

Abdulvehhab eş-Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kubrâ* Adlı Eserinde İhtilâfu'l-Mezâhib'in Anlamı ^a

SAMUELA PAGANI

Çeviren / Translated by

 ERCAN ESER ^b

Öz: Abdulvahhab eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Mîzânu'l-Kubrâ*'sına, on dokuzuncu yüzyıl Müslüman alimleri tarafından, geniş bir yelpazede birbirini dışlayan dini otorite anlayışlarını desteklemek için atıfta bulunulmuştur. Yirminci yüzyılda, İslam hukukunun modern taraftarları, Şa'rânî'nin mezhepler arasındaki ilişki ile ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bazıları onun yenilikçiliğini ve hukuki reform potansiyelini vurgularken, diğerleri bunu skolastik geleneğin muhafazakârlığın yeniden bir ifadesi olarak görüyorlar. İkinci görüşle büyük ölçüde mutabakat içinde, Şa'rânî'nin bazı teorilerini, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Sofî'nin kendine özgü harmanlanması ve İslam'ın kültürel tarihi için hukuki söylemlerin önemine odaklanarak tartışacağım. Şa'rânî'nin amacının İbn 'Arabî'nin vahyin ruhi yorumunu "taklit çağıyla uyumlu hale getirmek" olduğunu düşünüyorum. Şa'rânî, "Bir hukuk nazariyecisi" olarak, alimlerin hayatlarını yazandan (hagiografi) daha az olmayıp, zamanının dini değerleri ve zihniyetlerinin hayali ve güvenilir bir şahidi olmuştur. Fıkıh mezheplerinin müesses sistemini sorgulamadan uzak, ana akım İslam'ın çoğulcu görüşünü güçlendirmek için ihtilafın metafizik olarak onaylanmasında kilit rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mîzânu'l-Kubrâ*, İslam hukuku, mezhep, ihtilaf, çoğulcu görüş.

^a Makalenin alındığı kaynak için bkz. *Islamic Law and Society*. Vol. 11, No. 2 (2004), 177-212.

^b Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Böl. ercan.eser@gmail.com

The Meaning of the Ikhtilāf al-Madhāhib in ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī’s *al-Mīzān al-Kubrā*

Abstract: The *Mīzān kubrā* by ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī (d. 973/1565) was cited by nineteenth-century Muslim scholars to support a wide range of mutually exclusive conceptions of religious authority. In the twentieth century, modern students of Islamic law have given different assessments of Sha‘rānī’s view of the relationship between the madhāhib: while some stress its innovativeness and potential for legal reform, others regard it as a conservative restatement of scholastic tradition. In substantial agreement with the latter view, I discuss some of Sha‘rānī’s theories, focusing on the significance of his peculiar blending of Sufi and legal discourses for the cultural history of Islam in the early Ottoman period. I argue that Sha‘rānī’s aim is to bring Ibn ‘Arabī’s spiritual hermeneutics of the revelation into line with the "age of taqlīd" As a "legal theorist" no less than a hagiographer, Sha‘rānī was an imaginative and reliable witness of the religious values and mentalités of his time. Far from calling into question the established system of the legal schools, he assigned a pivotal role to the metaphysical validation of ikhtilāf in order to strengthen a pluralist view of mainstream Islam.

Keywords: The *Mīzān kubrā*, Islamic law, madhhab, ikhtilaf, pluralist view.

Giriş¹

Mısırlı Sufî Abdulvehhab eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Mîzânu'l-Kubrâ*, adlı eseri fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılıkları (*ihtilâfu'l-mezâhib*) konusunda meşhur olan bir kitaptır. Kitabın ana bölümü, erken dönem Şâfiî fakih olan Muhammed b 'Abdurrahman ed-Dimeşkî'nin aynı türdeki bir eserine dayanmaktadır.² Kitabın kendisi, pozitif hukuk kurumlarının bir yorumu, yazarın, iktisadi meselesiyle ilgili teorik soruları ele alırken, daha sonraki İslâmî skolastik felsefenin (scholasticism) tasavvuf geleneği ile uyumlu hale getirildiği uzun bir girişle başlar.³ Bu makalede, Mîzân 'a girişin hukuki ve dini sonuçlarını açıklamaya çalışacağım.⁴ Şa'rânî'nin sistematik olmayan ve ara sıra kendi kendisiyle çelişen bir üslup tarzı, tercüman olmak için belirli zorluklar yaratıyor. Mîzân çok çeşitli yorumlara açıktır. Ondokuzuncu yüzyılda, Tasavvufî bir geçmişe sahip muhafazakâr "ulemâ", içtihadı karşı çıkmak için nassı kullandı, oysa Sufî ve Selefî reformcular bunu içtihadı desteklemek için kullandılar.⁵ Belirsizlik, farklı edebi türle-

¹ Bu makale, Prof. Alberto'nun yönettiği Napoli'deki Istituto Universitario Orientale'de Ventura'da yapılan doktora sonrası araştırmaya dayanmaktadır. İlk taslak *IV. Uluslararası İslam Hukuku Araştırmaları Konferansı: Hukuk ve Sufizm*, 8-10 Mayıs 2003, Murcia'da sunulmuştur. Sıcak misafirperverlikleri için konferans organizatörlerine minnettarım. Bu yazıyı ILS'ye göndermem ve orijinal İngilizce çevirisini önemli ölçüde geliştirmeye davet eden David Powers'a özel teşekkürlerimi sunuyorum.

² Alıntılar Abdulvehhab eş-Şa'rânî'nin, *Mîzân u'l-Kubrâ* adlı eserinden yapılmıştır. Kahire, el-Matbaatu'l-Âmire, 1318h. Dimeşk, *İmamalar arasındaki ihtilaf ümmet için rahmettir*, 780/1378'de yazılan bu baskının kenarı üzerine yazılmıştır; bu Mizân'ın ikinci baskısına borçludur. Bkz. Goldziher, "Zur Literatur des Ihtilafu'l-mezahib," ZDMG 38 (1884), 669-82, at 675-82; E12, s. v. "Ikhtilaf" (J. Schacht).

³ Mizân I, 2-86.

⁴ I. Goldziher, Şa'rânî'nin "teosophical" bakış açısının Mizân'ın ayırt edici özelliği olduğuna dikkat çekti: bkz. fn üzerinde. 1 ve idem, *Zahiris*. Onların doktrini ve tarihçesi, trc. W. Behn, Leiden: Brill, 1971, 37 ve 165-7; sonraki nesil hukukçular, kitabın hukuki içeriğine odaklandılar. (bkz. aşağıdan, 78-9) ya da onun tasavvufî ilhamında (bkz. Erken Osmanlı Mısırında M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, Brunswick, N.J.-London: Transaction Books, 1982, 236-41; K.V. Johnson, *The Unerring Balance: A Study of the theory of sanctity (Vilayah) of 'Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, Harvard Üniversitesi, Ph.D., 1985, 88- 104, Şa'rânî'nin çok çeşitli eserlerine faydalı atıflarla).

⁵ Mizânı içtihadı karşı kullananlar için bkz: Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, 2 vols., Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1982, I, 127, 160-1, II, 435-9; R. Peters, "Ijtihad and

rin dini alanlarının ortak bir özelliğidir. Derleyicinin pozisyonu da dahil olmak üzere pek çok mesele askıda kalmışken alınan bilgilerin aktarılması çok sayıda sahih açıklamaların olmasını da beraberinde getirir.⁶ Bu yaklaşım, geleneksel fukahanın kapsayıcı yaklaşımını Sufi ahlakının kendi kendini tezkiye özelliği ile birleştiren Şa'rânî için doğrudur.⁷

taqlid in 18th and 19th Century Islam," *Die Welt des Islams* 20/3-4 (1980), 131-45, at 132 fn. 3 and 138; K.S. Vik0r, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali es-Sanusî and his Brotherhood*, London/Evanston 1995, 250-7. Mizânî içtihadı destek olarak kullananlar için bkz: B. Radtke, "İjtihad and Neo-Sufism," *Asiatische Studien* 48/3 (1994), 909- 21, at 918; B. Radtke, J. O'Kane, K.S. Vik0r, R.S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad ibn İdrts. A Sufi's Critique on the Madhahib and the Wahhabis*, Leiden: Brill, 2000, 15-18. Şa'ranî'nin bir diğer eseri olan Keşfu'l-Gumme an Câmî'l-Umme (aşağıya bakınız, fn. 27), ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Şam Selefi gruplar arasında önemli bir rol oynamıştır: Bkz. DD. Commins, *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1990, 50-2 and 158 fn. 5 (Cemalu'd-Din el-Kâsîmî tarafından hazırlanan *Keşfu'l-Gumme* üzerindeki açıklama). Şa'ranî'nin fıkıh ve tasavvuf yazılarının popülerliğini, Şam'ın özel kitap koleksiyonlarındaki popülaritesine dair kanıtlar son zamanlarda L. Hudson tarafından incelenmiştir. "el-Şa'ran'ın okunması: Son Şam Osmanlısında İslam Modernizminin Sufî Şeceresi," *Journal of Islamic Studies* 15/1 (2004), 39-68. Bkz: İslam Fıkıh Araştırmalar konusunda IV. Uluslararası Konferansında sunulan aşağıdaki bildirimler. Studies: M. Winter, "Fuqaha' and Sufis in the Ottoman Arab Confrontation and Accommodation;" K.S. Vik0r, "The Shaykh as Mujtahid: Sufi Conception of ijhtihad?"; A. Layish, "The Sudanese Mahdi's Methodology and Its Sufi Inspiration;" B. Abu-Manneh, "Salafiyya and in Baghdad in the Early Nineteenth Century." Yine Aşağıda Bkz: fn. 135 ve 145.

⁶ Mesele, N.COLDER tarafından, İbrahim'in kıssasıyla ilgili olarak bir türün tanımlanmasındaki sorunlarda "Taberi'den İbn Kesir'e Tefsir adlı bir dizi çalışmasında algısal olarak tartışılmıştır: " *in Approaches to the Qur'an*, ed. GR. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, London and New York 1993, 103-4, 126, 133-4. Aynı yazar, "al-Nawawi's Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law," *Islamic Law and Society* 3/2 (1996) özel sayı: İjtihad and taqlid, ed. W. Hallaq, 137-64 at 149. Aynı yazar : 64, at 149; "History Nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*," and *Theory in the Study of Religion. Journal of the North American for the Study of Religion* 9/1 (1997), özel sayı: Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam, ed. H. Berg, Walter de Berlin-New York, 47-73, at 57-68.

⁷ Bkz. Şa'ranî, *Letâ'ifu'l-minân va'l-ahlak fi beyanı vucubi'l-tahaddusi' bi ni'metillahi 'ala'l-ittlak*, 2 vols., Kahire 1311, I, 35: "The recognition of of my opponents forms the texture of my being" ("*sadaaya ve Luhmeti'teslim-lil-mukhalif*"). Karşılaştır. 'Abdu'l-Kerim el-Kuşayrî, *er-Risâle fî'l-İlmi't-Tasavvuf*, Ma'ruf Zurayq and 'Ali 'Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Daru'In-Nidâ, 383 (*vasiyyetu'l-muridîn*) "Acemi kimseyle çelişmemeli ve eğer doğru bilseydi, sessiz kalır ve herkese rızasını gösterir." ("*ve-yecibu yuhallifu'l-murid ahadan ve in alime enne'l-hakk ma'uha yeskutu ve yuzhiru'l-vifâk li külli vahid*).

Muhalif görüşleri uzlaşma temayülü bazen şahsi-sansüre ve gizlemeye, özellikle sufizm için bir mazerete neden olmuştur.⁸ Fakat yorumlamaya/tefsir etmeye (hermeneutik) yaklaşımı ihtiyatlıydı.

