İCTİHAD VE NEO-SUFİZM*

Bernd RADTKE
Çev.: Huriye MARTI**

ÖZET
Sufilerin şeriata (İslâm hukukuna) karşı çok az ilgilerinin olduğu veya şeriatı, insan gelişimi için ötesine geçilebilir bir hazırlık safhası olarak gördükleri, sık karşılaşılan bir söylencedir. Sufiler hukukî ve kelâmî perspektiflere tenkitçi yaklaşmakta, ancak bu ilimlerin meşruiyetini inkâr etmemekte ve sadece bu ilimleri tatbik edenlerin söz konusu ilimlerin otoritesine dair abartılı iddialarını reddetmektedirler. Sufizmin fukaha ile ilişkisini nasıl kurguladığı konusunda sunulabilecek en belirgin örneklerden biri, sufi tecrübe alanını geleneksel din bilim sistemi olan *hadis, fıkıh* ve *kelâm*a dâhil etme şeklinde bir çalışma tarzına sahip olan el-Hakîm et-Tirmizî (820-30/900-910)'dir. Bu makalede onun *ilmü'z-zâhir* ve *ilmü'l-bâtın* olarak adlandırdığı bilgi türleri konusundaki yaklaşımı yani hukukî ve tasavvufî bilgi arasındaki ilişkiye bakışı kısaca incelenmiştir.
Ardından Ahmed et-Tîcânî (1737-8/1815) ve Ahmed b. İdrîs (1749-50/1837) tarafından kurulan Neo-Sufizm hareketlerinin iki temel yaklaşımı ele alınmıştır. Bunlar *Tarîkat-ı Muhammediyye* ve *ictihad*dır. Tarîkat-ı Muhammediyye, derunî eğitim sonrası sufinin uyanıkken Peygamber'le doğrudan görüşmesi anlamına gelir ki, bu, sufiye, sadece hayatında Peygamber'e uyduğu gerçeğini ispatlamakla kalmaz, aynı zamanda ona kurtuluşunun kesin olduğunu ve fiillerinin meşruluğunu gösterir. Diğer yandan, mezheplerin kabul edilen otoritesini eleştiren Neo-sufizme göre ictihadda bulunmak haramdır.
Söz gelimi İbn İdrîs, ilmin, dolayısıyla da bütün hukukî hükümlerin *(ahkâm)* Kur'an ve sünnette yer aldığını söyler. Eğer bir hukukî hükmün netliği konusunda sorun varsa, kişi "Allah ve Peygamber'e" yani Kur'an ve sünnete başvurmalıdır. Şayet kutsal metinlerde geçerli bir hukukî hüküm bulamazsa, bunun nedeni o kimsenin *takva*sının eksikliğidir. Re'yi kullanmak, yani düşünme *(fikr)* ve analoji *(kıyâs)* yoluyla *ictihad*da bulunmak *haram*dır. Aynı şekilde ictihadı reddeden Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1719) şöyle der: "Aydınlanan sufinin *(el-meftûh 'aleyh)* artık bir mezhebe ihtiyacı yoktur. Kendisi, bütün hukukî hükümleri onun için açıklayan Peygamber ile sürekli doğrudan irtibat halindedir. Bütün *mezhepler* uygulamadan kaldırılsa bile, bu daimî irtibat sayesinde *şeriat*ı neredeyse tamamıyla yeniden canlandırmaya muktedir olacaktır."

---

* Halen Utrecht Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi Teoloji Bölümü öğretim üyesi olan Prof. Dr. Bernd Radtke tarafından kaleme alınan bu makale, *Asiatische Studien* dergisinde (yıl: 1994, sy. 48/3, ss. 909-921) yayınlanmıştır. Makalenin ilk dipnotunda Radtke şöyle demektedir: "Bu makalenin İngilizce'ye çevrilmesi işini üstlenen arkadaşım ve meslektaşım John O'Kane'e teşekkür ediyorum. Bu makale Yale Üniversitesi'nde 1993 yılı Eylül ayında düzenlenen *"İslam ve Hukuk"* konulu bir konferansta sunulmuştur."

** Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bilim Dalı, hmarti@selcuk.edu.tr

Anahtar kelimeler: Sufizm, el-Hakîm et-Tirmizî, Neo-Sufizm, Tarikat-ı Muhammediyye, İctihad

ABSTRACT

Ijtihād and Neo-Sufism

It is a frequently met myth that Sufis had little concern for the Shariah (Islamic law), or that they considered it to be a preliminary stage of human development - that is a stage that one can pass beyond. Sufis are critical of the juridical and theological perspectives, however they do not deny the legitimacy of these sciences but merely refuse the exaggerated claims of authority made by their practitioners. One of the most prominent people on how Sufism conceives its relationship with fuqaha is al-Hakim al-Tirmidhi who may be described as an attempt to integrate the mystic's realm of experience into the system of traditional theology, *hadith, fiqh* and *kalām.* In this paper, his approach to the information types he named as *ilmü'z-zahir* and *ilmü'l-bâtın*, i.e. his point of view to the relationship between the law and mystic knowledge was investigated in the briefest outline.

Then, two basic approaches of Neo-Sufism founded by Ahmad al-Tijânî (1737/8 - 1815) and Ahmad b. Idrîs (1749/50 - 1837) were taken into consideration. One is *tarîqa Muhammadiyya* and the other is *ijtihâd. Tarîqa Muhammadiyya* leads the mystic to a direct encounter with the Prophet that not only proves the mystic the certainty that in his life he is imitating the Prophet, but provides him the certainty of salvation, as well as a legitimation for his actions. On the other hand, ijtihad is forbidden in Neo-Sufism that criticizes the approved authority of the *madhâhib*.

At the outset Ibn Idrîs declares that all legal judgements *(ahkâm)* are contained in Qur'ân and *sunna.* Whenever there is lack of clarity concerning a legal judgement, one must have recourse to "God and the Prophet", i.e. Qur'ân and *sunna.* Consequently, if one cannot find a pertinent legal judgement in the sacred texts, the cause of this is a lack of fear of God *(taqwâ).* To make use of *ra 'y,* that is to say, the *ijtihad* of thought *(fikr)* and analogy *(qiyâs)* is forbidden *(harâm).* 'Abd al-'Azîz ad-Dabbâgh (d. 1132/1719) refuses *ijtihad* in the same way and says: "The enlightened mystic *(al-maftûh 'alayhî)* no longer has need of any *madhhab.* He is in permanent direct contact with the Prophet himself, who personally clarifies all legal decisions for him. Even if all the *madhâhib* were destroyed, due to this permanent contact he would be capable of virtually establishing the *sharî'a* all over again."

Key words: Sufism, Neo-Sufism, al-Hakim al-Tirmidhi, Tarîqa Muhammadiyya, ijtihad

---

William Chittick, yakın zamanda basılan *Faith and Practice of Islam (İnanç ve İslam Pratiği)* isimli kitabının önsözünde kanaatimce oldukça doğru gözlemlere yer vermiştir. Kendisi, genel olarak dinî çalışmalarda, özel olarak İslâmî çalışmalarda hâlâ rastlanan bir söylenceye gönderide bulunmaktadır. Bu, sufilerin şeriata (İslâm hukukuna) karşı çok az ilgilerinin olduğu veya şeriatı, insan gelişimi için ötesine geçilebilir bir hazırlık safhası olarak

gördükleri fikridir. Diğer bir deyişle, sufilerin, İslâm "ortodoksluğu"nun kısıtlamalarından muaf oldukları düşünülmektedir. Sufi metinlerinin kimi zaman bu tarzda okunması şaşırtıcı değildir, çünkü birçok sufi, öğretilerini *fukahanın* veya dogmatik *kelâmcıların* öğretilerine zıt biçimde şekillendirmiştir. Dolayısıyla sufiler hukukî ve kelâmî perspektiflere tenkitçi yaklaşırlar ve onların bu tarz "zahirî" ilimlerle ilgilenmek istemediklerini varsaymak kolaydır. Fakat mesele tamamen doğru türde önceliklerin kurulmasıdır. Sufiler bu ilimlerin meşruiyetini inkâr etmemekte, sadece bu ilimleri tatbik edenlerin (söz konusu ilimlerin) otoritesine dair abartılı iddialarını reddetmektedirler.

