

## Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet\*

**Maribel FİERRO\***

**Çev.: Semih CEYHAN**

**Dr. TDV. İSAM**

**semihceyhan@yahoo.com**

Endülüs İslam tasavvufu tarihi, gerek önceleri bilinmeyen ama bugün ulaşabildiğimiz kaynakların gerekse şahsiyetlere, akımlara ya da müstakil konulara hasredilmiş araştırmaların sürekli artmasına rağmen hâlihazırda yazılmayı beklemektedir. Endülüs tasavvuf tarihiyle ilgili böyle şümüllü bir araştırmanın olmayışı, konu hakkında ileri geri konuşanların üstesinden anlamlı bir şekilde gelmeyi zorlaştırmaktadır. Binâenaleyh üç farklı dönemdeki tasavvufa muhâlefetin bir takım özel misallerini tahlil etmekle, bazı genel eğilimlerin taslağını çıkarmanın mümkün olduğunu düşünmekteyiz:

1. Emevi ve Tâife dönemlerinde Muhammed b. Meserre ve taraftarlarına yönelik muhâlefet.

2. Murâbitlar döneminde Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Ebu'l-Hakem İbn-i Berrecân, Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Arif ve Ebu'l-Kâsım İbnü'l-Kasî'ye yönelik muhâlefet.

---

\* Maribel Fierro, "Opposition to Sufism in Al-Andalus", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, ed. Frederick De Jong & Bernd Radtke, Brill 1999, s. 174-206.

\* Prof., İspanya-Madrid, CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)-CCHS (Center of Human and Social Sciences).

3. Nasrîler döneminde bir takım sufi gruplara yönelik muhâlefet.<sup>1</sup>

Aynı zamanda çalışmamızda tasavvufa muhâlefet edenlerin kimler olduğunu (fukaha mı, kadılar mı yoksa halk kitlesi mi), tasavvufa veya bazı sufilere niçin karşı çıktıklarını (doktriner, politik veya sosyo-ekonomik sebepler); muhâlefetlerini hangi yöntemlerle (edebî, siyâsî ve/veya hukukî faaliyetler) ifade ettiklerini tespit etmeye teşebbüs edeceğiz.

Hicrî I. yüzyıl sonlarında (milâdî VIII. asır başları) İberik Yarımadası'nı fetheden Arap ve Berberî muhâripler, ne zâhid ne de zühd ile ilgili değerlerin propagandacılarıydılar. Ulema kesimi<sup>2</sup> arasında ortaya çıkan ilk zühd değerlerinden birisi, yöneticilerle ilişkileri sınırlama ya da tamamen uzak durma (*inkibâz ani's-sultân*) idealinin<sup>3</sup> yanısıra meşrû olmayan dünyevî her şeyden yüz çevirmeydi. III./IX. asrın ortalarına gelindiğinde bazı müslümanlar bir davranış tarzından ve genel ahlâktan daha fazla şeylere tâlip oluyorlardı. Bu durum, bazı yeni dînî muâmelât ve inanç türlerinin intişâr ettiğine dair malûmâtın mevcûd olması sebebiyle âşikârdır. Dînî amel söz konusu olduğunda, bazı mütediyyin müslümanlar kendilerini sürekli bir şekilde Kur'an tilâvetine, emredileni aşan derecede namaz kılmaya, oruç tutmaya ve sadaka vermeye adanmışlardı. Zâhidâne hayat ile İslam Kelâmına, özellikle Mutezile Kelâmına yönelik ilginin terkibi -ki devrin bazı âlimlerinin

<sup>1</sup> Endülüs tasavvufunun daha şümüllü bir resmini çıkarmak için sufilerin sufi olmayanlara ve doktrinlerine yönelik muhâlefetine dair araştırmalar da yapılmalıdır. Bu tür bir araştırma için gerekli metinler mevcuttur. Mesela İbn Abbâd'ın eserleri (bk. P.Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyin de Fés: Ibn 'Abbâd de Ronda (1332-1390)* (Beyrut 1961), 185); Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bazı eserleri, *Risâletü'l-Kuds* (İspanyolca'ya trc. M.Asin Palacios, *Vidas de santones andaluces la 'Epistola de la santidad' de Ibn 'Arabî de Murcia* (Madrid 1939); II. baskı Madrid 1981; İngilizce'ye trc. R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia. The Rûh al-quds and al-Durrat al-fâkhirah of Ibn 'Arabî* (London 1971), 104-6) gibi.

<sup>2</sup> Abdülmelik b. Habib es-Sülemî (ö. 238/852) *Kitâbu'l-Verâ* adlı bir eser yazmıştır. Bk. J. Aguadé, "El libro del escrupulo religioso (*Kitâb al-wara'*) de 'Abdalmalik b. Habib'", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Malaga 1984)*, (Madrid 1986), 17-34. Bunun aksine, İbn Habib'in muâsırı ve İmam Malik'in *Muvatta'sının* râvîsi olan Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/838) kendisini evlenmemeye, aşırı tevekkül ve fakirliğe muhâlif birisi olarak beyân etmiştir. Bk. Kadı İyâz, *Terîbü'l-Medârik* (Rabat 1983), III, 379. Yahya el-Leysî, zühd değerlerini daha ciddiye aldığı anlaşılan talebesi Said b. Hassân es-Sâ'îğ tarafından ılımlı bir biçimde eleştirilmiştir. Hoca ile talebe arasındaki bu farklılık, onların farklı sosyal arka planlara sahip olduklarını gösterir; bir yanda pazar (*sûk*) yani Said b. Hassân, diğer yanda hizmet (*hidme*) Yahya b. Yahya.

<sup>3</sup> Bk. M. Marin, "*Inqibâd 'an al-sultân: 'ulamâ' and political power in al-Andalus*", *Saber religioso y poder politico en el Islam* (Madrid 1994), 127-140.

karakteristik özelliği bu terkihi şahıslarında gerçekleştirmesi idi- dîni inançlarla irtibatlı gelişmelere delâlet eder.<sup>4</sup>

Endülüs'te Emeviler döneminin belirleyici derecede önemli din âlimlerinden biri, *ilm-i hadisin* Malikîlikle bütünleşmesinin ilk aşamasından sorumlu olan Muhammed b. Vaddâh'tır (ö. 287/900). İbn Vaddâh, zâhidler ve zühd hakkında bilgi toplamak için Doğu'ya seyahat etti. Ayrıca kendisi kaynaklarda zâhidâne bir hayata irşâd eden ve bir zâhidler topluluğunu etrafına cezbeden kimse şeklinde tavsif edilmektedir. Onun üstlendiği rol, farklı etnik kökenlerden gelen müslüman muâsırlarının zâhidâne temâyüllerini "İslâmîleştirmek" şeklinde tespit edilmelidir. Bu "İslâmîleştirme" süreci, İbn Vaddâh'ın talebesi, Arap olmayan en son mühtedilerden ve Endülüs'ten hiç ayrılmamış biri olan Asbağ b. Mâlik (ö. 299/911 veya 304/916) örneğinde husûsî bir ilgiye mazhardır. Asbağ'ın aynı zamanda memleketi Cabra dışında zâhidâne hayat sürmüş bir kimse olarak bilindiği anlaşılmaktadır. "Ruhban sınıfına benzer mürîdâna sahip olmakla" (*kâne lehu ashâb ke'l-ruhbân*) nitelenmesi, zühd tavrının Hıristiyanlar arasında gözlemlendiği uygulamalardan etkilenmiş olabileceğini akla getirir.<sup>5</sup> Kurtuba'da yaşayan İbn Vaddâh, Asbağ'ın zâhidliğinden etkilenmiş ve onu Cabra'da sık sık ziyaret etmiştir. Daha sonraları İbn Vaddâh Doğu'dan müslüman zâhidler hakkında edindiği haberlerle döndüğünde, Asbağ muhtemelen kendine mahsûs zühd amellerini İslâmîleştirme teşebbüsünde bulunmak için Kurtuba'da ona katılmıştır.<sup>6</sup>

Asbağ bir sufi değil bir zâhid olmakla birlikte muâsırı olan pek çok sufi hakkında bilgiye sahibiz.<sup>7</sup> Bu sufilerin en önde gelenleri, Endülüslü olmamakla birlikte Kurtuba'da yaşayan Ebû Vehb

<sup>4</sup> Bk. M.Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid 1987), 49-53; a.mlf., "Religious beliefs and practices in al-Andalus in the third/ninth century", *Rivista degli Studi Orientali*, LXVI (1992), 18. Zühd ile Mutezilliliğin terkihi hakkında bk. S. Stroumsa, "The beginnings of the Mu'tazila reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XIII (1990), 265-293.

<sup>5</sup> İslam tasavvufunun 'Hıristiyan' kökenleri hakkında bk. J.Baldick, *Mystical Islam. An introduction to Sufism* (London 1989). Baldick, Asin Palacios'un *El Islam cristianizado. Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid 1931); Fransızca'ya trc. B. Dubant (Paris 1982) adlı eserindeki fikirlerinin aynısını ileri sürse de kitabında Palacios'un ismini zikretmemektedir. Endülüs benzeri Irak'taki süreç hakkında bk. M. G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest* (Princeton 1984), 448-453.

<sup>6</sup> Bk. Fierro, "Religious beliefs and practices", 30.

<sup>7</sup> Tabakât kitaplarında *sufî* olarak anılan Endülüslü ilk kimse Abdullah b. Nasr'dır (ö. 315/927). Bk. M. Marin, "The early development of *zuhd* in al-Andalus", *Shî'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, ed. Frederick De Jong (Utrecht 1992), 85.

Abdurrahman el-Abbâsî ez-Zâhid (ö. 344/955)<sup>8</sup>; Kuzey sınır bölgesi Tudela'da yaşayan Ebû Bekr Yümn b. Rızk ez-Zâhid (ö. 322/933 öncesi) ve Mesleme b. Kâsım ez-Zeyyât el-Kurtubî'dir (293-353/906-64). *Kitabu'z-zühd*<sup>9</sup> adlı eserinde açıkladığı inançlarından ötürü Yümn b. Rızk'a kuşkuyla bakılmıştır (*Sâhibu'l-vesâvis* lakabıyla anılmıştır). Hâlihazırda elimizde bulunmayan bu kitaba, İbn Meserre'ye bir reddiye yazan Kurtubalı Ahmed b. Halid İbnü'l-Cebbâb (ö. 322/934) (ileri kısımlara bk.) sansür uygulamıştır. Mesleme b. Kâsım ez-Zeyyât el-Kurtubî, Doğulu sufi Ebû Saïd İbnü'l-A'râbî'nin müridi idi. Ebû Saïd'in Mesleme gibi başka müridleri de vardır ve onlar da ezoterizmle (*ilmü'l-bâtin*) meşgul olan kişiler olarak tarif edilmiştir.<sup>10</sup> Mesleme, Mısırlı sufi Zünnûn-ı Mısırî'nin bir kitabını rivayet etmiş ve doktrinlerinden dolayı kendisine kuşkuyla bakılmıştır (*Sâhibu'r-rukân ve'n-nîrancât* lakabıyla anılmıştır).<sup>11</sup> O, Friedmann'ın tabiriyle "nübüvvetin mirasçısı olma" meselesinin çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu meseleyi ortaya çıkaran şey, müminler ile Allah arasındaki irtibat yolunu açık tutma ve nübüvvetin sona ermesinin müslüman topluma yönelik ilâhî rehberliğin ortadan kaybolması anlamına gelmediği konusunda bir güvence verme ihtiyacıdır. Zira ilahi ilhâm İslam toplumuna ulaşacak alternatif yollar bulacaktır.<sup>12</sup> III./IX. yüzyılın ikinci yarısında bir İsmâilî (muhtemelen Fâtımî) dâisi olan Ebû Ali es-Serrâc kendisini bir zâhid olarak izhâr etti. O, yünden elbise (*sûf*) giyen, sandaletler ayağında, eşeğe binen ve Hıristiyanlara karşı cihad etmeyi tavsiye eden bir kimse idi. Ancak kaynaklara göre gerçek

<sup>8</sup> Bk. M. Marin, 'Un nuevo texto de Ibn Baškuwal: *Ajbâr Abi Wahb*', *Al-Qantara* X (1989), 385-403.

<sup>9</sup> Yümn b. Rızk hakkında bk. M. 'A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la Espana musulmana y su influencia en la formacion de la cultura hispano-arabe* (Madrid 1968), 157; Fierro, *Heterodoxia*, index; M. Marin, "Zuhhâd de al-Andalus (300-420/912-1029)", *Al-Qantara* XII (1991), 454. Ebû Vehb, Doğu tasavvuf cereyanının başlangıcını temsil ederken, Yümn b. Rızk'ın mahalli bir tasavvuf geleneğini temsil edip etmediğini bilmiyoruz (Kaynaklar onun Doğu'ya seyahat ettiğini zikretmemektedirler). Benzer bir misal için bk. J. Chabbi, "Zuhd et soufisme au Khurassan (Ivc/Xc siècle)", in *La signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8me Congrès de l'Union Europeenne des Arabisants et Islamisants. Aix-en-Provence—Septembre 1976* (Aix-en-Provence 1978), 53-62.

<sup>10</sup> Fierro, *Heterodoxia*, 130; M. Marin, "Abû Saïd İbn al-A'râbî et le développement du sūfisme dans al-Andalus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* LXIII-IV (1992), 28-38.

<sup>11</sup> Fierro, *Heterodoxia*, 129-130.

<sup>12</sup> Bk. M. Fierro, "The Polemic about the karamât al-awliyâ' and the development of Sufism in al-Andalus (4th-10th/5th-11th centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LV (1992), 246. İktibaslar Y. Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background* (Berkeley/Los Angeles/London 1989) kitabındandır.

amacı halk arasında bir çatışmayı (*fitne*) alevlendirmektir. Emevi casusu İbnü'l-Kıss'ı 288/900'daki başarısızlıkla sonuçlanacak bir isyanın öncülüğünü yapmaya iknâ etti. İbnü'l-Kıss taraftarları Endülüs coğrafyasının orta bölgesinde yaşayan Berberilerdi ve İbnü'l-Kıss'ın geleceğe dair kehanetleri sebebiyle onun tesirinde kaldılar. İbnü'l-Kıss kendisini mehdi olarak lanse etti ve Tanrı tarafından kendisine keramet gösterme kabiliyetinin bahşedildiğini ilan etti. Taraftarları onu bir peygamber/velî olarak düşünmeye başladılar.<sup>13</sup> Kaynaklar ise onu *şa'baz* (büyücü) ve *kâhin* olarak tanımlamaktadır. İbnü'l-Kıss'den önce de sonra da bazı Endülüs müslümanları Allah tarafından dualarına icâbet edilen (*mücâbu'd-da've*) dolayısıyla kerâmet gösterme istidâdına sahip kimseler şeklinde anılmıştır.<sup>14</sup> Bu sebeple, Endülüs'ün İslamlaşma sürecinin başlangıcında müslüman mühtediler için dinî otoritenin hazinedarlarının kökleri önceki dine dayanan yerel zâhidler olduğu (Asbağ b. Mâlik'in örneğinde olduğu gibi) söylenebilir. Bununla birlikte şehirlerde daha başka otorite unsurları ortaya çıkıyordu: *fıkıh* ya da *hadis* yönelimli âlimler. İbn Vaddâh her iki eğilimi birleştirme ve zühdü İslamî kurallar çerçevesinde geliştirme teşebbüsünü temsil etmekteydi. Ebû Vehb, Yümn b. Rızk ve Mesleme b. Kâsım farklı (şehirli) sufi akımların temsilcileri görünümündeydiler. Ebû Ali Serrâc ise mehdi ve veliler inancıyla birleştirilmiş siyasi faaliyetin imkânlarını simgeliyordu.

Doktrin ve düşünce sisteminin bazı detayları hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilk Endülüslü sufi-mütefekkir Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir (ö. 319/931).<sup>15</sup> İbn Meserre Arap değildi. Doğuya bir seyahat (*rihle*) gerçekleştirmiş ve orada sufi doktrinleriyle tanışmıştı. Endülüs'e dönüşünün akabinde, müridlerinin kendisini sık sık ziyaret ettiği Kurtuba yakınlarındaki köyüne yerleşti.<sup>16</sup> Bir kaynağa göre İbn Meserre'nin doğuya rihle gerçekleştirmesinin asıl amacı kendisine yönelik zındıklık ithâmından kaçmaktır. Doğuya seyahatinden önce her hangi bir sufi inancı benimsememiş görüldüğünden böyle bir itham -şayet doğru ise- kendisinin Kelâm ilmine temâyülü ve Mutezilî düşünceleriyle alakalıdır. Muhtemelen

<sup>13</sup> Fierro, *Heterodoxia*, 106-111.