Bir metnin okunmasını tek bir yorumla sınırlamaktan kaçınmak Otobiyoğrafisinde sahip olduğu erdemler arasındadır. Şafiî fıkıh talebesi olarak örnek teşkil eden davranışını şöyle açıklar: "Mezhebimin kurucusu olan imam'ın ya da bu takipçilerinin konuşmasını anlamamın, imamın kendisinin ya da takipçilerinin söylemeyi amaçladıkları şeylere tekabül ettiğini hiçbir zaman söylemedim.⁹ Talebe olarak bağlı kaldığı ideal davranış kuralı, Kur'ân tefsiriyle ilgili sufi öğretileri tarafından teşvik edilir. Bu bağlamda hocasının "Ali el-Havvas Burullusî" (ö. 939 /1532) şu sözünü alıntılar.¹⁰ Şari'in sözünün genişlemesi nedeniyle, iki farklı kişi aynı manevi hazzı ve aynı manevi konumu/makamı asla denemez/tecrübe etmez.¹¹

Ali el-Havvas Burullusî, Şa'rânî'nin asıl manevi hocası ve yazılarında tasavvufi bilgisinin en önemli kaynağıydı. Şa'rânî'ye göre, el-Havvas okuma yazma bilmediği için İbn A'rabî gibi konuşsa da onu okuyamadı/anlayamadı.¹²

⁸ Şa'rânî'nin tarihsel bir kaynak olarak çalışmasının genel bir değerlendirmesi için, M Winter tarafından yapılan ufuk açıcı çalışma. *Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, "cajolery" ye başvurusunda (mudarât), Bkz. Winter, 109, ve *Mizân*, I, 17. Sufi savunucusu Şa'rânî hakkında bkz. Winter, 167-72; Winter, 167-72; L. Massignon, *Essai sur les lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, 130; D. personnage coranique de Pharaon d'apres l'interpretation d'Ibn 'Arabi," *Islamologiques* 14 (1978), 37. Şa'rânî'nin kendi mazeretlerine ilave yapma tartışması, Tasavvuf'un mirasının genel eleştirel bir revizyonu modern bağlamında kendi aleyhine döndü. Bu nedenle Reşid Rıza'ya göre Muhammed Abduh şöyle demiştir: ne Tabakât ne de Letâifu'l- Minân Şa'rânî'nin otantik çalışmalarıdır. Bkz. M. 'Abduh, "Hivar fi't-Tasavvuf ve'l-Velayâ," in *el-A'malu'l-kamile*, ed. M. 'Ammara, Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-Neşr, 2nd ed. 1980, III, 517-24 at 522.

⁹ *Letâ'if*, I, 37: "lam eczam kattu bi-mâ fehimtuhu min kelam imâmî ev mukallidihî bi-enne zalika muraduhu ev muraduhum."

¹⁰ Havvas hakkında bkz. Winter, *Society and Religion*, 57-8 and passim; Yine bkz. E. Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas: İFEAD, 1995, index, s. v. "Havvas" Ali.

¹¹ *Letâif*, I, 37, 1. 9: "La yettheadu isnân kattu fi'ş-şevk ve'l-mekâm li vusî' kelâmî'ş-Şâri'."

¹² Tasavvuf geleneğinde okuryazarlık ve yazılı otorite arasındaki ilişki bağlamında '

Yukarıdaki alıntı yapılan ifade doğrudan bir Sufi söylemidir, genellikle İbn Arabî'nin eserinde tekrarlanır. Bu ifadeye göre "Allah'ın tecellisi asla tekrar etmez" (*ademu tekrari't-tecellî*) bir referans olarak, Allah sürekli yaratır (*halku'l-cedîd*) aynı zamanda vahiy asla sona ermez.¹³ Bunun ışığında, Kutsal metnin tek bir yorumundan kaçınmak, veliliğin bir alametidir. Kur'ân 'ın her bir okunuşunu meydana getiren ilahi lafızların her zaman yenilenme anlayışı, Hz. Peygamber'e (s.a.v) "iniş" in yeniden canlandırılmasıdır.¹⁴ "Bir kez daha İbn Arabî'yi taklit eden Ali el-Havvas, konuşmacının niyetini (*muradu'l-mütekellim*) anlamaya yönelik bir konuşmanın amaçlanan niyetinin (*muradu'l-kelâm*) ötesini açığa çıkarmayı ifade eder.)¹⁵ Bu iddia, Kuran'a özgü tefsirler'e atıfta bulunarak diğer tutarsız türlerle de uygulanabilir.

Bu ön açıklamalar bize, fakihin "yorumlama çağırısı" nı¹⁶ kabulünün, kendisini tek kişilik bir konuma ve titiz bir doktrin tutarlılığına atfetmekten ibaret olmadığını hatırlatır. Burada bir başka ön

el-Havvaas'ın "ümmye'nin anlamı ile ilgili bkz. Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, 299-307, and *El2*, s. v. "Ummi" (E. Geoffroy). Brockelmann, el-Havvas'a atfedilen 'Aşure' günü hakkında bir kitaptan bahsetmiş olduğundan, gerçekten onun okuma yazma bilmemesi şüphelidir. (Bkz. GAL, S II, 464 ve Vikor) ""The Shaykh as Mujtahid: a Sufi Conception of ijthdd?", 11 fn. 73. Belki de, el-Havas'ın sözlerinin İbn 'Arabi'nin yazılarından hemen hemen edebi alıntılar olması gerçeği, muhtemelen Geoffroy'nin de (*Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, 307)) belirttiği gibi, sadece pasif bir "nakilci" değil, aynı zamanda hocasının "tercümanı" olan Şa'ranî'nin müdahalesinden kaynaklanıyor olabilir. Bu şekilde, okuyazar olmayan üstadlara/hocalara, sözlerini, sözlü rivayet otoritesi tarafından desteklenen ve "zamanın" ilhamına dayanan Sufi yazarının yaşayan nakilcisi rolü verilmiştir. "Kitapların ihtiva ettiği doktrinler, kütüphanelerin ve bireysel çalışmaların gölgesinden çıkarıldı ve Kahire'nin sokaklarında ve pazarlarında gün ışığına çıkarıldı." Şa'ranî'nin, "ümmye'ye manevi anlamda, dikkate alır/saygı duyar çünkü kitapları aracılığıyla bilgi edinmiş olduktan sonra onun Ali el-Havvas'tan öğrendiği bir şey olarak gördüğü de söylenebilir. (Letâif, I, 50; Winter, *Society and religion*, 57)

¹³ Bkz. İbn 'Arabi, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyya*, Beyrut: Daru's-Sadr, of Kahire 1329 ed.; henceforth Fut.), I, 1841. 19 (*innellahe lâ yukirru tecelli ala's-şahsi'l-vâhid ve lâ yuşerriku fihî beyne şahseyini li't-tavassu'l-ilahi*) daha fazla atıflar için bkz. W.C. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibnu'l-'Arabi's Cosmology*, Albany: SUNY, 1998,440; idem, *Imaginal worlds Ibnu'l-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: SUNY, 1994, 28, 156, 160

¹⁴ Bkz. the passage of the *Futuhât* in M. Chodkiewicz, *Un ocean IbnArabi, le Livre et la Loi*, Paris: Seuil, 1992,47-8 (tercüme ve yorum)

¹⁵ 14 Letâ'if, I, 37; cf. Chodkiewicz, *Un ocean sans rivage* 47.

¹⁶Calder, "al-Nawawi's Typology of muftis" 149.

açıklama daha var. Mîzân'ın giriş bölümü (introduction), skolastik (bilim) literatüründe Sufizm ve fıkıh usulü disiplinleri arasındaki mukayesenin üstün bir örneği olarak önemli bir yer tutmaktadır. Bu türden edebi bir birliktelik, hukuki ve manevi gelenekler arasındaki uyumlu bir sentezin bir parçası olan Şa'rânî'nin temsil ettiği "ılımlı-moderate" tasavvuf türü ile iyi uyuyor. Fakat onun durumunda, "ılımlı" bir Sufi olması ne anlama geliyor? Bu soruya, Şa'rânî'nin yazılarının doktrinsel içeriğinden ziyade biçimsel (formal) yönlerine daha fazla odaklanarak yaklaşmayı öneriyorum. Şa'rânî'nin ılımlılığının bir özelliği, farklı sosyal ve kültürel milletlerin yani zaviye ve medrese arasında, bilgin ve halk kültürü arasında bir köprü olarak işlev gören "geniş dil"i (*kelamu'l-vasi'*), kullanma eğiliminde olmasıdır. Bu dil -Ali el-Havvas tarafından tanımlandığı gibi - hukukun zahiri/literal (*zahiru'ş-şerîa*) anlamıyla da uyumludur.¹⁷ Bu nedenle, vahyin apaçık anlamıyla ve uzmanlar için hazırlanan teknik sözlükle çelişki içinde olan, kendinden geçmiş sözlerden ayrılır. Bu "geniş dili" nitelendiren açık ve makul nesir/düzyazı, Şarani'nin Şazeli geleneğinden adapte ettiği ve dikkatinin çoğunu, yani müridlerin yaşamları ile Sufi adabının ders kitaplarına (*kutubu'l-muamele*) ayırdığı iki edebi tür içinde en iyi temsil edilir. Bu edebi türlerin tasavvufi dini deneyimin pratik yönlerine odaklanması, müelliflerin entelektüel sufizmi reddettiği için onları geliştirdiklerini ima etmez. Tam tersine, dini uygulama ('amel) bilgiye dayanır ('ilm), ve bu bilgi, tasavvufi anlamda, (*kutubu'l- mukâşefe*)'de bulunur, yani, Tasavvuf ruhu ile ilgili doktrin sorunları ile ilgilenen metinlerde bulunur. Şa'rânî'nin kendisi de *kutubu'l-mukâşefe*'nin yazılmasından kaçındı ve niteliksiz/sıradan

¹⁷ Letâî, I, 121. Başarılı olan alimin sözü (kelam), şeriatın zahiriyle (*zahiru'ş-şerîa*) çelişki arz ederse asla mükemmele ulaşamaz. Çünkü şâri şeriatı koruma görevini ona yüklemiştir. Başarılı alim, konuşmalarını gizem ve sembollerle sarmalamaz, ama aynı şekilde alimler ve akranları tarafından anlaşılacak şekilde konuşur, çünkü gizlenme ve belirsizlikler alt ruhun kalıntlarına aittir. (*el-kamil la yesturu lehu kalamen ve-lâ yermuzuhu yetekellemu bi-kelamin yese'u ehamu'l-'ulemâ' ve' l-'awamm iz ettesettur vel-rumuz min bakaya'n-nufus*) yine bkz. a.g.e, I.52. İbn Arabî'nin melami müritlerinin tanımını, "insanlarla halkın dilini konuşurlar" şeklinde bulduk. Diyalektik formların kullanımına karşı hoşgörülü tutum (aşırı saflık karşıtı) hakkında bkz. *Mizân* I, 19.

okuyucuları onlara serbestçe erişmemeleri konusunda uyardı.¹⁸ (Bu, “modern” sufi mezheplerine karşı güçlü bir önyargı sergileyen İbn Haldun hakkında doğrudur.) Bu durum Şaraninin bu tür kitapların sahilliği konusunda şüphe ettiği anlamına gelmez.¹⁹ Aslında Halveti usulünü Anadolu’dan Mısır’a kadar tanıtan çağdaşlarıyla veya Osmanlı sufi müellifleriyle mukayese edildiğinde Şa’rânî’nin yaklaşımı ihtiyatlı ve farklıdır.²⁰ Hala çünkü bu müelliflerle, gizli ve açık bütün İslamî ilimlerin yetkili sentezi şeklinde düşündüğü Şa’rânî’nin tasavvufi düşüncelerinin kaynağı olan İbn Arabî’nin Futûhâtü’l-Mekkiyesini, aslında Şa’rânî Gazzalî’nin İhyâu Ulumiddîn adlı eserinden daha önemli bir konuma oturtmuştur. İbn Arabî’nin meşhur eserini okumalarını tavsiye ettiği birinci tabakadaki fakihler delillerden hüküm istinbat etmenin gizli kurallarını keşfedecek nitelikli fakihlerdi.²¹

Bu yorumlar, İbn Arabî’nin “*el-kibritü’l-ahmar fi beyanı ’ulûmî’s-Şeyhi’l-Ekber*” adı verilen *Futûhât* adlı eseri ile *muhtasarlar* diye anılan eserin mukaddime kısmında yer almaktadır. Aslında, genel kamuoyunun tavsiye ettiği/istediği, Büyük şeyhin eserinin kendi muhtasarıdır, böylece mezheplerin, Kur’ân’a, Sünnet’e, ve onların kurucu imamlarının ifadelerine ulaşımını kontrole benzer bir şekilde bu harikulade tasavvufi sırrın kaynağına ulaşmaya çalışmaktadır.

Şa’rânî’nin yazılarının, İbn Arabî’nin öğretilerinin tarikatlar arasındaki geniş yayılımını kolaylaştırdığı ileri sürülür.²²

Kibrît’in yanı sıra *Mîzân*’ın mukaddimesi, fıkıh talebeleri arasında yayılma girişimine şahitlik ediyor.²³ Bu nedenle, İbn Arabî’nin bu makaledeki hukuki düşüncesine atıfta bulunmaktan ka-

¹⁸ Winter, *Society and Religion*, 167-8

¹⁹ Ibn Khaldûn, *La Voie et la Loi, ou Le Mattre et le Juriste. Shifau’s-Sâil li tezhîbi’l-Mesâil*, tr. Rene Perez, Paris, Sinbad, 1991.

²⁰ Winter, *Society and Religion*, 105, 109-11, 193.

²¹ Şa’rani, *el-Kibrît el-ahmar fi beyanı ’ulum el-Şeyh el-Akbar*, Bahreyn: al-Meketebetu’l-islamiyye, 1411/1990, 5-6: “ittala’a ’ala asrar fi vucuh’-istinbat ve ta’lîlât sahiha lem tekun indehu.”

