, yeni eğilimlerden uzak durmadı. Bu, o zamanlar Bağdat'ta kamu oyu oluşturmak için yapılan bir nüfuz mücadelesi miydi? Bilmiyoruz.

Hatta Gulâm Halil'in mihnede esas aldığı temel noktayı da bilmiyoruz. Tamamı efsane niteliğinde ve oldukça geç dönemlere ait olan sûfi kaynaklar, bize yoğun sevgi anlamına gelen *ışk* kavramına yapılmış olan saldırıları anlatırlar. Acaba temel nokta, onu rahatsız eden ve *mehabbe* terimine benzemeyen bu terim miydi, yoksa onunla bağlantılı gördüğü sosyal hareket mi? Sûfilerin sohbetleri, erkekler gibi kadınlara da açıktı. İştittigimize göre kıskançlıktan dolayı Gulâm Halil'i harekete geçmeye teşvik eden de o sohbetlere katılan bir kadındı. Hâlihazırda elimizde bulunan *Kitâbü Şerhi's-Sünne* adlı eserinde (ne manidar bir isim!) diyor ki: "*Sevgi ve iştiyaka çağırın ve [27] kadınlarla baş başa kalmaktan hoşlanan topluluklardan sakın!*"²² Peygamber'in ashâbından birini delil göstererek gönderdiği raporda şu açıklamayı yapmıştı: "*Bir erkek çocuğunu öpen kişiye Allah lânet etsin. Fakat o çocuğu kucaklarsa ateşten bir kırbaçla dövülecektir. Onunla cinsel ilişkide bulunursa, cehenneme gidecektir.*"²³ Gulâm Halil bir ahlâkçıydı. İbn Hanbel'in talebeleri arasında sayılmamasına rağmen, kitabında Malik b. Enes ve diğerlerinin yanı sıra ondan da saygıyla söz eder, onların zühdünün ve şiddetli coşkularının izinden gider. Onu bir fundamentalist olarak adlandırabiliriz. Hayat tarzlarını bilebildiği kadarıyla *sahâbeyi* izlerdi. Ashâbın her bakımdan İslâm'ın hakkını verdiğini söylerdi. Hiç kimse asla Kur'an'ın dışına çıkamaz, Allah hakkında ancak kendisinin Kutsal Kitap'ta bildirdiği kadar konuşabiliriz. Onun nasılı ve niçini hakkında düşünmek zararlıdır.²⁴

Benzer sebeplerle Muhâsibî, Hanbelîlerin iftirasına maruz kalmıştı. Naklettiklerine göre bir düğün sırasında kendisi parmaklıkların arasından kadınları seyretmeye çalışmış ve başı demir çubukların arasına takılıvermişti. Bu davranışından dolayı kendisinden hesap sorulduğunda ise cennetteki hurileri hayal etmek istediğini söylemişti.²⁵ Bu, bize Abdülvâhid b. Zeyd'i tekrar hatırlatıyor; müritleri hurilerle buluşmak için gece çöle gitmişlerdi.²⁶ Muhâsibî'ye karşı beslenen kuşkular, İbn Hanbel'in kendi söz-

²² bk. Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, 213 vd.

²³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed Bîcâvî, I-IV, Kahire 1963, I, 142, I, 6 vd.

²⁴ krş. *Theologie und Gesellschaft*, IX, 282 vd. Gerhard Bowering, "Early Sufism between Persecution and Heresy", *Islamic Mysticism Contested*, s. 45-67. Ayrıca bk. Christopher Melchert, "The Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C. E.", *Studia Islamica*, I, XXXIII, (1996), 64 vd.

²⁵ *Theologie und Gesellschaft*, IV, 199.

²⁶ *age*, II, 98.

lerinde de ifadesini bulmuştu: "Başını eğmesinden dolayı ona aldanma! O kötü bir adamdır. Onu denemediğe tanıyamazsın. Onunla konuşma, ona itibar etme. Gerçekten bidatçı olsa bile Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden birinin sohbetlerine devam eder misin? Hayır! Ona ne saygı göster, ne de teveccüh!"²⁷ İşte ilk defa karşılaştığımız karakteristik ifade; *bidat*, yeni usul (*innovation*). Öyle görünüyor ki, İbn Hanbel'e yakın duranların çoğu bile Muhâsibî'ye ve onun yaklaşımlarına saygı duyuyordu. [28] Fakat müfrit talebeleri üstatlarını anladıklarını düşünmüşlerdi. Onun görüşlerini ölçecek bir ölçü, yani *nebevî sünnet* vardı ve bu ölçüye göre o, iyi kategorisine girmiyordu.

Hanbelîler, tasavvufun baş düşmanı olagelmekle meşhurdur. Bununla birlikte gerçekte bu durum günümüze Vehhâbîlik biçimi altında ulaşan Hanbelîliğin keyfiyetinden hasil olan tipik örnekten öte bir şey değildir. Gerçi Suudî Arabistan'da tasavvuf pek fazla sevilmez. Ancak, Orta Çağ'daki tavrı, çok daha farklı bir şekilde tezahür etmişti. İran, yerinde bir örnektir. İsfahan'da Muhammed b. Yusuf el-Bennâ (ö. 286/899) birbirine bağlı olarak Hanbelî etkisini yatıştırma yoluyla tasavvufun mutedil bir türünü sürdürmeyi gerçekleştirmek ister görünüyordu. Meşhur *Hilyetü'l-Evliyâ* müellifi Ebu Nuaym'ın baba tarafından dedesiydi. Bizzat Ebu Nuaym'ın, Hanbelîlerin saldırılarına maruz kaldığı doğrudur. *Ashâb-ı hadîsin* sözcüsü İbn Mende, kendisini bidatçı saydığı için Cami-i Kebîr'de (the Great Mosque) uzun süre ders verememişti. Fakat onun çağdaşları arasında, Cüneyd ve Harrâz'ı örnek edindiği kadar, Ebu's-Şeyh ve Taberânî gibi meşhur *hadîs* otoritelerinin sohbetinde de bulunmuş bir Hanbelî olan Ebu Mansur Ma'mer b. Ahmed el-İsfahânî'yi de buluruz. Fritz Meier ve Nasrullah Pürcevadî onu unutulmaktan kurtarmışlardır. Onlardan önce Serge Laugier de Bearecueil, tasavvuf yolunun farklı makamlarıyla ilgili titizlikle hazırlanmış eseri olan *Kitâbü Nehci'l-Hâss*'ını yayına hazırlamıştı²⁸. Cüneyd ve Harrâz'ı müşritleri saymakla, İbrahim b. Edhem ve Şakîk Belhî'nin yaşadığı dönemden beri tasavvufî düşüncenin geliştiği Horasan'a değil, Bağdat'a yakın olduğunu ima etmiştir. Görüşlerindeki sûfî ve Hanbelî eğilimler aynı temellere sahipti. Belki de bu etkiden hareketle kaynaklar İbn Hanbel ile Bişru'l-Hafî arasındaki iyi ilişkinin altını çizeler.²⁹ Yüzyıl sonra Herat'ta yaşayan Hanbelî sûfî Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-Sâirin*'inden anlaşıldığı gibi, Ebu Mansur'un *Nehcü'l-Hâss*'ından pek çok şey öğrenmişti.

Bağdat'ın o sıralardaki durumu hakkında karar verilebilmek kolay değildir. [29] Meşhur tasavvufî tefsir müellifi olan İbn Atâ bir Hanbelî idi.³⁰ Fakat Hallâc'ın yargılanması ve 309/922 yılında idam edilmesi fikirlerde kutuplaşmaya sebep olmuş ve normal bir gelişimi engellemişti. Geleneğin önü tıkanmıştı. Cüneyd ve çağdaşları gibi daha önceki nesiller hakkında bildiklerimiz, çoğunlukla İranî kaynaklar aracılığıyla nakledilmiştir. Ebu Mansur İsfahanî'nin ölümünden yarım yüzyıl sonra Bağdat'taki Hanbelî ulemasından İbn Akîl, mezhepdaşlarının sapık görüşler olarak nitelediği görüşler hakkında geri adım atmak zorunda kalmıştı. Hallâc'a duyduğu sempatiyle ilgili olarak da aynı şeyi yapmak zorundaydı. Hallâc'ın kerametlerini savunmak için, onun idamından

²⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbîle*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, I-II, Kahire 1952, I, 234, I, 2 vd. Benim konuyla ilgili şu eserime de bakılabilir: *Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, Bonn 1961, s. 9 vd., 29.