Sufizmin şeriata olan ilgisizliğine dair söylence için ikinci önemli kaynak ise, Sufizmi sempatik ama İslâm'ı baskıcı gören veya İslâm'ın manevî öğretilerini heyecan verici ancak ritüel detaylara olan ilgisini yorucu bulan Batılıların hüsnü kuruntusudur. Gerçekte İslâm, baştan beri dinin bu iki boyutunu ciddi olarak ele almıştır ve Sufizmin popüler dehası, ameller ve maneviyat arasında mutlu bir denge bulmak zorundadır.[1]

Yukarıdaki ifadeleri, 1990 sonbaharında Utrecht'teki UEAI (The Union Européenne des Arabisants et Islamisants/Avrupa Birliği Arap ve İslam Uzmanları) Kongresi'nde yaptığım bir konuşmada sunduğum kendime ait birkaç gözlemle desteklemek isterim. Orada demiştim ki:

"Sufizm, ruhun bütünlüğü içinde ortaya çıkan bu güçlerin ve alanların etkinleştirilmesi ve geliştirilmesi ile ilgilenir ki, bunlar aydınlanma ve bilimin etkisi altında ihmal edilmiştir. Bu ayırımı yaparken aralarında hüküm verme yoluna gitmiyorum. Geleneksel olarak bir Müslüman, ruhun bu fenomenlerini İslam dini yani Kur'an ve Sünnet çerçevesinde anlamaktadır. Bu çerçevede Sünnet, gelenek (meşru ameller) ve tasavvuf birbirine karşı değildirler. Bilakis Şeriat, tasavvufî deneyimle tamamlanır.

Sufizmin tarihçesi ile ilgili güçlü ve uzun ömürlü bir klişe bulunmaktadır. Bu klişeye göre, Tasavvuf başlangıçtan itibaren daima Şeriata ters idi. Tarih-yazıcılığının bu klişesi, el-Gazzâlî'nin büyük uzlaştırmasına kadar, ikisi arasında sona ermeyen bir çatışma oluşturarak devam etmiştir. Bundan dolayı Tasavvuf, resmî, Sünnî ve dogmatik İslâm'ın daima çelişki üreten bir antitezi

[1] s. XII f.

olmuştur. Sünnîliği itici bulan çoğu gayrimüslim için bu şekliyle Tasavvuf, bir öncekinde (Sünnîlikte) söz konusu olmayan coşkulu bir içtenliğe sahip görünmektedir"[2]

Girişte bu kadar söz yeterli olacaktır. Devamında, Sufizmin *şeriat*a ve *fukaha*ya zıt veya karşıt olup olmadığı ile çok fazla ilgilenmeyerek, Sufizmin fukaha ile ilişkisini nasıl kurguladığı üzerinde duracağım. Bu amaçla ilk olarak konuya yönelik yaklaşımlara erken dönemlerden yani 9. yüzyıldan bir örnek sunacağım. Sonra, bu makalenin gerçek konusu olan *İctihad ve Neo-Sufizm*'den bahsetmek için çok daha yakın zamanlara geçeceğim.

Dokuzuncu yüzyıldan olan örneğim, 820-30'lu yıllarda doğan ve 900 ile 910 yılları arasında ölen sufi-hakîm, el-Hakîm et-Tirmizî'dir.[3] Et-Tirmizî, Mekke'ye yaptığı hac yolculuğu süresi haricinde, bütün ömrünü doğduğu şehir olan ve günümüzde Özbekistan ile Afganistan arasındaki sınırı oluşturan Amuderya nehrinin sağ kıyısındaki Tirmiz'de geçirmiştir. O, tasavvufa yönelmeden önce, kendi otobiyografisinde bizi bilgilendirdiği üzere,[4] 8 yaşından 28 yaşına kadar bir *hadisçi* ve bir *fakih* olarak eğitim almıştır ki, günümüze kadar yaşayan çok sayıda eserinin her yerinde bu tarz bir eğitim(in izleri) fark edilmektedir.[5] El-Hakîm et-Tirmizî'yi örnek olarak seçmem sadece kişisel tercihimden dolayı değildir. Bilâkis öncelikle onun 9. yüzyılın en üretken sufi yazarı olması, ayrıca çalışma tarzının, sufi tecrübe alanını geleneksel din bilim sistemi olan *hadis*, *fıkıh* ve *kelâm*a dâhil etme şeklinde tanımlanabilir olması da bu seçimde etkili olmuştur. El-Hakîm et-Tirmizî bize, el-Gazzâlî'den önceki dönemde tasavvuf ve fıkıh arasındaki ilişkiye dair günümüze ulaşan en detaylı ve tutarlı belgeleri sağlamıştır. Doğruyu söylemek gerekirse, el-Gazzâlî, *İhyâ*'sında, et-Tirmizî'nin çalışmalarından birinden oldukça geniş ölçüde alıntılar yapmıştır.[6]

el-Hakîm et-Tirmizî, yaşadığı dönem ve çevreden de anlaşılacağı üzere, eğitimi gereği Hanefidir.[7] Sürekli Ebû Hanîfe, Ebû

---

2 *Projection,* s. 77 f.

3 HT, s. 38.

4 Tirmidiana Minora, 244.

5 GAS 1, ss. 653-59.

6 HT, s. 47.

7 A. Schimmel'in yanlış iddia ettiği üzere Şâfiî değildir. cf. Tirmidiana Minora, 245.

Yûsuf el-Kâdî, Züfer, Lü'lüî, Esed ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den bahsetmektedir.[8] Kendisine ait bazı eserlerin başlıkları, başlangıçta *fukaha* çevrelerine bağlı olduğu gerçeğini açıkça göstermektedir: *Kitâbü'l-Hukûk*,[9] *Kitâbü'l-Fürûk*,[10] *Kitâbü'l-'İlel*,[11] *Kitâbü'l-'Ulûm*,[12] *Kitâbü'l-Usûl*.[13]

Bu bio-bibliyografik ön bilgileri hatırlayarak, et-Tirmizî'nin tasavvuf ve fıkıh arasında nasıl bir ilişki sunduğunu ele alalım. Bu bağlamda et-Tirmizî'nin öncelikle üç eserini ele alıyorum: 1. *Sîretü'l-evliyâ*,[14] 2. *Kitâbü'l-'Ulûm* ve 3. *Kitâbü'l-'İlel*.