<sup>14</sup> Bk. İbn Bashkuwal, *Kitâb al-mustahithin bi'llâh*, M. Marin'in önsözü, (Madrid 1991), 59-65.

<sup>15</sup> İbn Meserre'nin iki kitabı Mısırlı araştırmacı Muhammed Kemal İbrahim Cafer tarafından yayınlanmıştır: "Min müellefâtı İbn Meserre el-mefkûde", *Mecelletü'l-külliyyât-i-terbiye* (Tripoli), III-IV (1972-4), 27-63; *Mine't-türâsi'l-felsefi li İbn Meserre* (Cairo 1402/1982).

<sup>16</sup> İbn Meserre'nin Endülüs tasavvufunun gelişimindeki yerini keşfetmekle ilgili daha fazla bilgi için Marin'in "The early development fo *zuhd*" ve "Zuhâd de al-Andalus"; Fierro'nun "Religious beliefs and practices" ve "The polemic about the *karâmât al-awliyâ*" adlı çalışmalarına bk.

bu düşünceler ona Mutezilî düşüncelere sahip olmakla tanınan babasından geçmiş olabilir. İbn Meserre doğuda Zünnün'un ve Ebû Ya'küb en-Nehrecürî'nin sufi doktrinleri ve eserleriyle tanıştı. Kaynaklar, üzerinde Sehl-i Tüsterî'nin<sup>17</sup> tesirinden bahsetmeseler de, İbn Meserre'nin elimizdeki kitaplarında bu tesirin varlığı aşîkârdır. Addas, İbn Meserre'nin eserlerini tahlil ederken, onu bir sufi olarak algılayan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşüne mutâbıktır.<sup>18</sup> Tornero ise İbn Meserre'nin esas itibariyle Yeni Platonculuktan çokça etkilenmiş olan ve öncelikle Kur'an ile felsefenin uzlaştığını göstermeyi hedefleyen bir filozof olduğunu ileri sürer. Nitekim onun *Risâletü'l-İ'tibâr*'ı insanın mahlûkâtta enfûsî işaretler vasıtasıyla Allah'ı bilebilme tarîkini konu edinir. İbn Meserre'nin bazı Kur'an sûrelerinin başındaki hurûf-i mukattaayı konu edinen *Kitabu'l-Hurûf*'u ise kehânetvârî tevilleri ya da geleceğe dair öngörülerini değil, Kur'an'ın yaratılışı izah etmekten aşağı kalmayan bir kitap olduğunu göstermeyi amaçlar. Buna göre insan, nefis tezkiyesinden ziyade nazarî yöntemle velâyeti elde edebilir.<sup>19</sup>

İbn Meserre'ye yönelik muhâlefet, hem Maşrıklı hem de Endülüslü müellifler tarafından yazılan ilmî reddiyeler şeklinde meydana gelmiştir.<sup>20</sup> Endülüslü müelliflerden birisi, Yümn b. Rızk'ın *Kitâbu'z-zühd*'üne sansür uygulayan kimse olarak daha önce bahsettiğimiz Ahmed b. Hâlid İbnü'l-Cebbâb el-Kurtubî'dir (ö. 322/934). O bir muhaddisti ve aynı zamanda *er-Red alâ Muhammed b. Abdullah b. Meserre*'nin yazarı idi. Her iki eseri de günümüze ulaşmamıştır. İbn Meserre'nin mevcut kitaplarında hadis zikretmemesi sebebiyle İbnü'l-Cebbâb'ın risâlesi bu konuya odaklanmış olmalıdır. Dolayısıyla bu eser, bazı muhaddislerin hadis malzemesinin empoze ettiği rivayete dayalı çerçeveyi bertaraf eden tasavvufî tecrübelerle yönelik güvensizliği temsil eder. Maşrıklı yazarlar Ebû Saïd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952) ve Ahmed b. Sâlim de (ö.

<sup>17</sup> Bu Basralı sufi hakkında bk. G. Böwering, *The Mystical vision of Existence in Classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarî (d. 283/896)* (Berlin/New York 1980).

<sup>18</sup> C. Addas, "Andalusî mysticism and the rise of Ibn 'Arabî", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Kh. Jayyusi (Leiden 1992), 917-8.

<sup>19</sup> Bk. E. Tornero, "Noticia sobre la publicacion de obras inéditas de Ibn Masarra", *Al-Qantara* XIV (1993), 61. Tasavvufa Yeni Platoncu tesir hakkında bk. Baldick, *a.g.e.*, 21. Krş. V. J. Cornell, "Mirrors of Prophethood: the Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End" (Ph.D.Dss. Univ. of California, Los Angeles 1989), 173. Cornell bu çalışmasında Endülüs tasavvufunun gelişiminde her hangi bir Yeni Platoncu tesirin olmadığını ileri sürmektedir.

<sup>20</sup> Bk. Fierro, *Heterodoxia*, 139, dpt. 52 (Bu reddiyeler İbnü'l-Farazî'nin *Tarih-i Ulemâi'l-Endelüs* adlı eserinde İbn Meserre'yi konu edinen biyografide zikredilmektedir).

356/967)<sup>21</sup>, Endülüslü talebeleri vasıtasıyla muttali oldukları İbn Meserre'nin doktrinini reddetmişlerdi. Bu üç müellif\* İbn Meserre muhtemelen daha hayattayken reddiyelerini ortaya koymuşlardır. Kurtubalı İbn Yebkâ'nın (ö. 381/991) *Kitâb fi'r-redd alâ İbn Meserre'si* ve Kurtubalı gramerci ez-Zübeydî'nin bir risâlesi, İbn Meserre'nin vefatından sonra dahi öğretilerinin canlı olduğuna işaret etmektedir. Bu reddiyelerden hiç birisi günümüze ulaşmamıştır. Ancak kendisi de tasavvufa meyyâl olan Ebû Ömer et-Talemenkî'nin (ö. 429/1037) reddiyesinden bir bölüm hâlihazırda elimizdedir. *er-Red ale'l-bâtıniyye* adıyla da bilinen reddiyesinde et-Talemenkî, İbn Meserre'nin peygamberlik iddiasında bulunduğunu zikreder. (*İbn Meserre iddeâ'n-nübüvve ve'z-za'me ennehu semia'l-kelem fesebete ennehû fi nefsihi ennehû min indillâh*).<sup>22</sup> Son olarak da, İbn Meserre'nin bir fiilinin (*ittibâ'u âsâri'n-nebî* ile ilgili) hocası İbn Veddâh tarafından tenkid edildiğine dair kanıtlar bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Şimdiye kadar ilmî bir faaliyet olarak gözden geçirdiğimiz İbn Meserre'nin öğretilerinin ve uygulamalarının tenkidi, sultan ve tebaasınca her hangi bir teşvik söz konusu olmaksızın üstlenilmiştir. Yukarıda ifade ettiğim üzere İbn Meserre başkenti terketmiş ve Kurtuba yakınlarındaki taraftarlarının ve talebelerinin (*du'âtuhu* ve *ashâbuhu*) sık sık ziyaretlerde bulunduğu ve onlara öğretim verdiği kendi köyüne çekilmişti.<sup>24</sup> Dolayısıyla bu, İbn Meserre'nin inzivasında bir şekilde doktrinini yayabildiği anlamına gelir ki, bunun Kurtuba'da gerçekleşmesi mümkün değildi. İbn Meserre'nin taraftarlarına öğretilerini gizli tutmalarıyla mükellef tuttuğu rivayeti de vardır.<sup>25</sup> Bütün bu tedbirler, onun ihtida hareketinden ne alıkonduğunu ne de zulme maruz kaldığını izah edebilir. Fakat şu da vurgulanmalıdır ki, bu bilgiyi sağlayan kaynak, İbn Meserre'nin vefatından sonra takipçilerine zulmedilmesi bağlamındadır. Dolayısıyla bu, muahhar dönemdeki gelişmelerden haksızca delillendirmeye dayalı İbn Meserre'nin fiiliyatının bir yorumu olabilir. Zira İbn Meserre'nin nisbî inzivâsı, zulme uğrama korkusundan değil daha çok tasavvufî düşüncelerinden taviz vermemekten kaynaklanmış olabilir. Diğer yandan İbn Meserre, entellektüel

<sup>21</sup> İbn Salim et-Tüsterî hakkında bk. Böwering, *a.g.e.*, 21-2, 92-9. İbn Salim et-Tüsterî, İbn Meserre gibi Sehl-i Tüsterî'nin takipçisi ve Sâlimiyye tarikatının piridir. Bk. "al-Sâlimiyya", *EI*.

\* İbnü'l-Cebbâb, Ebû Saïd İbnü'l-A'râbî ve Ahmed b. Muhammed b. Sâlim et-Tüsterî. (trc.)

<sup>22</sup> Fierro, "The polemic about *karâmât al-awliyâ*", 247, dpt. 103.

<sup>23</sup> Bk. M. Fierro, "Una refutacion contra Ibn Masarra", *Al-Qantara* X (1989), 273-5.

<sup>24</sup> İbn Hayyan, *Muqtabas*, ed. P.Chalmeta-F.Corriente-M.Sobh (Madrid 1979); trc. M.J.Viguera ve F.Corriente (Saragossa 1981) v, f. 11 (metin 20/trc. 26)

<sup>25</sup> Salimiyye için de aynı şey söylenebilir. Bk. dpt. 21.

kızışma sürecinde yani ulemadan birinin diğerine kendi öncelikli doktrinlerini empoze etmek ve sultanın desteğini kazanmak için rekabet ettiği devirde faaldi. En başta gelen rekabet ise, *ehl-i rey* ile *ehl-i hadis* arasındaydı. Bu rekabette ehl-i rey mensuplarının kısıktırılmasıyla ehl-i hadisın bir mensubu olan Bakî b. Mahled yargılanmış ve hapse atılmıştı. İbn Meserre bir dizi münakaşanın yer aldığı arenadan kaçmayı tercih etmiş olabilir. Mesela bu arenalardan biri olan Endülüs'ün siyasi başkentini terkediği, Emir'in tepkisinden duyduğu korkudan değil, daha çok meslektaşlarıyla çatışmaktan kaçınma sebebiyle olabilir. Zihinde tutulması gereken şeylerden biri de, III./IX. asrın ikinci yarısının, Emevi Emiri için siyasi zayıflık dönemi olduğudur.

İbn Meserre'nin vefatından sonra takipçileri hem Kurtuba'da hem de dışında farklı sosyal gruplar (*havâs* ve *avâm*) arasında onun öğretilerini gizlice yaymayı sürdürdüler. Emevi halifesi Abdurrahman III (300-50/912-61), hilâfet döneminin sonlarına doğru, ortodoksiyi (*ehl-i sünnet*) temsil eden kimselerin açıkça baskısı altında kalarak, İbn Meserre takipçilerinin heretikler olarak zulme maruz bırakılmalarını emretti. İbn Meserre takipçilerinin suçlanmasına ve tevbe etmelerinin istenmesine dair halife fermanları 340/952, 345/956 ve 346/957 tarihlerinde Kurtuba Merkez Camii'nde okundu. Bu fermanlar her bir şehirde okunması için eyaletlere gönderildi. Aynı zamanda halife, memurlarına ve askerî komutanlarına Meserrilerin sırlarının araştırılmasını, Kurtuba'ya sevkedilmek üzere şüphelilerin isim listesinin yazılmasını emretti. Kurtuba'da suçlu bulunanlar cezalandırılacaktı.

Halife fermanlarında Meserrilerin dış görünüşleri itibariyle zâhid olduklarından, bu yüzden halka cazip göründüklerinden, uzak ve münzevî yerlerde yaşayarak bid'atlerini saklı tutabildiklerinden bahsedilir. Bunları okuyan kişinin edindiği izlenim, Meserrilerin kendi doktrinlerini tahsil ettikleri kitapları okuyan ve telif eden bilgili kimselerden teşekkül eden hem şehirsel bir fenomen<sup>26</sup>, hem de uzak bölgelerde yaşayan insanları içeren kırsal bir fenomen oldukları şeklinde dir. şehirli ve köylü olmaları arasındaki irtibat gözümüzden kaçmaktadır. Onlar aynı kişiler olabilir de olmayabilir de. Doktrinlerine dair rivayetler onların Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandıklarını, tevbeyi inkâr ettiklerini (*ekzebû et-tevbe*), şefâatın batıl olduğunu savunduklarını (*ebtalû eş-şefâ'a*) söyler. Ayrıca Allah'ın işâretleri hakkında pek çok tartışmaya girişmişler (*ekserû el-cidâl fî âyâtillâh*), Hz. Peygamber'den gelen hadislerin te'vilinde tahrife düşmüşlerdir (*harrafû et-te'vil fî hadis rasûlallah*).<sup>27</sup> Meserrilere

<sup>26</sup> "şehirli" Meserriler hakkında bk. Fierro, *Heterodoxia*, 137-140, 155-6, 166-8.

<sup>27</sup> Bk. Fierro, *Heterodoxia*, 132-140. Bütün bunlar özeld e tasavvufî doktrinler değildir. Mutezilîliği de içeren bu farklı farklı doktrinler belki de "Meserrî" veya



yönelik diğer suçlamalar ise, onların selefi tahkir etmeleri; ilk üç halifenin meşrûyetini tanımamaları (bu durum, hilâfet risâlelerindeki şekliyle Emevilerin meşrûyetinde ısrarı ve Abbasîlere muhâlif olmayı izah eder); müslümanların *selâm* vermelerine karşılıklı bulunmamaları (bu durum, Meserrîlerin kendi inançlarını paylaşmayanları kâfirler olarak görmeleri anlamına gelir); inziva hayatı yaşamaları, müslümanların kanlarının dökülmesini helal olarak ilan etmeleridir (bu da yine onların kendi dışındaki kimseleri kâfir olarak gördükleri anlamına gelir).<sup>28</sup> Halife fermanlarında Meserrîlere muhâlif olarak peygamberin şahsiyetine yapılan vurgu, nübüvvetin kesbedilmesinin imkânîyetini savunan İbn Meserre doktrinine yönelik karşı eleştiri şeklinde anlaşılabilir. Ancak bu doktrin fermanlarda hâssaten zikredilmemiştir.

Tabakât kitaplarında geçen ve “*ulema*” (İbn Meserre’nin kendisi gibi) olarak değerlendirilen İbn Meserre taraftarları, gözüken o ki, bir zulme marûz kalmamışlardır. Bunun tek istisnası, Pechina (Almeria) şehrinde –ki bu şehrin İslâmîleştirilmesinin özel konumuyla alakalı olabilir– meydana gelen zulüm hadisesidir.<sup>29</sup> 350/961’de *fakih* (sonrasında kadı) İbn Yebkâ, Kurtuba Meserrîlerinden olan bir çok kimseye tevbe etme fırsatı tanıdı ve kitaplarını yaktırdı.<sup>30</sup> Bu süreçte Meserrîler, buna karşılık, halife tarafından doktrinlerine “resmî statü” verilen Mâlikî fukahasına saldırdılar. Malikileri Kur’an ve sünneti terk etmekle suçladılar ve onları doktrinlerini müdafaa etmeleri için ilmî bir tartışmaya zorladılar. Bu durum Meserrîlerin hala faal olduğuna işaret etmekteydi.<sup>31</sup>

Zulme rağmen İbn Meserre taraftarları ortadan kaybolmadı.<sup>32</sup> V./XI. asrın ilk yarısında Almeria’da bir Meserrî topluluğu vardı. Liderleri İsmail er-Ruaynî, İbn Hazm tarafından peygamberlik iddiasında bulunan; gelecekteki olaylara dair kehanette bulunan; cemaatin “*imam*”ı olduğu düşünülen; takipçilerinden (mallarının)

---

“İbn Meserre taraftarları” etiketi altına tıkkıştırılmıştır. Diğer yandan Mutezililer mutlak anlamda Meserrî değildir. Gerçekte Mutezililer (hepsi de şehrili elitlerdir) zulme de maruz kalmamışlardır.

<sup>28</sup> Meserrîlerin bu tavırları onların *itizâlî*yle alakalıdır. Onlar hiçbir zaman “Hâricîler” olarak adlandırılmamıştır.

<sup>29</sup> Bk. P. Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquete (XIe-XIIIe siècles)* (Damascus 1990-1991), 279, 285.