²⁸ Bibliyografik ayrıntılar için bk. *Theologie und Gesellschaft*, II, 629 vd.

²⁹ Mesela Ebu Talib Mekkî, İbn Hanbel'in *Kitâbü'l-Verâ'*'ını izleyerek böyle yapmıştır. bk. Abû Tâlib al-Makki, *Qût al-Qulûb* (*Die Nahrung der Herzen*), trc. Gramlich, I-IV, Stuttgart 1992-1995, III, 659 vd. Ayrıca bk. Florian Sobieroj, "The Mu'tazile and Sufism", *Islamic Mysticism Contested*, s. 68-92.

³⁰ Eserin yeni bir çevirisi ve incelemesi için bk. Richard Gramlich, *Abu'l-Abbâs b. 'Atâ', Sufi und Koranausleger*, Stuttgart 1995.

da bahsettiği *Kitâbü Nasri Kerâmâtî'l-Hallâc* adlı bir risale kaleme almıştı. Bununla birlikte bu arzu asla gerçekleşmedi. Kitap daha sonra, tasavvufun keskin ve mübalağalı bir eleştirisi olan *Telbîsü İblîs* adlı eserin yazarı İbnü'l-Cevzî'nin özel kütüphanesinden başka hiçbir yerde gün ışığına çıkmadı. Çoğunlukla fıkıh ansiklopedisi *el-Muğnî*'nin yazarı olarak tanıdığımız Şamlı Hanbelî fakih İbn Kudâme, *Kitâbü Tahrimî'n-Nazar fî Kütübi Ehli'l-Kelâm* adlı eserinde İbn Akîl'e karşı hücumları tazelemiş, hemen hiç zikretmeksizin İbn Akîl'in Hallâc'a sempati anlayışından ayrılmıştır.

Zira bu sıralarda Abdülkadir Geylânî de Hallâc meselesini ele almıştı. Hakkındaki bazı metinleri üstatlarıyla, özellikle de Abdullah Ensarî ve İbn Akîl'in müridi olması muhtemel bulunan Yusuf Hemedânî (ö. 535/1141) ile birlikte okumuştur.³¹ Üstelik Abdülkadir Geylânî bir Hanbelî idi. Bu, Kadiriye tarikatının Hanbelî mezhebiyle yakın ilişkilerini uzun bir süre muhafaza etme sebebidir. İbn Kudâme onunla birlikte okumuştur ve George Makdisî tarafından Şam'daki Zahiriye Kütüphanesi'nde ortaya çıkarılan bir pasajın bize bildirdiğine göre yine ona, Geylânî tarafından sûfî elbisesi olan *hırka* da giydirilmişti. Onun düşüncesinde bu deyim ne anlama geldiğini kesin olarak bilmiyoruz, ama en azından metin bize onun nesli ve sonrakiler zamanında insanların bu yakınlığı daima canlı tutma eğiliminde olduklarını göstermektedir. İbn [30] Kudâme'nin *silsilede* bulunan halefi, yine bir Hanbelî fakihtir. Bu kişi, sonraları Bağdat'a gitmiş, oradan Kahire'ye geçmiş, burada bir sûfî *hankâh*ının postnişini olmuştur.³² Beşinci yüzyıl ortalarından sekizinci yüzyıl başlarına kadar yaşamış olan Hanbelî üstatların biyografilerini bir araya getiren İbn Receb, şöyle ya da böyle aynı çizgiyi izlemiş, çoğunluğu fakihlerden oluşan çok sayıda âlimden söz eder. Hatta Suudî geleneğinin baş siması, büyük âlim, allâme İbn Teymiye bizzat Sehl-i Tüsterî, Cüneyd, Ebu Talib Mekkî, Abdülkadir Geylânî ve *Avârifü'l-Ma'arif* müellifi Ebu Hafs Ömer Sühreverdî gibi kişilerin öğretileri hakkında bilgi vermiştir.³³ *Vasiyyet* mahiyetindeki bir öğüdünde, *ehl-i hadis*le *ehl-i tasavvuf* arasında ittifakı arzulayan Ebu Mansur İsfahanî ile mutabık kalmıştır.³⁴ Yine, sadece "*meşhur tarikatlar arasında en büyüğü*" demekle yetinmesine rağmen, en çok değer verdiği tarikat Kadiriye idi, gerçi o, diğer tarikatlarla da yakın bir ilişkiyi sürdürmekteydi. Kendisine İbn Kudâme'nin yeğenlerinden biri tarafından Kadirî *hırkası* giydirilmiş,³⁵ o da onu İbn Kayyim el-Cevziyye'ye devretmişti.³⁶ *Fütüvvet* kardeşlikleri tarafından uygulanan *hırkatü'l-fütüvve* adlı üyeliğe kabul töreni âdetini, yeni ve geleneğe uymayan bir tarzda su ve tuz kullanarak icra etmeleri yüzünden bidat saymış, hoş

³¹ En azından Massignon'a göre böyledir. bk. Louis Massignon, "Études sur les *isnâd* ou chaines de témoignages fondamentales dans la tradition musulmane Hallâgienne". *Opera Minora* (Beirut 1963), II, 68. Yusuf'un asıl hocası Hanbelî değil, bir Şafîî olan Ebu İshak Şirazî (ö. 476/1083) idi. Daha sonra İrani gelenek onu daha çok Hanefî ekolüyle birleştirmeye çalışmıştır. bk. W. Madelung, "Yûsuf al-Hamadânî and the Naqşbandiyya". *Quaderni di Studi Arabi*, Venice, V-VI (1987-1988), 499 vd. Onun yanlış olarak iddia edilen Abdullah Ensarî (ö. 481/1089) ile yakınlığı yeniden sorgulanabilir. Ama o, en azından Ensarî'nin *Menâzilü's-Sâirin*'ine bir şerh yazarak itibar kazanmıştır. bk. Hamid Algar, "Abû Ya'qûb Hamadânî" *Encyclopaedia Iranica*, I, 395 vd.

³² Başka detaylar için bk. George Makdisî, "L'isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din İbn Kudâma", *Louis Massignon*, Paris 1970, 88 vd. Genel bir bilgi için aynı müellifin şu makalesine de bakılabilir: "The Hanbali School and Sufism", *Humaniora Islamica*, II, (1974), 61 vd.

³³ EI, III, 953^b.

³⁴ İbn Teymiye, *Kitâbü'l-İstikâme*, nşr. Muhammed Râşid Sâlim, Riyad 1983, I, 168 vd.

³⁵ bk. George Makdisî, *American Journal of Arabic Studies*, I (1973), 123 vd.