Dinî, sosyal ve siyasî hayatın temeli, vahyedilen hukuktan ve onun yorumlanmasından oluşmaktadır. Bu temel, –et-Tirmizî tarafından açıkça bahsedilmemesine rağmen- halifelik ve *ulema*, yani *muhaddisler* ve *fakihler* vasıtasıyla garanti altına alınmıştır. Et-Tirmizî bunları *ashâbü'l-hadîs* ve *ashâbü'r-re'y* olarak isimlendirmektedir.[15] *Ashâbü'l-hadîs*in fonksiyonu bir tür koruma iken, öncelikle Hanefî *ulemâ*sı için kullanılan *ashâbü'r-re'y*in rolü tabiatı gereği daha etkilidir. Onların görüşleri, yani yargı güçleri, kıyasa dayalı sonuçlar üretme şeklinde işlemektedir. *Fıkıh*ta bir kararı kıyasa dayandırmak demek, genel bir hükmün, şu meşhur örnekte olduğu gibi, özel bir vakaya uygulanması demektir: Sarhoşluk veren her şey haramdır. Hurma şarabı sarhoş edicidir. Dolayısıyla hurma şarabı da haramdır. Teknik olarak söylemek gerekirse, genel hükmün özel bir vakaya uygulanabilir olmasını sağlayan, *illet* diye adlandırılan ve her ikisinde de ortak olan şeydir. Bu vakada illet, sarhoşluğa sebep olma özelliğidir. İllet, bir karara varılma aşamasında belirleyici faktördür. Bu konuyu tam olarak incelemek üzere okuyucuyu Josef van Ess'in çalışmalarına yönlendiriyorum: *The Logical Structure of Islamic Theology (İs-*

8 HT, s. 139, dipnot (2).

9 HT, s. 48.

10 HT, s. 50.

11 HT, s. 51 ve 56.

12 HT, s. 45 f.

13 HT, s. 41.

14 Başlık için cf. *Drei Schriften,* Einleitung, ss. 3-5.

15 *Masã'il maknûna,* s. 46, 1 - 5; Tirmidiana Minora, 244 f.

lam Kelâmının Mantıksal Yapısı) ve *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn el-Îci (Adududîn el-Îci'nin Bilgi Kuramı).*[16]

Peki, bunun el-Hakîm et Tirmizi'nin tasavvufu ile ilgisi nedir? Et-Tirmizî ile başlamak, kayıtsız şartsız hukukun yorumlanmasının ve uygulanmasının bu zahirî düzeyini kabul etmektir. O, bu zahirî düzeyi, zamanının tasavvufunun ve sonraki nesillerin de yaptığı üzere, *'ilmü'z-zâhir* diye adlandırmaktadır.[17] Bu bağlamda zâhir, duyularla algılanan dış dünyada hukukun uygulanmasıdır. Aynı şekilde, hukukî bir hükme ulaşmak için belirleyici olan *'ilel* (illetler), dış dünyada duyularla ve daha sonra da normal aklın bir fonksiyonu olan kıyas ile fark edilir ve özel vakaya uygulanır.

Et-Tirmizî'nin eleştirisinin odaklandığı nokta kesinlikle budur. Ayrıca, burada et-Tirmizî'nin bu özel konu hakkında *Kitâbü'l-'İlel* isminde bir eser yazdığını not etmeliyiz. Sonraki döneme ait bir uydurma rivayette *Sîretü'l-evliyâ*'sı ile birlikte bu kitabın et-Tirmizî'nin memleketinden sürgün edilmesine sebep olduğu yer alacaktır.[18]

Et-Tirmizî'ye göre *'ilmü'z-zâhir*, *nefs* ve *zihn*in faaliyeti ile ilgilidir. Tabiatın (yaratılışın) insana bağışladığı bu kabiliyetler, hukuk, dünya ve Allah'la ilgili doğruya ulaşmada yetersizdirler. Dolayısıyla bu görevi yerine getirebilmeleri için ilk önce eğitilmelidirler veya arındırılmalıdırlar. Sözü edilen eğitim, bâtına doğru ilerleyen mistik yolda, diğer bir deyişle zahidâne teemmül yolunda yolculuk etmeyi içermektedir. Bu ise, özel bir bilgi, ruh bilgisi *('ilmü'n-nefs)* veya derunî bilgi *('ilmü'l-bâtın)* gerektirir. Eğer şeriata aykırı olmayan salih amel, zahirî ve batınî olarak gerçekleşecekse, böyle bir bilgi, şeriatın zahirî şartları ile etkileşimde bulunması gereken ruhun, derunî ahlâkî durumunun bilgisidir.

Sufiyi, hukukî hükümlerin temelini oluşturan *'ilel*i doğru anlamaya yöneltecek olan şey ancak bu derunî bilgidir. Kendisini bilmesinin bir sonucu olarak yalnızca Sufi, hukukî emirlerin altında yatan gerçek derunî temelleri doğru bir biçimde anlar. Ya-

---

16 ss. 382-384. / Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in classical Islamic culture* içinde, Edit. Von Grunebaum Gustav Edmund, Wiesbaden 1970; a.mlf., *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn el-Îci*, Wiesbaden 1966. (Çeviren)

17 *Der Mystiker*, s. 242; TM, s. 557 f.

18 HT, s. 37.

ratılış tertibinde gizlenen Allah'ın hikmeti bu temellerde aşikârdır ve sonuç olarak et-Tirmizî bu bilgiye ayrıca *'ilmü't-tedbîr* veya *'ilmü'l-hikme* diye işaret etmektedir.[19]

Elde edilen bilginin iki yönü vardır. Bir yönü, insanın bir iç faaliyet ile ulaştığı tasavvufi bir çabanın neticesidir. İkincisi ise, "yukarıdan" Allah'ın inayetinin ilâve derunî hediyeleri ile –ki bunlar gerçek rüyalar ve özellikle *ilhâm*dır- kazanılabilir.

Sufinin *ilhâm* yoluyla aldığı, peygamberler söz konusu olduğunda *vahy*e tekabül etmektedir. Sufinin ilâhî ilhamı, vahiy ile, yani peygamberin *şeriat*ı ile hiçbir zaman ters düşmez. Eğer böyle bir durum oluşursa, sufi kendi nefsinin veya şeytanın etkisi altındadır.[20] Hakikaten ilham, hukukun doğru anlaşılması ve uygulanmasında vazgeçilmezdir.

Ruhun bilgisi olan batınî bilgi, evrenin gizli kanunlarının ve (Allah'ın) inayetine dayanan ilhamın anlaşılmasına rehber olmaktadır. Bilginin ve anlamanın bu ikinci aşamasından sonra sufi, üçüncü ve en yüksek aşamaya, yani sonrasında Allah'ı temaşaya ve mistik birliğe *(fenâ fillâh)* eriştiren Allah'ın bilgisine *(el-'ilm billâh)* ulaşabilecektir.[21]

Yukarıda anlatılanlar, ana hatlarıyla el-Hakîm et-Tirmizî'nin hukukî ve tasavvufî bilgi arasındaki ilişkiye en kısa biçimde bakışıdır. Girişteki anlatımlarıma gelirsek, tasavvuf ile hukuk arasında bir çelişkiden bahsetmek tamamıyla asılsızdır. Müslüman sufilerinin –en azından bütün itibarıyla ve entelektüel formülasyon düzeyinde– hukuku kaldırmak veya değiştirmek gibi bir arzuları yoktur. Geleneksel *ilm-i zâhir*in faydalı bir tamamlayıcısı ve genişleticisi olmayı önemseyen sufiler, öncelikle, derunî yorum *(tasavvufî tevil)* ile, bir bakış açısı "ekleme" ile ilgilenmektedirler.

Bu durum, el-Gazzâlî zamanında iyi bir biçimde tesis edilmiş olan 9. yüzyıl tasavvufunun durumudur ki, onun görüşlerini burada incelemeyi düşünmüyorum. Bunun yerine, öncelikli konum olan *İctihad ve Neo-Sufizm*'e gelmek için, 9. yüzyıldan 18. ve 19. yüzyıllara atlamak istiyorum.