<sup>30</sup> Meserrîlerden suçlanan kişi Münzir b. Said el-Ballûtî’dir. Ballûtî, İbn Yebkâ’nın Meserrîlere baskı uyguladığı zamanlarda Kurtuba kadısının postası görevini üstlenmekteydi. Kaynaklar onun bu devirde baskıya maruz kalıp kalmadığına dair özel bir bilgi kaydetmemektedir. Ancak zamanı belli olmamakla birlikte suçlandığını ve cezalandırıldığını kaynaklar belirtir.

<sup>31</sup> Bk. M. I. Fierro, “Los malikies de al-Andalus y los dos arbitros (*al-hakamân*)”, *Al-Qantara VI* (1985), 79-102.

<sup>32</sup> Fierro, “Una refutación”. İbn Yebkâ, bir Meserrînin cenaze namazında imamlık yapmıştır.

semeresi olarak para (*zekât*) alan; cemaatine müntesip olmayanları kâfir olarak kabul eden bir kişi şeklinde tanıtılır.<sup>33</sup>

Bu sebeple İbn Meserre'ye yönelik muhâlefet eskatolojik (sem'iyât) spekülasyonla damgalanan entellektüel kızışma döneminde ilmî tartışma şekline bürünmüştür.<sup>34</sup> Birbirinden farklı hatta birbirini dışlayan İslam düşünceleri (*rey*, *hadis*, mutezililik, tasavvuf) karşılıklı rekâbet ediyordu. Ancak hiç birisi diğerini ortadan kaldırmamaktaydı. Zira öncelikle Sultan, siyasi gücünün zayıflığını hesaba katarak, rekabeti canlı tutmaya çalışmaktaydı. Emevî hilâfelinin ilân edilmesinin ardından yeni halifenin dînî tek tipliliği dayatmakla ilgilenmeye başladığı zaman, siyasî birlik başarıya ulaşır ulaşmaz zulüm başgösterdi. Bu döneme Abdurrahman III'ün Abdullah ez-Zâhid denilen, Şâfiî mezhebine mensup oğlunun idamı damgasını vurdu. Babasına karşı komplo kurmakla suçlandıktan sonra kellesi vuruldu.<sup>35</sup> Ehl-i hadisin çıkarlarıyla yakından irtibatlı Şâfiilik bu inkırâzın arkasından kendisine bir daha gelemedi. Mâlikîler -ki öncüleri ehl-i reydir- akabinde halife tarafından desteklendi. İki yıl sonra, İbn Meserre taraftarlarına yönelik ilk ferman zulmü böylece başlattı.

Entellektüel, ezoterik (bâtınî) ve bütüncül bir hareket olan Meserrîlik, taraftarlarının müslüman iktidarların doğrudan kontrolünden âzâde olduğu şehirlerin dışındaki münzevî yerlerde yaşamak gibi çeşitli vasıtalar aracılığıyla ferdî-manevî tekâmülün kazanımına vurgu yapıyordu.<sup>36</sup> Meserrîlerin nübüvveti kesbetmenin mümkün olduğu ve Allah ile doğrudan irtibat kurduklarını belirtmeleri, mirası ulema ile halife arasında paylaşılan peygamberi yok saymalarına (veya peygamberin önemini azaltmalarına) yol açmış olabilir. Veli figürüne duyulan güvensizlik, özellikle ona kerâmet izhâr etme gücü ihsân edildiğinde, vezir Mansur b. Ebî Âmir devrindeki (IV/X. asrın ikinci yarısı) bu konulara dair yapılan tartışmalarda açıkça görülür. Tartışma halk arasındaki kargaşaya (*fitne*) sebep olmuş ve el-Mansûr ulemayı sürgüne göndermişti. Şu açıktır ki, veli figürü iktidara rakip bir form şeklinde görülmekteydi.

<sup>33</sup> Bk. Fierro, *Heterodoxia*, 166-8. İlk Meserrîlerin imâmlarına zekât verip vermediklerine dair bilgimiz yok.

<sup>34</sup> M.Fierro, "Mahdisme et eschatologie dans al-Andalus", *Mahdism. Crise et changement dans l'histoire du Maroc* (Rabat 1994), ed. A.Kaddouri, , 49-50, 56-7.

<sup>35</sup> Bk. Fierro, *Heterodoxia*, 127.

<sup>36</sup> Bu "münzevî mekânlar"ın tabiatı hakkında bilgiye sahip değiliz. Son zamanlarda keşfedilen Guardamar'daki bir rabîta (ribât) halifelik devrine ait gözükmetedir. Bu rabîta bir site türünde olabilir. Bk. R. Azuar, *La rabita califal de las dunas de Guardamar (Alicante)*.

*Ceramica.epigrafia.fauna.malacofauna* (Alicante 1989). Bu rabitanın daha çok bir resmi bina olması da muhtemeldir.

Bu hadisenin neticelerinden biri ulemanın evliya kerâmetleri (*kerâmâtul'-evliyâ*) hakkında açıkça konuşmama kararı almasıdır.<sup>37</sup> Bu tahdit, özellikle Endülüs'teki zâhidler (*zühhâd*), nâsikler (nüssâk) ve sufilere tahsis edilmiş tabakât literatürünün nâdir olmasının sebeplerinden biridir. Çoğu da velâyet niteliklerine dikkat çekilmeden ulema tabakâtına (*Tabakâtu'l-ulema*) dercedilmişlerdir.

Meserrîler kendilerini gerçek müminler olarak telakki ediyordu. Bu yüzden diğer müslümanlara katılmayı inkâr etmekle itham edilmişlerdi. Bu, halk arasındaki fitnenin ve siyâsî isyanın potansiyel sebeplerinden biri olarak görülebilir. Ehl-i sünnetin yardımıyla kimin müslüman olduğuna kimin olmadığına karar verme hakkına sahip olan halife, toplumun ve kendi iktidarının birliğini muhafaza etmek için müdahalede bulundu. Meserrîler aleyhine yapılan uygulamalar tasavvufa yönelik gelişigüzel saldırılar olmayıp<sup>38</sup> daha çok özel siyasi ve sosyal durumun sonucuydu. Bu açıdan ne sadece Mutezililer, ne de kendilerini zühd yoluna adayanlar, hatta Yahya b. Mücahid b. Avâne el-Fazârî el-İlbîrî<sup>39</sup> gibi zâhidâne gruplar içerisinde yer alanlar ve ferdî planda sufi düşüncelere sahip olanlar zulüm görmüşlerdi.

Endülüs tasavvufunun en önemli mümessillerinden ikisi, İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif, Murabıtlar (Almoravid) hükümdarı tarafından bir tehdit unsuru şeklinde algılanmış, Merakeş'e davet edildikten sonra 536/1141 yılında vefat etmişlerdir.<sup>40</sup> Üç yıl sonra (539/1144), İbn Kasî ve dervişlerinin (mürîdün) isyanı, Endülüs'ün batısında meydana geldi. Endülüs'te bu şahsiyetlerle temsil edilen tasavvufun intişârı, İbn Tümert üzerinde de etkili olan Gazzâlî'nin tesirine bağlanarak açıklanmaktadır.<sup>41</sup> İbn Tümert, İbn Kasî isyanından kısa bir süre sonra Mağrip'te Murabıtlar iktidarını sona erdiren Muvahhidler (Almohad) hareketinin lideridir.<sup>42</sup> Asin

<sup>37</sup> Fierro, "The Polemic about the karamat al-awliya", 249.

<sup>38</sup> İtikâdî ve zâhidâne inançlarla meczolmuş siyâsî faaliyet, el-Hakem II'nin (350-66/961-76) saltanatı devrindeki Ebu'l-hayr olayı örneğinde müşâhede edildiği üzere doğrudan tepkilerle karşılaşmıştı. Bk. Fierro, *Heterodoxia*, 151-2.

<sup>39</sup> Mesela Yahya b. Mücahid b. Avâne el-Fazârî el-İlbîrî (ö. 366/976) etrafındaki zahidler topluluğu. Konu hakkında bk. Marin, *Zuhhâd*, 457-9.

<sup>40</sup> Bu dönemde idam edilen üçüncü kişi bir Zâhirî olan Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed b. Yahya b. Beşir el-Ensârî el-Mayürkî'dir ki onu dikkate almıyacağım. Çünkü onun tasavvufa meyyal olduğuna kâni değilim. Kanaatimce o, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân ile beraber idam edildiği için sadece mistisizmle irtibatlıdır.

<sup>41</sup> Mesela bk. A. Bel, "Le sufisme en Occident musulman au XIIe et au XIIIe siecle de J.C.", *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (Alger), I, (1934-5), 145-161; A. Demerseeman, "Le Maghreb a-t-il une marque ghazzalienne?", *IBLA*, LXXXII (1958), 109-16.

<sup>42</sup> Etkileri hakkında şu son çalışmalara (daha önceki çalışmalar da burada bulunabilir) bk. A. ben Hammdai, "Encore sur la rencontre entre Gazzâlî et Ibn Tümert", *IBLA*, CLVI (1985), 32-9; D. Urvoy, "Les divergences theologiques

Palacious'un inandığını aksine, İbn Meserre'nin doktrinleri bu Endülüs sufileri üzerinde her hangi bir tesirde bulunmuş gözükmemektedir.<sup>43</sup>

İbn Hazm'ın yönelttiği tenkidlerden âşikâr olduğu gibi tasavvuf, V./XI. asrın ilk yarısında Endülüs'te yayılmış bulunmaktaydı. Tasavvufun VI./XII. yüzyılın ilk yarısındaki gelişimi ise, V./XI. asır boyunca meydana gelen bir takım gelişmelerin neticesiydi:<sup>44</sup> Zühd ve mistisizm alanındaki çeşitli eserler, özellikle tedâvülde olan Kuşeyri'ninkiler (ö. 464/1072)<sup>45</sup> ve ulema, birbiriyle yakından irtibatlı olan usûlü'd-dîn ile tasavvufa yönelik ilgi sahibi Ebû Ömer b. Lübbî't-Talemenkî (ö. 428/1036 veya 429/1037) örneğinde olduğu gibi, tasavvufun yaygın İslam içine emdirilmesini amaçlıyordu.<sup>46</sup> Aynı dönemde, kaynaklardan elde edilen sınırlı bilgi, sufi inançlardaki çeşitliliği gösterir. "Sünnî" (ortodoks) tasavvuf tarzı Muhâsibî ve Kuşeyrî tarafından temsil edilmekteydi. Diğer sufi inançlar ise tenkid veya reddiye ile karşılaşmıştır. Reddedilen inançlar içerisinde velilerin kerâmet gösterebilecekleri, manevî tekâmülle nübüvvetin elde edilebileceği; velilerin peygamberlerden üstün olabileceği; bazı velilerin dînî mükellefâtan muaf olabilecekleri ve hatta nehyedilen şeyleri yapabilecekleri; velilerin Tanrı'yı müşâhede edebilecekleri ve onunla konuşabilecekleri inancı bulunur.

Bir zâhid ve vâiz olan Muhammed b. İsa el-İlbîrî, velilerin peygamber örneğinde olduğu gibi zekât vermek zorunda olmadığını ifade etmiştir. İlbîrî'nin Almeria'daki vaazını dinleyen İbn Hazm, vaazlarının baştan sona yanlışlarla dolu olduğu kanaatindeydi. Fakat avam kendisine acımasızca tepki gösterir korkusuyla onun fikirlerini çürütmeye cesaret edememiştir. Pechina'daki Meserrîlerin lideri İsmail el-Ruaynî de zekât ve mülkiyet konusunda gayr-ı sünnî (unorthodox) düşüncelere sahipti. Zekâtın kendisine verilmesi gerektiğini ve hangi yoldan elde edilirse edilsin her çeşit mülkiyetin kirlenmiş olduğunu; sadece günlük ihtiyaçları karşılayan gelirin meşrû olduğunu iddia etmiştir.

---

entre Ibn Tûmart et Gazzâlî", *Melanges offerts a Mohamed Talbi a l'occasion de son 70e anniversaire*, vol. II (La Manouba 1993), 203-212. İbn Tûmert ile Gazzâlî karşılaşmasının efsane olduğunu düşünen bu araştırmacılara katılmaktayım.

<sup>43</sup> Bu ilişki hakkında bk. Addas, "Andalusî mysticism", 925.

<sup>44</sup> V./XI. asır tasavvufuna genel bakış için bk. M. Fierro, "Religion", *Los Reinos de Taifas. Historia de Espana fundada por R. Menendez Pidal y dirigida por J.M.Jover* (Madrid 1994) VIII/L, 437.

<sup>45</sup> Bk. J. M. Vizcaino, "Las obras de zuhd en al-Andalus", *Al-Qantara* XII (1991), 417-38.

<sup>46</sup> Bk. M. Fierro, "El proceso contra Abû Umar al-Talemenkî a traves de su vida y de su obra", *Sharq al-Andalus* IX (1992), 93-127.

Bu sebeple VI./XI. yüzyılın başında Endülüs, Gazzâlî'nin eserlerine özellikle de *İhyâ'*ya hoş görüyle bakan bir atmosferle nitelenmiştir. Gerçekte dönemin en müessir iki fakihî el-Turtüşî (ö. 520/1126) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Gazzâlî'nin öğretilerine sempati beslemişler, *İhyâ'*yı<sup>47</sup> taklide çalışmışlar ve sonrasında da eleştiri yöneltmişlerdir.<sup>48</sup> Bunların çağdaşı Kurtubalı kadı İbn-i Hamdîn'in (ö. 508/1114) Gazzâlî'yi eleştiren günümüze ulaşmamış bir risâle yazdığı iddia edilmektedir. İbn Hamdîn, bazıları tarafından Gazzâlî'nin eserlerini yakmakla sorumlu tutulmuştur.<sup>49</sup> Bununla birlikte diğer kaynaklar Murabıtlar sultanı Ali b. Yûsuf b. Tâşufin'in (500-37/1106-43) 503/1109 yılında kitapların yakılmasını emrettiğini, elinde Gazzâlî'nin kitapları bulunan herkesi ölümle ve mallarını müsâdere etmekle tehdit ettiğini zikrederler.<sup>50</sup> Almerialı fakih Ebu'l-Hasan el-Bercî (ö. 509/1115)<sup>51</sup>, yakmaya muhâlif bir fetva vermiştir ki bu, fukahânın Gazzâlî'nin eserlerine yönelik tavırlarında müşterek olmadıklarına işaret eder. Daha sonraları, 538/1143'de Gazzâlî'nin *İhyâ'*sına muhâlif başka bir hareket vardır ki, bu kez açıkça hükümdar tarafından teşvik edilmiştir.<sup>52</sup> Kadı İyâz

<sup>47</sup> Taklitleri hakkında bk. Al-Turtüşî, *Kitab al-hawadith wa'l-bida'* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), traducción y estudio por M. Fierro, Fuentes Arabico-Hispanas 14 (Madrid 1993), 73-75. Bundan sonraki referanslar Fierro, "Estudio al-Turtusi" şeklinde olacaktır.

<sup>48</sup> Muhammed b. Halef el-Evsî (ö. 537/1142) tarafından yazılan diğer bir Gazzâlî reddiyesi için bk. D. Urvoy, "Le manuserit ar. 1483 de l'Escorial et la polemique contre Gazzâlî dans al-Andalus", *Arabica* XL (1993), 114-119.

<sup>49</sup> Benû Hamdîn Kurtuba'nın önemli ailelerinden biriydi. Bir çok kadı bu aileye mensuptu. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hamdîn (ö. 439-508/1060/1114) genellikle Gazzâlî münekkidi olarak tanınır. Çünkü onun zamanı el-Bercî'nin (ö. 509/1115) tepkisiyle aynı dönemdedir. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Hamdîn'in oğlu Ebu'l-Kasım Ahmed b. Muhammed'i (ö. 521/1127) Gazzâlî'ye reddiye yazan ve kitaplarının yakılmasından mesûl olan 'İbn Hamdîn' ile özdeşleştirir. Bk. *Rûh/Durra*, no. 40.

<sup>50</sup> Bk. el-Marrâkuşî, *Mu'jib*, nşr. R.Dozy (Leiden 1881), 123; trc. E. Fagnan (Alger 1893), 148-9. Ayrıca bk. S. Ghrâb, "Hawla ihraq al-murabitin *İhyâ'* al-Ghazâlî", in *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)* (Madrid 1983), 133-63. Ghrâb, yakılmanın gerçekten meydana geldiğinden şüphe eder.