³⁶ bk. George Makdisî, "The Hanbali School and Sufism", 68 vd.

karşılammıştı.³⁷ Benzer sebepler yüzünden Rifaiye'ye³⁸ ve özellikle İttihâdiyyûn adıyla tanıttığı İbn Arabî ve ekolüne de hücum etmişti.³⁹ Bununla beraber burada bir kez daha dışarıdan ziyade içeriden gelen bir muhalefetten söz ediyoruz. [31] Ancak bu, dışarıdan bir muhalefetin olmadığı anlamına gelmez. Hallâc aleyhindeki dava, Aynü'l-kudât Hemedânî ve Yahya Sühreverdî'nin olağan dışı idamları gibi normal bir durumdur. Bunlar tahlili zor, karmaşık konulardır. Hallâc açısından düşünüldüğünde, İbn Akîl'in kitabının ismi, meselenin nerede yattığını gösterir: Hallâc'ın kerametlerinde. Üstelik karşı çıkanlar fakihlerdi, ama konu tersine kelâmî bir konuydu. Kendisinin veliliğin mührü olduğunu ileri süren Hakîm Tirmizî, Allah'ın peygamberler için gerçekleştirdiği apaçık mucizelerden (*âyet*) başka olağan üstü bir şey kabul etmeyen ve bu yüzden eşyanın içindeki öze varamayan âlimler, yani *ulemâ-i zâhir* hakkında şikâyetlerde bulunmuştur.⁴⁰ Onun anlattığı toplum, kendisinin mensup olduğu Doğu İran çevresine aitti. Bunlar Hanefîler, belki bunlarla birlikte Mutezilîlerdi. Bu iki grup birbirine karışmıştı, fakat bizim tevsikimiz temelde kelâm kaynaklarına dayalıdır. Mutezilîler gibi rasyonalistler, karizmatiklere ve keramet sahiplerine pek fazla tahammül edememişlerdi. Onların terbiyevî ve entelektüel üstünlük iddialarına karşı itirazda bulunmuşlardı. Pek çok durumda sosyal farklılaşmanın da ilgisi vardı. Eş'arî'nin Mutezilî üstadı Cübbâî'nin, Ahvaz'da Hallâc'la ilgili temsillerden birine katıldığı ve bu vesileyle Hallâc'ın kerametleriyle eğlendiği söylenir. Kadı Abdülcebbar'ın *Muğnî*'sinde peygamberlikle ilgili bölüm bu tür hikâyelerle doludur.⁴¹ Hallâc ciddiye alınamayacak bir düzenbaz olarak görülür. Tenûhî'nin *Nişvârü'l-Muhâdara*'sıyla⁴² bu imaj *âdâb* edebiyatına taşınmıştı. Bunu daha sonra da, mesela René Khawam tarafından tercüme edilen *Kitâbü'l-Hiyel*'de⁴³ buluruz; bu eser kronolojik ve bir bakıma hikâye sanatının durumu itibarıyla *Bin Bir Gece Masalları*'na yakın görünen bir metindir. Tartışma zemini bellidir: Mutezilî kelâm, büyüçülükle peygamberlik arasındaki farklılığı tanımlamak için çok zaman harcamıştı. Cahız, *al-Fark Beyne'n-Nebî ve'l-Mütenebbî* üzerine yazan belki de ilk kişidir. Eserini, mucizenin Tanrı'nın güvenilir bir kişiden sadır olan *icazının delili* [32] olarak Peygamber tarafından ortaya konan bir meydan okuyuş olduğunu ispat etmek için yazdığı izlenimi verir. O zamanlar keramet, sadece peygamberlik iddiasını teyit olarak anlaşılabilirdi. Bu sebeple Hallâc, Muhammed'e rakip gibi görülmüştü. Nitekim ilk dönemlerdeki sûfiler, keramet izharına, yani Mutezilîlerin deyişiyle "*âdetleri ihlal yoluyla*" tabiat kanunlarını iptal etmeye cüret etmemişlerdi.

Bununla birlikte Hanefîler –ya da bunlardan Mutezile tarafını tutanlar– geçmişte İran'a ait olan topraklar üzerinde Şafii'nin talebeleriyle yüz yüze gelmişlerdi. Böylece Mutezile en azından bazı alanlarda, Eş'arîlerle yer değiştirdi. Kaynaklarımızın az çok

³⁷ bk. İbn Teymiye, *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, I-V, Beyrut 1983, I, 156 vd. Âdetin kendisi için bk. Henri Corbin, *Traité des Campagnons-Chevaliers*, ed. M. Sarraf, Teheran-Paris 1973, giriş kısmı 72 vd. Necmeddin Zerküb-i Tebrizî'nin *Fütüvvetnâme*'sinden sonra.

³⁸ İbn Teymiye, *age*, I, 131 vd. Rifaiilerin uygulamaları için bk. El, VIII, 525 vd.

³⁹ İbn Teymiye, *age*, II, 3 vd. İbn Teymiye'nin tasavvufa karşı tavrının ayrıntılı bir tahlili için bk. Fritz Meier, "Das sauberste über die vorbestimmung", *Saeculum*, XXXII (1984), 74 vd. Daha sonra yazarın şu eseri içinde basılmıştır: *Bausteine, Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, I-III, İstanbul-Stuttgart 1992, II, 696 vd. Meier, *fırka* geleneğiyle ilgili olarak belki de gereğinden fazla şüphecidir. *age*, 701, no 9.

⁴⁰ Al-Hakîm al-Tirmidhî, *Kitâb Sirat al-Awliyâ'*, § 105. ed. Bernd Radtke, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, Beirut 1992, 82 vd.; Bernd Radtke-John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Richmond 1996, 155 vd.

⁴¹ Zikredilen hikâye için bk. *al-Muğnî*, ed. Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Muhammed Kâsım, Cairo 1965, 272, I, 11 vd.

⁴² Bu metnin içeriği için bk. Sobieroj, agm.

⁴³ René Khawam, *Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris 1976.

tek yanlı dağılımına bağlı olarak Nişabur'un merkezindeki durum hakkında en iyi şekilde bilgi sahibi oluyoruz. Burası *Risâle*'nin yazarı Kuşeyrî'nin bulunduğu yerdir. Kuşeyrî, bir Şafîi fakih olarak Selçuklu veziri Kündürî'nin yönetimi altındaki Hanefîlerden eziyet çekmiş ve muhaliflerinin iftira kabilinden ithamlarına karşı Eş'arî'yi savunmak için meşhur *Şikâyetü Ehli's-Sünne bimâ Nâlehüm mine'l-Mifne* adlı eserini yazmıştı. Fakat o, sanılageldiği gibi uzun bir süre tecrit edilmiş bir çehre değildi. Gerçi bu durumda Tilman Nagel belki de "yeni dindarlık" hakkında konuşma konusunda bir parça cüretkârdı.⁴⁴ Ama o, hareketin Horasan dışındaki kökenlerine ulaşmayı başarmıştı: Şiraz'da *kelâm* konularında Eş'arîliğe bağlı bir sûfî olan İbn Hafif ve Irak'ta bu yeni dindarlıkla Eş'arî kelâmını mezc ederek benimseyen Malikî fakih Bâkîllânî gibi. *Kitabü'l-Beyân anil-Farkı Beyne'l-Mu'cizat ve'l-Kerâmât* adlı eserinde Bâkîllânî, görebildiğim kadarıyla, peygamber olmayan kimseler tarafından meydana gelen kerametlerin imkânını savunmak için aklî istidlalleri kullanan ilk kelâmcıydı (hâlâ Hallâc'ı bir sahtekâr olarak görmesine rağmen). *Kitabü'l-İnsâf*'ında –kitabı sahih sayabilirsek–⁴⁵ İbn Kudâme'nin Kadirî *silsilesinde* de görünen iki müelliften, Şiblî kadar Cüneyd'den de iktibaslarda bulunur. Tasavvuf, yavaş yavaş hemen her alanda ilmî kuruluşlara nüfuz etme başarısını göstermiştir. Hatta Nişabur'daki Hanefîlerin davetsiz zahid misafirleri vardı: Üçüncü yüzyılın ortalarından beri aşağı sosyal sınıflara vaaz veren, [33] Gur ve Garçistan'ın kırsal alanlarında faaliyetlere başlamış olan Kerrâmiye. Gerçi keramet izhar etmiyorlardı, dinleyicilerini alışılmadık tasavvufî fikirlerle şaşırtmıyorlardı da. Antropomorfist fikirlerinden dolayı hayli tanınırlar, ama göz alıcı zühd hayatına yönelme konusunda da yol gösterirler. İbn Kerram çevrede yolculuğa çıktığında koyun postundan dikişsiz bir elbise giyerdi. Nişabur'da tuğladan yapılmış bir barakada, başında beyaz *kalansüve* (bir cins sivri külah), koyun postu üzerinde oturur, herkese nasihat ederdi.⁴⁶