---

19 TM, s. 558-560.

20 *Sîra*, s. 48 f. § 71, ss. 52-54, §§ 75-76.

21 HT, ss. 71-74.

Neo-sufizm (Yeni Tasavvuf) bir kavramdır, eğer yanılmıyorsam ilk olarak Fazlur Rahman tarafından formüle edilmiş ve özellikle İbn Teymiyye ve ekolü için kullanılmıştır. Yoğun olarak 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan gelişmelere ve (sosyal) hareketlere yönelik yeni bir anlam kazanmıştır. Burada şunu da açığa kavuşturmak isterim ki, bu kavramı ve uygulamasını son derece problemli buluyor ve okuyucuyu Sean O'Fahey ile şahsımın konu ile ilgili olarak birlikte yazdığımız makaleye yönlendiriyorum.[22]

Özellikle iki kişi, Neo-Sufi hareketlerinin ve kaidelerinin kurucuları olarak kabul edilir: Birisi, Kuzey Afrika ve Batı Afrika'da tesis edilen Tîcâniyye'nin kurucusu Ahmed et-Tîcânî (1737/8-1815),[23] diğeri ise, Hatmiyye, Senûsiyye ve Denderâviyye'nin kendisinden neşet ettiği Ahmed b. İdrîs (1749/50-1837)'tir.[24]

Ahmed et-Ticânî'nin öğretileri ve yazıları, öğrencisi Alî Herâzim Berrâde tarafından *Cevâhiru'l-Meânî* isimli bir kitapta toplanmıştır.[25] İki ciltlik bu etkileyici eserin hamişinde ise, et-Ticânî'nin 19. yüzyıldaki en tanınmış takipçisi el-Hâc Ömer b. Sa'îd el-Fûtî'nin yazdığı ve Ticâniyye'nin diğer temel eseri olan *Rimâhu hizbi'r-rahîm 'alâ nühûri hizbi'r-racîm* basılmıştır. El-Hâc Ömer, Senegambia'da bir Ticâniyye devleti kurmuş ve 1864'te savaşta ölmüştür.[26] Bu eseri, daha detaylı bir şekilde yazının devamında ele alacağım.

Ahmed b. İdrîs'e gelince, onun kendi yazıları ayrıca ilanları öğrencileri sayesinde bize kadar ulaşmıştır.[27] Çalışmalarından biri *Risâletü'r-red 'alâ ehli'r-re'y* adını taşımakta olup bu eseri de daha detaylı bir biçimde yazının devamında ele alacağım.

Neo-Sufizm olarak bilinen düşüncelerin kompleks yapısı ile ilgili olan bütün sorulara giremeyeceğim, ancak burada iki tema üzerinde duracağım. Neo-sufizmle ilgili olarak, hareketle birlikte

---

22 *Neo-Sufism.* ("Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam,* 70 (1993): 52-87)

23 Abun-Nasr, *Tijaniyya*, ss. 15 ff.

24 Ahmed b. İdrîs üzerine temel bir çalışma olan O'Fahey'in *Enigmatic Saint*'i; ALA I, s. 124f.

25 Abun-Nasr, *Tijaniyya*, s. 24 f.

26 *Von Iran.*

27 cf. ALA 1. s. 129; s. 131 f.

klişeleştiği söylenebilecek bilhassa iki özellik örnek olarak ele alınmıştır ki, bunlar *Tarîkat-ı Muhammediyye* ve *ictihad*dır.•

İlk önce, *Tarîkat-ı Muhammediyye*'yi ele alalım.* Bu kavramın başlangıç noktası olan, "Muhammed Peygamber ölümünden beri

• Çevirenin notu: Şâzeliyye tarikatına bağlı İdrîsiyye kolunun kurucusu olan Faslı mutasavvıf Ahmed b. İdrîs'in ilk duyulduğunda tepki ile karşılanmasına rağmen Kuzey Afrika'dan Endonezya'ya kadar büyük bir alanda etkili olan görüşleri iki temele dayanmaktadır. İlki fıkıh alanında olup, taklidin ve mezheplerin otoritelerinin reddedilmesiyle, bilginin nihaî kaynakları olan Kur'ân ve sünnete dönüşü öngörmektedir (Bkz. Radtke, Bernd, "Kritik Am Neo-Sufismus", *Islamic Mysticism Contested (Thirteen Centuries of Controversies and Polemics)*, Brill, Leiden 1999, s. 170) Bu noktada Ahmed b. İdrîs uzun süre aralarında yaşadığı Vehhâbîler ve Yemenli âlim Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) ile aynı kanaati paylaşmaktadır. İkincisi ise, tasavvuf alanında benimsediği Tarîkat-ı Muhammediyye fikridir. Bu anlayışın özünde, Hz. Peygamber ile ölümünden sonra da herhangi bir aracı olmaksızın yüz yüze görüşülebileceği ve ondan alınan tavsiyelerle şekillenen bir yolun, Allah'a götüren en sağlam yol olduğu inanışı yatmaktadır. Ahmed b. İdrîs'e göre, sûfî çeşitli maddî ve manevî dereceleri aştıktan sonra Hz. Peygamber'i uyanık iken (yakaza halinde) görme, yani *müşâhedetü'z-zâti'ş-şerîfe* ile onurlandırılır. Bu deneyimin ardından artık uyurken de uyanıkken de her halinde Hz. Peygamber ile birlikte olmaya başlayan sûfî, yanılmayan ve hatalardan korunan masum bir lider konumuna yükselir. Kur'ân ve hadise dair her yorumu ve hukukî açıdan her kararı bağlayıcı nitelik taşıyan böylesi bir şahsiyet, otoritesini peygamberle arasındaki direk bilgi aktarımına borçludur (Bkz. Radtke, Bernd, "*Ibrîz*iana: Themes and Sources of a Seminal Sufi Work", *Sudanic Africa*, VII, 1996, s. 125). Ancak bu durum, sûfînin hiçbir zaman yazılı sünnet geleneğini terk etmesine yahut da müşahedelerini bundan öte telâkki etmesine sebep olmaz. Aksine söz ve davranışlarında Hz. Peygamber'i takip etmekten ve her daim O'nu zikretmekten asla vazgeçmez (Bkz. Radtke, Bernd, "Birgiwîs Tariqa Muhammadiyya: Einige Bemerkungen und Überlegungen", *Journal of Turkish Studies*, 26/1 (Barbara Flemming Armağanı II), 2002, s. 171.) Bernd Radtke, kendisinin devamlı sûrette Hz. Peygamber'le irtibat halinde olduğunu söyleyerek müritlerinden kayıtsız bir itaat talep eden Ahmed b. İdrîs'in Tarîkat-ı Muhammediyye'sini bir sûfî tarikatı değil, ruhânî bir danışma usûlü olarak adlandırır (Bkz. O'Fahey, R. S.-Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam*, LXX, 1993, s. 64-71; Radtke, Bernd, "De betekenis van de Tarîqa Muhammadiyya in de islamitische mystiek van de 18e en 19e eeuw", *Mystiek, het andere gezicht van de islam*, Bussum 1999, ss. 35-44) Neo-sufizm hakkında halen değerlendirilmeyi bekleyen hazmedilmemiş bir bilgi yığınının bulunduğuna dikkat çeken Radtke'ye göre, Tarîkat-ı Muhammediyye, prensipleri belirlenmiş dogmatik bir hareket olarak da vasıflandırılamaz (Bkz. Radtke, Bernd, "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und Europäischer Rationalismus", *Die Welt des Islams*, XXXIV, 1994, s. 61-62)

nerededir?" sorusu etrafında İslâm Kelâmı ve Tasavvuf içerisinde canlı bir tartışma gelişmiştir. Farklı düşünceler ilk önce Tor Andrae tarafından *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*[28] *(Kendi Toplumunun İnanç ve Bilgisine Göre Muhammed'in Kişiliği)* (Stockholm 1918) adlı eserinde kabataslak olarak belirlenmiş ve daha sonra Fritz Meier *Eine auferstehung Mohammeds bei Suyûtî (Suyûtî'ye Göre Muhammed'in Yeniden Dirilişi)* adlı ana makalesinde incelemiştir.