<sup>51</sup> Bk. M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispanomusulmana* (Madrid 1914); yeniden basım M. Asin Palacios, *Obras escogidas I* (Madrid 1946), 1-216; yeniden basım M. Asin Palacios, *Tres estudios sobre pensamiento y mistica hispanomusulmanes* (Madrid 1992); *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, trc. E. H. Douglas ve H. W. Yoder (Leiden 1978), 109, dpt. 1.

<sup>52</sup> Tâşufin b. Ali'nin Valencia halkına mektubu H. Mu'nis tarafından yayınlanmıştır. Bk. "Nusus siyasiyya an fatrat al-intiqal min al-murabitin ila'l-muwahhidin", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos* III (1955), 107-113. Mektup D. Cabanelas tarafından tahlil edilmiştir. Bk. "Notas para la historia de Algazel en Espana", *Al-Andalus* XVII (1952), 223-232.

(ö. 544/1149), ve İbn Hirzihim (ö. 559/1165) *İhyâ*'nın yakılmasının lehine fetvalar vermişlerdir.<sup>53</sup> el-Turtûşî, hayatının bir döneminde, peygamberin sahabesinin Osman mushafından farklı Kur'an nüshalarını yaktıkları tarzın aynısı, Gazzâlî'nin kitaplarının yakılmasına taraftar olduğunu ilan etmiştir.<sup>54</sup>

İbn Berrecân, İbnü'l-Arif ve İbn Kasî'nin faal oldukları ortam, bu yüzden taraftar ya da muhalif şekilde sufi akımlara âşina idi. Hem Ebu'l-Hakem b. Berrecân hem Ebu'l-Abbâs b. el-Arif ikinci nesil Endülüslülerdi. Babaları Kuzey Afrika'dan Endülüs'e gelmişti.<sup>55</sup> İbn Berrecân Seville'de; İbnü'l-Arif Almeria'da faaldi. Her ikisi de eğitilmiş ve doktrinlerini sergileyen kitaplar yazmışlardı. Fakat hiç birisi de bir fakih gibi eğitim almış gözükmemektedir.<sup>56</sup> İbn Berrecân tasavvufî perpektifli gelecekte vukû bulacak olaylara dair işaretler içeren (Kudüs'ün Selahaddin-i Eyyübî tarafından feth edilmesi gibi) bir *Tefsirü'l-Kuran* ve Hakk'ın isimlerindeki sıfatların tecellisine meclâ olmak isteyen sufilerin ilgisini çeken bir konu olan esmâ-i hüsnâya<sup>57</sup> dair şerh yazmıştır. İbn Berrecân'ın 130 beldede imam telakki edildiği rivayet edilir<sup>58</sup> ki bu durum onun faal bir siyasî kıyâmın lideri değil, muhtemelen manevî bir lider olduğuna işaret eder. Fakat İbn Berrecân'ın imamlığı sadece dînî olsa bile, tesirinin dikkate değer şümûlü, siyasî iktidarlar tarafından tehlikeli görülmüştür. Bu da Mağrip'te Muvahhidlerin Murabıtlar İmparatorluğunu tehdit ettiği bir dönemde, İbn Berrecân'ın Murabıt hükümdarı tarafından Merakeş'e niçin çağırıldığını açıklar.

İbnü'l-Arif, İbn Berrecân'ı şeyhi olarak kabul etmiş, mektuplarında ondan "*şeyhî ve kebîrî*" (şeyhim ve büyüğüm) şeklinde bahsetmiştir. İbnü'l-Arif'in diğer şeyhleri Gazzâlî'nin eserlerinin yakılmasına karşı çıkan el-Bercî ile et-Talemenkî'nin bir talebesi ve

<sup>53</sup> Bk. Al-Zabidi al-Murtada, *Ithaf sâdat al-muttaqin* (Cairo 1893), I, 27.

<sup>54</sup> Fierro, *Estudio al-Turtusi*, 64.

<sup>55</sup> Endülüs'te İslam hakkında çalışan çoğu akademisyen, açıkça ya da zımnî şekilde Endülüs nüfüsündeki Berberilerin, Arap veya mahallî unsurlardan daha çok "heterodoks" inançlardan etkilendiklerini varsayar. Etnik arkaplan çoğunlukla bilinmemekle birlikte, sosyal arkaplan şüphesiz değişik fikirler ileri sürmeye daha müsâiddir: İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif, sadece ikinci nesil Endülüslülerdendi. Üstelik faaliyetler açısından eski gelenekleri devam ettiren elit kadroya müntesip değillerdi. Maamafih sufi İbn Kasî mahallî kökenliydi ve öğretileri İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif'ten daha aşırı idi.

<sup>56</sup> İbnü'l-Arif, İbn Başkuvâl'ın Endülüs ulemasına dair *Tabakât*'ında bulunmaktadır. İbn Berrecân bulunmamakla birlikte sonraları İbnü'l-Abbâr'ın eserine dâhil edilmiştir.

<sup>57</sup> Bu şerh, Madrid Complutense Üniversitesi'nde (1996) M. J. Viguera'nın danışmanlığında Torre tarafından yapılan doktora tezinde sadeleştirilerek yayınlanmıştır.

<sup>58</sup> Bk. Al-Sha'rani, *al-Tabaqat al-kubra* (Cairo 1299), I, 15; Addas, "Andalusi mysticism", 921.

tasavvuf üstadı olan, kendisine tâbi olan müridlerinin lideri olmakla zulme maruz kalan Abdülbaki Muhammed b. Burriyâl idi.<sup>59</sup> İbnü'l-Arif nasihat istemek için kendisine mektup yazan bütün kimseler üzerinde manevî iktidar sahibiydi.<sup>60</sup> İbnü'l-Arif taraftarları çoğunlukla mehdînin gelişi<sup>61</sup> ve sultana itaat etmek gibi konularda soru sorarak manevî nasihatlar isteyen kent-soylu kişilerdi.<sup>62</sup> İbnü'l-Arif'in Almeria kadısı İbn Esved'in ihbarı neticesinde zulme maruz kaldığı görülmektedir ki İbn Esved muhtemelen sultanı İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân ile olan ilişkisi ve otoritesinin nüfuzu konusunda ikaz etmiştir.

İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın bir çağdaşı da Ebu'l-Kâsım İbn Kasî (ö. 546/1151) idi. O aslen *müvelled* idi ve Murabıtların zekât memuru olmuştu. Bir gün malını mülkünü sattı, parasını sadaka olarak verdi, kalender bir hayat yaşamaya başladı. Gerçekte Jille'de (günümüzde Güney Portekiz'de) müridlerini (*mürîdûn*) bir araya getirdiği bir rabîta kurdu. Hocaları hakkında pek bir şey bilinmemektedir, bununla birlikte Gazzâlî'nin doktrinlerini bildiği âşikârdır.<sup>63</sup> Hem nazarî akla hem de fıkha tenkidler yönelmiş; nübüvvetin süreç içerisinde velâyetle ihyâ olunması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>64</sup> Masûm imâmın meşrûiyet ve sahihliğinin soykütüğe veya onun etkin teşkilatlanmasına değil, karakter özelliklerine

---

<sup>59</sup> Hakkında bk. dpt 46.

<sup>60</sup> *Resâil*'inin bir kısmı olan *Miftâhu's-saâde*'sine bk.

<sup>61</sup> Bk. İbnü'l-Arif, *Miftâh*, 212-3. İbnü'l-Arif'in düşüncesi şöyleydi: "Devleti zemmetmeye ve onu salâha kavuşturacak bir mehdî beklentisinde olmaya muhkem akıllı kimse inanmaz. Buna ancak akıllı kıt bir müslüman inanır." (Addas, "Andalusi mysticism", 923). İbn Kasî'nin öğretilerinde mehdînin gelişine dair inancın yaygınlığı hakkında daha fazla delil vardır. İbnü'l-Arif'in bir müridi olan Atîk b. İsa b. Ahmed el-Hazrecî *Risale fi'l-fiten ve'l-eşrât* adlı bir eser telif etmiştir. (bk. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 202). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şeyhi el-Uryâbî mehdînin kendi çağdaşlarından biri olduğunu düşünür. Endülüs'ün eskatolojik coğrafyanın bir bölümü olarak niçin şekillendiği, öte yandan mehdînin zuhûr edeceği mekân olmamasına dair bir açıklama girişimi olarak bk. Fierro, "Mahdisme", 64.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arif, *Miftâh*, 170, 174, 179.

<sup>63</sup> Bk. A. E. Afifi (el-Afifi), "Ebu'l-Kâsım İbn Kasî ve Kitâbuhu Hal'u'n-na'leyn", *Majallat Kulliyat al-adab* (Alexandria) XI (1957), 53-87; daha ayrıntılı görüş için bk. D. R. Goodrich, *A Sufi revolt in Portugal: Ibn Qasi and his Kitab Khal' al-na'layn* (Phd.D.Diss. Columbia University 1978), 44. İbn Kasî, İbnü'l-Arif'in öğrencisi olarak düşünülürdü. Ancak deliller bunun böyle olmadığını göstermektedir. O ayrıca İbn Berrecân'ın da öğrencisi değildir. Onun, özellikle de taraftarı olan İbn Münzir'in, İbnü'l-Arif ile mektuplaşması (525-29/1131-35) İbn Kasî'nin halihazırda bir sufi ve bölgesinde etkin bir şahsiyet olduğu devrede meydana gelmiştir. Bk. P. Nwyia, "Notes sur quleques fragments inedits de la correspondance d'Ibn al-Arif avec Ibn Barrajan", *Hesperis* XLIII (1956), 217-221; *al-Abhath* XXVII (1978-9), 43-56 isimli makalesi.

<sup>64</sup> İbn Haldun'dan naklen bk. Cornell, *Mirrors*, 178.

dayanacağını düşünmüştür.<sup>65</sup> İbn Kasî mehdînin zuhûr edeceğini anlatmış; başlangıçta açıkça mehdînin kendisi olduğunu iddia etmiş; Muvahhidlerle ilişki kurduktan sonra bu iddiasından vazgeçmiştir. Aynı zamanda eskatolojik unsurlara vurgu yapan *Kitâbu Hal'î'n-na'leyn* adlı bir risâle yazmıştır.<sup>66</sup> Bazı kaynaklar onun kerâmet gösterdiğini söyler.<sup>67</sup> 539/1144 yılında Mertula'da bir isyanın başını çekmiş ve bir yıl yönetmiştir. Bunun ardından mevkiini dîni değil, politik bir lidere kaptırmış; Muvahhidlere sığınmış ve onlarla birlikte 541/1147 yılında Endülüs'e dönmüştür. Bir kaç yıl sonra Hıristiyanlarla anlaşma yapmaya çabalamış, 546/1151 yılında bazı taraftarlarınca öldürülmüştür. İsyanının başlangıcında İbn Kasî'nin Endülüs'ün pek çok yerinden takipçileri vardı. Siyasî meşrûiyet ve iktidarın geleneksel tarzlarına yönelik İbn Kasî isyanının ortaya çıkardığı tehdit, 539/1145 yılında Kurtuba'daki Kadı İbn Hamdîn isyanı olayıyla gölgede kalmıştır ki bu isyan diğer şehirlerde Murâbitlara karşı bir dizi isyanı körüklemiştir. Bu isyan, İbn Kasî isyanından sonra gerçekleşmiş olup İbn Kasî tipi sufilerin iktidarı ele geçirmesinin önüne geçme arzusuyla yapılmıştır.

Görüldüğü kadarıyla İbn Kasî'nin manevî ideale ulaşmak için dünyevî kariyerini terk edişi bu dönemde yegâne değildir. Nitekim bu tarz hareket muâsırlarına uygunluk gösterir. İbn Kasî taraftarlarından birisi olan İbnü'l-Münzir fakih olarak eğitilmişti. Murâbitlara bağlı bir kadı idi. O da bu hayat tarzını terk etmiş, Silves'te deniz kenarında bir ribâtta inzivaya çekilmişti.<sup>68</sup> İbnü'l-Hâc

---

<sup>65</sup> J. Dreher, "L'imamat d'Ibn Qasi a Mertole (automne 1144-ete 1145): Legitimite d'une domination soufie?", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orentales du Caire*, XVIII (1988), 203 ('Ainsi l'imamat d'apres Ibn Qasi repose sur l'experience subjective de la vocation reçue sous forme d'une vision or audition et sur les qualites objectivement constatables de l'imâm' [İmâmet İbn Kasî'ye göre ferdî isti'dâdın müşâhede yoluyla elde ettiği tecrübeye ve imâmın somut niteliklerine dayanır]) Ayrıca bk. V.Lagardiere, "La Tariqa et la revolte des Muridin en 539H/1144 en al-Andalus", *Revue de l'Occident Musulmane et la Mediterranee*, XXXV (1983), 157-70.

<sup>66</sup> İbn Kasî'nin doktrini senkritist izler taşır. Mesela İbn Kasî, kıyametin başlangıcında İsa ve Vaftizci Yahya'nın kürsüde Muhammed'e refakat edeceklerine inanır. İbn Kasî taraftarlarının iki yanında birer kişi bulunan Cuma vaizini dinlemelerinden ibaret sıradışı âdâbı bu inanca dayanır. Goodrich, *A Sufi Revolt* 45, 56-7. Sufi bir müfekkîr olarak İbn Kasî, diğer sufiler tarafından daha çok menfî şekilde değerlendirilmiştir. Bk. Addas, "Andalusi mysticism", 927.

<sup>67</sup> İbnü'l-Hatîb'in *A'mâl*'inden naklen Dreher, "L'imâmat d'Ibn Qasi", 210, dpt. 47. (İbn Kasî bir gecede haccını eda etmiştir. Muhayyelâtını *münâcât* tarzında nakleder.)

<sup>68</sup> Bk. A.Sidarus, "Novos dados sobre Ibn Qasi de Silves e as taifas almoravidas no Gharb al-Andalus", *I Jornades de Silves Actas. Silves* (3 e 4 Setembro 1992) (Silves 1992), 35-40.



el-Lürkî (ö. 550/1155 civarında)<sup>69</sup> Merakeş'te Murabıtlara kâtiplik yapmış, ancak bu hizmet tarzını hoşuna gitmediği için sona erdirmiştir. Memleketi Mürsiye'ye döndükten sonra kendisini zühd hayatına adanmış, sufilerle (*fukara*) ilişki kurmuş, İbnü'l-Arif ile yazışmıştır. Murabıtlara karşı yapılan isyan süresince Mürsiye emiri olarak ilan edilmiş, İbn Hamdîn'in liderliğini kabul etmiş, hemen akabinde her tür siyasi taahhütlerinden ferâgat etmiştir. Abdülgafûr b. İsmail b. Halef es-Sakûnî, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân ile birlikte öğrenim görmüştür. Abdülgafûr, Niebla'nın önemli ailelerinden birine mensub olmasına rağmen kıt imkânlarla yaşamayı tercih etmiş, her çeşit zenginliği fakirlik uğruna terk etmiş; kerâmetler göstermiş, dualarına Allah tarafından icâbet edilmiş, halk arasındaki zamâne fitnelerinden kaçmak için 540/1145 civarında doğuya seyahat etmiştir.<sup>70</sup> Yine bir manevî arayış örneği olarak Murabıtlar hükümdarı Tâşufin b. Ali b. Yûsuf'un (537-39/1143-45 veya 541/1147) bile tasavvufa meylettği ve *Mürîdün*'un yazılarını okuduğu söylenmiştir.<sup>71</sup>

Murabıtlar İmparatorluğunun son günlerindeki tasavvufun câzibesini izah etmekle, aşağıdaki gözlemlerimi sunmak istiyorum. Murabıtlar Hıristiyan istilasının önüne geçemediklerinden korku ve güvensizlik duygusu hızla yayılmış; bunun paralelinde askerî ihtiyaçlar (hem savunma hem de saldırı amaçlı) kanun dışı vergilerin artışına sebep olmuştu ki Murabıtlar Taife sultanlarını devirdikleri zaman bu vergileri kaldıracıklarına dair söz vermişlerdi. Bu duruma daha derin bir dînî tecrübeye beslenen temâyül eşlik etmekteydi. Yaşanan manevî kriz ve bunun neticesinde yeni tür dînî otorite arayışları, öyle görünüyor ki, ulemanın her ne kadar kendi içinde çeşitli değişimler yaşamış ve o sırada yaşıyor olsa da, Murabıtların teşvik ettiği ahlâkî yenilenme sonucunda oluşan beklentileri karşılayamamasından kaynaklandı.<sup>72</sup> Mevcud hayat tarzlarına karşı bir sükût-i hayal vardı ve geleneksel iktidar biçimleriyle bu sükût-i hayalin üstesinden gelinmiyordu. Yeni tarzda bir otoriteye sosyal bir gereksinim vardı ki bu otorite âlim veya fakihin geleneksel otoritesinin karşısında yer alan sufi şeyhin otoritesi idi. Şeyh otoritesine duyulan ihtiyaç, şehirlerden -ki buralarda İbn Berrecân

<sup>69</sup> Bk. M. Fierro, "The qâdi as ruler", *Saber religioso y poder politico* (Madrid 1994), 97.