Bu yüzyıllarda tasavvufa karşı bir tepki olduysa bu, daima şahıs olarak sûfîlerin ya da bazı uygulamaların nasıl anlaşıldığına bağlı olmuştur. Julian Baldick'in son zamanlarda tekrar vurguladığı gibi, hiçbir zaman fıkıhçılarla sûfîler arasındaki düşmanlığın açık ve tekdüze bir şekli olmamıştır.⁴⁷ Hatta Ömer Sühreverdî, kendi "*dergâh*"ında barındırdığı talebelerine fıkıh ilmi tahsil ettiriyordu. Bu tabii ki karakteristik bir durum değildir. Özel halleriyle zahid çevrelerini mahçup eden sûfîler her zaman olmuştur: Müzik dinleyip *sema* sevme, genç oğlanlarla sohbet edip bir *şahid*, yani kendi suretine göre yaratmış olan Tanrı'nın güzelliğinin bir delili olarak onları seyretme⁴⁸ ya da ahlâkî kalıplara tamamıyla karşı çıkma (*ibâha*) gibi. Fakat bu durum onlara karşı bütün tavrı etkilemiş görünmüyor ve normalde tahammülün son noktasını zorlamamıştır. Bu münasebetle, ifade her iki tarafa da aittir. Hatta işittiğimiz kadarıyla her ne kadar İbn Teymiye'ye oldukça gayr-ı müteşerri, rezil biri gibi geliyorsa da İbn Arabî okuyucusuna güven vermeğe kendisini mecbur hissetmiştir: "*Kardeşim, benim fakihleri, fakih oluşları ya*

⁴⁴ Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich 1988, 95 vd.

⁴⁵ Kadî İyaz'ın verdiği Bâkîllânî'nin eserlerinin listesinde adı geçmiyor. Kadî İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, nşr. Ahmed Bekir Mahmud, Beirut 1967, II, 601 vd. Üstelik, kitapta kendisinden iktibaslar bulunan (67, I. 6) tartışmalı şahsiyet Şerîfü'l-Ecell İmam Cemalü'l-İslam'ın, Bâkîllânî'nin döneminde yaşadığını kabul etmek uygun görünmüyor. Şu halde eser ya apokrif olabilir ya da daha sonra ilavelere maruz kalmış olabilir. Bu ikinci durumda Cüneyd, Şiblî ve diğerlerine atıflar da eklenmiş olabilir.

⁴⁶ *Theologie und Gesellschaft*, II, 609 vd.

⁴⁷ Julian Baldick, *Mystical Islam*, London 1989, 174. Gilles Veinstein tarafından kısaltılan bir ifadeyle.

⁴⁸ Ritter, *Das meer der seele*, 470 vd.

da fıkıh ilmini uygulamaları yüzünden ayıpladığımı düşünmenden Allah'a sığınırım. Çünkü böyle bir tavır Müslüman için caiz değildir. Şeriatın asaleti şüpheden âridir." Zaten o, diğer âlimlerden olduğu kadar fakihlerden de icazetler almıştı. Onun gördüğü problem farklı bir düzeydeydi. "Bununla beraber" diye devam eder, "ben yalnızca dünyevî niyetler besleyerek, menfaatperestçe Şeriat'ı şöhret elde etmenin yegâne aracı olarak öğrenen fakihleri suçladım." Bu, daha önce Hakîm Tirmizî ve onun gibi diğer pek çoğu tarafından vurgulanmış olan bir noktaydı. Gazâlî İhyâ'sında aynı şeyi yapmıştı. Nihayet İbn Arabî dengeyi doğru kurunca onunla uyuşmuştur: "Aynı şekilde ben [34] sadece, insanların karşısında gerçek halleriyle uyuşmayan bir kudsiyet iddiasındaki sûfleri ayıpladım, samimî olanları değil."

İbn Arabî, sosyal bakımdan olduğu kadar entelektüel açıdan gelişmiş bulunan tasavvufî iddiaların büyüklüğünü örneklerle açıklar. Kendisi hakkında hiçbir tereddüdü yoktur. Kurgusal sistemini kuvvetle ve kendine güvenle sergiler. Fikirleri kabul görmüş, yüzyıllarca etkisi silinmemiştir. Suçladığı fakihlere tepeden bakması meyvesini vermiştir: "Madem ki, onlar Allah Dostları'na karşı sürekli kabahat işliyorlar, muhakkak kendi şahadetleriyle helak olacaklar." diyor. Tüm bu söylediklerinin birbiriyle bağlantıları aynı derecede manidardır. Dahası, onun uzun bir süre önce Asin-Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilen, yakın zamanda da Austin sayesinde İngilizce versiyonu çıkan *Risâletü Râhî'l-Kuds* adlı eseri, daha büyük bir oryantalist okuyucu kitlesine ulaşabilmiştir.⁴⁹ Çünkü kitap, esasen *Endülüs Velileri'nin (santones andaluces)*, Asin-Palacios'un de-yimiyle⁵⁰ okuma yazması olmayan sıradan dervişlerin menkıbelerini içerir. Sûfler toplumun sıradan insanları arasına sızmışlardı ve İbn Arabî tartışmasız (*par excellence*) entelektüelliğine rağmen, bu durumdan tamamıyla haberdardı. Ümmînin karizmasına saygısı vardı. Onların sıradan halk ve düşmanları üzerinde sarf ettikleri güç hakkında yazmaktan zevk alıyordu. Sûfler kendi rolleri hakkında güvensizliği bir kenara atmışlardı. Artık tasavvuf olgusunun tanımlamasıyla hiç ilgilenmiyorlardı. Bu ikinci konu Muhâsibî ve Cüneyd gibi kişilerin üzerinde durduğu konular olmuştur. Zaman zaman anlaşılmaz ve güçlükle dolu dillerine rağmen onlar, müthiş psikolojik kavrayış ve cesaretle yeni bir ufuk açmışlardır. Oysa artık önemli olan şahsiyetin saf gücüydü. Zihnî dehalar kadar keramet sahipleri de sıradan çehreler haline gelmişti. Daha kesin bir ifadeyle büyük halk kesimleri ya ehliyetli bir şahsın cazibesi ya da onun alışılmadık sezgisinin derinliğinde fânî olma peşindeydi. Gnostisizme yakın bu gayri makul sezgi türünden şikâyetçi olanların ve akılları sarsılanların sayısı azalmıştı.⁵¹ Oryantalist bilim son zamanlarda hep olguyla boğuşmuştur. Bizzat batılı âlimler [35] iyice rasyonalizme gömülmüşlerdir. Hatta Massignon bile İbn Arabî hakkında fazla bir şey söylememiştir.

Sonuç bir gecede gelmedi. O yavaş bir süreçti. Bir giriş denemesinde Fritz Meier, İbn Abbâd er-Rundî tarafından kullanılan bir ayrımı ele alarak, nazariye kuran sûfî şeyhi demek olan *şeyhu't-ta'lim* ifadesinin, müridin hayatını ve şahsiyetini tanzim eden bir üstat anlamındaki *şeyhü't-terbiye*'ye nasıl dönüştüğünü göstermişti.⁵² Giderek

⁴⁹ R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia. The Rûh al-quds and al-Durrat al-fâhira of İbn 'Arabî*, Univ. of California Press, 1971, 105.

⁵⁰ Asin-Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid 1933.

⁵¹ İbn Arabî'nin daha sonraki bir eleştirisi için krş. Michel Chodkiewicz, "Le procès posthume d'İbn 'Arabî", *Islamic Mysticism Contested*, s. 93-123; Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damascus 1995, 452 vd.