Peygamberle ilgili iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bazılarına göre Peygamber ölmüştür. Medine'de defnedilmiştir ve tıpkı bir başka beden gibi ölüdür. Onunla ölümünden sonra irtibata geçmek haliyle mantıksızdır. Bir kimsenin Peygamber hakkında öğrenebileceği her şey *Kur'an* ve *sünnet*te yani yazılı gelenek içinde mevcuttur. Bu, meşhur din âlimi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) ve onun dinî mirasçıları Vehhâbîlerin de bakış açısıdır.

Çoğunlukla Müslüman sufi çevrelerde görülen diğer görüşe göre ise, Peygamber gerçekte ölmemiş ama görünen ölümü sonrasında varoluşun başka bir şekline, daha doğrusu, hayatın başka bir şekline girmiştir. Sufilerin birçoğu, Peygamber'le hayatta iken olduğu gibi bizzat (bedensel olarak) görüşülebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

Tabii ki, batınî eğitim ile bu şansa sahip olmak üzere bilinçli bir şekilde çalışan sufi hariç, böyle bir görüşme herkes için mümkün değildir. Ahmed b. İdrîs'in öğrencisi ve Senûsiyye'nin kurucusu Muhammed b. Alî es-Senûsî'nin 19. yüzyıla ait metninden alınan ifadede şöyle denmektedir: "Bu yolun temeli, şeyhin, Muhammed'in şahsını tasavvur ile derinlere dalması(rabıtası)dır. Bu sayede kişi zahirî olarak sözle ve fiille Peygam-

---

* Çevirenin notu: Radtke bu kavramın ilk kez Birgili Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîratü'l-Ahmediyye* adlı eseri ile literatüre geçtiğini belirtmektedir (Bkz. Radtke, "*Ibrîz*iana: Themes and Sources of a Seminal Sufi Work", s. 118; a.mlf., "De betekenis van de Tarîqa Muhammadiyya in de islamitische mystiek van de 18e en 19e eeuw", s. 36) Ancak Birgili'den önce de bu kavramı eserlerinin isimlerine taşıyan ilim adamları bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Martı, Huriye, *Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 228 vd.

28 Mainly ss. 376 f.

ber'e uyar, diliyle Peygamber'in şahsına salâvatlar getirmekle meşgul olur ve çoğu zaman hem bir köşeye çekildiğinde hem de halk içerisinde iken kendini O'na adar. Öyle ki, Peygamber'e saygı göstermek bir şekilde kalbine hâkim olur ve içine çok derin nüfuz ederek yalnız Peygamber'in ismini duyduğunda titremeye başlar. Kalbi onu temaşa ile kaplanır ve Peygamber'in fiziksel görüntüsü, şeyhin bâtını gören gözünün önünde kendini ortaya koyar."[29]

Sufinin Peygamber'le doğrudan görüşmesini sağlayan bu yol, *Tarîkat-ı Muhammediyye*'dir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu kavram etrafındaki düşüncelerin karmaşıklığı aslında halen yeterince incelenmemiştir.[30]

Peygamberle doğrudan görüşmek, sufiye, sadece hayatında Peygamber'e uyduğu gerçeğini ispatlamakla kalmaz, aynı zamanda ona kurtuluşunun kesin olduğunu ve fiillerinin meşruluğunu gösterir. Bunu 19. yüzyıla ait iki metni esas alarak kanıtlamak istiyorum. Peygamber'le bizzat görüşen Ahmed et-Ticânî, bu görüşmesi hakkında şunları söylemektedir:

"Rüya halinde değilken, uyanık vaziyette iken görüştüğüm Kâinatın Efendisi (Muhammed Peygamber kastedilmektedir) bana dedi ki: "Sen, Cehennem ateşinden korunmuşlardansın ve seni gören herkes de, eğer iman ederek ölürlerse, Cehennem ateşinden korunanlardan olurlar. Ve benzer biçimde, sana hizmet eden herkes veya buna benzer bir şekilde (sana imkân sunan) söz gelimi yiyecek ikram eden bütün bu insanlar, ilk önce hesaba çekilmeden veya cezalandırılmadan Cennet'e girebileceklerdir."[31]

Elbette, bunlar normal İslam âlimleri için aşırı uç ifadelerdir. Normal İslam, Cennet'i, hukukun yerine getirilmesiyle başarılan fiillere dayandırarak vaat etmektedir. Cennet'le ilgili olarak kesinlik değil, Cennet'i ümit etme söz konusudur. Ahmed et-Ticânî'nin durumunda ise, bütün bu hususlar bir kenara itilmiş ve Peygamber'le doğrudan görüşüldüğü varsayımına dayanan koşulsuz bir iddia ile yer değiştirmiş gözükmektedir.

---

29 *Projection*, s. 74; *Neo-Sufism*; s. 68 f.

30 Bu konuda temel bir çalışma olup daha önce okuyucuya bahsettiğim Fritz Meier'in makalesi: *"Eine auferstehung Mohammeds bei Suyûtî"*, *Der Islam*, 62, (1985): 20-58.

31 *Jawâhir al-ma'ânî*, I, s. 129.

İkinci metin, Ahmed b. İdrîs'ten bahsetmektedir. Tasavvuf hakkında yazılmış küçük bir el kitabı olan *Künûzü'l-cevâhiri'n-nûrâniyye fî kavâidi't-tarîki'l-şâzeliyye*'de yer almaktadır. Kitap altı bölümden oluşmaktadır. İlk beş bölümde İbn İdrîs kısaca ana hatlarıyla tasavvuf yolunun temellerini anlatmaktadır. Bütünüyle alışılagelmiş bir formata sahip olan ilk beş bölüm, kısmen eski otoritelerden yapılan alıntılarla oluşturulmuş iken, sonuç bölümü olan altıncı bölüm karakter açısından oldukça özeldir.[32]

Burada İbn İdrîs diyor ki: "Tasavvuf yolunda şeyhim Ebu'l-Kâsım el-Vezîr vasıtasıyla belli bir temel kazandıktan ve onun rehberliğinde manevî âleme geçtikten sonra, hocamın ölümü sonrası Peygamber'le hayatta imiş gibi karşılaştım."[33] Ardından İbn İdrîs, Peygamber'in bir dizi zikirler, dualar ve meditasyon formülleri dikte ettirmek suretiyle kendisi ile nasıl görüştüğünü anlatmaktadır. Bunlar, Ahmed b. İdrîs'in tasavvuf ekolünün temeli olmuştur.