²² Chodkiewicz, *Un ocean sans rivage*, 27-8.

²³ Sufi düşüncelerinin Şaranî dönemi hukuk kültürü üzerindeki etkileri için gele olarak bkz: Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, 477-479

çınamıyorum, ancak özellikle Şa'rânî'nin çalışmalarında ortaya konan konularla ilgili olan hususlara da değineceğim.²⁴

Mîzân ve Hukuki Gelenek

Klasik Sünni fakihlerin görüşünü takiben, Şa'rânî, fıkıh mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını Allah'ın "merhameti" olarak görmektedir, çünkü onlar farklı çözümler arasında seçim yapabilmeyi ve böylece fıkıh/hukuku genişletmeyi (tavsi'a) ve bunun üstesinden gelmeyi mümkün kılmaktadır.²⁵ Bu, tüm fikir ayrılıklarını uzlaştırmak için Şa'rânî'nin geliştirdiği genel kriterin temelindeki yatan temel düşüncedir, yani, "Şeriat iki düzeyde ortaya çıkmıştır: yumuşaklık ve sertlik (*tahfif* ve *teşdid*) ... ve tek bir seviyede değil ²⁶ her iki farklı görüş, bu terazinin bir ölçüğünde ya da diğerinde kendisine bir yer bulur ve özel bir duruma uygunluk sağlar. Böylece, farklı görüşler sadece görünüşte çelişkilidir. Şa'rânî, Mîzân 'da "denge" ilkesini uzunca tartışıyor ve otobiyografisinde²⁷ hem de kariyerinin sonunda (sırasıyla 966/1559 967/1560) onu özetliyor. Ancak bu fikri, ilk eserlerinden biri olan *Keşfu'l Gumme an Câmi'il-Umme'* de (936/1529), fıkıh kitaplarının konu başlıklarına göre düzenlenmiş bir hadis koleksiyonu olarak sunmuştur. Keşf adlı eserde Şa'rânî, fıkıh mezheplerinin tüm farklı görüşlerinin hadise dayandığını göstermeye çalışıyor. Bu kitaba giriş, Şa'rânî'nin daha sonra Mîzân 'da geliştireceği fikirlerin çekir-

²⁴ 23 Araçların hermenetük ve hukuk düşüncesi için bkz: M. Ghurab, *el-Fiqh 'inde el-Şayh el-Ekber*, Damascus 1981/1401; M. Mansiyya, "al-İjtihad kama yarahu Ibn 'Arabi," in *Qadiyyat al-ijtihadi 'l-fikr al-islami*, *Cahiers du C.E.R.E.S.: serie civilisation arabo-islamique* (Tunis), n.1 (1987), 125-46; C. Chodkiewicz, "La Loi et la Voie," in Ibn 'Arabi, *Les Illuminations de la Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, [selected reprint of the 1988 edition], Paris: Albin Michel, 1997, 77-136; J.W. Morris, "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority," *Studia Islamica* 71 (1990), 37-64; E. Winkel, "Ibn 'Arabi's Fiqh: Three Cases from the *Futuh*," *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 13 (1993), 54-74; Chodkiewicz, *Un oce'an sans rivage*; Nasr Hamid Abu Zayd, *Hakadha takallama Ibn 'Arabi*, Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li'l-kitab, 2002, 207- 49. On the controversial question of Ibn 'Arabi's adherence to the Zahiri madhhab. Yine Bkz: G.T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*. Ibn al-'Arabi's *Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden: Brill, 1999, 43.

²⁵ Bkz. e.g. *Mizân*, I, 3, 5, 15, 21, 59.

²⁶ eş-Şeria kad câ'et 'ala mertebeteyn tahfif ve't-teşdid... la 'ala mertebe vâhide": *Mizân*, I, 3, 4, vs.

²⁷ *Letâifu'l-Minen* I, 114-20.

değini oluşturur.²⁸

“Denge” teorisinin bu ilk versiyonu, Şa’rânî’nin ihtilaf meselesiyle başa çıkmaya başladığı bağlamı anlamamıza yardımcı oluyor. Kendi rivayetine göre, kitabını dindar Sufilerin (*fukara ’muta’abbi-din*) ve sanatkar esnaf (*ehlu’l-hirafi’n-nâfia’*) la olan anlaşmazlıklarını yazmaya teşvik olunmuştur. Sanatkar enaf gurubu hukukçulara danışma adeti olanlardan hoşlanmazdı. Bu katmanlar, fukaha’nın tüm dini görev ve muamelelerinde tek bir mezhebe bağlı kalmaya zorladıklarından şikâyetçiydi.²⁹ Bu nedenle, fetva soranlar, Allah’ın vahyi ile insanın o vahyi yorumlarını birbirinden ayırt edememişti.³⁰ Şa’rânî, Kurân’da ya da Sünnet’te hiçbir nassa dayanmadığı için sıradan müminlerin (’âmmî) manevi hayatını ihlâl eden, şârî tarafından genişletilen ve kolaylaştırılan yaşamını daha da zorlaştırarak daraltan bu uygulamayı tenkit eder.³¹

Bu eleştiri Şa’rânî’nin çalışmasında önemli bir rol oynayan Tasavvufçular ile Fukaha’nın toplumsal nüfuz için sosyal bir mücadelesini yansıtıyor.³² Aynı zamanda, hedefin fıkıh değil, ama ideal standartlarından pratik sapmalar olduğu fukaha’ya karşı Sufi polemığının standart bir argümanını sürdürür.³³ Mevcut durumda sapma, dört mezhebin eşit doğruluğunun/sihhatinin evrensel ola-

²⁸ *Keşfu’l Gumme an Câmî’il-Umme*, Cairo: Dar al-fikr, 1408/1988. Aynı fikirler henüz görmediğim Abd el-Rahman Mahmud tarafından editörlüğü yapılan (Kahire 1989) Şa’ranînin, *el-Mizânü’l-Kadiriyyedir*,

²⁹ A.g.e, 3-4: “*va-yenfurun min’t-taklid bi-ğayri mezhebihim izâ şâvernehum fi’t-tedeyyuni bih.*”

³⁰ A.g.e., 4: “*kad iltebese ’aleyne şer’î Rabbina alallezî ta’abbadanâ te’alâ bihi ’alâ lisân nabıyyina Muhammed (s.)-’asura ’alayna tamyizuhu ’amma şarra’hahu’l-muctahidun min ummetihi.*”

³¹ A.g.e. 9

³² Daha fazla bilgi için bkz: Winter, *Society and Religion*, 230-6.

³³ İbn Arabî, mukallitlerin ruhsatı aramalarını engelleyen ve onları tek bir mezhebe itaat etmeye zorlayan zamanın fukahasını (fukahau’z-zaman) sıklıkla eleştirir; Bu uygulama aslında imamlarının doktrinlerinden sapmadır: bkz. Fut., I, 392 (tr. Chodkiewicz, *Un ocean sans rivage*, 79) ve II, 685; Ayrıca bkz: IV, 491. İbn ’Arabi’nin benzer bir pasajı Latince’l, 37 yaşındaki Şa’ranî tarafından alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. Fut., I, 348 (Mizân I, 26), burada İbn’ Arabî, fukanın ’ictihd’i reddettiğini belirtir. Rakiplerinin, bunu yapma hakkına sahip olmadıklarını bilmelerine rağmen, bu ilkeyi göz ardı edemedikleri için (*li-’ademi istihdarihim ma nabbahnâhum ’aleyhi ma’a kavnihim’ alimin bihi*).

rak kabul edilmiş ilkesi ile ilgili taassubun (particularizm) hüküm sürmesine ve kendi dışında bir mezhepte meşru olan daha hafif bir uygulamayı benimseme imkanına izin vermektedir. Ta'assub'a karşı polemikler, hem sufilerin hem de Sufilerin olmadığı durumlarda gelenekselci eğilimlerle doğal olarak ilişkilidir.³⁴ Şa'rânî hakkında, muhtemelen Şafiî gelenekselciliğinin belirli bir örneğinden söz edebiliriz.³⁵

Keşfü'l-Gumme' nin giriş kısmı açıkça hadisçiliğe eğilim gösterir. Açıklanan maksat hadisle fıkhi hükümler arasında doğrudan yeniden bağ tesis etmektir. Çünkü Kur'ân ile birlikte Hz. Peygamber'in sünneti tek meşru hukuk kağnağıdır. İnsan aklına dayanan hüküm koyma (teşri'), Hz. Peygamber'e (s.a.v) (ittiba') uymaya terstir.³⁶ " kendi akıllarına göre hüküm koyan bütün hukukçular (*kullu men veda' bi-'aklihi hukmen*)" kıyamet gününde hesap vermek zorunda kalacaklardır. Kendilerini Sünnet'in lafzî rivayeti ile sınırlayan hadisçiler, Hz.Peygamber'in (s.a.v) bilgisinin (sünneti) daha büyük bir bölümünü miras almıştır.³⁷

Bu ifadeler, tasavvufî ittiba' fikrinin arka planına mukabil okunmalı, yani insan otoritesine boyun eğmekten ziyade vahiy gönderilmiş peygamberlik bilgisine tabi olunmalıdır. Hz. Peygam-

³⁴ Bkz. a.g.e. Ibn Teymiyye: "fe-men yeta'assabu li-wdhdid mu'ayyan ghayr al-nabiyy... kdnajhilan dallan," quoted in Wiederhold, "Legal doctrines in conflict: the relevance of madhhab boundaries to legal reasoning in the light of an unpublished treatise on taqlid and ijihad," *Islamic Law and Society*, 3/2 (1996), 234-304, at 251. See also H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales etpolitiques de Takiyuddin Ahmad b. Teymiye*, Cairo: IFAO, 1939, 227. 34

³⁵ Keşfu'l-Gummenin giriş kısmında, 12, Şa'rânî, Şafiî'nin mezhebinin hadislere sıkı sıkıya bağlı olduğunu iddia ettiği ölçüde (*izâ sahha'l-haza -huve mezhebî*), bu kaynağa dayanan her doktrinin aslında kendisine ait olduğunu belirtmektedir. (*fe-Câmiu'l-mezahib 'alâ haza mezhebu li'-Şâfiî*) iyne bkz: Mizan I, 10 (Şafiî mezhebi katıksız şeriattır.) ve aşağıda , fn. 43. Şafiînin bu konuya yaklaşımı, bütün mezheplerin eşit derecede sahih olduğunu tartıştığı bir kitap yazan ancak hiçbir şekilde kendi mezhebinin üstünlüğünü savunmayan Şafiî sufi Ala'd-Devle Simnânî (ö.736/1336) ile mukayese edilebilir. Bkz. M. Mole, "Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitieme et neuvieme de l'Hegire," *Revue des Etudes Islamiques* 29 (1961), 61-142, at 96 and 141.

³⁶ Keşf, I,5,9.

³⁷ A.g.e, 9-10 Şa'rânî hadisçileri överken bile İbn A'rabî'yi takip ettiği görülmektedir. Bkz. Fut., I, 229 and 403.

ber'in (s.a.v) mükemmel takipçisi, basit bir rivayet ediciden daha üstündür: Vahiy ile uyumu kendisine, Allah tarafından ilham vasıtasıyla verilir³⁸. Hızır tarafından hadislerin doğruluğu hakkında bilgilendirilebilir.³⁹ Ve ilham onu, Mehdi'nin habercisi gibi⁴⁰ Hz. Peygamber'in sözlerinin tam anlamını anlamasını mümkün kılar.⁴¹ Şa'rânî, kitabının metninin sadece dört mezhebin metnlerinde kullanılan hadisleri içerdiğini açıklamış ve hadislerin rivayet zincirlerini terk etmiştir. Zira bir fıkıh mezhebi tarafından hadisin kabul edilmesi onun sahihliğini tesis etmek için yeterlidir.⁴² Çünkü sünnet böylece mezheplerin gerçek doktrinin temelini sınırlandırmıştır. Bir mezhebin sahihliğinin reddedilip reddedilemeyeceği açık bir şekilde bu tartışmalı kitapta bile görülebilir. (öyleki bu kitaptan kısmen yararlanılmasına rağmen bazı nedenlerden dolayı Mîzân da zikredilmemektedir.)⁴³ Her halükarda, *Keşfü'l Gümme'* de, görüş farklılıkları, hukuk literatürüne (fıkıh) doğrudan atıfta bulunmadan, *ihtilafu's-sünne* tarafından meşrulaştırılmaktadır.

Mîzân'a göz gezdirdiğimizde, hadisçilerin tartışmaları burada tekrar tekrar gündeme gelse de, ton ve bakış açıları (perspektif) önemli ölçüde değişiyor.⁴⁴ Şa'rânî, bu kitabı yayınlanmadan önce incelenmesi için hukukçulara gönderdiğini iddia ediyor⁴⁵ ve ihtilaf hakkındaki fikirlerini meşrulaştırmak amacıyla "modern" usûlcü-

³⁸ Keşf, I, 12

³⁹ A.g.e., 345

⁴⁰ A.g.e., 9. Yine aşağıya bkz. fn. 149.