⁵² Fritz Meier, "Hurasân und das ende der klassisichen sufik", *La Persia nel Medioevo*, Rome 1971, 545 vd. Ayrıca Meier'in *Bausteine*'si içinde de basılmıştır. I, 133 vd.

kayıtsız şartsız teslimiyet, tek başına öğrenmekten daha önemli hale geldi. Böylece bir talebe sadece sohbetlere devam etmeyi beklemekle kalmaz, aynı zamanda bir psikolojik rehber (psychagogue) bağlanmış olurdu. Yaptığı her işte onun iznini istemek zorundaydı. Kendi iradesini terk etmeliydi ve askerî bir disipline boyun eğmeye mecburdu. Bu, korku ve hayranlıkla karışık saygı uyandıran bir mesafenin olduğu kadar, bir mahremiyetin de işaretiydi. Bu tür bir itaatten zuhur eden sûfî kardeşliği, onların gücünü ve kenetlenişlerini tasvir eder. İslâm'ın dünyevî otoritesini çökertmesi, sarsılmış ve yıkılmış bir toplumu ölüm kalım mücadelesine itmesi sebebiyle Moğol dönemi, doğal olarak bu gelişmenin müsebbibi sayılmıştır. Aslında sadece son noktayı koymuştur. Gelişme daha önce başlamıştı. Meier, süregelen değişimlerin kanıtlarını taşıyan, Sülemî ve Kuşeyrî gibi yazarların bulunduğu Nişabur kentiyile ilgili sürecin ayrıntılarını araştırır. Geniş bir tanımlama içerisinde esas olarak İran'la ilgili en önemli sonuçları sayar: Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda tasavvuf halen ferdî bir çabaydı ve şahsî bir temele dayanmaktaydı. Sekizinci/on dördüncü yüzyılda (yani İbn Arabî'den yüz yıl sonra) ise, *tarikatlar* ve aile kuruluşları içinde teşkilatlandı. Sadece Üveysîler eski şekli sürdürmeye devam ettiler.⁵³ Üçüncü yüzyılda felsefe ve metafizik, henüz tasavvuf ufkunun çok ötesinde durmaktaydı, oysa sekizinci yüzyılda hemen her yerde rastlanabiliyordu. Üçüncü yüzyılda ilham (*visionary*) unsuru mevcut olmasına rağmen, iş halk diliyle ifade etmeye geldiğinde genellikle zikredilmeden öylece bırakılırdı. Sekizinci yüzyıldaysa sûfînin kendini anlamasının önemli bir unsurudur. Üçüncü yüzyılda tasavvuf, henüz dinî ilimlerden sayılmazken, sekizinci [36] yüzyılda zaman zaman kelâm ve fıkıh gölgede bıraktı. Üçüncü yüzyılda müellifler ve yönetim doğal olarak tasavvufu şüphyle karşılarken, sekizinci yüzyılda hayli desteğini arıyorlardı. Üçüncü yüzyılda tasavvufun dili kelâm ve fıkıh gibi Arapça'yken, sekizinci yüzyılda kelâm ve fıkıhın aksine kendisini Farsça olarak (hatta diğer dillerde) ifade ediyordu.

Özel dil, keşfe dayalı tecrübe, kesin itaat, siyasî idareyle ilişkiler; işte popüler etkilerin ve hazır kuvvetin geldiği nokta. Hazır kuvvetlere katkılarının bir kısmı, iktidar politikasının boyutlarıyla ilgilidir. Yine İran'dan bir örnek: Hakkında yaptıkları araştırmalarla bizi bilgilendirdiklerinden dolayı kendilerine teşekkür borçlu olduğumuz Ruslar ve son zamanlarda da Kuzey Amerikalılar tarafından incelenen Hâce Ubeydullah Ahrar. Ahrar bir Nakşibendî dervişiydi, fakat aynı zamanda güçlü bir toprak sahibi ve politikacıydı. Kendisine ve nesline ait bağışlardan oluşan *vakıf* tarafından belgelenecek araziler Taşkent, Semerkand ve Buhara *vilayetlerine*, hatta bu alanların ötesine yayılmıştı ve eğer az sayıdaki vergi kayıtları yardımıyla karar verebilirsek, çok muazzam görünüyordu. Şahrüh'un oğlu Uluğ Bey'in ölümü –ya da mahkemece idamı– sonrasında 855/1451 yılında Semerkand'ın kazancını kontrol edebilen Timur Devleti'nin valisi Ebu Said'i desteklemişti. Ahrar, Nakşibendî tarikatının resmî kaynağı olan Kemaleddin el-Kâşifî'nin *Reşehât 'Aynü'l-Hayât* adlı eserinde Ebu Said'in başarısının baş mimarı olarak tasvir edilir. Fakat kendisinin prence, ancak şeriata destek olmaya söz vermesinden sonra yardım ettiği söylenir. Bununla beraber bu girişim, onun saray çevresinde büyük bir iltifata mazhar olmasını sağlamış olabilir. Politik kararlarla, hatta askerî seferlerle ilgili tavsiyelerde de bulunuyordu. Bunun riski yoktu, Ebu Said, Kara Koyunlu

⁵³ bk. Julian Baldick, *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London 1993. Ayrıca bk. Devin DeWeese, "The *Tahkîra-i Bughra-Khân* and the 'Uwaysi' Sufies of Central Asia: Notes in Review of *Imaginary Muslims*", *Central Asiatic Journal*, XI, (1996), 87-127. Mısır'daki varlıkları hakkında, E. Geoffroy'un düşünceleri için bk. 51 no.lu dipnotta yer alan eseri s. 215 vd.

hükümdarı Cihanşah'ın, Uzun Hasan yönetimindeki Ak Koyunlu devletine karşı savaşırken öldürülmesinden sonra, Batı İran'daki iktidar boşluğundan yararlanmak istediği zaman, Ahrar onu bu sefere çıkmak için cesaretlendirmişti. Fakat bu ancak Ebu Said'in ölümüne ve ordusunun imhasına kadar sürmüştür. Buna rağmen Ahrar, ortaya çıkan bunalımlara müdahil olarak kalmıştır. Çok etkili bir şahsiyeti olduğu açıktır. Bununla beraber belki de aslında onu o kadar güçlü kılan yalnızca kendi gücü değil, aynı zamanda cazibe gücüne inanan çevresindeki insanlardı. Tasavvuf, kitleleri kontrol aracı olabilirdi. Bu durum, yönetimin onunla bu kadar fazla ilgilenmesinin sebeplerinden biri olabilir. Öte yandan o, Semerkand'daki akranı olan sûfî ve kelâmcılardan gelen düşmanlığı hesaba katmak zorunda olması yanında, ortodoksinin bir savunucusu olarak ortaya çıkabilmişti. **[37]** Bu şartlar altında iktidar mücadelesi, tablonun bütünü içerisinde kaçınılmaz bir unsurdur.⁵⁴

Sûfilerin, dönemlerindeki politik hayata müdahalesi, yüzyıllar boyu bilinen bir örnek olmaya devam etti. Rifaiye tarikatının lideri olarak Osmanlı sultanı Abdülhamit'e danışmanlık yapan Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî gibi bir şahsı hatırlamamız gerekir.⁵⁵ Çok değil, daha Türkiye'nin Rusya'yla başarısız savaşları sırasında, bir Nakşibendî şeyhi olan Şeyh Ziyâeddin Gümüşhanevî (ö. 1313/1894), müritleriyle birlikte düşmanla ön safta mücadele etmişti.⁵⁶ Erzincan'da Halidî kolunun başı olan Şeyh Fehmi'ye, generaller tarafından, nasihat için bir kâhin gibi müracaat ediliyordu. Etkilerini müritlerinden biri olan Aşçı Dede İbrahim'in hacimli otobiyografisi sayesinde öğrenebiliyoruz.⁵⁷ 1276/1860'da ve yine 1282/1866'da haccettiğinde, yaşadığı şehrin ahalisi onu uğurlamış ve dönüşünde bölgedeki garnizon bandosuyla müzikli bir karşılama armağan etmişlerdi. Bazen bu cemaat sadece perşembe akşamları *zikir* için *zaviyede* toplanan erkeklerden ibaret kalmıyor, aynı zamanda ailelerin tamamının katılımıyla oluşuyordu. Yıkılmış olmasına rağmen, Şazeli-Yeşrutî şeyh Ebu Şâmât'ın Şam'da inşa ettirmiş olduğu dergâhın avlusuna girişte güzel kokulu portakal ağaçları arasında kendilerini nasıl mutlu hissettikleri bugün bile tasavvur edilebilir.⁵⁸ Peter Brown'un deyimiyle "Mübârek zat" halkla tamamen bütünleşmişti. Ancak bir uzman olmadan cevaplanamayan soruları cevaplayabilen ve içeriden çözümlenemeyen anlaşmazlıkları çözebilen dışarıdan biri olarak görülebiliyordu.⁵⁹ **[38]** Fakat mistisizmin entegrasyonu bu derece ilerlediğinde muhalefet neredeydi? Tabii ki içeriden gelen muhalefetin sonu yoktu. Böylece, örneğin İran'da Nakşibendiye, Safevîler tarafından tamamen yok edilmişti.