İctihad kavramı hakkında yapılan araştırmalar, *Tarîkat-ı Muhammediyye* hakkında yapılanlardan daha fazladır. Okuyucuya Rudolph Peters'in makalesi *Ijtihad and taqlîd in 18th and 19th century Islam* (*18. ve 19. Yüzyıl İslâmında İctihad ve Taklid*) ve ayrıca John Hunwick'in çalışması Sâlih el-Fullânî ile Wael Hallaq'ın *Was the gate of ijtihad closed?* (*İctihad Kapısı Kapatıldı mı?*) isimli çalışmasını kaynak olarak veriyorum. Peters, Hintli sufi Şah Veliyyullah'ın, Vahhâbî Hamd b. Nâsır'ın, âlim eş-Şevkânî'nin ve Ahmed b. İdrîs'in öğrencisi Muhammed es-Senûsî'nin fikirlerini incelemektedir. Peters'in önemli sonuçlarından biri, *ictihad* ve *taklit*le ilgili tartışmaların tamamen geleneksel çerçeve içerisinde meydana geldiğidir.[34] Tartışma içerisinde birbirine giren yazarlar, iddialarını genellikle geleneksel literatürden almakta ve kaynaklarını kelimesi kelimesine belirtmektedirler. Örneğin es-Senûsî ve Sâlih el-Fullânî, İbn Teymiyye ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'den faydalanmışlardır.[35] Neyin belli bir biçimde yeni olduğunun ayırt edilmesini zorlaştıran, tartışmanın geleneğe olan kapalı bağımlılığı, daha yakından incelemek istediğim ilk kaynak olan el-Hâc Ömer'in

---

32 *Two Sufi Treatises*.

33 Ibid.; *Enigmatic Saint*, s. 48.

34 *Ijtihâd*, s. 144.

35 *Ijtihâd*, s. 139, dipnot 26; s. 142, dipnot 36.

Rimâh'ında açık bir şekilde görülmektedir. O, kitabının sekizinci bölümünde *ictihad* ile *taklid* meselesini ele almıştır.[36] Kitabın geri kalanında da olduğu gibi, sekizinci bölüm daha çok eski kaynaklardan alıntılarla oluşmuştur. Hakikaten çalışmanın % 80 ilâ 90'ının alıntılardan oluştuğunu tahmin etmek makuldür. Her husustaki alıntılara, el-Hâc Ömer'in çoğunlukla kısa özet şeklindeki yorumları, sonuçları veya detaylı açıklamaları eşlik etmektedir.[37]

Şimdi de önce genel hatları ile içerdiği fikirler ve sonrasında da el-Hâc 'Ömer'in faydalandığı kaynaklar olmak üzere sekizinci bölümün bir incelemesini sunacağım.

Hukukî hükümlerin *(ahkâm)* temeli, aklın *('akl)* kullanımı ile anlaşılan *(fehm)* Kur'an metni ve sünnettir.[38] Bu bağlamda *sünnet*, Kur'an'ın bir yorumu *(tefsîr)* şeklinde işlemektedir.[39] Akıl kendi başına yeterli gelmediği zaman, ictihad vasıtasıyla tamamlanmaktadır. Bununla birlikte, kutsal metinlere uygulanan makul muhakeme, doğru çözümlere öncülük edecek iken, *ictihad* hata ihtimali taşımaktadır; ve bugün de hâlâ gereklidir. *Sahâbe*, zaman zaman hata yapma riski olmasına rağmen, ictihadı, sadece mevcut bir yazılı metin *(nass)* bulunmadığında uygulamışlardır.[40] Ayrıca dört hukuk ekolünün imamları, ne kendilerine *taklid* ile kolaylık sağlamak, ne de bir *mezhep* kurmak istemelerine rağmen, ictihadlarının yetersizliğinin farkında olsalar da ictihadda bulunmuşlardır.[41] Bu nedenle, dört mezhebin hepsi eşit geçerliliğe (doğruluğa) sahiptirler. Bunlar tabiri caizse doğrunun farklı yönlerini temsil etmektedirler. Bunların *ihtilâfı*, doğruyu anlamaya çalışmaktan kaynaklanan bir ihtilâftır. Hangisinin doğruya en çok yaklaştığını, sadece Allah bilir. Buradan hareketle, bir mezhebin kör taklidi yani *mezhep taassubu* günahtır.[42]

---

36 *Rimâh*, I, s. 61-86.

37 Hâlihazırda *Rimâh*'ın kaynakları üzerine kapsamlı bir çalışma yapmaktayım; cf. ayrıca *Von Iran.* / Müellifin bahsettiği bu çalışma yayınlanmıştır: "Studies on the sources of the Kitâb Rimâh hizb al-rahîm of al-Hâjj 'Umar", *Sudanic Africa*, 6, (1995): 73-113 (Çeviren).

38 *Rimâh* I, s. 62.

39 *Rimâh* I, s. 62.

40 *Rimâh* I, s. 63.

41 *Rimâh* I, s. 65 f.

42 *Rimâh* I, s. 65.

El-Hâc Ömer bu sorularla ilgili olarak onun zamanında üç farklı anlayışın ortaya çıktığından bahsetmektedir.[43] Bir grup, mütevazı bir biçimde daha ileri düzeyde anlamakla ilgilenmeksizin zahirî ilmi yani Kur'ân ve sünnetin *resm* ve *ism*ini takip eder. İkinci grup, dört hukuk ekolü tarafından geliştirilen bütün hukukî geleneği reddeder. Bunlar sadece Peygamber zamanında geçerli olanları kabul ederler. Son olarak, el-Hâc Ömer'in dâhil olduğu üçüncü grup, *ictihad*ı, Kur'ân ve sünnetin yanında hukukun bir kaynağı olarak tanımaktadır. Bu grup, *mezhepler*in geleneğini reddetmez, hukukun dört ekolünden birine bağlı kalır, fakat ekolün öğretilerini mutlak kabul etmez ama bu öğretileri bireysel yargı tabanında genişletmeye teşebbüs eder.

El-Hâc Ömer'in diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de daha sufi bir yönlendirme ile fikirlerinden faydalandığı baş otorite, on altıncı yüzyıl yazarı Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'dir.[44] Tespit edebildiğim kadarıyla bölümde, eş-Şa'rânî'ye ait bazıları daha önceden bilinmeyen en az altı çalışmaya atıfta bulunmaktadır.[45] eş-Şa'rânî ile birlikte daha önceki dönemden İbn Cüzeyy'den[46] ve ayrıca 18. yüzyıldan meşhur Murtazâ ez-Zebîdî'den[47] de bahsedilmektedir.

Daha sonra el-Hâc kısa bir bölümde, *mezhepler*le ilgili soruya döner.[48] Sadece, kutsal metinler, hukuk geleneğinin tamamı ve hukukî hüküm verme teknikleri hakkında kapsamlı bilgisi olan bir kişi, bir mezhep düşüncesini reddetmeye muktedirdir. Bu, günahsız *(masum)* bir peygamber dışında hiçbir sıradan Müslüman için kesinlikle mümkün değildir. Ayrıca burada, eş-Şarânî, baş otorite olarak belirtilmiştir.[49]

---

43 *Rimâh* I, s. 67.

44 Ölümü 973/1565; GAL, G II, s. 336; SII, s. 464; Winter, *Society and Religion.*

45 Ayrıntılar için *Rimâh*'ın kaynakları hakkında yakında çıkacak çalışmama bakınız. (Bkz. dipnot 37)

46 *Rimâh* I, s. 79; İbn Cüzeyy 741/1340'ta ölmüştür. el-Hâc Ömer'in ondan yaptığı iktibaslar *Kavânînü'l-ahkâmi'ş-şer'iyye* adlı kitabındandır; cf. GAL, G II, s. 264 f.; S II, ss. 377.