⁴¹ A.g.e., 5,6,7.

⁴² a.g.e., 6 "kafâna sihhaten li-zalike'l-hadis istidlâl müctehid bihi" bkz. yine Mizân, I, 55 ve 84. Daha sonra Keşf geleneklerinin isnadlarını içeren bir ek yazdı: (El-Manhaj al-bayan adillat al-mujtahidin) bkz. Letâ'if, I, 42; Mizân, 9, 1. 4.

⁴³ Mîzân, I, 63-84.

⁴⁴ Örneğin, Şa'ranî sık sık Şâfi'ye atfedilen iyi bilinen şu söze atıfta bulunur: "Kitabında Hz. Peygamber'in Sünnetine aykırı bir şey bulursanız, Peygamber'in (s.a.v) Sünnetini kabul edin ve söylediğini bırakın". (Mîzân, I, 16, 48- 9; yine bkz. 9, 21, 22, 23) ilke bağımsız olarak hadise dayalı akla davet kast edilmemiştir. çünkü hadislerin desteklediği başka bir mezhepten gelen bir müctehidin fikrini benimseme izni söz konusudur. İşte Şâfi'nin görüşü mezhep içerisinde İbn Salah (ö.643/1245) tarafından böyle yorumlanmıştır. Bkz: M. Fadel, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar," *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 193-233, at 202-3. Yine yukarıda bkz. fn. 34

⁴⁵ Mîzân, I., 3 ve 7-8.

leri sahih kaynaklar olarak aktarıyor. Bu şekilde, erken dönem çalışmalarda hukuk bilimine karşı olan “mîzân” teorisi, burada skolastik geleneği desteklemek için kullanılmıştır.

Söz konusu temel tartışma taklittir, özellikle genel olarak uyulan bir mezhebin dışındaki bir mezhebin doktrininin belirli bir eylem için kabul edilip edilmeyeceğinin sorgulanmasıdır.⁴⁶ Şa'rânî'nin başlıca yetkili ve sahih kabul ettiği alimler, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (ö.794/1392) ve Celalüddîn es-Suyûtîdir. (ö. 911/1505). Zerkeşî'nin *Kavâ'idu'l-fıkhı'nı*⁴⁷, farklı bir mezhepten “azîmet” ya da “ruhsat” kuralını uyarlama imkânı ile ilgili alıntı yapıyor.⁴⁸

Onun meşhur hocalarından⁴⁹ Suyûtî'ye gelince Şa'rânî, mezheb değiştirmenin uygun olduğu koşulları açıklamak ve dört mezhebin herhangi birine göre hukuki görüş bildirmek için kendisine atıfta bulunur.⁵⁰ Aynı tartışmalar ve ruhsatlar (yetkiler), gelecek yüzyılda Şafiî ve Hanefî mezheplerinde konuya hasredilmiş fi-

⁴⁶ Bkz. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols., 2nd ed., Roma: Istituto Per l'Oriente, 1926- 1943, 1,78-9; J. Schacht, *An Introduction to IslamicLaw*, Oxford 1964, 680. Taklid kelimesi aynı şekilde farklı mezheplerin uygulamalarını göstermek için Şa'rânî tarafından *Keşfîl'-Ğumme*'de kullanılmıştır. yukarıya bkz.fn. 28

⁴⁷ Şa'rânî bu eserin bir muhtasarını telif etmiştir. Bkz. Letâif, I, 142; Mîzân , I, 63, II, 8-9; El 1 s.v. “ Şa'rânî” (J. Schacht), Makalede verilen bibliyografinin 57. Sıra nosudur.

⁴⁸ Şa'rânî genel olarak 'azîmet ve rukhsat terimlerini usûcülerin kullandığı teknik anlamda değil teşdid ve tahfifin muadilleri olarak kullanır. A.g.e. I.,12. Ruhsat teriminin daha genel anlamı (en kolay iş- *el-emru'l-eshel*) İbn Hacer el-Hetemî (ö. 974/1566) tarafından da tercih edilmiştir. 1566), Nevevî'ye atf yapmak için bkz. Wiederhold, “Legal doctrines in conflict,” (English translation) and 298 (Arabic text). İki kelimenin teknik anlamı hususunda bkz. El2, s. v. “Ruhsat,” part I, In law (R. Peters); Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano*, I, 42; W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997,177ff. Müslüman fıkıhçıların ruhsatın dini değeri ile ilgili görüşleri üzerine bkz. M.J. Kister, “On concessions and conduct. in early hadlth,” in *Studies on the First Century of Islamic Society*, Juynboll, Carbondale 1982, 89-107 and 214-30.

⁴⁹ Winter, *Society and Religion*, 55.

⁵⁰ Mizan, I, 31ve 34. Şa'rani, Suyûtî'nin iki eserinden başlıklardan bahsetmeden alıntı yapar: “*Cazîlu'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*” ve “*er-Reddu alâ men ahlada ilâ'l-erd ve-cahile enne'l-ictihâd fi külli asri farz*” ben önceki eseri henüz görmedim, ancak daha sonra Wiederhold tarafından yapılan özetle uyumlu olan “*Legal doctrines in conflict*” 256-8 aşağıya bkz. fn.55

kıh/hukuk literatüründe yeniden ortaya çıkıyor.⁵¹ Şa'rânî için, selefleri ve takipçilerinin çoğu için modern döneme gelindiğinde, farklı bir mezhepte bir *ruhsat* ya da *'azimet* arayışına, yani farklı doktrinlerin bir tek uygulamada birleştirilmesine (*telfik*) farklı doktrinlerin birleşmesiyle sonuçlanmadığı sürece izin verilir.⁵²

Mezhepler arasındaki ilişki meselesi iki önemli teori ile ilgilidir. Birincisi ictihadın tanımıdır. Bunun nedeni, farklı bir mezhebin doktrinine üstünlük verme ihtimalinin sınırlı muctehidî ya da bazıların *mukallid 'alim* olarak isimlendirmelerini tercih etmek onu ayrıcalıklı yapmaktır. İkincisi teorik problemdir. Mezheplerin ihtilafının sınırlı sayıda alternatif çözümlerin varlığına ilişkin bir fikir birliği /icma oluşturup oluşturmadığıdır. Bu durumda, aynı mesele, eşit düzeyde geçerli olan iki meşru görüşün konusu olduğunda, sonraki nesil hukukçular ikisinden birini ne geçersiz kılabilirler ve ne de üçüncü bir görüşü ileri sürebilirler.⁵³

Şa'rânî'nin içtihadındaki konumu ince ayrıttır. Başlangıç olarak, mezhebin kurucu İmamlarının derecesi, yani mutlak ictihadı,

⁵¹ Krş. *Risala fi 't-taklidiyye*, on yedinci yüzyılın isimsiz bir Şafi'î yazarı tarafından çalışılmış ve Wiederhold tarafından tercüme edilmiştir." "Legal doctrines in conflict" Zerkeşi orada şu alıntıyı yapar, 285-6 (İngilizce tercümesi) ve 301 (Arabça metin) Bu kaynak, aynı konuda 'Abdul Ganî en-Nablûsî ile aynı zamanda yazılmış başka bir çalışma ile desteklenebilir. *Hulasâtu't-tahkîk fi beyâni hükmü't-taklîd ve't-telfîk*, İstanbul,; Ihlas Vakfı, 1406/1986. Suyûti'nin farklı bir pasajı *Câzilu'l-mevâhib fi ihtilâfî'l-mezâhib* burada alıntılanmıştır.7-8. 1086/1674 tarihinde tamalanan bu çalışmada, telfikin uygulanmasını desteklediği iddia edilen çağdaş bir alimin çalışmasını reddeder.

⁵² Müellif, "telfik" lafzını adını kullanmasa da, "*ibadetu'l-mulaffaka*"nın geçersiz olduğunu ve okuyucuya tek bir muamelede tek bir mezheb tarafından belirlenen şartların tümüne riayet edilmesinin gerekli olduğunu hatırlatır. *Mîzân* I, 13 ve 14. Tahyir'e gelince (burada farklı mezhepler arasında seçim yapma özgürlüğü), birbiriyle tearuz eden hadislerle dayandığında onların hiçbiri nesh edilmez, . Ancak bir zorunluluk söz konusu olduğunda herhangi bir sınırlama olmaksızın ona ruhsat verilir (ibid. 8-9 ve 12).

⁵³ Bkz.E. Chaumont, "Tout chercheur qualifié dit-il juste?" (*hel kullü'l- müctehid musîb*). İn La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en Islam," in La controverse religieuse et ses formes, ed. A. Le Boulluec, Paris 1995, 11-27, at 26; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 80-1; N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, 80-1. Nablûsî (Telfik, 20), bu zeminde tam olarak telfikin uygulanmasını reddeder, çünkü farklı görüşlerin birleşimi yeni bir görüşün yaratılmasıyla başlar ancak sonraki görüş sahabe ile sınırlı olmazsa, ki bu da icma'nın geçersiz kılınmasına neden olur.

herhangi bir zaman dilimine denk gelebileceğine dair inancını (*i'tikâd*), ifade eder. Bununla birlikte, hiç kimsenin bu mertebeye ulaşmadığını; örneğin, Muhammed b. Cerîr et-Taberî bu dereceye ulaştığını iddia etmiş olsa bile, kimse iddiasını kabul etmediğini ifade etmiştir.⁵⁴ Ardından, Suyûtî'nin terminolojisini benimserken, hukuki muhakeme yoluyla elde edilebilecek en yüksek rütbenin (aşağıda tearuzun giderilmesinde geri döneceğim husus), “mutlak mezhebe bağlı” fakih/hukukçu (müctehidi mutlak muntasib) olduğunu, bu durum sadece Şafî olan Müzenî veya Hanefi olan Ebû Yûsuf gibi imamların ilk takipçileri için değil, aynı zamanda dört mezhebin herhangi birinde hukuki görüş bildirme yetkisine (ictihad) sahip klasik sonrası fukaha için de geçerli olduğunu söyler.⁵⁵

Bu tür müctehid kuralları doğrudan Kitap ve Sunnet'ten istinbat etmemiş olabilir, çünkü bu çalışma zaten nihayete erdirilmiştir.⁵⁶ Daha önceki literatürde tartışılan meselelerle ilgili olarak, hukukçu ya iki alternatif görüşten birine ya da nassın işaretine öncelik vermekle veya doktrinin kurulduğu mantığı bulmakla sınırlandırılmıştır. İkinci yaklaşım, Şa'rânî'nin Mîzân 'ın ana bölümünde gerçekleştirmeyi önerdiği şeydir ve bu onun eserini, Dimeşki'nin kabul görmeyen modeli olan *Rahmetü'l-Ümme* adlı eserinden ayırır.⁵⁷ Bununla birlikte, Şa'rânî hükümlerin kendi hukuki dayanaklarından daha çok hükümlerin manevi temelleri ile ilgi-

⁵⁴ *Mîzân*, I, 13 and 31.

⁵⁵ A.g.e., I, 13; bu bağlamda bkz Calder, “en-Nevevî's Typology of Muftîs”150.