⁵⁴ Bu noktalar hakkında bk. J. M. Rogers, "Ahrar", *Encyclopaedia Iranica*, I, 667 vd. Genel bir çerçeve için bk. Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya im 15. Jahrhundert*, (Berlin 1991); Florian Schwarz, *Bruderschaften, Gesellschaft, Staat im islamischen Mittelasien (Transoxanien) im 16. Jahrhundert*, (Tübingen 1998) (Doktora tezi). Memluk ve erken dönem Osmanlı Mısır'ında prensle derviş arasındaki yakınlık için bk. Geoffroy, 51. dipnottaki eseri 119 vd.

⁵⁵ Bilgi için bk. Werner Ende, "Sayyid Abu l-Hudâ, ein Vertrauter Abdulhamid's II." *Vorträge XIX. Deutsche Orientalistentag = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) Suppl.*, III, 2, (Wiesbaden 1977), 1143 vd. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaykh Abulhuda Al-Sayyâdî", *Middle Eastern Studies*, XV, (1979), 131 vd.

⁵⁶ "Nakshbandiyya", El, VII, 937^a; Gümüşhanevî için bk. Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüşhanevi and the Ziya'i-Khalidi Suborder", *Shi'a Islam, Sects and Sufism*, ed. F. De Jong, Utrecht 1992, 105 vd.

⁵⁷ El, II, 878 vd.

⁵⁸ Benim yazmış olduğum *Die Welt des Islams*, XVI, (1975) içindeki maddeye bakınız. s. 76 vd. Yeşrutî'nin daha sonraki gelişimi hakkında kısa bir yorum için bk. P.-J. Luizard, *Les Voies d'Allah*, ed. A. Popovic-G. Veinstein, Paris 1996, 364 vd.

⁵⁹ Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, özellikle s. 131 vd. İki general arasında uzlaştırma çabasının örneği için bk. *age*, 133.

Tarikat sadece Kürtler ve Özbekler arasındaki Sünnî çevrelerde hayatiyetini sürdürülmüştü. Safevîlerin sûfî bir kökeni vardı. Başlangıçta karizmatik lider fikirleriyle bağlantılı olarak Nakşibendîlerden daha fazla müfrittiler. Fakat bu "akrabalar" arasındaki bu tür uyuşmazlıklara ek olarak biz ne elde edebiliriz? Görebildiğim kadarıyla muhalefet, farklı alanlarda fakat aşağı yukarı aynı dönemde, kurulmuş olan bütünlüğü parçalamaya çalışan ve tam bir statüko çatışmasına sebep olan üç güçten oluşuyordu: Süffîlerin bağınazlık ve nasslara kuru kuruya bağlılığından dolayı karşı çıktıkları Selefiye, laiklik ve milliyetçilik sebebiyle karşı çıktıkları reformistler, sömürgecilik ve kolonicilikleri yüzünden karşı çıktıkları Avrupalılar.

Bu sempozyum boyunca, sûfî tarikatlara karşı Avrupalı düşmanlığının tartışılmasına sadece bir iki tebliğde temas edilmiştir. Bu durum, şu toplantıya katılanların çoğunun bizzat Avrupalı olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu sebeple onlar, kendi düşünce temellerini yansıtmak zorunda kalacaklardır. Başka türlü hareket edememeleri ya da böyle yapmakta genellikle isteksiz davranmamaları bir yana, yaygın şartlarda konu daha farklı bir başlık altında ele alınabilirdi: Ötekinin görüşleri ya da düşünce teorisi, son yıllarda çok sayıda bilimsel toplantının nihaî bir hedefi durumundadır. Fakat unutmayalım ki, yüzyılımızın başındaki mistik hareketlerle ilgili muteber sayılan yayınların çoğu, kolonyalizmle yakından irtibatlandırılmış, onun kaygılarını ve peşin hükümlerini yansıtmıştır: Depont ve Coppolani'nin 1897'de Cezayir'de basılmış olan *Les Confréries Religieuses Musulmanes* adlı eserleri, Duveyrier, Rinn, Le Châtelier ve diğerlerinin çalışmaları gibi. 1951'e kadar, yani İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, henüz Mağribî devletlerin bağımsızlıklarını kazanmalarından önce Georges Drague *Esquisse de l'histoire Religieuse du Maroc: confréries et zaouias* adlı eserini aynı ruhla yazmıştır.⁶⁰ Kırsal alanlarda zaviyeler**** yerel eğitim merkezleri olarak görev yapmışlardır. Bunun sebebi, politik sebeplere ek olarak *medenîleştirici görevin (mission civilisatrice)* [39] onları uyanık tutmasıydı. Fakat Fransız sömürüsü, belki çok bilinen bir örnek olsa da asla tek örnek değildir. Benzer mütalaaalar, Trablusgarp'taki Senusiye ile ilgili İtalyan araştırmaları, Sudan'daki Mehdizm'e ilişkin İngiliz yayınları vb. ile ilgili olarak da yürütülebilir (bu ikincisinde *tarikatların iyi yönü üzerinde de durulmasına rağmen*). Son zamanlarda da işaret edildiği gibi,⁶¹ İngiliz ve Amerikan misyonerleri tarafından yazılan eserler bir "İslamî Tehlike" edebiyatı ürettiğinde, bir *gözetleme literatürü (littérature de surveillance)* ile muamele ediyoruz.

Bu aşamanın tamamen ötesine geçebildik mi? Şu gerçektir ki, halen bütün fobi ve tartışmalar tasavvuftan ziyade fundamentalizme yöneltilmiştir ve halkın tüketimine yönelik bir *gözetleme literatürü* üretme eğiliminde olan daha çok medyadır. Ancak kendi çalışmamızla ilgili olarak, Sovyet politik komiserleri tarafından derlenen raporlar aracılığıyla yüzyılımıza ulaşan Orta Asya sûfî kardeşliği için kullandığımız belgelerin payını da unutmamalıyız.⁶² Aslında bunun tabii ki hiçbir zararı yok: Neden Arapça ve Farsça kaynaklar kadar Rusça kaynaklar kullanılmaması? Bu sadece, ilgilenmek zorunda oldu-

⁶⁰ Yazar diğer selefleri gibi bir koloni subayıydı. Genel bilgi için bk. E. Burke III, "The Sociology of Islam. The French Tradition", *Islamic Studies. A Tradition and its Problems*, ed. M. H. Kerr, Malibu 1980, 73 vd.

**** Yazarın burada oryantalistlerin çalıştıkları merkezleri sûffîlerin zaviyelerine benzettiği, bu zaviyelerin misyonunu da İslâm toplumunu medenîleştirmek olarak takdim ettiği anlaşılmaktadır.

⁶¹ bk. R. Seán O'Fahey-Bernd Radtke, *Der Islam*, 1, XX, (1993), 61 vd.