47 *Rimâh* I, s. 79; Zebîdî 1145/1732-1205/1791 yılları arasında yaşamıştır. el-Hâc Ömer'in ondan yaptığı iktibaslar *Elfiyyetü's-Sened* adlı eserindendir; cf. GAL, S II, s. 399, no. 27.

48 *Rimâh* I, ss. 86-88.

49 *Rimâh* I, s. 86.

O zaman, *Tarîkat-ı Muhammediyye*'de yol almış ve Peygamber'le bizzat görüşme tecrübesi yaşamış biri olarak, aydınlanmış sufinin bu sorularla ilgisi nedir? Bu soruyu bir an için cevapsız bırakıp, incelemek istediğim ikinci metne, Ahmed b. İdrîs'in *Risâletü'r-red alâ ehli'r-re'y* isimli metnine dönüyorum. Metin henüz basılmış veya yayına hazırlanmış değildir; sadece şahıslara ait birkaç elyazmasında yer almaktadır.[50]

Belli başlı deliller bulunmasa da, çalışmanın Yemen'de Ahmed b. İdrîs'in hayatının sonlarına doğru yazıldığını tahmin ediyorum.

İbn İdrîs başlangıçta, ilmin tamamıyla Kur'an ve *sünnet*te yer aldığını açıkça belirtmektedir. *Sünnet*, Kur'an'ın yorumudur. Dolayısıyla bütün hukukî hükümler *(ahkâm)* Kur'an ve sünnette yer almaktadır. Eğer bir hukukî hükmün netliği konusunda sorun varsa, kişi "Allah ve Peygamber'e" yani Kur'an ve sünnete başvurmalıdır. Şayet kutsal metinlerde geçerli bir hukukî hüküm bulamazsa, bunun nedeni o kimsenin Allah korkusunun *(takva)* eksikliğidir. Re'yi kullanmak, yani düşünme *(fikr)* ve analoji *(kıyâs)* yoluyla *ictihad*da bulunmak yasaktır *(haram)*. Gerçekten, hukukî sorunları çözmede özel bir nedene (hâs) dayanmak, sadece Allah'ın kanun koyucu olduğu meselelerde hüküm verirken doğruyu iddia etmekle eşdeğerdir.

Bu hukukî varsayım, bayağı kişiliğin nefsanî arzusundan ve son analizde putperestlik*(şirk)*ten kaynaklanır. Eğer yoğun araştırma ve çalışma sonrasında, Kur'an ve sünnette hiçbir hukukî hüküm bulunamazsa, söz konusu hususa izin verilir *(afv)*, ancak bu durumda *kıyas*a müsaade edilmez. Her kim gerçek anlamda Allah korkusuna sahipse, Allah ona Kur'an ve sünneti sezgiyle anlama imkânı *(furkân)*, yani hukuku tayin etme fırsatı verir.

Peygamberin sahâbîleri ve hukuk ekollerinin dört imamına kadar birbirini izleyen nesiller hata yapmaz değildiler. Bunların *mezheb*i, bireysel *re'y*leri değil, Kur'an ve *sünnet*ti. Mezhep kurma gibi bir istekleri olmadı ve taklide meyletmediler. Sonuç ola-

[50] ALA I, s. 133, no. 33; el yazması olarak Bergen, 438'i kullanıyorum. Halihazırda Sean O'Fahey ile birlikte metnin ve bir çevirinin baskısını hazırlıyorum. / Müellifin bahsettiği bu çalışma, kitap olarak yayınlanmıştır: Bernd Radtke, John O'Kane, Knut S. Vikør and R.S. O'Fahey, *The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs -A Sufi's Critique on the Madhāhib and the Wahhābīs-*, Brill 2000. (Çeviren)

rak, hukuk ekollerinin bütün geleneği, *ictihad*a dayanan hukukî bildirimleri içermesi halinde reddedilmektedir. Dahası, eğitilmemiş insan *(âmmî)*, hukuk bilgininin *(âlim)* Kur'an ve sünnete dayanmayan şahsî hukukî kararını kendisine zorla kabul ettirmeye çalışması durumunda, bu kararlara itaat etmez. Bu durum, Ahmed b. İdrîs'in tutumunu belirlemektedir.

Yukarıdaki iki çalışma, belli ortak özellikler sergilemektedirler. Meselâ, dört imamın tutumunu kanıtlamaya çalışmak isterlerse, kısmen, ilgili literatürden alınan aynı örnekleri kullanırlar. Her iki çalışmanın da başlangıç noktası, *mezhepler*in kabul edilen otoritesinin eleştirilmesidir. Bu bağlamda, Ahmed b. İdrîs, görüşünü el-Hac Ömer'e göre daha keskin ifade etmektedir. Genelde onun metni, el-Hâc Ömer'inkine göre polemikten çok daha uzaktır, belki de şu ana kadar basılmamış olmasının nedenlerinden biri budur.

Mezhepler kendileri hakkında, yetkilendirilmedikleri ve kurucularının hiçbir zaman hak iddia etmediği bir otoriteyi kabul etmişlerdir. Eleştiriye açık olmak gerekirse, *mezhep taassubu* olgusu, abeslikle eşdeğerdir. Kaynak olarak sadece Kur'an ve sünnet hükmü uygulama yönünde bir otoriteye sahiptirler. Fakat bu noktada, iki yazarımız, birbirlerinin düşüncelerine saygı göstererek birbirlerinden ayrı düşmektedirler. El-Hâc Ömer, aklın etkinliğine Kur'an ve sünnet'te bulunan anlayışla beraber belli bir rol verirken, Ahmed b. İdrîs bunu kategorik olarak kesinlikle reddeder. Ona göre kanun kaynakları sadece yazılı metinlerdir; onları anlama yöntemi ise *fehm*'dir: entelektüel bir işlem değil, ancak kişinin kendisine ihsan edilen sezgiyle edindiği, Allah korkusuna dayanan bir bilgidir. Bildiğim kadarıyla, Ahmed b. İdrîs'in görüşü, akranı Sâlih el-Fullânî'ninki ile uyuşmaktadır. Mesele, hâlâ daha fazla çalışma gerektirmektedir.

Bu düşüncelerin başlangıç noktasına dönecek olursak, her halükârda her iki yazar da sufidir. el-Hakîm el-Tirmizî'nin önceden formüle ettiği, hukuğu güvenilir bir biçimde tespit etme problemi, zannettikleri kadarıyla kendi çözümünü *Tarîkat-ı Muhammediyye* içerisinde bulmuştur. *Rimâh*'ın onuncu bölümünde bu noktayla ilgili daha detaylı bilgi bulmaktayız.[51] Bu durumda, el-Hâc Ömer kendisini tamamen, 18. yüzyıl yazarı Ahmed b. el-Mübârek el-Lamatî'nin tanınmış eseri *İbrîz*'e dayandırmak-

[51] *Rimâh* I, ss. 88-91.

tadır. Aynı şekilde, *İbrîz,* Ahmed b. el-Mübârek el-Lamatî'nin hocası Abdülazîz ed-Debbâğ'ın[52] doktrinlerinin bir derlemesidir. Bahsi geçmişken değinmek isterim ki, üzerinde daha fazla inceleme gerektiren bu kitap, Arapların son zaman Sufizm'i üzerinde çok büyük bir etki yapmıştır. Ed-Debbâğ diyor ki: "Aydınlanan sufinin *(el-meftûh 'aleyh)* artık bir mezhebe ihtiyacı yoktur. Kendisi, bütün hukukî hükümleri onun için açıklayan Peygamber ile sürekli doğrudan irtibat halindedir. Bütün *mezhepler* uygulamadan kaldırılsa bile, bu daimî irtibat sayesinde *şeriat*ı neredeyse tamamıyla yeniden canlandırmaya muktedir olacaktır." *(velev te'attalet el-mezâhib bi-asrihâ le-kadera 'alâ ihyâi'ş-şerîa)*[53]