⁵⁶ *Mîzân*, I, 31: “*leyse fi kuvveti ahad an yabtekeri'l-ahkâm ve yestahricuhâ ani'l-kitâb ve's-Sünne fi mâ ne'lemu ebeden*” karşılaştırınız. The definition of the mujtehid mutlak muntasib given by Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlade ilâ'lErd ve Câhile anne'l-ictihad fi kulli asr fard*, Cairo; Mektebetü'sSekâfe ed-Diniyye, n.d, 39: “*lem yebteker li-nefsihi kavâid bel seleke tarîkati imâm min eimmeti'l-mezâhib fi'l-ictihâd.*”

⁵⁷ Goldziher, Şa'rânî'nin Zahirî mezhebinin kurucusunun sık alıntılarının teozofik “mezhepler arasındaki farklılıklara karşı tarafsızlık nedeniyle kendine has olduğunu iddia etti. The Zahirîs 37. Ancak Şa'rânî'nin Davud b. Halef 'in görüşlerine atıfta bulunması ve onu kullanması, önceki literatürden, örneğin. Dimeşki'nin metninden uzaklaştığını göstermez. Bkz. örneğin *Rahmetü'l-Ümme*, I, 6 (=Mîzân, I, 91); 145 (= Mîzân, II, 38); 146 (= Mîzân, II, 38); 150; (= Mîzân, II, 44); 153; (= Mîzân, II, 47); 159; (= Mîzân, II, 99); II, 65 (= Mîzân, II, 99); 110 (= Mîzân, II, 126). Dahası, Şa'rânî Zahirî mezhebini nesli tükenmiş mezheplerden biri olarak görüyor: I, 24 ve 44. Ayrıca aşağıya bakınız, fn. 139-40.

lenmektedir.⁵⁸ Bu özellik, Mîzân 'ı, hukuk kitabı tarzı ile "İbn Arabî'nin *Futûhât* adlı eserindeki "ibâdât" adlı bölümü ile temsil edilen Tasavvuf edebiyat geleneği arasına yerleştirir. Bu kitabın asıl içeriği, "ulemâ" arasındaki görüş farklılıklarının geniş bir tartışmasından ibarettir. Fakat İbn A'rabî kendi çözümlerini aktardığı ihtilaf ile birlikte gösterirken, Şa'rânî standart hukuk literatüründe aktarılan ihtilaf sınırları içinde kalmaktadır. Böylelikle, açıkça belirtmemiş olsa bile, mezheplerin ayrılıklarının bir konsensüs değerine sahipmiş gibi davranır.⁵⁹

Bu teorik sorunların yanı sıra daha da önemlisi, ihtilaf konusu, din adamı olmayan/laik (layman) kimsenin uygulamasıyla ilgilidir. Şa'rânî'nin "mîzân" adlı eseri hem farklı mezheplerin katı kurallarını (*azâim*) uygulamak isteyen dindar adamın hem de daha hafif (ruhsat) hükümleri arayan tipik müslümanın ihtiyaçlarını ihtiva eder.⁶⁰ Onun *ruhsat* ve *azîmet* kavramlarını kullanması esas olarak onların Sufi ahlakındaki anlamlarına dayanmaktadır. "Mîzân"ın iki kefesi olan *teşdîd* ve *tahfîf* gerçekte sırasıyla "kuvvetli" ve "zayıf" veya kendisinin söylediği gibi *hâsse* ve *âmme* anlamlarına uygundur.⁶¹ Bu iki kategori bazen sosyal duruma⁶² ancak daha çok insanların ruhi durumuna işaret eder.⁶³ Böylece Şa'rânî, klasik Sufizm'in öğretisini takip eder, bu öğretiye göre daha katı bir davranış modelini takip eden "güçlü" olanlar Sufilerdir.⁶⁴

Sufi, düşük benliğiyle mücadelesinde mezheplerin ihtilafı durumunda daha katı kurallarını seçer⁶⁵. Bazı Sufiler için bu mücade-

⁵⁸ Karşılaştırın. Mîzân, I, 37: "te'yîdi li-kelâmi eimmeti's-şeria bi tevcihi li kelâmihim bi kelâmi ehli'l-hakîka."

⁵⁹ Sadece *Keşfu'l-Ğumme*'nin giriş bölümünde *icmâu'l-ümmetin* bir farz hükmün kaynağı olduğuna dair açık bir referans buldum.

⁶⁰ Mîzân, I, 22.

⁶¹ Bkz: örneğin. Mîzân, I, 65; II, 21.

⁶² Mîzân, I, 64, 76; II, 53,54. (tüm bu durumlarda, kabul edilen-daha hafif veya daha şiddetli olan- inanan kişinin zenginliklerine bağlıdır)

⁶³ Mîzân, I, 9, 14, 16-7, 19, 24; *Latâ'if*, I, 35.

⁶⁴ Bkz. *EI2*, s.v. "ruhsa" Part II, In Sufism (J.G.J. ter. Haar)

⁶⁵ Bkz. örneğin, L. Massignon, *La Passion de Hallaj*, Paris: Gallimard, 1975, III, 16, 237 fn. 7, 238 fn. 5; F. Sobieroj, *Ibn Hafif eş-Sirazî und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitab al-Iqtisad): biographische Studien, Edition und Übersetzung*, Stuttgart: Steiner, 1998, 170-2; Kalabadhi, *al-Ta'arruf li-madhhab ehli'l-tasawwuf*, ed. Ahmad

le asla bitmez; bununla birlikte, hüküm hukuki alana değil ahlak/etik alanla ilişkilendirir. Topluma yönelik eylemlerin yasak/haram ya da farz/zorunlu karakterini belirlemeden bireysel uygulamalarla ve din adamlarının (novices) talimatıyla sınırlı olduğunu vurgularlar.⁶⁶ Şa'rânî de dahil olmak üzere, başkaları için, ruhsatların terkedilmesi Sufi yolunun, (suluk)⁶⁷ biçimlendirici önemine aittir, fakat sonunda terk edilebilir.⁶⁸

Bu nedenle, *hâsse* zorluğu ararken, alt derecedeki nefisleri eğiten *hassetu'l-hâsse*, kolaylığı tercih eder.⁶⁹ Bu nedenle başarılı mu-tasavvıf herkesi (*âmm*) kendi davranışıyla yeniden birleştirir, yasakların gizli nedenlerini bulmaya çalışmaksızın, eşyanın zahiriyle hoşnut olmaya çalışır. (Şa'rânî bazen bu gizli nedenlerin keşfini hikmeti açığa çıkarır)⁷⁰

Aynı zamanda fetvalarını/hukuki görüşlerini nasların maksatlarına göre değil zahirine göre oluşturan (bir şeyh, müritleriyle

Shams al-Din, Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1413/ 1993, 95; Qushayri, *al-Risala*, 380 (*wasıyyat al-muridîn*); Nuruddin Abdurrahman- i Isfarayini, *Le Reveleateur des mysteres. Kashifal-asrar*, ed. and tr. by H. Landolt (Paris: Verdier, 1986), intr. 35 and Persian text 121.

⁶⁶ Bkz J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as mystic*, Leiden, 1992, 80-2. Aynı şekilde bkz. Sirhindi, *al-Mabda' wa'l- ma'ad*, Arabic translation by M. M. al-Manzilawi, on the margin of Mu'arrab al- Maktubat al-sharifa, 2 vols., Istanbul, n. d., II (şeyh, "bu konudaki hukuki açıklamayı yapmadan", en ufak bir şüphe konusu olan yiyecekleri bile müritlerin tüketmesini yasaklamaktadır), "*min gayri an yusahhiha fi haze'l-bâb fetvâ's-şerîa*" İbn Arabî sırayla müritlerine ruhsatlardan sakınmalarını tavsiye ederken (fut., I., 723, II. 10-11) aynı şekilde şöyle der. "Eğer 'azimetlere bağlı kalmak istiyorsan, bunu yap, ama sadece sana mahsustur." *Ve lakin fi mâ yahtassu bike*" çünkü sözlü davranış (sünnet) zorluğu hafifletiyor. (ibid.IV, 491) Öte yandan, Şâtibî Tasavvufu eleştirir, Şeyleri ruhsatların sınırlarını keyfi olarak daraltmakla suçlar. Bkz: Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 163, 174, 176-8, 194-5.

⁶⁷ *Latâif*, I, 35 and 41

⁶⁸ Winter, *Society and Religion*, 151-3. Yine bkz. Mîzân, I, 16. Tasavvuf'taki özgür eğilim ile toplumdaki yeni Sufi emirlerinin artan etkisi arasındaki ilişki üzerine. Bkz.F. Sobieroj, "İbn Khafif's *Kitab al- İqtisad* and Abu al-Najib al-Suhrawardi's *Adab al-muridîn*. Müritlerin eğitimi ile ilgili iki eser arasındaki karşılaştırma" *Journal of Semitic Studies* 43/2 (1998), 327-45.

⁶⁹ Birçok örnek cinsel ahlak ile ilgilidir. *Mîzân*, I, 97-98; II, 20; yine bkz. *Latâif*, I, 50-1, 112. Winter, Şa'rânî'nin liberal tutumuna dair birçok örnek zikreder. (*Society and Religion*, 183, 189, 190, 292).

⁷⁰ *El-Keşfu'l-Şeytânî*, *Mîzân*, I, 15 ve 18.

özel olarak yaptığı gibi) ideal müftüye katılır.⁷¹

Meşakkati hafifletme ilkesini takip eden alim, insanlığın sonunda Cennete ulaşacağı temel ilkeye bağlı kalırken, meşakkati uygulayan alim, hukuka bağlılığın sona ermesiyle sona erecek rastlantı sonucu olan şartlara uymaktadır. (*Fe'l-âlim ed-dâir ma'a rafu'l-harac dâir ma'a'-asl ellezî yentehî ileyhi emru'n-nâs fi'l-cenne bi hilâfi ed-dâir ma'a'l-harac fe innehudâir ma'a amr ârid yezûlu bi zevâli't-teklîf*) (*Mîzân*, I, 26-7)

Zâhiriler şunu iddia eder: Asıl ilke, yasağın kaldırılmasıdır, çünkü insanlığın sonunda Cennete ulaşacağı durum budur. Bu nedenle, zorlukların hafifletilmesi temel ilkeye uygun olarak yapılırken; meşakkati uygulamak o ilkeye ters düşmektedir. (*ve ked kâle ehlü'l-keşf: inne'l-asl ademu't-tahcîr fe innehu'l-emr ellezî yentehî ileyhi emru'n-nâs fi'l-cenne fe lizâlike kâne rafu'l-harac dâiren ma'al asl ve'dâir ma'a'l-harac dâir ma'a'l-hilâfi'l-asl*) (aynı yer, II, 40-1).

Zorluğun kaldırılması (*rafu'l-harac*) ve temel *ibâha*⁷² ilkesinin yeniden değerlendirilmesi, böylece bir din âliminin özel görevi olan bu durum, hem doğru hukuki uygulamayı hem de insanlığa karşı merhamet eylemini temsil eder.⁷³ Hz. Adem Cennete tabîî yaşam ortamında iken yasak ağaçtan yiyince cennetten çıkarıldı.⁷⁴

⁷¹ Yargılamanın zahiri temel üzerine inşa olunması, Şa'ranî'ye göre bir "merhamet" tir. I, 36-7 çünkü (yalan şahitliğe dayanan yasal meşru kararlar sorununu ele alır). Müftü'nün hukuki ve dini yönleri arasındaki farklılaşma (sırasıyla zâhir ve batfne ile ilgili), bkz. B. Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent," in *Islam and Public Law. Classical and Contemporary Studies*, ed. Chibli Mallat, London: Graham and Trotman, 1993, 29-47, at 32-3.

⁷² *Mîzân*, I, 24. Bu konu hakkındaki İbn A'rabî'nin pozisyonu bkz. örneğin C. Chodkiewicz, "La Loi et la Voie," 102; Chittick, *Imaginal worlds*, 47-8.

⁷³ Onun görüşlerinden birinde, Şa'ranî "tahtın kaynağı" ndan ("*aynu'l-arş*") içti, ondan tüm insanlara karşı merhametliydi: *Letâif*, I, 62-3.

⁷⁴ Adem'in cennetten çıkarılışı ile Allah'ın insanlara hükmünü etmesi arasındaki ilişki Mizan'ın son bölümünün konusudur. *Mîzân* (II, 182-92) Şa'ranî, Ali el-Kavvâs'ı takip ederek Adem'in Cenne'ten çıkarılışını masumiyetinin kesilmesi ile ilişkilendirir. Bu izah, Kur'ânın açıklamasına dayandırılır. (Bakara, 35) ona göre yasak ağaçtan kim yerse o zalimlerden olur. Ancak Cenne'te dışkı yapmak yoktur. (bkz. *History of al-Tabarî*, vol. I. General Introduction and from the Creation to the Flood, tr. F. Rosenthal, Albany 1989, 279; İbn Kathir, *Qisas al-anbiya*, ed. 'Ala' 'Abd al- Wahhab Muhammad, Damascus: Markaz al-Kitab li'l-nashr. N.d., 14) Cenne'ten ayrılmış kıssasının ayrıntısı, bu dünyayı hor görmeyi ifade etmek için zühd (ascetical) edebiyatında kullanılmıştır. world (bkz., örneğin, the Kitab dhamm al-dunya of Ghazzali's *Ihya' 'ulum al-din*, 4 vols., Beirut: Dar al-Khayr, 2nd ed. 1413/1993, III,

Ruhsatlar meselesiyle ilgili standart hukuki kavramlara bağlı kalırken, Şa'rânî onlara sırasıyla ilahi hukukun normatif ve emir yönleri tarafından desteklenen korku ve umit arasındaki ilişki üzerine Sufi teorilerine gönderme yaparak özel bir dini anlam verir.⁷⁵ Şa'rânî'nin başka bir yerde İbn 'Arabî'den⁷⁶ alıntı yaptığı "insana karakterini veren "kutup" imgesi, Allah'ın insana verdiği "iyi şeylerin" tüm mükemmeliğini içeren dini düşünceyi somutlaştırır. Ruha has olan⁷⁷ "aldırmazlık"ın hukuki değerlendirmesi, "insan doğasının kurtarıldığı ve orijinal özgürlüğüne geri döndüğü bir dünyaya dayanır."⁷⁸

Modern hukukçular, Şa'ran'nin "mîzân"nın değeri konusunda çok farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Bazıları mezheplerin⁷⁹

368-9) ve Cennet'te ve yeryüzünde insan vücudunun farklı yapılarında mistik ve simyasal teorilerin/spekülasyonların konusuydu.