⁶² Mütalaa için bk. Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya*, İstanbul 1994, 186. Benim de dolaylı olarak temas ettiğim inceleme türü, Jo-Ann Gross'un bir makalesinde uygulanmıştır. bk. Jo-Ann Gross "The Polemic of 'Official' and 'Unofficial' Islam: Sufism in Soviet Central Asia", *Islamic Mysticism Contested*, s. 520-540.

ğumuz, bakış açısındaki aslî tehlikelere bir nazar dokundurma, bir "dışarıdan bakış"tır. Bu sempozyum sırasında hepimiz, tasavvuf yerine aleyhtarlığı hakkında, üstelik dinî terimler yerine sosyolojik ve tarihî terimlerle konuştuğumuz için aslında dışarıdan bakışı uygulamış olacağız. Ancak bu asla zararlı değil, bilakis, "tarafsız" bilimin bir ifadesi olabilir. Fakat hatırdı tutmalıyız ki, bizzat sûfler eşyaya farklı bir tarzda bakmıştır. Bizim iktidar yapıları olarak gördüğümüz noktada onlar, dinî muhalefet tarafından eleştirilen, müridi şeyhle özdeşleşmeye sevkette şeklinde aralarındaki yakın ilişki anlamına gelen, sahih olup olmadığı tartışılan bir *fenâ fi's-şeyh* anlayışı olarak *rabıttan* söz etmişlerdi.⁶³ Benzer bir şekilde, bizim sırf politik etki ve hükmetme arzusu gördüğümüz yerde onlar, şeyhin diğer insanlar üzerinde kullandığı etki gücü ve bununla sıklıkla kastettikleri şey olan, şahsiyetinin büyüğü yanılla düşmanlarını etkilemek için kullandığı *tasarruftan* bahsetmişlerdir.⁶⁴ [40] Her ne kadar sıradan halkın yüksek tabaka kadar batıl inançlara sahip olmasından dolayı bu iki otorite türünün birbirinden tamamen ayırt edilmesi mümkün olmasa da bu güç, dünyevî güç sahipleri tarafından belki de sosyal etkiden daha fazla dikkate alınan bir noktaydı. Şeyhle müritleri arasındaki yakınlık Peygamber'le ashâb arasındaki yakınlıkla mukayese edilmiş,⁶⁵ şeyh secdeyle selâmlanmış ve ayakları öpülmüştür.⁶⁶ Timur'un Nimetullah-ı Velî-i Kirmânî'yi, iki sultanın aynı ülkede birlikte yaşayamayacağını söyleyerek memleketinin dışında tutmaya çalıştığı nakledilir.⁶⁷

Bu yerinde bir düşünceydi. Bir kaç yüzyıl sonra, aynı ülke, aydınlanmış Avrupa milliyetçiliği karşısında pes edince, sûfler aynı gerçeği yeniden yaşamak zorunda kalacaklardı. Mistik tarikatlar bu yeni örneğe uymadılar. İslâm dünyasının her tarafına yayılmışlardı ve bu yüzden önceki zamanlarda kozmopolit bir görünüme sahip olduklarından dolayı vatansever sayılmayan ülkeler üzerinde yeni kurulmuş devletlerin sınırlarına hapsedilemezlerdi. Aydınlarını yitirmişlerdi. Kadîrîlerin kuruluşuna varis olan Bağdat'taki Geylânîler, Jön Türkler tarafından iktidarlarından mahrum edildiğinde Irak'taki Arap milliyetçi harekete katılarak politikacı ve başbakan sıfatıyla yeni kariyerler edindiler.⁶⁸ Son dönem Osmanlı Türkiyesi'yle ilgili olarak ortaya çıkan gerginlik ve *tarikatların* karşı karşıya kaldığı manevi belirsizlik, Franz Werfel tarafından, *The Forty Days of Musa Dagh* adlı romanının bir bölümünde Ermeni mezâlîmi münasebetiyle tasvir edilmiştir. Üstelik, milliyetçiliğe eşlik eden modernite arayışı Avrupa laikliğinin işini kolaylaştırdı. Bundan sonra tarikatlar, batıl inanç ve mantık dışı sayılmaları dolayısıyla modası geçmiş, "Orta Çağ'a ait" ve tehlikeli görülmüşlerdir. Vámbéry Orta Asya seyahatinde, insan topluluklarının sağlığını korurken kötü ruhları hapseden –orada bir saygı göstergesi olarak "onlar" (*îşân*) diye adlandırılmış olan– sûfî şeyhlerin, gerçekten tabiat üstü güçlere sahip nefesleri ya da tılsımlarını satarak dua ve beddua etmeleri sebebiyle, mollalardan daha yüksek ve aşırı itibara sahip olduğunu gözlemlemiştir.⁶⁹ Yeni yönetici seçkinler, ister (Rusya ya da Cezayir'deki gibi) yabancı, [41] ister (Türkiye ya da İran'daki gibi) yerli olsun, bu tür bir anlayışa sahip değildi. Onlara göre insanî

⁶³ krs. Meier'in kitabındaki ilk çalışma, Fritz Meier, *Die Herzensbindung an den Meister*, 17 vd.; *age*, indeks *Entwerden im Meister* maddesi.

⁶⁴ Bir önceki dipnotta yer alan eserdeki ikinci çalışma; *Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, *age*, 245 vd.

⁶⁵ *age*, 106 vd.

⁶⁶ *age*, 148 vd.

⁶⁷ *age*, 245, no. 1.

⁶⁸ bk. P.-J. Luizard, *Les Voies d'Allah*, 349 vd.

⁶⁹ *age*, 276.

ve medenî ilerleme, Avrupa tıbbi ve bürokrasisiyle gerçekleştirilebilirdi. Bu hedefi yakalama uğruna iktidarlarını sıklıkla, mağrurca ve buna bağlı olarak acımasızca hissettiriyorlardı. Atatürk, doğal olarak en güzel örnektir, ancak asla tek örnek değildir. Tarihin garip bir tecellisidir ki, Sovyet İmparatorluğu'nun çökmesinden sonra bağımsızlığını kazanan Kazakistan gibi devletlerin yer aldığı Orta Asya'daki bazı bölge halkları, kendilerini millî olarak algılayışları, üzerine bir kimlik bina edebilecek başka bir şey bulunmadığından, mistik tarikatların geçmişte oynadığı role bir kez daha sadık kalmış görünüyor.⁷⁰

Muhalefetin üç gücünden sonuncusu olan Selefiye, milliyetçiliğe karşı olarak, laiklik olmadan yol almaya çalıştı. Ancak kibirsiz yapamadı; asla ve köklere dönen reformcunun kibiydi bu. Muhammed Abduh Şazeliye, talebesi Muhammed Reşid Rıza da (1865-1935) Nakşibendiye ile yakınlık kurmuştu, fakat her ikisi de hor gördükleri bu tarikatların geri kalmış geçmişleriyle kavga etmekteydiler. Rıza, gençliğinde tasavvufî toplantılara devam ederken, sohbet katılanların ruhları gördüklerini, yani ölmüş şeyh ve tarikatlarının eski atalarının ruhlarıyla haberleştiklerini sandıklarını kaydeder. Hatta belli ki onlar, ahirette *ruhlann* birbirlerini atlar gibi kokularından tanıyacağını söyleyen meşhur hadisi kabul ederek bunları koklayabildiklerini söylemişlerdi.⁷¹ Öyle olsa bile, Rıza bu *hadisi* zikretmez, çünkü *hadis* onun çıkarılmalarının istikametine ters düşmektedir, açıkçası bu tür uygulamaların gösterilmesini saf ve orijinal İslâm'la bağdaştıramamıştır. Onun itirazları, beş yüz yıldan fazla bir zaman önce İbn Teymiye tarafından yürütülen ve o sıralarda Vehhabiye'nin köklü olarak ele aldığı ideal geçmişe dönüşü öngören reform tavrıyla mutabıktı.