<sup>70</sup> İbn al-Zubayr, *Silat al-sila*, ed. Abd al-Salâm al-Harrâs -S. A'râb (Rabat 1414/1994), IV, 38, dpt. 50.

<sup>71</sup> Onun aynı zamanda Ebû Vehb'in (yukarıda zikredilen IV. /X. asır sufisi.) türbesini ziyaret ettiği rivayet edilmiştir. Bk. Kassis, "Iyâd's doctrinal views", 51. Murabıtlar sultanı Tâşufin, Valencia halkına gönderilen Gazzâlî muhâlifî bir mektubun yazarıdır. Bu, Gazzâlî eleştirisinin tasavvuf muhâlefetiyle zorunlu olarak el ele gitmediğine işaret eder.

<sup>72</sup> Buna en iyi misal Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'dir.

ve İbnü'l-Arif etkindi- bu sufilerin tesirlerinin hissedildiği kırsal kesimlere yayılıyordu. Sufi şeyh, yeni tarz bir otoriteye duyulan ihtiyacı karşılıyor ise bunun nedeni bir ölçüde şeyhin belirli ahlakî vasıfları taşıyor olmasıydı; buna karşın ulema ve fukaha örnek erdemli bir hayat sürmedikleri için eleştirilmekteydi. Bu da onların ilahi hukukun yorumcusu oldukları mevkii zayıflatmaktaydı.<sup>73</sup> Diğer yandan bu otorite değişikliğinin yine bir ölçüde başka nedeni, fıkah eksenli dinî geleneğin gayr-ı şahsî ve müessevî yapısına karşı gösterilen bir tepkiydi. Bu din anlayışı, sufi şeyhte teşahhus eden mahlûk ile hâlik arasındaki ferdî irtibat (rüyalar, kerâmetler, müşâhedeler) arayışı ile yer değiştirmeye başlıyordu. Sufi şeyh, iki dünyaya ait olması itibarıyla daha üstündü: Bir yandan şeyh, ulemanın “yüksek geleneğine” erişmişti, diğer yandan halkın “düşük geleneği”nin inanç ve amellerine daha yakındı. Yine bu dönemde sufilerin sosyal meselelere karşı geliştirdikleri düşüncelerin ilk örneklerini buluruz.<sup>74</sup>

Murabıtlar ve Muvahhidler devrindeki Endülüs tasavvufuna bu genel bakıştan sonra, şimdi de Gazzâlî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arif ve İbn Kasî'ye yöneltilen tenkidi tahlil edeceğiz. Turtûşî'nin Gazzâlî'ye yönelik tenkidleri şu iki kitabında bulunur: *Risâle ilâ Abdillâh b. el-Muzaffer* ve *Kitâbu'l-esrâr ve'l-iber*.<sup>75</sup> Turtûşî, Gazzâlî'yi doğruluğu kuşkulu zayıf hadisleri rivâyet ettiği; ilm-i tevhîdin gerekliliğini açıkça ifade etmediği; *Resâil-i İhvân-ı Safâ*'dan, felsefe ve Hallâc'tan etkilendiği; sufilerin müzik dinlemesini (semâ) tecvîz ettiği<sup>76</sup>; *İhyâ*'da

<sup>73</sup> Sultanların meşrûiyet eksikliği din âlimlerinin otoritesinin zayıflamasıyla irtibatlıdır. Mesela sultanların cihadda başarısız olmaları, saltanattan bir kısım gelir elde eden âlim ve kadıların menfî yönde etkilemiştir.

<sup>74</sup> Bk. F. Rodriguez Manas, “Hombres santos y recaudadores de impuestos en el occidente musulman (VI-VIII/XII-XIV)”, *Al-Qantara* XII (1991), 479; C.de la Puente, “La familia de Abû Ishaq al-Hâ' de Velefique”, *Estudios onomasticos-biograficos de al-Andalus* V, ed. M.Marin ve J. Zanon (Madrid 1992), 316. VI./XII. yüzyılda gerilim sadece tasavvuf ile fıkah eksenli İslam arasında değil, tasavvuf ile felsefe arasındaydı da. Endülüslü filozoflar (İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd vs.) ile tasavvuf arasındaki muhâlefet hakkında bk. E. Tornero, “La filosofía”, *Historia de Espana fundada por Ramon Menendez Pidal y dirigida por J. Jover Zamora*, ed. J.Viguera (Madrid 1997), 587-602. Felsefe de tasavvufu etkilemiştir. Bazı sufiler, diğer yandan, *ulumu'l-evâil* konularına şüphesiz yaklaşmışlardır.

<sup>75</sup> *Risâle* için bk. Ghrab, “Hawla”, 139-141 ve 158-163; Fierro, *Estudio Turtusi*, 61-4, dpt. 19; Menûnî'nin makalesi, “İhyâ ulum al-din fi manzûr al-gharb al-islâmî ayyâm al-murâbitin wa'l-muwahhidin”, *Abû Hamid al-Ghazali* (Rabat 1998), 125-137.

<sup>76</sup> el-Turtûşî kitaplarından birisini semâ'nı tahrimine ayırmıştır. Semâ meselesi için bkz. A. Gribetz, “The sama' controversy: Sufi vs. legalist”, *Studia Islamica* LXXIV (1991), 43-62. Gribetz'in çalışması, semâ'nın sufiler arasında da genellikle kabul görmediğinin keyfiyetini ortaya koyar. Fakihlerin bakış açısından semâ'daki tehlikelerden birisi müretteb ibadetin yerini

peygamber ve velilerin mucize ve kerametlerine tahsis edilen bölümlerde mahzurlu bilgiler kullandığı için tenkîd eder. Turtüşî'ye göre Gazzâlî âlim olmayı terk etmiş, fakat tasavvufu anlayamadığı için bir sufi de olamamıştır. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ise *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı eserinde şeriatta herhangi bir esası olmayan aşk<sup>77</sup> ve şevk gibi tasavvufî ıstılâhları kullandığı gerekçesiyle Gazzâlî'ye saldırmıştır.<sup>78</sup> İbn Hamdî'nin tenkidi ve diğer aynı döneme ait metinler ise maalesef kayıptır.<sup>79</sup>

Modern akademisyenler, Gazzâlî'nin kitaplarına yönelik fukaha muhâlefetine dair çeşitli nedenler ileri sürmüşlerdir. Ancak şu vurgulanmalıdır ki zımnî genellemeler yanıltıcıdır: Bazı fakihler onun eserlerine karşı çıkmış, bazıları çıkmamıştır. Urvoy'un kanaatine göre Gazzâlî'nin başlangıçtaki eklektik tavrı bir yana, kitapları Murabitların kabul edemeyecekleri senkretist (uzlaştırıcı) yorum formunda yazılmıştır.<sup>80</sup> A. ben Hammâdî, Gazzâlî'nin eserlerinin yakılmasının onun bir sufi olmasından ziyade Şafii olmasından kaynaklandığını düşünür.<sup>81</sup> Diğer akademisyenlere göre fukahanın Gazzâlî'ye yönelik muhâlefetinin sebebi, muhtemelen Gazzâlî'nin fukahaya yönelik saldırılarından ki Gazzâlî onları sefihlik ve âdil olmayan sultanlarla işbirliği yapmakla suçlar.<sup>82</sup> Başka bir izah ise,

---

alabilmesidir. Bunun ötesinde semâ ayinlerine genellikle diğer yasaklanan fiiller de eşlik etmektedir. Bk. L. Pouzet, "Prises de position autour du samâ' en Orient Musulman au VIIe/XIIIe siècle", *Studia Islamica* LVII (1983), 119-134.

<sup>77</sup> Bu ıstılâhların reddi için bk. J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany 1979), 24-5.

<sup>78</sup> Bk. İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-saâde ve tahkik-i tariki's-saâde*, ed. İsmet Abdüllatif Dandaş (Beyrut 1993), 47. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî genelde müziği tasvip etmemesinden dolayı Gazzâlî'nin semâ'ı kabul etmesine karşı çıkar: Bir kadı olarak Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, bir neyzenin yanaklarının delinmesine hükmetmiştir.

<sup>79</sup> Urvoy tarafından çalışılan metin hariç. Bk. dpt. 48.

<sup>80</sup> D. Urvoy, *Le monde des ulemas andalous du V/XI e au VII/XIII e siècle* (Geneva 1978), 129-131; a.mlf., *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle a Cordoue et Sevilla au TEMPS DES Empires Berberes (fin XI e siècle-debut XIII e siècle)* (Toulouse 1990), 167-175. Cf. J. Puig, "Ibn Rushd versus al-Ghazali: Reconsideration of a Polemic", *The Muslim World* LXXXII (1992), 113-31.

<sup>81</sup> A. ben Hammadi, "Hawla murûr Ibn Tûmert bi'l-Andalus fi tariqihî ilâ'l-Mashriq", *Dirâsât andalusîyya* VI (1411/1991), 20.

<sup>82</sup> Ekser görüş olarak bu gözükmektedir. Bk. Nwyia, *Ibn Abbad*, 150; F. Rodriguez Manas, *Em sufismo en Marruecos en los siglos XI-XIII: aspectos sociales y politicos* (Ph. D. Diss. Univ. Complutense Madrid 1992). Daha ayrıntılı tartışma için bk. Guichard, *Les Musulmans de Valence*, 85. Bu görüşü inandırıcı bulmuyorum. Zira Gazzâlî'nin fukahaya yönelik saldırıları, el-Turtüşî ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî vs. gibilerinin Gazzâlî doktrinlerine ilgi duymalarını sonlandırmamıştır. Bu fakihlerin daha sonraları Gazzâlî'yi tenkid etmelerinin sebebi, kendilerini sefih ve işbirlikçisi olmakla suçlanmış hissetmeleri değil, Gazzâlî doktrinlerini hem teorik hem de pratik açıdan

Gazzâlî'nin Mağrip'te Murabıt saltanatını sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tümert<sup>83</sup> ile irtibatlı görülmesidir ki İbn Tümert, Gazzâlî'den emr-i bi'l-ma'rûf anlayışını öğrenmişti.<sup>84</sup> Herhâlükârda Murabıt idarecilerin muhâlefetini peşisıra tayin eden şeyin temelde Mâlikî fukahânın muhâlefeti olduğu düşüncesi baskın görünmektedir. Ancak kanaatime göre, fukaha ve idareciler farklı şeylerle ilgilenmişlerdi.

Bir dizi Mağribli fukahânın muhâlefetine gelince, bu fukaha Gazzâlî'nin bazı doğmatik tavırlarının tehlikeli olduğuna hükmetmişler; Mâlikîlerin (el-Turtûşî'nin tenkidlerinde görüldüğü üzere) şüpheli saydıkları bazı dînî muâmelâtı Gazzâlî'nin kabul etmesinden, hakikat ve bilgiyi tahkik etmede farklı kâidelere sahip olmasından rahatsız olmuşlardır.<sup>85</sup> Bu yüzden fukahânın Gazzâlî'ye yönelik muhâlefeti fakihlerle sufiler arasındaki çatışmanın belirli alanlarına dairedir. Bununla birlikte, her fakih veya âlim bu türden çatışma alanlarının ehemmiyeti ve bunların üstesinden nasıl gelineceği konusunda hemfikir değillerdi (özellikle Almerialı fakih el-Bercî örneğinde olduğu gibi. O yukarıda zikredildiği üzere Gazzâlî'nin kitaplarının yakılmasına karşı çıkmıştır).

Fakihler arasındaki tavır farklılıkları olduğu ve yine bu dönemde ulemanın tasavvufu asimile etme çabasının devam ettiği gerçeği gözardı edilmemelidir. Bunu tasavvuf kitaplarının ulemanın okuma listelerine dâhil edilmesinden<sup>86</sup>, tasavvufa meyyal fukahânın bulunmasından<sup>87</sup> anlayabiliyoruz. Bununla birlikte Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) "muhaddis ve sufi ve fakih ve zahid" türünden birleştirilmiş lakapları gerçekte garip bileşimler şeklinde

---

tehlikeli bulmalarıdır. Sefih ve işbirlikçisi olma suçlaması geçmişte hem sufi olmayanlar hem de sufiler tarafından fukahaya yönelik yapılmıştır. Öte yandan çağdaşlarca bu saldırılar yapılmaktadır ve gelecekte de yapılmaya devam edecektir.

<sup>83</sup> dpt. 42'de A. ben Hammadi'nin ve D. Urvoy'un makalelerine, daha önceki yayınlarda geçen referanslara bk..

<sup>84</sup> Bk. M. Garcia-Arenal, "La practica del precepto de *al-amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy an al-munkar* en la hagiografia magrebi", *Al-Qantara* XIII (1992), 147-170.

<sup>85</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, velinin ulema tarafından mevzû' görülen bir hadisi sahih, sahih görülen bir hadisi de mevzû' kabul edebileceğini söyler. Çünkü veliye peygamber gibi bâtinî bilgi ihsan edilmiştir. Bk. C. Addas, *Ibn Arabi ou La quete du Soufre Rouge* (Paris 1989), 127-8. Addas, fukahânın tatbikatının tersine velilerce izlenen bu sürece açık bir misal sunmaktadır.

<sup>86</sup> Bk. Vizcaino, *a.g.e.*

<sup>87</sup> Bu tür fukaha için bk. Urvoy, *Le Monde des ulemas*. Bu türden konularla ilgili ayrıntılı çalışma halihazırda yapılmayı beklemektedir. Ayrıca sufi ve fakihleri birarada içeren silsileler için bk. (Mesela, Gazzâlî ve iki muhalifini -ki daha önceleri Gazzâlî hayranı idiler- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve İbn Hirzihim'i birlikte zikreden bir silsile)

algılamıştır.<sup>88</sup> Tasavvufu asimile etme süreci, İbn Başkuvâl (ö. 578/1183) gibi bir âlimin ulemayı dînî otoritenin yeni formlarına entegre etme çabalarıyla resmedildiği üzere Muvahhidler devrinde devam etmiştir. Bu süreç, ilim kaygısından ziyade ilâhî güçleri manipüle etme isteği<sup>89</sup>, ve sufilere özgü çeşitli âdetleri yayma çabası içindeydi.<sup>90</sup> Ulemanın “velâyet” vasıflarıyla tavsîf edilmesi, Tâhir es-Sadefî (552-72/1157-77 yılları arasında hayattadır) tarafından yazılan kitapta da görülebilir.<sup>91</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Rûhu'l-kuds* ve *Dürretü'l-fâhire* adlı eserleriyle birlikte bu kitap, Endülüs sufilerinin dünyasını idrak etmemizi ve onların faaliyetlerini görmemizi sağlar.<sup>92</sup>

Bu uyum ve asimilasyon sürecinin çarpıcı göstergelerinden birisi, Mâlikî fakih İbn Rüşd el-Cedd'in (ö. 520/1126) verdiği bir fetvadır. Bu fetvada Gazzâlî'nin *İhyâ'sında* geçtiği üzere *ârifûn billah* (Allah'ı bilenler) ile *ârifûn bi ahkâmillah*<sup>93</sup> (Allah'ın hükümlerini bilenler) kategorilerini tartışır. Gazzâlî'ye göre, birinciler (sufiler) ikincilerden (fakihler) üstündür. İbn Rüşd bir Mâlikî ve fakih olmasına rağmen bu görüşe karşı çıkmaz.<sup>94</sup> İbn Rüşd, şayet velilere

---

<sup>88</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Rûh/Durra*, dpt. 38, 39, 45, 56. Konu hakkında ayrıca bk. Bel, “Le sufism”, 153. İbn Abbâd'ın müridi Yahya es-Serrâc (ö. 803/1400 veya 805/1403) onun faaliyetlerinin bir muhaddis ve bir sufünün faaliyetleri değerlendirmeyi asla yeterli görmez. Bk. Nwya'nın İbn Abbâd er-Rundi hakkındaki kitabı.