(see Ahmad b. al-Mubarak al-Lamati, K. al-ibriz min kalam sayyidi 'Abd al-'Aziz al-Dabbagh, al-Maktaba al-tawfiqiyya, n. d., 501- 3; P. Carusi, "Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura," in Oriente Moderno, n.s. 19 (80), 3, 2000, special issue: *Religion versus Science in Islam: A Medieval and Modern Debate*, ed. C. Baffioni, 461-502, at 470 and 474) Voltaire, bu kıssayı dini mitler konusundaki saygısız araştırmasında bahsetti. (*Dictionnaire philosophique*, s. v. "Bien, Tout est bien"), Suriye Hıristiyan kaynaklarından alınmıştır.

⁷⁵ Azîmet ve ruhsat, havf ve reca kavramları arasındaki ilişki konusunda bkz: F. Meier, Abu Sa'd-i Abu l-Hayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und legende, Acta Iranica 11, Leiden: Brill, 1976, 155 and 164 (quoting from Abu Talib al-Makki); see also *ibid.*, 165-77, and Kister, "On concessions and conduct" 90-1

⁷⁶ Bkz. V.J. Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia (S. C.): University of South Carolina Press, 1995, 94, quoting from al-Yawâqit wa' l-jawahir.

⁷⁷ "Al-mubah qism al-nafs": Mîzân, I, 24, from 'Alî al-Khawwas; cf. Ibn 'Arabî, Fut. I, 285-7; 447.

⁷⁸ "Hangi iyilik, mahkumiyetin (tahcîr) kaldırılmasından daha büyüktür? Bu önceden hazırlanmış cennettir" (*Fe eyyu hayr a'zamu min refî't-tahcîr? Fe inne zalike Cennetu'l-Mua'ccale*): İbn Arabî, Fut. I., 661. Cf. Also III, 271, II. 8-9: in Paradise, revelation (*et-tenezzül*) kesilemden devam etme, "Ancak bu dünyada meydana gelen şeylerin aksine bu herhangi bir mahkumiyeti içermez. (*Leyse fihi hükmü't-tehcîr cümle vâhide*).

⁷⁹ Bkz. Winter, *Society and Religion*, 241; Bu bağlamda, Winter A.E. Schmidt'in çalışmasına dayanır. (*'Abd al-Vakhhah ash-Sha'rani i ego kniga Rassypannykh Zhemchuzhin*, St. Petersburg, 1914. Onu henüz görmedim. N. Perron, daha önce Fransız Ceza-yir'de bir sistem reformu için bir ilham kaynağı olarak "Mîzân"ı seçmişti. "Şeyh eş-Şa'rânî, *Balance de la loi musulmane esprit de la législation islamique et Divergences de ses quatre rites jurisprudentiels*, traduit de l'arabe par Dr. Perron, Alger: Imprimerie orientale, 1898. Tercüman, Mîzân'ın çok hayali bölümlerini düşündüğü sonuca tamamen faydasız olduğundan terk etmiştir. Mizahsız olmasına rağmen, Mîzân "bir

birleşmesine yönelik hukuki bir reformun tohumlarını onda tespit etmişken, Joseph Schacht ve Şefik Şehata, Şa'rânî'nin ihtilaf hakkındaki görüşünün, hukuki geleneğin genel tutumundan ayrılmadığını ve nihayetinde muhafazakar olan bir skolastik anlayışla tamamen bütünleşmiş olduğunu iddia etmiştir.⁸⁰ İkinci görüşe katılıyorum: Şa'rânî, burada, diğer eserlerinde olduğu gibi, "kabul edilen İslami davranış" ile uzlaşıyor.⁸¹

Şa'rânî mezhepleri birleştirme girişiminde bulunmadı. Fıkıh mezhepleri, yalnızca bir bütün olarak ele alındıkları ve tüm farklılıklarının birlikte var olmaya devam etmeleri halinde şeriatın eşsiz mevcut bir tezahürleridir.⁸² Bu, önceki dönemdeki hukukçular için olduğu gibi Şa'rânî için genel olarak geçersiz bir uygulama olan *telfik* temeli üzerinde kanun yapma/kodlama fikrinden uzaktır. Aynı zamanda Şa'rânî, mezheplerin "esas" birliğinin tamamen yeniden ileri sürülebileceğini ümit ediyor. Fakat "Mîzân" nın doğru bir şekilde anlaşılması, mezheplerin eşsiz bir mezhep gibi olduğunu gösterir. Ve aynı itibar ile, "Mîzân" nın burada ve şimdi hukuku orjinal ılımlılığına döndürmesi mümkündür.

Mîzân ve Sûfî Gelenek

Mîzân'a girişte Şa'rânî, mukallid'in imanından ziyade inancıyla daha çok ilgilenir. Sürekli olarak "Mîzân", dört mezhebin eşit derece doğruluğunu /sahihliğini biçimsel kabulün (*kavlu bi 'l-lisân*) üstün bilgi ve kesinlik derecelerine dönüştürmeyi mümkün kılacağını belirtmektedir.⁸³ İnanan kişi, tüm farklı görüşlerin temel/sahih kaynaklardan istinbat edildiği gerçeğine ulaştığında, ruhsatları

tür şiiir" olarak tanımlandı. sorts" ("cette sorte de Şüphesiz, Mîzân'ın "bir çeşit şiiir" ("cette sorte de poeme": p. XV) olarak tanımlı, Şa'rânî'nin okuyucunun dünyanın kendisini değil dünya algısını değiştirmeyi amaçladığı görülmektedir.

⁸⁰ Şefik Şehata, "L'ikhtilaf et la conception musulmane du droit," L'ambivalence dans la culture arabe, ed. P. Charnay, Paris: Anthropos, 258-66; EI2, s. v. "Ikhtilaf" (J. Schacht). See also Coulson, A History of Law, 10

⁸¹ Winter, *Society and Religion*, 5.

⁸² Mîzân, I, 16 ve 22 (Alî el-Kavvâs'tan): dört mezhebin görüşlerini uygulayan mümin "bütünüyle şerîata uygun olarak hareket eder." (*ya'malu bi's-şerîa küllihâ*), "Kamil şeriat bütün fıkıh mezheplerini bir arada toplar.(eş-şerîatu'l-kâmile câmiu'l-mezâhib)

⁸³ İbid, I, 3-5, 10

“açık kalp” (*ma'a inşirâhi'l-kalb*) ile, herhangi bir huzursuzluk ya da endişe hissi olmadan kullanacaktır.⁸⁴

Başka bir inanç maddesinde olduğu gibi, vahiy ve hükümler arasında açık şekilde ifade edilmeyen bağlantı, tümdengelimci akıl yürütme (*nazar ve istidlâl*) veya açık ve doğrudan görünüm (*keşf ve 'iyan*) yoluyla doğrulanabilir.⁸⁵ Bunlar, “şeriatın kaynağı”⁸⁶ olarak tercüme edilebilen muğlak bir ifade olan “*aynu's-şerî'a*”ya geri dönmenin mümkün olduğu, ama aynı zamanda “şeriatın kendisi” “ya da” şerî'atın gerçekten olduğu gibi “iki yöntemdir.⁸⁷ “*aynu's-şerî'a*” ifadesi hem vahyin gerçek ifadesini hem de yalnızca keşf ile elde edilebilecek gizli ya da “gerçek” anlamını ifade edebilir.

Vahiy, seviyeleri *Mizan*'in suretlerinden birinde şekillendirilmiş çok katmanlı bir gerçekliktir.⁸⁸ “takyid edilmemiş vahiy” (*el-vahyullezî lâ yetekayyad*) altında, Allah'ın kelamı/sözü, beş hukuki düzenlemeye karşılık gelen beş seviyede veya “varlık” şeklinde düzenlenmiş olan ilahi isimler ve sıfatlarda kendini gösterir.⁸⁹ Bu vahiy daha sonra, Cebrâil vasıtasıyla görünür bir dünyaya geçer, Mehdi'nin gelişiyile son bulacak tarihin son evrelerinde yaşayan mukallitler, nihayet sonraki takipçiler, imamlar, sahabeler ve Hz.

⁸⁴ İbid, I, 38

⁸⁵ İbid, I, 3, 10

⁸⁶ Şa'ranî yine bû kavramını kullanır. (*Mizân*, I,2). Vahiy ve onun türevleri arasındaki ilişkiyi açıklayan farklı metaforlar bir dizi çizimle ya da Şa'ranî'nin dediği gibi “duyusal algıya maruz kalan benzetmeler” (*emsiletü'l-mahsûsa*) ile gösterilir. (ibid, I, 38-44) Kaynağın ve su akışlarının görüntüsüne ek olarak, Şa'ranî, dalları ve dalları olan ağ, aynı gövde ve köklerden gelen ağacın ve balık ağının merkezi bir ağın (“birinci deliği, *el-'aynu'l-ûla*”) etrafında geçirilmiş yapının görüntüsünü kullanır. Bu görüntülerden bazıları gündelik hayatın gözlemine dayanmaktadır (özellikle de Mısır'daki herkese tanındık olan balık ağı hakkındaki yorumları için bkz: 24,1. 16), diğerleri ise hayali deneyimin ürünüdür (I, 44: dört kurucu imamın ve Cennet'teki yaşam nehri tarafından Peygamber'in kubbeli mezarlarında: "Bu kubbeleri kendi aklıma göre değil; Onları, vizyonlarımdan birinde gördüğüm gibi, tam olarak çizdim ":

⁸⁷ *Mizân*, I, 36 (Alî el-Kavvas'tan): Açığa çıkma bilimi, kendi içindkiler hakkında bilgi verir. (*fe inne ilmêl'-lkeşf ihbâr bi'l-umûr âlâ mâ hiye aleyhi fi'n-nefsihâ*); (...) o şeriata hiç beri şekilde zıd değildir ancak aksine şerî'atın kendisidir. (*eş-şerîa bi 'aynihâ*) yine aşağıda bkz: fn. 113.

⁸⁸ I, 38.

⁸⁹ Bu husus Âli el-Kevvas tarafından detaylandırılmıştır. (I, 20 ve 21); cf. İbn Arabî, *fut.*, I, 290, ve III, 28-30

Peygamber (s.a.v) vasıtasıyla tarihi olarak tezahür eder. Her seviye, bir sonraki seviye ile olan ilişkisinde “kapalı” (*mücmel*) olurken, açıklama ve belirleme (*tafsîl*) olarak öncesine karşılık gelir.

Başka bir deyişle, Sünnet'e göre usûlü'l-fıkhın esasları, Kur'ân'ın açıklamasıdır (tafsîl) ve icthadlar ise Sünnetin açıklamasıdır, Sufizmin karakteristiği olan Allah'ın kendini açığa çıkarılması anlayışına uygun olarak genişletilmiş metafizik düzlemdir.⁹⁰

Şa'rânî'nin “*aynû's-ş-şerî'a*” ifadesini tekrar tekrar kullanması, fıkhın bugünkü aşaması ile değişim-tarihsel gerçekliği arasındaki mesafeyi dikkate alma etkisine sahiptir. “Fıkhın kaynağı”, zamanın akışının dışında sadece metafiziksel anlamda değil, aynı zamanda aslına uygun (literal) anlamdadır, çünkü, mutlak içtihad döneminde doğrudan metinlerde meydana gelen çatışma şimdi meydana gelmektedir. Kültürlü bir sûfi, “fıkhın kaynağı” ile doğrudan bir ilişki kurduğunda, önceki nesil fıkıhçıların geçen on beş döneminden (edvâr) tarihin akışına doğru yüzer.⁹¹ “Kaynak” ile olan ilişki, her zaman ruhsatlarından faydalanmasa bile, kamil sûfiyi belirli bir mezhebe bağlılıktan kurtarır. 'Ali el-Havvas,' Abdulkadir el-Ceylânî ve Şazelî Şeyh Muhammed el-Hanefî (ö. 847/1443) gibi bazı kamil mutasavvıflar (velî) fıkıh mezhebinin kurucu imamının yaptığı gibi bağımsız bir şekilde aynı sonuca ulaşmış, ancak “nezaketinden” dolayı mezhebi takip ettiğini söyleyerek fıkıh mezhebi ile olan tarihi ilişkilerini açıklamıştır.⁹² Böylece, sufilerin “kaynağa” doğrudan erişim imkanına sahip olması ve aynı zamanda bir insan hükmünün “takipçisi” olması mümkündür. Bu bakımdan, velinin durumu, kurucu imamlarının yollarını takip ederek hukuki doktorların nassa dayanan delillerini bulan fakih ile aynıdır.⁹³ Burada ki anahtar kavram, hem genel “eksoterik” hem de özel “ezoterik”

⁹⁰ *Mizân*, I, 30-1 (Zekeriya el-Ensârî'den aktarılarak)

⁹¹ a.g.e, I, 23.