Bununla beraber 1920'lere kadar Vehhabiye, Mısır'da önemli bir etki yapmayacak kadar marjinal bir olguydu.⁷² Mısır'da reformu gerektiren sağlam güç tutuculuk değil, [42] akla olan inançtı: Teknolojiyle birleşmiş, yavaş yavaş aklı ve ruhî boyutu bastıran türden bir akıl. Bu durum, orada gelişimin sonuçlarının Arap çöllerindekinden hayli farklı oluş sebebinin açıklar. Hanbelî düşüncesi, tasavvufu dindarlığa çevirdi ve nihayetinde Vehhabîlik Modern Suudî Arabistan devletinde siyasî önem kazanınca, çoğu Ahmed b. İdris'in etkisine bağlı olarak daha önce Arabistan Yarımadası'nda yayılmış bulunan sûfî hareketin varlığı son buldu. Ahmed b. İdris'in türbesi Asîr müsaferesinden sonra tahrip edildi. Napoleon'un, Bekriyye'nin *şeyhü's-seccadesine* galip gelerek etki kazanmaya çalıştığı Mısır'daysa,⁷³ tam aksine, teknik sonuçların manevî tatmin için yetersiz olduğu hissedilince, *tarikatlar* yeniden su yüzüne çıktılar. 1895 gibi erken bir tarihte Yüksek Tarikatlar Divanı (a Supreme Council of the Sûfî Brotherhoods, el-Meclisü's-Sûfiyyü'l-A'lâ) adlı bir teşkilat oluşturuldu, 1976'da organizasyon ve faaliyetleri kanunla düzenlendi. İslâm dünyasındaki hiçbir ülkede bu kuruma paralel bir kuruluş yoktur, yalnızca Mısır'da *tarikatlar* yasal kabul edilmiştir.

Sorun, o sıralarda Ahmed b. İdris'e ve diğer tarikatlara ait öğretilerin Vehhabiye ve Selefiye ile aynı hedefi, yani dinin sahih olmayan doktrin ve uygulamalardan arındırılmasını şiddetle isteyip istemedikleriydi. Bu, "Neosufizm" olarak adlandırılan savunu-

⁷⁰ Kadiriye'nin Çeçen savaşındaki rolü de hatırlanmalıdır. Sûfî tarikatların Kafkaslar'daki bugünkü rolü hakkında kısa bilgi için bk. Lemerrier-Quelquejay'ın bir önceki dipnotta yer alan eserdeki çalışması, s. 301 vd.

⁷¹ *age*, 208 vd. *Hadis* için bk. Wensinsk, *Concordance*, I, 385°. Hadisin daha geniş bir varyantı için bk. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, Kahire 1304, V, 325, I, 15 vd.

⁷² Krş. Frederick de Jong, "Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970). A Preliminary Survey", *Islamic Mysticism Contested*, s. 310-323; aynı yazar, "Turuq and turuq-opposition in 20th century Egypt", *Proceedings Vth Congress of Arabic and Islamic Studies*, ed. Frithjof Rundgren, Visby/Stockholm 1972, Leiden 1975, 84 vd.

⁷³ Şimdiki durum için bk. J. W. Livingstone'un makalesi, *Studia Islamica*, I, XXX, 125 vd.

labilir bir şey olup olmadığı tartışmasıdır. Tartışma yeni başlamıştı.⁷⁴ Tasavvufla Neosufizm'in ortak noktalarından biri, Hz. Peygamber'e derin saygı üzerinde büyük ölçüde durmalarıdır. Tabii bazı noktalarda bu tür bir eğilim tamamen sürpriz olmamalıydı, ancak bu eğilim yüzyılların geçmesiyle artmış görünüyor.⁷⁵ Her iki durumda ifade edilen yön farklıdır. Tasavvufla ilgili olarak meşhur fakat belli belirsiz bir kavram olan *Tarikat-ı Muhammediye* terimi üzerinde yoğunlaşmak zorunda olmamızın yanında,⁷⁶ Selefiye'de bu yoğunlaşma noktası, [43] hukukî anlamı kadar politik anlamda da ümmetin kurucusu olarak ön plana çıkan Hz. Muhammed'in İslâmî kimlikteki rolünü keşfetmek olacaktır. Diğer hususlar arasında bununla bağlantılı olan, tasavvufla günümüzde fundamentalizm diye adlandırılan şey arasındaki yakınlıktır. Bunun, İslâm'ın temellerine dönmek isteyen Selefiye olduğu şüphe götürmez, fakat aynı derecede açıktır ki, İslâm dünyasının bazı bölgelerinde mesela Suriye'de, mistik eğilim ve kardeşlikler günümüzde fundamentalist etkilere engel olma işini üstlenmiştir. Bununla beraber bu tartışmaya girmeden önce terimlerin iyiden iyiye netleştirilmesi zorunludur. Bu, yalnızca "fundamentalizm" kelimesini ya da onun yerine koymak isteyebileceğimiz herhangi bir kelimeyi kullandığımızda kastettiğimiz anlamı açıklığa kavuşturmakla kalmayacaktır. Asla birbirinin yerine kullanılması imkânı bulunmayan iki terimi, yani mistisizm ve tasavvufu da (sufizm) tanımlamak zorundayız. Ayrıca günümüzdeki bir sūfî kardeşliğinin, hayırsever bir kuruluşun seyrine aykırı olarak fundamentalist olarak adlandırılan kesimlere destek vermesini sağlayan şeyin ne olduğunu da açıklamak zorunda kalacağız.⁷⁷ Bir kere terimlerimizi tanımlamaya başladığımızda, kendi dünyamızı, onun farklı ruhanîlik türünü, dinî olmayan hatta bazen din karşıtı olan hitap tarzını göz önüne almak zorundayız.

Bunlar, bu sempozyumun bitiminden sonra da arta kalabilecek bize ait problemlerdir. Nihayetinde bunlar, bir dizi mücerret rapor vasıtasıyla ele alınabilecek çok genel hususlardır. Fakat bunlar, hakkında konuşacağımız şeylerin çoğunun aslını teşkil etmezler ve ancak belli bir tarzda kullandığımız dili gereği gibi tayin edebilirler. Çünkü biz genellikle sosyolojik ve politik terimlerle konuşuruz. Müzakerelerimizde aklımızı çececek manevîliğin dili gibi, şiiirin de yeri olmayacaktır. Ama kim bilir? Belki de müzakerelerin bir anında o üç Kalender ansızın çıkabilir. Akademik "âlem"lerin tüm biçimleri ötesindeki gerçek hikâyeyi biliyorlardır. Üstelik onlar, sürpriz yapma konusunda daima beceriklidirler. [44]♦

⁷⁴ bk. R. Seán O'Fahey-Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered" *Der Islam*, I, XX, (1993), 52 vd.

⁷⁵ Bu hipotezin denenmesinin iyi bir yolu, sapkın düşüncenin farklı zamanlarda nasıl tanımlandığı, Tanrı hakkındaki (düalizm, monizm gibi) yakışsız ifadelerle, Peygamber'i alçaltıcı ifadelerin gerçekten kaygı verici boyutlara ulaşıp ulaşmadığıyla ilgili daha dikkatli bir çalışma olacaktır. Fakat bu çalışma halen araştırıcısını bekliyor.

⁷⁶ bk. Bernd Radtke, *Die Welt des Islams*, XXXVI, (1996), 353 vd. indaki yorumlar. Bir sūfîyle Peygamber arasında rüya yoluyla kurulan, Allah'ta *fenâ* bulmanın yerine geçmiş görünen derunî ilişkinin erken bir örneği (dokuzuncu/on beşinci yüzyıl), yakın bir zamanda J. G. Katz tarafından tahlil edilmiştir. J. G. Katz, *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muhammad al-Zawâwî*, Leiden 1996. Mısır için bk. Geoffroy'un 51 no. lu dipnottaki eseri, s. 101 vd.

⁷⁷ Çağdaş sūfî *tarikat*larının farklı ülke ve bölgelerdeki üyelikleriyle ilgili herhangi bir istatistik yoktur. Konuyla ilgili olarak G. Veinstein'in *Les Voies d'Allahî* içindeki çalışmasına bakılabilir. s. 20 vd.