Böyle aşırı ifadeler Ahmed b. İdrîs'in yazılarında yer almamasına rağmen, yine de Peygamber'le sürekli irtibat halinde olduğuna kanidir.[54] Aralarındaki düşünce farklılığı, normal bilinç durumunda *şeriat*ı nasıl yorumladıklarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Şeriata karşı olduklarına dair kesinlikle hiç şüphe yoktur. El-Hakîm et-Tirmizî'den başlayıp Ahmed b. İdrîs ve el-Hâc Ömer'e uzanan kırmızı çizgi, sufilerin, hukukun kendisine değil, hukuk âlimlerinin otoritesine dair iddialara karşı dile getirdikleri bir karşıtlık halidir.

Günümüzde, 18. ve 19. yüzyıllarda Sufizm'in gelişmesi ile ilgili birçok görüş ve teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar, yukarıda bahsi geçen Neo-Sufizm'le birlikte anılan klişelerdir. Ahmed b. İdrîs'in, hukukun geleneksel anlayışında tam anlamıyla bir kırılmaya sebep olduğunu[55] ve hatta kendisinin veya arkadaşları "Neo-Sufi"lerin yerli bir İslâmî Aydınlanma'nın[56] temsilcileri olduklarını iddia edenler mevcuttur. Bana göre, bütün bu görüşler, metinsel kaynaklarla yeterince desteklenmemektedir. Bilhassa bir kişinin doğru bir tarihî sınıflandırmaya girişmeden önce sahip olması gereken klasik Sufizmin karakterini ve gelişimini anlama noktasındaki eksikliği göstermektedirler. Sonuç olarak, daima en doğru slogan şudur: Metinlerin kendilerine dönmek!

---

52 Ölümü: 1132/1719; GAL, G II, s. 462 f.; S II; s. 704.

53 *Rimâh* I, s. 88 = *Ibrîz* II, s. 97.

54 *Letters*, s. 3.

55 Johansen, *Amme* 280-82.

56 *Erleuchtung*'un farklı yerlerinde.

KAYNAKLAR

Abun-Nasr, Tijaniyya - Jamil M. Abun-Nasr, The Tijaniyya. A. Sufi Order in the Modern World. London 1965.

ALA - Sean O'Fahey et alii, Handbook to the Arabic Writings of Saharan and Sudanic Africa. (HdO 13) Leiden 1994.

Chittick, Faith and Practice of Islam - William Chittick, Faith and Practice of Islam, Albany 1992.

Der Mystiker - BERND RADTKE, "Der Mystiker al-Hakîm at-Tirmidî", Der Islam 57 (1980): 237 - 245.

Drei Schriften - Bernd Radtke (Hrsg.), Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Bibliotheca Islamica 35 a. Beirut – Stuttgart 1992.

Erleuchtung - BERND RADTKE, "Erleuchtung und Aufklärung. Islamische Mystik und europäischer Rationalismus", Die Welt des Islams XXXIV (1994): 48-66.

GAL - Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur. Leiden 1937-49.

GAS - Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums. I ff. Leiden 1965 ff.

HT - Bernd Radtke, Al-Hakîm at-Tirmidî. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. Freiburg 1980.

Ibrîz - Ahmad b. al-Mubârak al-Lamatî, al-Ibrîz min kalâm savyidî 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh. I-II. Damaskus 1404/1984.

Ijtihâd - RUDOLPH PETERS, "Ijtihâd and Taqlîd in 18th and 19th Century Islam", Die Welt des Islams XX (1984): 132 ff.

Jawâhir al-ma'ânî - 'Alî Harâzim Barâda, Jawâhir al-ma'ânî. Cairo 1380/1961.

Johansen, Amme - BABER JOHANSEN, "Die sündige, gesunde Amme", Die Welt des Islams XXVIII (1988): 264-282.

Letters - The Letters of Ahmad Ibn Idrîs. Ed. by Einar Thomassen and Bernd Radtke. London 1993.

Masâ'il maknûna - al-Hakîm al-Tirmidhî, Al-Masâ'il al-maknûna. Ed. M. Gheyoushi. Kairo 1400/1980.

Meier, Eine auferstehung Mohammeds bei Suyûtî - FRITZ MEIER, "Eine auferstehung Mohammeds bei Suyûtî", Der Islam 62 (1985): 20 ff.

Neo-Sufism - REX SEAN O'FAHEY & BERND RADTKE, "Neo-Sufism Reconsidered", Der Islam, 70 (1993): 52-87.

O'Fahey, Enigmatic Saint - Rex Sean O'Fahey, Enigmatic Saint. London 1990.

Projection - BERND RADTKE, "Between Projection and Suppression. Some Considerations concerning the Study of Sufism", Shî'a Islam, Sects and Sufism, Utrecht (1992): 70-82.

RADTKE, Bernd, "Birgiwîs Tariqa Muhammadiyya: Einige Bemerkungen und Überlegungen", Journal of Turkish Studies, 26/1 (Barbara Flemming Armağanı II), (2002): 159-174.

……, "De betekenis van de Tarîqa Muhammadiyya in de islamitische mystiek van de 18e en 19e eeuw", Mystiek, het andere gezicht van de islam, Bussum 1999: 35-44.

……, "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und Europäischer Rationalismus", Die Welt des Islams, 34, (1994): 48-66.

"Ibrîziana: Themes and Sources of a Seminal Sufi Work", Sudanic Africa, 7, (1996): 113-158.

……., "Kritik Am Neo-Sufismus", Islamic Mysticism Contested (Thirteen Centuries of Controversies and Polemics), Edt. F. de Jong & B. Radtke, Brill, Leiden 1999: 162-173.

……., "Studies on the sources of the Kitâb Rimâh hizb al-rahîmof al-hâjj 'Umar", Sudanic Africa, 6, (1995): 73-113.

……., The Exoteric Ahmad ibn Idrîs -A Sufi's Critique of the Madhâhib and the Wahhâbîs-, Brill 2000.

Rimâh - al-Hajj 'Umar b. Sa'îd al-Fûtî, Rimâh hizb al-rahîm 'alâ nuhûr hizb al-rajîm. In the margin of Jawâhir al-ma'ânî.

Sîra - al-Hakîm al-Tirmidhî, Kitâb Sîrat al-awliyâ', in: Drei Schriften 1- 134.

Tirmidiana Minora - BERND RADTKE, "Tirmidiana Minora", Oriens, 34 (1994): 242-98.

TM - BERND RADTKE, "Theologen und Mystiker in Hurâsân und Transoxanien", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 136 (1986): 536-569.

Two Sufi Treatises - BERND RADTKE, "Two Sufi Treatises by Ahmad Ibn Idrîs" (forthcoming).

Von Iran - Bernd Radtke, "Von Iran nach Westafrika. Zwei Quellen für al-Hâğğ 'Umars Kitâb Rimâh Hizb ar-rahîm: Zaynaddîn al-Hwâfî und Samsaddîn al-Madyanî", Die Welt des Islams XXXV (1995).

Winter, Society and Religion - Michael Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt. New Brunswick 1982.