<sup>89</sup> İbn Başkuvâl, Endülüs'ten (fakih Şabtûn ve el-Kanâzî, zâhid/sufi Ebü Vehb) ve Doğu'dan (el-A'meş, İbnü'l-Mübârek, İbn Uyeyne, Mâlikî fakih İbnü'l-Kâsım ve İsmail el-Kâdî, sufilerden el-Muhâsibi) bir çok âlimin mükemmel vasıfları hakkında kitaplar telif etti. Buna ilâveten o, âlimlerin özel yetenekleri hakkında malûmât nakletmeyi amaçlayan bir dizi kitap yazdı (mesela *Kitâbu'l-mûstağîsîn*) Ayrıca sufilere yönelik tenkidleri derledi: Mesela onun *Sıla* adlı eserinde yer alan Hüseyin b. el-Hasan ed-Dimyâtî'nin biyografisine bk.

<sup>90</sup> C. de la Puente'nin İbn Başkuvâl'ın *Kitâbu'l-kurba ilâ rabbi'l-alemîn* (El acercamiento a Dios) (Madrid 1998) adlı eserinin neşrindeki yazısına bk. Bu eğilim, İbn Başkuvâl'ın hocası Ebü Ali es-Sadefî tarafından başlatılmıştır.

<sup>91</sup> *Kitâbu's-sırrî'l-masûn fî mâ ukrime bihi'l-muhlasûn*. Kitabın muhteva ve tahlili için bk. F. Meier, “Tahir as-Sadafis vergessene Schrift über westliche Heilige des 6./12. Jahrhunderts”, *Der Islam* LXI (1984), 14-90. H. Ferhat metnin bir neşrini hazırlamış ve yayınlamıştır: “*As-sirr al-masûn* de Tahir al-Sadafi: un itieaire mystique au XIIe siecle”, *Al-Qantara* XVI (1995), 273-288.

<sup>92</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin malûmâtı kullanışı hakkında bk. Addas, “Ibn Arabî”, 43, 151, 165-6, 197-8, 201-2, 206-7, 214, 223, 230, 233-4, 261; 283-4, 264.

<sup>93</sup> *Fatâwâ*, ed. El-Muhtar b. al-Tahir et-Talîlî (Beyrut 1987) III, 1624-29, no. 642.

<sup>94</sup> Velilerin âlimlerden üstün olduklarının delillerinden birisi, velilerin keramet gösterebildikleridir. Bu sebeple fakihlerden üstündürlük. İbn Rüşd bu türden kerametlerin varolabileceğini ortaya koyar. Bk. Fierro, “The Polemic about *karâmât al-awliya*”, 239-242. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kerâmetin imkânını reddeden muasırlarına (onlardan biri filozof, diğeri de muhaddisdir) yönelik

peygamberlerden üstün bir konum verilmiş olsaydı tabii ki buna karşı çıkardı. Zira bu türden bir kabul "Muhammed tarafından tesis edilmiş haliyle İslam hukukunu reddetmenin kapısını açmak" şeklinde görülebilir.<sup>95</sup> Ulemanın bu tehlikenin farkında oluşu, Mâlikî Kadî İyâz'ın konu hakkında bir kitap yazmayı gerekli bulmasından anlaşılmalıdır ki bu kitap İslam toplumlarındaki en müessir eserlerden birisi olmuştur: *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*. Bu kitabın amacı, peygamberin üstünlüğünü savunmak ve onun mertebesini iktidar yarışı yapanlara nazaran açık bir şekilde inşa etmektir.<sup>96</sup> Fukaha, "düşük/küçük geleneğin" değer ve ilgilerinin "büyük gelenek" içine sufi kanallar yoluyla akmasından korkuyorlardı. Dolayısıyla burada söz konusu ettiğimiz şey, dînî otorite üzerine bilimsel bir tartışmadır. Tartışma, bir kitap hakkındaydı, Gazzâlî'nin *İhyâ'sı*. Bu kitabı müslümanların büyük çoğunluğu okuyamıyordu ve kitap aşk gibi bazı inançlar ile semâ' gibi bazı ameller hakkında metinsel dayanak ortaya koymada ikna edici bir biçimde kullanılıyordu. Muvahhidler dönemlerinde Gazzâlî'nin kitapları kabul görmüştü<sup>97</sup>, fakat çekinceler dile getirilmeye devam etmişti.<sup>98</sup>

İdarecilerin tasavvufa muhâlefetlerine gelince<sup>99</sup>, aslında onların sufi eğilimi olan fukahayı desteklemeleri beklenirdi. Fakat idareciler bu hususta, özellikle sufi doktrinlerin siyasi kullanımını konusunda ihtiyatlı idiler (sadece Gazzâlî'nin doktrinlerine karşı değil, ki zaten o

---

referansları ile krş. Addas, *Ibn Arabi* 93, 135-6; Muhyiddin b. Arabi, *Durra*, no.8.

<sup>95</sup> Baldick, *Mystical Islam*, 40. Bu konuda ayrıca bk. M. Chodkiewicz. "La saintete et les saints en islam", *Le culte des saints dans le monde musulman* (Paris 1995), 13-32.

<sup>96</sup> Mesela *ismet* nübüvveti mahsus iken VI./XII. asırda mehdiye atfedilen bir sıfat oluyordu. Bk. H. Kassis, "Iyâd's doctrinal views and their impact on the Maghreb", *The Maghreb Review* XIII (1988), 49-56. Endülüs'te Peygamber imajı, onun zahidliğine ve mistik tavrına vurgu yapan belirgin bir eğilimi içermektedir. Bk. Fierro, "The Polemic about the karâmât al-awliya", 242-5.

<sup>97</sup> İbn Tumlûs'un şerhleri hakkında bk. Fierro, "Heresy in al-Andalus"; *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden 1992), ed. S. Jayyusi, 895-908. İbn Tumlûs'un metninin farklı bir tercümesi için bk. Urvoy, "Le manuscrit ar. 1483 de l'Escurial".

<sup>98</sup> el-Fiştelî (ö. 660/1261 civarında) Muhâsibî'nin eserlerini kabul etmekle birlikte Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin kitaplarını reddetti. Çünkü Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin *ilmu'l-gayba* dair doktrinleri, insanları eğitmekten çok sapıklığa sürükleme eğilimindeydi. el-Kabbâb, Fiştelî hakkında der ki: Fiştelî'nin muâsırı olan sufiler *İhyâ*'daki *ilmu'l-mükâşefât*'a ayrılmış bölümü okudular. Fiştelî *İhyâ*'yı telhis eden, *ilmu'l-mükâşefât* bölümünü ve kitaptaki bir çok mevzû hadisi atan birini görme arzusundaydı. Bk. Nwyia, *Ibn Abbad*, 226.

<sup>99</sup> Murabıtların Gazzâlî muhâlefeti, Gazzâlî'nin bir mektubunun Murabıt kanununu yasallaştırma sürecinde kullanıldığını düşündüğümüzde bir bakıma şaşırtıcıdır. Bk. J. Viguera, "Las cartas de al-Gzali y al-Turtusi al soberno almoravid Yusuf b. Tasufin", *Al-Andalus* XLII (1977), 341-377.

da tehlikeli öğeler taşımıyordu)<sup>100</sup>. İbnü'l-Arif'in doktrini sultanı itaat edilmesi, hatta işbirliği yapılması, karşı karşıya gelinmemesi gereken bir kişi olarak değerlendirmektedir. Öte yandan İbn Berrecân'ın imâmetinin sadece manevî olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte bu sufilerin dînî ve sosyal tesirlerini dikkate alarak uğradıkları zulmü açıklamak gerekir. Yoksa yazdıkları eserler hiç bir zaman saldırganlığa uğramamış ve reddedilmemiştir (bildiğimiz kadarıyla). Nitekim İbnü'l-Arif'in eseri ıııımlı bir tasavvuf anlayışını içerir.<sup>101</sup> İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif'in, İbn Kasî'nin yaptığı gibi her hangi bir biçimde taraftarlarını organize etmeye çalıştıklarına dair delil yoktur.<sup>102</sup> Bu nedenle ben, geç dönem kaynaklarda geçen Murabıt idarecilerinin, İbn Berrecân ve İbnü'l-Arif'in İbn Tümert gibi bir isyan başlatabileceklerinden korktuklarına dair ifadelerin sadece bir korkuyu yansıttıklarını düşünmekteyim. Gerçek tehlike, İbn Kasî ve onun kısa süreli imamlığında teşekkül etmiştir. İşin garibi Murabıtlar sultanının bu tehlikeyi gözardı etmesidir.

Bazı fakihlerin tehlikeli sayılan bir takım sufi akımlara (bizatihi tasavvufa değil) yönelik muhâlefeti, bilimsel tartışma formu kazanmıştır. İbn Berrecân veya İbnü'l-Arif'e değil Gazzâlî'ye karşı bazı reddiyeler kaleme alınmıştır.<sup>103</sup> Gazzâlî'nin *İhyâ'sının* taklitleri de yazılmıştır ki bu kitaplar *İhyâ'nın* bazı dînî ihtiyaçlara cevap verecek yeterli bir kitap şeklinde görüldüğüne işaret eder. Aynı zamanda âlim figürü, bazı sufi vasıflarıyla yeniden yazılmıştır. Bana göre bütün bunlar, tasavvufu fıkıh ve ilmin tamamlayıcısı yapmaya, insanların yeni dînî otorite modellerine yönelmesine sebep olan bazı ihtiyaçları seslendirmeye dönük teşebbüslerdi. Bu, sufi çevrelerdeki

---

<sup>100</sup> Bk. Guichard, *Les musulmans de Valence*, 86. Bu kitap Gazzâlî'nin doktrinlerinin Murabıt hukukuna nasıl adapte edildiğini gösterir. Bu hususta M. Hogga'ya danışmadım. M. Hogga, *Orthodoxie, subversion et reforme en Islam. Gazâlî et les Seljûqides suivi de textes politiques de Gazâlî* (Paris 1993).

<sup>101</sup> Bk. B. Halff, "Le Mahâsin al-mağâlis d'Ibn al-Arif et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Ansari", *Revue des Etudes Islamiques* XXXIX (1971), 321-335. R. Bulliet'in İbnü'l-Arif'in kitabı hakkındaki yorumları güncelliğini yitirmiştir. Bk. *Islam. The view from the edge* (New York 1994), 170. (Bulliet, İbnü'l-Arif'in kitabının orjinalliği konusunda fikrimizi değiştiren Halff'ın çalışmasının farkında değildir. Bu bir tarafa, Bulliet İbnü'l-Arif'in yazdığı bazı "radikal" düşünceler içeren pasajları -ki bu pasajlar Asin Palacios'a göre metne sonradan ilave edilmiştir- kabul etmektedir.

<sup>102</sup> C.Addas, "Ibn Arabi et al-Andalus", *Il Jornadas de Cultura islamica. Aragon vive su historia*, Teruel, 1988 (Madrid 1990), 91-100. Addas, doğuda tasavvufun ilerlemeci ve yayılcı bir yapısının olduğunu, Endülüs tasavvufunda ise Tanrı arayışının ferdî, saf, esnek ve özgür olduğunu söyler. Bk. "Ibn Arabi", 91.

<sup>103</sup> Gerçekten de İbn Berrecân konusunda bir çok yazmanın, İbnü'l-Arif konusunda tabakât kitaplarında yer alan atıfların gösterdiği üzere İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın eserleri tüm İslam dünyasında geniş bir yaygınlık kazanmıştır.

bütün inanç ve âdâbın kabul edildiği veya benimsendiği anlamına gelmemektedir. Bu süreç, akışkanlık, gerilim ve Knysh'in ifadesini ödünç alırsak "inşa edilme süreci devam eden ortodoksi" (tesennün) gelişimini içermekteydi.<sup>104</sup> Eldeki deliller, iddia edildiğinin ve hâlihazırda sıklıkla tekrarlandığının aksine<sup>105</sup> şunu göstermektedir ki, Endülüs uleması esnek, yeni sosyal taleplerin farkında olan, adapte edilebilecek şeyleri adapte etmekle sosyal çatışmadan kaçınmaya hevesli kimselerdi. Anladığımız<sup>106</sup> kadarıyla bazı âlimlerin yapmaya çalıştıkları şey, fıkıh ile kabul edilebilir tasavvuf arasında uzlaşmaz bir ikiliğin meydana gelmesinden kaçınmaktı.

Sufilerin çeşitli siyasi tavırları vardı: Bazıları devlet adamlarıyla işbirliği yapmış veya en azından çatışmadan kaçınmış; bazıları da sözleriyle veya faaliyetleriyle idarecilerle çatışmıştır. Çatışma tavrı, İbn Kasî örneğinde sergilenmiştir. İbn Haldun'a göre, İbn Kasî ve müridleri (mürîdün) bir etnik grubun desteği olmadığı için başarısızlığa uğramışlardır. Fakat bir kimse onların başarısızlığının Endülüs ulemasının gücünden ve esneklik kabiliyetinden kaynaklandığını öne sürebilir. Endülüs toplumunun bir kısmı, İbn Kasî'nin Murabıtlara yönelik isyanına kadınlara siyasi ve askeri güç sağlayarak tepki göstermiştir.<sup>107</sup> Böylelikle "siyasal" sufiye karşı fakihî politik açıdan güçlendirmiştir.

VI./XII. asrın sonu itibarıyla tasavvuf Endülüs'te tamamen yayılmıştı. İbn Mer'e (ö. 611/1215), İbn Seb'in (ö. 669/1270), müridi Şüsterî (ö. 668/1269) ve Ebû Mervân el-Yuhânisî (ö. 667/1268) gibi meşhur sufiler, bir sonraki asırda başarılarını devam ettirmişlerdir. Şüsterî'nin felsefi-tasavvufî düşünceleri kuşkuyla karşılanmıştır.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> A. Kynish, "Orthodoxy and heresy in Medieval Islam: an essay in reassessment", *The Muslim World* LXXXIII (1993), 48-67.

<sup>105</sup> Mesela bk. Baldick, *Mystical Islam*, 69-71: "XII. Asrın başlarına kadar müslüman İspanya hakkında bilinen şey, fikirler seviyesinde çok büyük bir taassubun varlığıydı: İlimli Muhammed Gazzâlî'nin kitapları bile yakılmıştı".

<sup>106</sup> İbn Haldun'un Gazzâlî'ye yönelik eleştirisine göre, Gazzâlî her hangi bir ikiliğin ortaya çıkmasını tamamıyla engelleyememiştir. Aksine Gazzâlî bu ikiliği artırmış, tasavvufî tarikatların bağımsız ve otonom bir yapıda zuhür etmelerine yol vermiştir. Bk. E. Chaumont, "Notes et commentaires", *Studia Islamica* LXIV (1986), 151-7.

<sup>107</sup> Bk. Fierro, "The *qâdî* as ruler".

<sup>108</sup> Bk. A. W. al-Taftazânî, "Al-Madrasa al-shûdhiyya fi'l-tasawwuf al-andalusî", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos* XXIII (1985), 173-181. Yazar bu makalesinde, fukahânın İbn Seb'in ve Şüsterî'nin düşüncelerine karşı yönelttikleri delilleri toplamıştır ki bunlar İbn Seb'in'in şeriatın dînî kurallarına uymanın zorunlu olmadığını düşünmesinden dolayı ona yönelik suçlamaları içerir. Ayrıca bk. Fierro, "Mahdisme et eschatologie", 62. İbn Seb'in'in tehlikeli bulunan siyasi düşünceleri için bk. Fierro, "Mahdisme et eschatologie". Bu makalede Massignon'un konu hakkındaki bakış açısını takip ettim: İbn Meserre'nin *muhakkik* terimi "messianism politique" (siyasi mesianizm/mesihçilik) olarak çevrilmelidir. Massignon'un bu çevirisine dair



el-Yuhânisî çokça tartışılan *mevlîd-i nebi* kutlama âdetini düzenleyenlerin ilkleri arasındaydı.<sup>109</sup> Ayrıca Seb'înî İbn Ahlâ (ö. 645/1247) ve kısa dönemlerle siyasi güç elde etmiş olan el-Fazarî (666/1267'de hayattadır) gibi sufilerle de karşılaşmaktayız.<sup>110</sup> Bu ve daha sonraki dönemlerde göç etmiş olan pek çok Endülüslü arasında İbn Âşir (ö. 764/1362), İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) gibi sufileri de bulmaktayız. Her iki sufi de hulûl ve ittihadı içeren aşırı düşünceler karşısında ılımlı tasavvufun mümessiliydiler. Kerâmet fikrini yermişler ve idarecilerle işbirliği yapmışlardır.<sup>111</sup> Bu sufilerin Endülüs'te faal olan bir muasırı da İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374) idi. Bu meşhur tarihçi, şair ve fakih, aynı zamanda tasavvufa dair bir risale yazmıştı.<sup>112</sup> Başka bir muasırları ise sufi İbnü'l-Hâc'ın (ö. 616/1219) neslinden Ebu'l-Berekât el-Balafikî (ö. 771/1370) idi.<sup>113</sup> Sufi davranışın esaslarındaki değişim şu misâlle açıklanabilir ki, el-Balafikî ceddinin aksine kerâmetler izhâr etmemiştir.

VIII./XIV. asır boyunca Granada, İran gibi İslam dünyasının uzak diğer bölgelerindeki sufiler için bir cazibe merkezi idi.<sup>114</sup> Yabancı sufilerin çoğu tüccar idi: Granada'ya yerleşmiş ve hayatını fakirlere sadaka dağıtmaya adanmış Tunuslu Halfâvî et-Temîmî (ö. 715/1315) gibi.<sup>115</sup> Tasavvuf ve ticaret birbiriyle yakından irtibatlıydı.<sup>116</sup> Nasrî krallığının hâkim olduğu bölgeleri dolduran zâviye ve ribât ağı, sadece tüccarların ve seyyahların değil, mahallî halkın ihtiyaçlarını da karşılamaktaydı.

---

ihtirâzî kayıtlarını bana ifade ettiği için M. Chodkiewicz'e teşekkür etmek isterim.

<sup>109</sup> Bk. N. J. G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival. Early history in the Central Muslim lands and development in the Muslim West until 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> century* (Leiden 1993), 139.

<sup>110</sup> Fierro, "Mahdism et eschatologie", 62.

<sup>111</sup> Nwyia, *Ibn Abbad* XLIII, 29, 47 (dpt. 1 ve a.g.e. 67) 52, 99, 118 (dpt. 2) 141, 153. Kerâmetleri terki söz konusu olduğunda, İbn Abbâd kız çocuğunun tedavisinde kendisinin bereketinden yararlanmak isteyen bir adamın menkıbesini nakleder. Ancak adam hem kızını hem de erkek çocuğunu yitirmiştir. (a.g.e., 163, ayrıca bk. 223-4)

<sup>112</sup> Bk. E. Santiago, "Jatibiana mistica I: El Kitab Rawdat al-tarif. Su tematica", *Andalucia Islamica, Textos y Estudios I* (1980), 105-122.

<sup>113</sup> Bk. De la Puente, "La familia", 340, 318-323.

<sup>114</sup> Bk. İbn Battuta, *Rihla* (Cairo 1383/1964) II, 190; İspanyolca trc. S. Fanjul ve F. Arbos (Madrid 1981), 765.

<sup>115</sup> Bk. M. J. Rubiera, "Un aspecto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasrî: la presencia tunecia en las tariqat misticas granadinas", *Cahiers Tunisie* XXVI (1978), 172, Rubiera, Hristiyanlar tarafından istila edilen bölgelerden gelen müslümanların mevcüdiyeti ile Granada'nın yüksek bir nüfusa sahip olduğunu (en azından 1348'e kadar) söyler.

<sup>116</sup> Uluslararası ticaret merkezi olarak Nasrîler dönemi Granada'sı hakkında bk. R. Arie, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* (Paris 1973), 360-3.

Mal mülk sahibi olmuş, meşâyih silsilesini düzenlemiş teşkilatlı topluluklar olarak sufi tarikatların Endülüs'te ne zaman ortaya çıktığını tespit edebilmek zordur.<sup>117</sup> Her halükârda Nasrîler döneminde en azından iki tarikatın var olduğunu bilmekteyiz.

Bilinen bu iki tarikattan birisi, Granada'nın Albaicin bölgesinde faal olan Benû Sîdî Bûna tarikatı idi.<sup>118</sup> Tarikatın müessisi, doğuya seyahati sırasında Ebu Medyen'in müridi olan Ebû Ahmed Ca'fer b. Abdullah (ö. 624/1227) kabul edilmiştir. Ebû Ahmed, Guadelest vadisindeki (Endülüs'ün doğusunda Denia'ya yakın) köyüne geri dönmüş, bir zaviye kurmuş ve burada müritlerinin şeyhi olmuştur. Vefatından sonra da türbesi bir ziyaret merkezi haline gelmiştir. 650/1252 civarında, ailesi hristiyan ilerlemesinden korkarak hicret etmek zorunda kalmıştı. Rivayete göre tarikat kurucusunun bir kez geldiği ve namaz kıldığı Granada'ya yerleşmişlerdi. Buradaki zaviye, tarikat mensuplarının onlara verdikleri bağışların yanı sıra kullanmak için yanlarına aldıkları paralarla kurulmuştu.<sup>119</sup> Tarikatta şeyhlik belden intikal etmiştir. Bu şeyhlerden birisi (ö. 765/1364) tarikatın bir önceki şeyhinin halifesi olmuştu ki akrabalandı. Namazları kıldırmak ve hutbe okumak için seçilmişti. Tarikatın tasavvufi hayatının liderliğini yapmış, Granada kadısının nezaretinde tarikatın hukukî işlerini yönetmiştir. Bu tarikatın öğretileri ve erkânı hakkındaki bilgi sınırlıdır. Ancak müntesiblerinin *Şazeli* addedildiğini biliyoruz. Hallac'ın şiirlerini okuyan müntesiblere asabiyet duygusu bahşedilmişti ve şeyhlerine gözü kapalı itaat ederler (taklîd), bunun için kendisine ahid verirlerdi. Yüzlerini örterler, *şebbâbe*<sup>120</sup> denilen neyin sesinden hoşlanmazlar, cezbeyi artıran semâlarla zikir yaparlardı. Müridleri çoğunlukla sanatkâr, seyyar satıcı ve terzi idi. Fakat başıboş ve dilenciler de vardı. Tarikat ile Nasrî idareciler<sup>121</sup> arasında iyi ilişkiler kurulmuştu. Bunun kanıtlarından biri, âyinin bereketinden istifade etmek isteyen sultanın daveti üzerine tarikat müntesiblerinin bir takım tasavvufî âyinler yapmak için Elhamra sarayına gitmeleridir.<sup>122</sup>

<sup>117</sup> Bu irtibat için bk. M. Kh. Masud, *Islamic Legal Phlosopy. A study of Abû Ishaq al-Shâtibî's Life and Thought* (Islamabad 1977), 60-1.

<sup>118</sup> Bk. E. Levi-Provençal, "Le voyage d'Ibn Battuta dans le royaume de Grenada", *Melanges W. Marçais* (Paris 1950), 217; J. Bosch Vila, "Nota de toponimia para la historia de Guadales y su valle", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos XII-XIII* (1963-4), 48. Özellikle bk. M. I. Calero Secall, "Los Banû Sid Bûa", *Sharq alAndalus IV* (1987), 35-44.

<sup>119</sup> Bk. L. Massignon, "Documents sur certains waqf-s des lieux saints de l'Islam", *Revue des Etudes Islamiques XIX* (1951), 86.

<sup>120</sup> Galib b. Sîd Bûna (653-733/1255-1332) bu mesele hakkında bir risale yazmıştır: *Te'lif fi tahrîm semâ' el-yerâe'l-müsemma bi's-şabbâbe*.

<sup>121</sup> Bk. Arie, *L'Espagne musulmane*, 420-3.

<sup>122</sup> Bk. Rubiera, "Un aspecto", 167. Levi-Provençal'den iktibas ettiği yer.

İkinci tarikat, zor durumlardan kurtulmak için bir araç olarak namazı tavsiye eden ve Hz. Muhammed'in müşahedelerini tecrübe etmiş es-Sâhilî'ye (ö. 735/1335)<sup>123</sup> aitti. Sâhilî'nin vefatının ardından müridleri Mağrip'te yaşayan oğluna başvurular, müritlerin şeyhi olarak babasının halifesi olmasını istediler, ona yüklü bir miktarda para verdiler. Oğul Ebû Abdullah es-Sâhilî el-Muammam, müridlerin bu taleplerinden şerefyâb oldu ve Malaga'ya döndü. Malaga'da Endülüs'ün ilk medresesini kurdu<sup>124</sup> ve medresenin idaresi için bir vakıf inşa etti.<sup>125</sup>

Granada'daki ribat ve camileri himaye eden dînî vakıflarla (*vakf/hubs*) ilgili mevcut belgeler, tarikat kurucularının bu müesseseden yararlandıklarını göstermektedir.<sup>126</sup> Vakıf, mülkün aile içinde kalmasının, malın haczedilmekten korunmasının yollarından biri olarak sık sık başvurulan şeylerdendi.<sup>127</sup>

Sufi tarikatlar bir takım dînî kutlamalar ve erkânla irtibatlandırılmıştır. Mesela hem sarayda<sup>128</sup> ve hem de ribatlarda<sup>129</sup> kutlanılan mevlid-i nebî törenleri gibi. Zikir ve sema âyini bazen vecd tecrübelerine neden olmuştur. Kadıların bu ayinlerin yapıldığı meclislere iştirak ettiklerine dair kanıtlar vardır. Endülüs'te bu

---

<sup>123</sup> Bk. Kehhâle, *Mu'cem* VIII, 275. Ayrıca bk. M. Charouiti Hasnaoui, "Una familia de juristas en los siglos XIV y XV: Los Banu Asim de Granada", *Estudios onomastico-biograficos de alAndalus*, ed. M. Marin (Madrid 1994) VI, 180. Bu tarikat hakkında bk. I. Colero Secall-V. Martinez Enamorado, *Malaga, ciudad de al-Andalus* (Malaga 1995), 238-243.

<sup>124</sup> Mağrib'de ortaya çıkan ilk medreseler hakkında bk. M. Shatzmiller, "Les premiers Merinides et le milieu religieux de Fes: l'introduction des medresas", *Studia Islamica* XLIII (1976), 109-118. Merinilerin medreseler inşa etmelerinin sebebi, yeni bir ulema kadrosu ihdâs etme, kontrol altında tutamadıkları camilerdeki eğitim-öğretimi tasfiye etme arzularıydı. Endelüs söz konusu olduğunda sebep tam da bunun tersi gözükmektedir. Nasrî sultanın bir medreseyi inşa ettirmesinin arkasındaki saikler için bk. J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus* (Madrid 1992), 394-9.

<sup>125</sup> Bk. Rubiera, *a.g.e.* Colera Secall-Martinez Enamorado, *Malaga*, 247-250. Rubiera'nın verdiği bilgiler G. Makdisi ile uyuşmamaktadır. Bk. G. Makdisi, "The madrasa in Spain: some remarks", *Revue de l'Orient Musulman et de la Mediterranee* XV-XVI (1973), 153-8. (Makdisi, Rubiera'nın makalesinin farkında değildir). Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 55 (Masud'un düşüncesine göre, medreselerin inşası, ulema ve fukahânın entellektüel akımlar üzerindeki denetimlerinin kaybına, tasavvufa yönelik dirençlerinin daha durulmasına sebep olmuştur).

<sup>126</sup> Bk. M. C. Villanueva Rico, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerias* (Madrid 1961).

<sup>127</sup> Bk. Rubiera, "Un aspecto", 169. Krş. Makdisi'nin makalesi (dpt. 125'deki iktibas), 155-6.

<sup>128</sup> Bk. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival*, 132-3.

<sup>129</sup> Bk. Arie, *L'Espagne musulmane* 422-3; C. Villanueva, "Rabitas granadinas", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* III (1954), 79-86.

dönemde pek çok kent soylu elit, en az cahil halk kadar velilere ve sufi şeyhlere hürmet etmekteydi.

Nasrîler devrinde sufi gruplara yönelik muhâlefet üç temel mesele etrafında dönmüştür: Tartışılan bazı ameller, dînî otorite meselesi, zaviye ve ribatların geniş toplum kesimine ekonomik açıdan getirdiği yükler.<sup>130</sup>

Bazı tasavvufî âdâb bizzat fakihler tarafından olduğu gibi sufilerce de kınanmıştır. Bu tartışılan konularla ilgili geniş yelpazede tavırlar vardır. Bazıları mevlid törenlerini eleştirmiş<sup>131</sup>; bazıları da ilahî söylemek ve vecde gelmek gibi fiilleri, bid'at-i hasene görülen törenleri yasaklamıştır. Bu yasaklamalar bize bazı fetva kayıtlarında intikal etmiştir.<sup>132</sup> Fetvalar, bu tasavvufî âdâba yönelik kınamaların mâlî konularla yakından irtibatlı olduğunu göstermektedir. Gerçekten de miras olarak kalmış ve vakfedilmiş para tasavvufî kutlamalar için kullanıldığında ya da meşrû vârislerinden veya fakirlerin kullanmasından alıkonulduğunda fetva istenmiştir.<sup>133</sup> Diğer fetvalar, fukara ve şeyhlerin müridleri (*tavâif mine'l-fukara ve etbâ-i şüyûhi's-sûfiyye*) tarafından yapılan, vecd hallerine neden olan zikir, semâ ve ilahî söylemekle ilgiliydi. Bazı zamanlarda fukahânın sufi meclislerine iştirâkinin bu meclislerdeki tasavvufî erkânın meşrûlaştırdığı münakaşa konusu olmuştur. Bu erkânın tezâhürleriyle sufi-fakih Ebu'l-Berekât el-Balafîkî (yukarıda zikredilmişti), fakih İbn Lübb (ö. 782/1380) ve fakih eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) ilgilenmiştir.<sup>134</sup> Fukaha arasında yaygın korkulardan

<sup>130</sup> Bu meseleler şu çalışmada zikredilmiştir. Bk. Mesud, *Islamic Legal Philosophy*, 62-3.

<sup>131</sup> Bu muhâlefet, saraydaki bir takım kutlamaların sona ermesine yol açmıştır. Bk. Kaptein, *Muhammed's Birthday Festival*, 138. Kaptein şöyle der: Muhammed V'in ikinci saltanat döneminin başlangıcından itibaren mevlid kutlamalarına dair her hangi bir delil yoktur. Bununla birlikte sufiler muhtemelen kutlamaya devam etmişlerdir. (Moriskolar mevlidi kutlamışlardır. Bk. Kaptein, *a.g.e.*, 139).

<sup>132</sup> VIII./XIV. Asırdan kalma tasavvufî konularla ilgili fetva zenginliğine sahibiz. Bu durumu daha önceki asırlarla karşılaştırmak ilginçtir. İbn Sehl ve eş-Şa'bî'nin (V./X. Asır) fetva mecmualarında sufilere dair bir bahis yoktur. Kadı İyâz'ın derlemeleri için de aynı şey söylenebilir. (H. al-Waraqî, "Fatâwâ gharâniyya fi'l-hawâdith wa'l-bida'", *Yâqûtat al-Andalus. Dirâsât fi'l-turâth al-andalusî* (Beirut 1994), 174-5 (İyâz tarafından nakledilen bir sufiler topluluğu hakkında Mâlik b. Enes'in bir nakli için bk.) Tasavvufî konuların fetva mecmualarında tartışılmaya başlanması İbn Rüşd (V.-VI./XI.-XII yy.) ileldir.

<sup>133</sup> Bk. Kaptein, *a.g.e.*, 135.

<sup>134</sup> Bk. Al-Wansharîsî, *al-Mi'yâr al-mu'rib*, I-XIII (Rabat 1401/1981), XI, 35-46; J. Lopez Ortiz, "Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV", *Al-Andalus VI* (1941) 73-127; Nwyia, *Ibn Abbâd*, xxxii, xxxiv; Masud, *a.g.e.*, 122-5; el-Waraqî (Bunlardan bazıları, *Mi'yâr*'dan başka kaynakları kullanmıştır.) Ebu'l-Berekât el-Balafîkî'nin konumu için bk. De la Puente, "La Familia", 338 (S. Gibert'ten iktibasla).

birisi, bu tasavvufî âdâbın şeriat tarafından belirlenmiş amellerin yerini zamanla almaya başlaması idi. Şâtibî'ye göre şeriatça belirlenmiş amellerin tebdil edilmesi, küfre düşürmekte ve ölüm cezasıyla cezalandırılmayı hak ettirmektedir.<sup>135</sup> Şâtibî, bid'atler hakkında risâleler yazan diğer müelliflerde olduğu gibi<sup>136</sup> tasavvufa karşı değildi. Bu müellifler ehl-i kitâbın tesirine bağlanan bir takım bid'atlere, şeriata tehlike teşkil eden ya da ona karşı olan tasavvufî âdâba karşı çıkıyorlardı. Mevlid kutlamaları örneğinde resmedildiği gibi, sınır çizgisinin nereye çizildiği net değildi. Mevlid kutlamalarının bid'at olduğuna bakılmaksızın yine de sonunda evrensel kabûlüne hükmediliyordu.<sup>137</sup>

Tarikatların tasavvufu, Hakk'a giden yolun sahibi ve yol göstericisi şeyhe tam manasıyla itaati icbâr eder. Bu itaat, fukahânın dînî otoritesini tehdit etmekteydi. Fukahânın Hakk'a ulaşma yolu ferdî değil, vahyedilmiş şeriat aracılığıyla idi. 774/1372 ile 776/1374 yılları arasında Endülüs uleması şunu tartışmışlardır: Müridler rûhânî bir şeyhe muhtaç mıdır yoksa kitaplardan öğrenebilirler mi?<sup>138</sup> Bu, açıkça dînî otoritenin mantığı ve tabiatıyla ilgili bir tartışmaydı. Tartışma, ilmî bir münakaşa ile sınırlı idi ve hükümdar tarafından herhangi bir müdahaleye neden olmadığı görülmektedir.

Topluma yük oldukları ve miskinliği teşvik ettikleri gerekçesiyle sufi tekkelerin kınanması VIII./XIV. asırda ortaya çıkmıştır. Dînî vakıflar, tekkeler nâmına kurulmuştur ki bu vakıflar başka bir takım

<sup>135</sup> Şâtibî Kur'an'ı kendi zaviyelerinden tevil eden sufiler konusuyla da ilgilenmiştir. Bu bağlamda Şâtibî, ibadete dair emirlerin mecâzî olduğunu, Allah'ın doğrudan bildiğinden mümkün olduğunu, kitapların gerçek bilgiyi vermediklerini iddia eden ve bu türden inançlar besleyen kimselerin kâfir olduğunu ve idamla cezalandırılması gerektiği kanaatindeydi. Bk. *Mi'yâr*dan naklen Mesud, *a.g.e.*, 120-1.

<sup>136</sup> İbnü'l-Hâc, et-Turkumânî, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye gibi müellifler. Bk. M. Fierro, "The Treatises against innovations (*kutub al-bida'*)", *Der Islam* LXIX (1992), 204-46.

<sup>137</sup> Gramsci, alt tabakanın üstünde yer alan elitler tarafından vaz edilen kuralların geçmiş kültürü kabul eden alt gruplar vasıtasıyla muhafaza edilmesini, popüler kültürü oluşturan unsurların daha ikna edici olması için elit kültür tarafından kolaylaştırıldığını iddia etmektedir. P. Biller, "Heresy and literacy: earlier history of the theme", *Heresy and Literacy: 1000-1530*, ed. P. Biller, A.Hudson (Cambridge 1994), 1-18.

<sup>138</sup> Bk. Nwyia, *Ibn Abbad*, xlviii-liv; M. Mahdi, "The Book and The Master as Poles of Cultural Change of Islam", *Islam and Cultural Change in the Middle Ages* (Wiesbaden 1975), ed. S. Vryonis-Jr., 3-15; Masud, *a.g.e.*, 107-8 (Bu kaynaklar *Mi'yâr*'ı takip ederler. Bk. *A.g.e.* XIII, 293-307). İbn Haldun bu mesele hakkında bir risale yazmıştır: *Şifâu's-sâil li tezhîbi'l-mesâil*, ed. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (İstanbul 1958); ed. P. Ignace "Abdo Khalife" (Beirut 1959); *La Voie et la Loi ou le Maître et le Juriste*, trc. R. Perez (Paris 1991). Perez'in tercümesi M. Garcia-Arenal tarafından değerlendirilmiştir. Bk. *Al-Qantara* XIV (1993), 512-4.

yardımlar da almaktaydılar. Bu kurumlar tarikat müntesiplerinin yanı sıra, seyyahlar ve fakirler için de câzibe merkezi idi. Benû Sidi Bûna tarikatı söz konusu olduğunda, tarikat şeyhi her ne kadar Granada kadısının gözetimi altında olsa bile zaviyenin dînî ve iktisâdî işlerini deruhte etmekteydi.<sup>139</sup> Yeni arkeolojik araştırmalar, ribatların ve diğer dînî yapıların Granada krallığı coğrafyasının büyük bölümünde<sup>140</sup> özellikle de köylerde izler bıraktığını ortaya çıkarmıştır. Bu yapılar muhtelif türdedir: Bazıları ekili arazileri ve köyleri kuşbakışı gören tepelerde konumlanmıştır. Bu dînî yapıları kullananlar (bireyler veya cemaatler), kendi maişetlerini tedarik edecek güce sahip değillerdi. Bu, yiyeceklerinin yakın köylerden geldiği anlamına gelmektedir. İlginç olan şey, zaviye ve ribatların yakınındaki arazilerin tarıma müsaid alanlar olmasına rağmen ekilip biçilmemiş olmasıdır. hemen yakınından kuşatan arazilerin ekili olmasıdır, fakat böyle değildi. Görülüyor ki, dînî yapılarla köy arasındaki ekonomik ilişki iki tarafa da belirli fonksiyonlar yükleyecek şekilde önceden oluşmuş ve kabul edilmişti.

Sufi tekkelerinin itham edilmesi, bu müesseselerin miskinliği teşvik ettiğini iddia eder. Zira bu tekkelerdeki pek çok sakin, bütün dünyevî işlerini terk ediyorlar, tekkelerine gelen yardımlardan geçiniyorlardı. Tekkelerin köylere iktisadî açıdan kısmî bağımlılığı, rençberlerin ekonomik yüklerini artırmıştır ki bu durum zamanla köylülerin şikayet etmelerine sebep olmuştur.<sup>141</sup> Bir köyün sâkinleri tarafından bir sufiler topluluğuna yönelik bu tarzda şikayetler, el-Haffâr (ö. 811/1408) tarafından verilmiş bir fetvada oldukça dikkat çekici şekilde dile getirilmiştir. el-Haffâr şöyle der:

"...Onlar, İslam için kâfirlerden daha tehlikelidir... Benimsedikleri hiç bir değer yok... Hiç birisi nasıl temizleneceğini veya abdest alacağını bilmez. Din adına bildikleri tek şey nasıl şarkı söyleneceği, hissedilmeyen hallerin nasıl ifade edileceği, başkasına ait mal-mülkün haksız yere nasıl ele geçirileceğidir. Din için oldukça tehlikeli olan bu tarz hayatı bu insan gürûhuna kabul ettiren şey nedir? İhtiyaç duydukları şey insanoğlunun temel ihtiyaçları olan yiyecek, içecek, giyecek vs. şeylerden mi ibarettir? Ne ticareti ne de

<sup>139</sup> Masud, *a.g.e.*, 63. (Mal-mülkün gözetimi ve muhafazası zaviye şeyhi ile onun yardımcılarına bırakılmakla birlikte, fukaha bağışlardan yapılan harcamaların teftişi için tayin edilmişlerdi).

<sup>140</sup> Bk. J.Rodriguez Lopez & L.Cara Barrionuevo, "El fenomeno mistico-religioso rural an los ultimos siglos del Islam andalusi: introduccion al estudio arqueologico de las rabitas alpujarrenas", *Almeria entre culturas (siglos XIII-XV)*. Actas del Coloquio (Almeria, 19-21 de abril 1990) (Almeria 1990), 227-254.

<sup>141</sup> Bk. Mesud, *a.g.e.*, 63-4. Ayrıca bk. Rodriguez Manas, "Encore sur la controverse entre soufis et juristes au Moyen Age: critique des mecanismes de financement des confreries soufies", *Arabica* XLIII (1996), 406-421.

maişet için bir hüner bilirler. VeleVKi ticaret bilselerdi, maişetlerini kazanmak için ticaret yapmayı zahmetli bulmazlar mıydı? Şeytan onları iğvâ etmiş, eğlence ve zevk dolu bu yola teşvik etmiştir. Zikir amelinden bîhaber olarak sersemleşmişlerdir... Yamalı elbise giyerler... Bu yolun faziletli kişilerinin alâmeti olarak... Meşhur bir âlim der ki; bir şehirdeki insanlar bedeninin azaları gibi olmalıdır. Bedenin her bir azasının kendine mahsus işlevi vardır ve hiç birisi de âtıl değildir... Şehrin sâkinleri de böyledir. Askerler şehri muhafaza eder, fukaha ve kadılar hukuku korur... aynı zamanda onu öğretirler... Bu yüzden bir şehirde yapma kabiliyeti olduğu halde her hangi bir fonksiyon icra etmeyen kimse... şehirden sürgün edilmelidir. Bir filozof (hakim) talebelerine arıkovanındaki arılar gibi olmayı öğretir. Arılar her hangi bir âtıl üyeyi arıkovanında barındırmazlar. Yerleri oldukça dar olduğundan, ballarını yiyebileceğinden, miskinliğin yayılacağından ve işlerinin bozulacağından ötürü o âtıl üyeyi kovanın dışına atarlar... Kim yapabilirse yapsın din vechesinde kangrenli yara misali olan bu türden insanları engellemek vâciptir. O kişi bu insanlara katılma yolunun önüne set çekmelidir <sup>142</sup>

el-Haffâr'ın fetvasında ifade edilen bu sufi gruplara yönelik muhâlefetin ardındaki ekonomik nedenler herhangi bir yoruma muhtaç değildir. Bununla birlikte şehirlerdeki tarikatların ve kasabalarda faal olan bazı sufilerin, kendilerine gelen bağışları dağıtan, şehirli fakirlerin maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılayan kimseler olarak "hayırlı" sosyal işlevlere sahip olduklarını görmekteyiz. Tarikatlar aynı zamanda, Nasrîler döneminde Granada ekonomisinin bel kemiği olan ticarete destek sağlamışlardır. Her hâlükârda VIII./XIV. asır itibarıyla net olan şey şudur ki tasavvuf sadece dînî, siyasî ve sosyal katmanlarda değil, ekonomik alanda da etkindir. Bu yüzden Endülüs toplumunun her alanına nüfûz eder hale gelmiş, esaslı bir şekilde sosyal sistemin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Tartışmaların odaklaştığı sufi âdâbı devam etmiştir: Gerçekten de bir çok âdâbın Müdeccenler ve Moriskolular tarafından sürdürüldüğü bilinmektedir.

VI./XII. yüzyıldan itibaren sosyal arabulucular olarak sufilerin faaliyetlerinden örnekler sahibiz. Bununla birlikte XIV. asrın sonunda üretim sektörü üyelerinin üretken olmayan sufilerle çatışmalarını çözmek için fukahaya başvurduklarına şahid olmaktadır. Bu sebeple tasavvuf toplumun ekonomik yapısının bir parçası haline geldiğinde, suistimallere karşı ekonomik yapıyı koruması ve düzene sokması için fakihe ihtiyaç duyulmuştur.

---

<sup>142</sup> Masud, *a.g.e.*, 64-5. Ayrıca bk. Nwyia, *Ibn Abbad*, xxxii-xxxiii. Muhtasar şekli için bk. *Mi'yâr* XI, 42.

Aralarındaki çatışmalara rağmen Endülüs'teki ulema ve sufiler, müslüman toplum tarafından büyük oranda meşrû dîni figürler olarak görülmüştür.<sup>143</sup> Sufiler toplum üzerindeki etkilerini çeşitli vasıtalarla artırmışlardır: Dîni ameller ve inançlar; kendilerini toplumun bireysel ve kollektif sorunlarını çözüme kavuşturan halk önderleri konumuna getiren manevi otorite ve ekonomik güç. Müslümanlar husûsî ihtiyaçları nisbetinde fukahaya karşı sufilere, sufilere karşı da fukahaya başvurmuşlardır.

Fukaha sıklıkla sufilerle olan problemlerinde ilmî yöntemleri kullanmışlardır: Red veya rekabet etme şeklindeki tartışma, ulemanın müfredat programında yer alan bazı sufi kitaplarını hâric tutma. Bazen de sultanın desteğinin alındığına işaret eden kitapların yakılmasına başvurma. Bu türden davranışlar, sufilerle fukahanın gelişen kaynaşmasına bir engel teşkil etmemiştir.<sup>144</sup> Müslüman toplumda sufilerle fukaha arasındaki uyumsuzluk ve iki kutuplu yapılanma görüntüsü, taraftar yazarlar (sufiler ve fukaha) tarafından revaçta tutulan dar bir görüş ve genelleme yapma anlamında açık bir yanılgıdır. (Sufiler ile fukaha arasında) Sadece muhâlefetin varolduğuna dair bu görüşe, çeşitli çağdaş misaller vasıtasıyla kolaylıkla karşı çıkılabilir. Zira bu tür yaklaşımlar meydana geldiğinde bunlar bir polemik etrafında çerçevelenen şeyler olarak veya bir sufi ve bir alimin niteliklerini kendinde bulunduran kimselerin söz konusu yazarın yazım sürecinde halihazırda nadir olmaları gerçeğiyle belirlenmiş şeyler olarak görülebilir.

Fukaha sufilere karşı müdahalede bulunması için nadiren sultana başvurmuştur. Sultanlar müdahalede bulduklarında, bu davranışları sosyal ve siyasi kargaşa korkusuyla desteklenmiştir ve çoğunlukla da meşrûiyet problemleriyle yüz yüze geldiklerinde ortaya çıkmıştır. Nübüvete erişme ve kendi toplumlarının çatısını kurma iddiası güden mistiklerin varlığı, Endülüs Emevi halifeleri tarafından hoş görüyle karşılanmamıştır. Zira bu, soya ve Malikilikte tecessüm eden doktriner yapıya dayanan meşrûiyetlerini baltalardı. Murabıtlar devrinde ve makbul görüşün aksine, sufi ve fakihler Allah'a giden kanallar olarak kabul edilmişlerdi. Şayet saltanatlarının sonunda Murabıtlar, zamanın en önde gelen sufilerini baskı altına almışlarsa, bunun sebebi, daha sonraları onların Merakeş güç merkezindeki Muvahhidlerin tehdidi altında kalmayı

---

<sup>143</sup> Bk. H. Touati, *Entre Dieu et les hommes. Lettres, saints et sorciers au Maghreb (17e siecle)* (Paris 1994), 270. Touati'nin nakilde bulunduğu kaynak için bk. P. Bourdieu, "Genese et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie* XII (1971), 295-334, 320.

<sup>144</sup> Bu durum hakkında bk. H. Munson, Jr., *Religion and Power in Morocco* (New Haven/London 1993), 83, 81. Tartışması için bk. E. Gellner, *Muslim Society* (New York 1981).



hissetmeleri ve İbn Kasî gibi bazı sufilerin siyasî rol üstlenmeye hazırlanmalarındır. Nübüvvetin velayet yoluyla tekrar canlandırılmasına, sultanın bir sufi olması gerekliliğine inanan İbn Kasî'nin inançlarına Endülüs şehirlerindeki halkın çoğu kesimlerince karşı çıkılmıştı. Bu kesimler daha sonraları aynı zamanda Murabıtlara karşı gelmişler, fakat kendi kadıları tarafından yönetilmeyi istemişlerdir. İbn Kasî'nin girişimi (mesela sultanın meşrûiyetinin onun kutsallığına dayanması gibi) buna muhâlif davranışta bulunan 'kadıların' çözümü gibi cesurca bir girişimdi. Kadılar isyanı, bir sufinin toplumda siyasi önder olarak kabul edilme imkânına muhalif olmak kadar Murabıtlara muhalif değildi. Zira bir sufinin siyasî lider olma ihtimali, peygamberin siyasî kişiliğine bir tehdit oluşturuyordu. Çünkü bu siyasi kişilik, fukaha tarafından geleneksel normlara uyacak şekilde yorumlanmış, sisteme oturtulmuştu. İşte bu mesele fukaha için -her ne kadar tasavvufu asimile etmiş olsalar da- aynı zamanda pek çok sufi için aşmamaya dikkat ettikleri bir sınır oluşturuyordu.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Bu makale, 1994-5 yıllarında Princeton-Insitute for Advanced Study'de bir Herodotus araştırmacısı olarak bulunduğum esnada yazılmıştır.