⁹² a.g.e, I, 19-20; Alternatif bir açıklama olarak, el-Havvas, bu şeyhlerinin mezheplere ancak kemale ulaşmadan önce bağlı kaldıklarını ileri sürer. Yine Bkz. Winter, *Society and Religion*, 239. On Muhammad el-Hanefî, Bkz. Winter, 91 and index; Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, 22-3 and index.

⁹³ Bkz. *Mizân*, I, 27-8 (müctehidler taklid eden müftüler) fıkhın kaynaklarına ulaşma imkânına sahiptirler.

bilgi türleri için geçerli olan *muvâfakat*, yani "anlaşma" veya "haberleşme" dir.⁹⁴ İstidlâl ve keşf yolları tam olarak çakışsa da, keşf daha da geri giderek "hukukun kaynağı"nın daha üst seviyesine ulaşır. Aslında bu sadece hakikatın daha yüksek düzlemidir.⁹⁵ Manevi bir kesinliğe ulaşmak mümkündür. Öyleki, sadece bütün farklı fikirler eşit şekilde vahye dayanmaz, aynı zamanda tek bir hukuk (*şerî'a' vâhide*) oluşturmak için bir araya gelir.⁹⁶

Bu aşamada, usûl-ifikhın metotları tasavvufi tefsircilik yolunu açmıştır. Şa'rânî tarafından övgüyle iddia edilen bir özellik olan "Mîzân " nin "ilginçliği" (garabe), ihtilaf'la ilgili bir skolastik (bilimsel) söylem bağlamında ilham bilgisine başvurusunda açık olarak görülür.⁹⁷ İbn-i Arabî bu alanda atf yapılan temel otorite olmasına rağmen,⁹⁸ Şa'rânî'nin, yukarıda belirtilen Sufi şeyhlerin mezheplerine, aydınlanmış bağlılığına pratik yaklaşımı"veliler zinciri" nin mutlak ichtihadından daha yakındır.

Manevi tefsir ilmi, tam olarak hukukun bilgisine ulaştırır. Hukukun "genişliğinin" (*vus'*) gücü/derinliği, Allah'ın kelamı ile Peygamber'in sözünün anlamının orijinal zenginliklerinde yatar.⁹⁹ Yorumcu/müfessir bazı Kur'ân surelerinin başlangıcında hurufu

⁹⁴ Takipçinin içtihadıyla mezhebin kurucu imamı arasındaki "haberleşme" hakkında, bkz. Suyûtî *er-Red alâ men ahlada*, 49,79,80,99,102. Bu "haberleşme" tam olarak tâbi olmayı (ittiba ') bilgisizce kabulden (taqlid) ayıran şeydir: ikisi arasındaki fark konusunda, bkz. 46, 49, 50. Suyuti'nin hukuk literatürü bağlamında söyledikleri, Sufi literatürüne de uygun düşer. Bu nedenle, 'Abdu'l-Kerîm Cilî, İbn Arabî'nin eserlerini okunmasını tavsiye eder, öğrencinin anlayışıyla müellifin bilgisini, müellifin aldığı aynı kaynaktan almış gibi paylaşacağını söyler. Cilî, *Merâtibr'l-vucûd ve hakîkai külli mevcûd*, Cairo,Mektebetu'l-Candî, n.d.8-9. Yine bu bölümle ilgili R. Atlagh'ın yorumu için bkz: "Le Point et la ligne. Explication de la *Basmala* par la science des lettres chez 'Abdu'l-Kerîm Cilî (m. 826 H.)," *Bulletin d'Etudes Orientales* 44 (1992), 161-90 at 162-3.

⁹⁵ Mîzân, I, 34: (...) *el-hakîka, elletî hiye alâ mertebeti'ş-Şerîa'*

⁹⁶ A.g.e, I, 9.

⁹⁷ Şa'rânî, "Mîzân" nin ya el-Hadır (Latîf) tarafından onaylandığını ya da ondan ilham aldığını iddia eder (Mîzân, I, 17 ve 26). Şa'rânî'nin el-Hadır'ın rehberliğinde "hukukun kaynağı" ile ilgili ilk vizyonunun anlatımı, el-Mîzan el-Hadiriyya'sında tafsil olunmuştur. Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, 492). 931/1524 (agy) veya 933/1526 (Mîzân, I, 22) yıllarındaki ilk "Mîzân" vizyonunu aldi.

⁹⁸ Bkz. e.g.Mîzân, I, 12-3, 25-6, 37-8, 47, 97; II, 39.

⁹⁹ Kur'ânın anlaşılması üzerine, bkz. Letâif, I, 37 ve 51-2; Peygamberin sözünün genişliği konusunda : Keşf, 6,7; Letâif, I, 38.

mukatta harfleriyle, bescmelenin ba 'harfinin altındaki noktayla sembolize edilen ilahi kelamın en uç kısaltma sınırına ulaşana kadar geriye doğru gider.¹⁰⁰

Bu anlamların kısaltması ilahi kelamın tezahür seviyesine aittir ve norm formülünün üzerinde yer alan, yapay ve ayırıcı olmayan bir bilgi biçimine karşılık gelir.¹⁰¹ İbn-i Arabî'nin dediği gibi hakikatın bilgisi sınırsızdır, çünkü vahyin örnek oluşturmayan(non-normatif) bir yönüne tekabül eder, oysa örnek oluşturan (normatif) yönü olan şeriat sınırlı ve ayırıcıdır.¹⁰²

Bu, görünen dünyanın her tezahüründe "çokluğun birliğini" ("ahadiyyatü'l-kesîre") algılamayı mümkün kılan şeriatın aksine, hakikatın bakış açısıdır.¹⁰³

Ibn 'Arabî, bu yapay (sentetik) bilgi seviyesini "Mîzân 'âmîm", yani, herhangi bir şeyi reddetmeden tüm hukuki doktrinlerin onaylanmasına izin veren evrensel kriter olarak adlandırır. Bu kriter "uzman hukukçular olan yorumcuların kriterlerinin üzerinde olup, ancak fıkıhın üzerinde değildir. Çünkü bu kriter otantik fıkıh ve saf bilim ile aynıdır.¹⁰⁴ "Evrensel denge, hukuk normunu niteliksiz olarak ihtiva eder. Bu-tartışmasız- hukukun temel yasal göstergeleri ile çıkarım yapılmış pozitif normların belirlenmesiyle

¹⁰⁰ Mizan, I, 30-1 and 84. "B" harfinin altındaki noktanın sembolik anlamı üzerine bkz. Atlagh, "Le point et la ligne"; S. al-Hakim, al-Mujamu's-Sufî. el-hikma fî hudûdî'l-kalima, Beirut: Dandara, 1401/1981, 123.

¹⁰¹ Bu tür bir bilginin tanımı için ("modalite unitive de la connaissance,"jam') zıtlarıyla ilişki için ("modalite distinctive," tafsîl) Bkz. D. Gril, "La science des lettres," in Ibn 'Arabî, *Les illuminations de la Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, Paris: Albin Michel, 1997, 165-282, at 180, 214-5, 217.

¹⁰² İbn 'Arabî, Fut., III, 151. Allah, Peygamberine kendi bilgisini arttırmasını isteme emrini verdiğinde *rabbi zidni ilmen* (Qur. 20:114) o ilmu-ş-şerîaya değil, ilmî hakikate atıfta bulunur. İkincisi, yalnızca bu dünyada olduğu gibi ahirette de fiziksel mutluluğa giden bir yoldur ve yolların en iyisi en kısa ve en kolay olanıdır: Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: Ben sizi yalnız bıraktığım sürece "Beni yalnız bırakın [yani, daha fazla ilahi emir istemeyin]. *utrükûni mâ terektukum taraktukum*. See also *ibid.*, II, 117. "Ziyade" Kur'ân'da 20:114. İnsanın hukuki sorumlulukları ilmîne değil (*ilmu't-teklif* önsezi ilmîne (ilmel-müşahâde) dayandığından bahsedilir. Gerçekten, "teklifin azalması [scil. Peygamberlerin dilediği şeydir". (*Fe inne'n-naks minhu huve matlubu'l-enbiyâ*)

¹⁰³ *Ibid.*, II, 563,11. 15-7.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 644, 11. 26-7 26-7: 'favka mîzânî'l-muctehidîn mine'l-fukahâ' la fevkal-fikh fe-inne zalike 'aynu'l-fikhi's-sahih ve'l-'ilmi's-sarih"

ilgili hukukçuların dayandığı kriterdir."¹⁰⁵ Buna göre "yüce ve her şeyi kapsayan bilim" ('*ilmu şerîf ihâtî*)¹⁰⁶ açısından, her içtihad doğrudur. Bu kapsayıcı yaklaşım bile görecilik anlamına gelmez: Aslına bakılırsa, "evrensel dengeye" sahip olan biri, "mutluluğa mı yoksa sefilliğe mi yol açtığına bakmaksızın" her doktrini aynı derecede kabul eder.¹⁰⁷

Vahyin normatif görünümü üzerindeki yapay (sentetik) bilgi düzeyine sebep olmanın yanı sıra ilahi yorumlama/tefsir hukuki kuralları yerleştirmek için insanlığa hitap eden bir "kelam/söz" gibi vahiyle yüzleşir.¹⁰⁸ Hukuki meselelere uygulandığında, yorum/tefsir, aslında bu normların belirli bilgilerine erişimi sağlayan ilahi kelamın ses anlayışından başka bir şey değildir. Bu şekildeki ilahi bilgi tefekkür alanını eylem için rehberlik kaynağı haline getirerek üstünlük kazanır.¹⁰⁹ Sufi'nin basireti, hukukçunun zannı galibinin aksine, sadece hükümlerin içsel/gizli anlamını açığa çıkarır, aynı zamanda hukuki görüş bildirmenin temelini oluşturur. "layık olanlara, sıradan alimlerden daha çok fakih denir" diyen veli, peygamberin takipçisi ve varisi olarak kendi başına bir kamu görevi üstlenir.¹¹⁰ Hukukun bu ilham verici bilgisi, alıcının hukuki

¹⁰⁵ Age. II, 646, I.5: "*el-mizânu'l-âm ellezi yeşmiluhükme'ş-şerîa alâ'l-ittlâk ve hüvellezi istenede aleyhi ulema'ş-şerîa bilâ hilâf fi usûli'l-edille ve furûi'l-ahkâm*"

¹⁰⁶ A.g.e., II, 646, 1.13.

¹⁰⁷ A.g.e. "(...) Yusellimu li kulli tâife mâ hiye aleyhi sevâen kâdahum zâlîke ilâ'sa'âde ev ilâ'ş-şâke." "Niteliksiz hukuk normu" kavramının ortaya çıktığı görülmektedir. (*el-hükümü'l-mutlâk*) mutlak imana paraleldir. Mümkün olan her türlü mukayyed inanç (*imân mukayyed*) biçimini kapsayan mutlak inanç mukayyet olmayan inançtır. Bkz. e.g.Fut., III, 145, Mutlak iman "hakikatın yasal normlara nüfuz etmesi", aralarındaki farklılıklara rağmen [hepsinin Rab'den olan hakikat "] bilgisi ile birlikte sınırlı bir inanç şekli. (*sarayan al-haqq fi'l-ahkâm 'ala ikhtilâfihâ wa-annmahâ kullahâ haqq min al-rabb*). Şimdi, her inanç sistemi ve yasal sistem Tanrı'nın bir yönünü temsil eder, teklif'in ait olduğu tarihsel zaman perspektifinde onlar eşit bir durumda değildir.

¹⁰⁸ *Hitâbu'l-ahkâmi'ş-Şerî'a* veya *hitâbü ilahî'nin* özel resepsiyonu hususu, en kamil sufiler tarafından beğenilmiştir, Bkz. Fut., I, 150,11. 14-5, and III, 332,1. 17. The latter is tr. by J.W. Morris, "The Mahdî's Helpers," in Ibn 'Arabi, *Les Illuminations de la Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, Paris: Sindbad, 1988, 119-47, at 127.

¹⁰⁹ Vahiyin normatif olmayan ile normatif yönlerinin bilgisi hakkındaki ayırım, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlü ve fiili uygulaması arasındaki fark ile karşılaştırılabilir. Bu konuda bkz: R. Michot, *La destine'e de l'homme selon Avicenne. Le retour a Dieu (ma'âd) et l'imagination*, Leuven: Peeters, 1986, 127-30 and 134.

¹¹⁰ Ibn 'Arabî, Fut., I, 280: (...) "*fe-ismu'l-fakîh avlâ bi-hazihi't-ta'îfa min sahibi'tmi'r-*

değerlendirmesinin yanı sıra, hadisin güvenilirliğini ayırt etmesini sağlayan içtihadattan üstün¹¹¹ ilahi bir “bildiridir” (*ta’rif*).

Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v) kamil mirasçısı tarafından ilahi vahyin yeniden kanunlaştırılması olarak görülmüş¹¹² ve aslında veliliğin tamamen “peygamberlik” ve mesihe ait karakterinin temel özelliklerinden biridir. Çünkü onun mirasçısının tanımı, hukuku tamamen Mehdî vasıtasıyla almaya benzer.¹¹³

İbnî Arabî'nin velilik teorisinin bu temel yönünün bazı karakteristik özellikleri Şa'rânî'nin eserinde de bulunmaktadır. Bu nedenle Şa'rânî'ye göre zahir (keşf) hukukun “gerçekliği” bilgisinin gerçek olduğu sonucuna ulaştırır. “(*el-emr 'alâ mâ huve aleyhi fi nefsihi*).¹¹⁴ Bu tür bir bilgi, hadisleri doğrudan Kur'ân'dan almakla Hz. Peygamber'in (s.a.v) ortağı olan¹¹⁵ ve hadislerin sahihliği hakkında Hz.Peygamber (s.a.v) tarafından bilgilendirilen kamil mirasçısının ayrıcalığıdır.¹¹⁶

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Şa'rânî, fıkıh mezhepleri kurulduktan sonra hiç kimsenin mutlak muntasib içtihat rütbe-

rusûm (...) ve-huve ellezî yad'u ilâ'l- Allah 'ala basîra kemâ yad'u Rasul Allah (s.a.v.) 'alâ basîra [see Qur. 12:108] Lâ 'alâ ğalabati'z-zann kemâ yahkumu 'alim er-rusûm, fe-şettan beyne man huve fi-mâ yuftî bihi ve-yekuluhu basîra (...) va-beyne men yuftî fi dîni Allah bi-ğalabati zannîhi”

¹¹¹ Cf. Fut., III, 413, 1. 31 (“*huve makâm a'lâ mine'l-ictihad.*) a'ld min al-ijtihadd”). Bu bölüm İbrahim el-Kayrani tarafından aktarıldı ve yorum yapıldı. *Maslak et-ta'rif bi't-tahkik*, Damascus, Mektebetu'l-Asad el-Vataniyya, Ms. no. 7757, ff. 88a-96b. at.f 95a.

¹¹² 1” Fut., I, 150-1; III, 70 (tr. by C. Chodkiewicz, “La Loi et la Voie,” 270 (tr. ibid., 84); see also Mansiyya, “al-Ijtihad kama yarahu Ibn 'Arabî” 138-42.

¹¹³ Bkz: Morris, “The Mahdi's Helpers”; idem, “Ibn 'Arabî's 'Esotericism': Problem of Spiritual of Authority” İlham yoluyla tesis edilen hukm, eğer canlı ise, Allah'ın elçisi tarafından tesis edilen hükümle aynıdır. alive (Fut., III, 271,1. 2: “lev kâne er-Rasûl hayyen lâ hakame bihi”). Mehdi için geçerlidir. (III, 327, 1. 28, tr. Morris, 121: “lev kâne Rasul Allah lâ hakame bihi).

¹¹⁴ Mizân, I, 25; Yine bkz. el-Kibrit el-ahmar, 105, quoting from Fut. II.563; “*fe-'aynu'ş-şerîa' vucudu 'ayniha ve-hakikatuhâ mâ yenzilu menziletu'şhâdî'l-basari ve'l-vucudi'l-hissi el-nâfi li'l-şekki cümleten”*.

¹¹⁵ Mizân, I, 18, from 'Alî el-Havvâs: “*sâre ya'rifu câmi' menâzi' câmi'l-ehâdis el-vâride 'an Rasûlullah ve-ya'rifu min ayna ahadhaha eş-şâri' min el-Qur'ân el-'azîm (...) ve-hiya manqaba 'azîme li' l-kâmil haysu sâre yuşâriku eş-şâri' fi ma'rifeti menâzi' akvâlihi sureten mine'l-Qur'ân el-azîmbi hukni el-irs lehu”* ” Hz.Peygamber'in (s.a.v) vahiy (vahy) ve onun ashabının ilham (ilhâm) arasındaki ilişki üzerine bkz. letâif I, 123

¹¹⁶ *Mizan*, I, 44

sinin ötesine geçemediğini, hatta kurucu İmamların derecesinin her an ulaşılabilir olduğuna inandığını söylüyor. Daha sonra, “birisine” göre, bu derece şu anda kıyas yoluyla değil, sadece keşf/ilham yoluyla elde edilebileceğini ekliyor.¹¹⁷ Bu “birisinin” Şa'rânî'nin bu konudaki kendi görüşünün ifadesi olduğu söylenebilir. Ve yeni tarif edilen ilahi içtihad türü, müçtehitlerin sürekliliğine olan “inancı” ndan bahseder.¹¹⁸ Böyle bir bağlamda, içtihad konusu açıkça vahyin yenilenme ümidiyle bağlantılı dini bir mesele haline gelir. İctihad kapısı”nın sürekli açık olduğuna ilişkin Mesih/mehdi umudu ve inancı, Şa'rânî ile açıkça bağlantılıdır. (Bu vahiyle her gerçek yüzleşmenin vahyin yeniden alınışını düşünen biri için şaşırtıcı değildir):

Mehdi ortaya çıktığında, zamanında yaşayan İmamların takipçileri onu gördüklerinde imamlarının doktrinleri ile ona karşı gizli bir düşmanlık kuracaklar. Çünkü onlar İmamlarının [ölümünden] sonra Allah'ın, imamların bilgisinden daha yüksek bir bilgiye sahip hiç kimseyi var etmeyeceğine inanırlar.¹¹⁹

Mehdi'nin gelmesiyle birlikte, kendisinden önceki fıkıh mezheplerini temsil edenlerin görüşlerine uyma yükümlülüğü, zahir ehlinin açıkladıkları görüşler boş ve geçersiz hale gelecektir. Mehdi, Allah'ın elçi-

¹¹⁷ Ibid., I, 31.

¹¹⁸ Yine bkz. Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, 487: "Pour Sha'rani la presence du mujtahid a toute epoque au sein de la Communauté est aussi necessaire que celle de l'Esprit (al-ruh) qui insuffle la vie au monde (al-'alam): si le premier disparaît, le second meurt d'inanite" (referring to an unpublished work by Şa'rânî: *al-ecviba el-mardiyya 'an eimmeti'l-fukahâ' ve's-Sufiyye*). (fransızca terceme)

¹¹⁹ Keşfu'l-gumme,9: “izâ harace.... Yuâdîhi sirren mukallidâtü'l-ulenâi'l-meocûdîn fi zmanîhi hine yerevnehu yuzhebu ilâ hilâf mâ zehbe îlyhi eimmetuhum li i'tikadîhim enne'l-lahe Teâlâ lâ yücîdu bâ'da eimmetihim ahaden ye'lûhum fi'l-ilm” Bu bölüm Ibn Arabi tarafından onaylanmamış olsa da adeta bir alıntıdır. *Fut.*, III, 327, 11. 28-9 and 336, 11. 10-4 (tr. Morris, "The Mahdi's Helpers," 121-2 and 139-40). 'Arabi'nin amaca en uygun bölüme dair sözleri şöyledir: tr. Morris, 139-40): "(...) onlar [yani Mukallitler], içtihad yapan alimler döneminin sona erdiğine (uzun zaman önce), dünyada hiç bir müçtehidin kalmayacağına ve (kurucu) imamlarının ölümünden sonra, Tanrı'nın dünyada ictihad mertebesinde hiç kimseyi bulundurmayacağına inanırlar. (li-ennhum ya'takiduna enne zamane ahli'l-ictihad kad inkata'a ve-ma bakiya mujtahididun fi 'l-'alem ve-enne Allaha la yucîdu bâ'de e'immatihim ahadan lehu derecatu'l-ictihad). İctihad hakkındaki tartışmaların eskatolojik boyutu hakkında ayrıca bakınız W.B. Hallaq, "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad," *Studia Islamica* 63 (1986), 129- 41.

si Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatta iken haber verdiği şeriatına uygun değerleri ilham sayesinde (*yulham*) öğrenecek ve onun tesis ettiği tüm değerleri onaylayacaktır (...)Sonra, İsa ne zaman inecektir [değerlendirmelerin yapılması]başka bir şekle dönüşecek, çünkü İsa, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Şeriatını vahiy yoluyla (yûhâ) Cebrail'in ağzından öğrenecektir.¹²⁰

Dini bir umidin nesnesi olmanın yanı sıra, hukukun kesin bilgi ve ilham kaynağı olma ihtimali ciddi hukuki-politik sorunların kaynağıdır, çünkü bu kesinlik prensip olarak içtihatla ve ondan kaynaklanan fikir farklılıklarıyla bağdaşmaz.¹²¹ Böylece Şa'rânî, sahih keşfin bile (her zahir olanın/ortaya çıkanın sahih olmadığını) bir yükümlülük kaynağı olmadığını vurgular.¹²²

Bu, velinin yalnızca kendi anlayışını başkalarına dayatması değil, aynı zamanda rakipleriyle tartışması konusunda ki yetkisine önemli kısıtlamalar getiren Ibn 'Arabi'nin öğretisinden ayrılma değildir.¹²³ Bu, kamuoyunda keşfin konumunun, en azından Meh-

¹²⁰ Mîzân. I, 39: " (...) *ilâ en yuhrice'l-Mehdî (aleyhisselâm) fe yebtulu fi asrihi'l-takayyud bi'l-amel bi kavli men kablehu minel-mezâhib kemâ serrehe bihi ehli'l-keşf ve yulhamu el-hukm bi-Şeriatı Muhammed (s.) bi hükmi'l-mutabaka bi haysu lev kâne rasûl Allah (s) mevcûden la akarrehu alâ câmi' ahkamihi kemâ eşâre ileyhi fi hadisi zikri'l-Mahdî bi kavlihi: yekfû asâri lâ yuhti'u; sümmme iza nezele 'Îsâ ('aleyhi's-selâm) intekele'l-hukm ilâ emri âher ve huve ennehu yûha ilâ's-seyyid 'Îsâ aleyhisselâm bi şeriatı Muhammed (s.) alâ lisâni Cibrîl (aleyhi's-selâm)."* Cf. Ibn 'Arabi, *Fut.*, III, 335 (tr. Morris, 137); idem, *Fusus al-hikam*, with the commentary of 'Abd al-Qashani, Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1407/1987, 248-50.

¹²¹ Hukuki meselelerdeki ilhamla ilgili sorunları sadece Sufiler tarafından değil aynı zamanda hukuk teorisyenleri tarafından da ele alınmıştır. See E. "La problematique classique de l'ijtihad et la question de l'ijtihad du ijtihad, wahy et 'isma," *Studia Islamica* 75 (1992), 105-39. Sünni hukuk düşüncesi, Şii geleneğine göre Sufi otorite kavramlarını inceleme eğilimi nedeniyle, modern bilim adamları tarafından büyük ölçüde ihmal edilen Sufi tartışmalarının önemli bir arka planıdır. Vahy ve içtihad arasındaki ilişki, Mesih çağındaki şeriat'a ilişkin meseleye atıfta bulunan Sünni hukukçular tarafından da tartışılmaktadır: bkz..messianic age: Suyuti, *Kitabu el-'lâm bi-hukmi 'Isa aleyhi's-salam* (in *el-Havi li'l -fetâvî*, ed. M. Muhyi 'd-Din 'Abd al-Hamid, Cairo 1959, II 277-99); EI2, s. v. "Mahdi," 1226a (W.Madelung).

¹²² 121 Mizan, I, 10. Şa'ranî, hukuki konularla ilgili "ilham" ın kötüye kullanılmasına karşı iki eser yazmıştır. *Hadd ul-husam 'ala men evcebel-'amal bi'l-ilham Tatabbu' ve'l-fahs 'ala hukmil-ilham izâ halafe en-nass*. Bkz. *E11*, s.v. "Şa'ranî" (J. Schacht), makaledeki kaynakçanın 50 ve 51. numarası

¹²³ Bkz. Morris, "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority," 51 fn. 28, and 58. Ayrıca bkz. *Fut.*, I, 151, II. 6-7, and 252, II. 15-20.

di'nin gelmesine kadar, "sıradan" içtihadı farklı olmadığı anlamına gelir.¹²⁴ Bu belki de keşfin usûlu-fıkh içerisinde biçimsel olarak (şeklen) kabul edilip edilmediğinin gerçekten önemli nedenidir.¹²⁵ Her ne kadar açıklanması yorumcuya manevi tevatür sağlasa da, "görünüşe göre" sonuçları içtihad ile aynı olabilir.¹²⁶ Kesin olarak, Hz. Peygamber'in kamil mirasçısının geleneksel alimlere zahiren benzerliği nedeniyle manevi duruşu açık kerametler gösteren velilerin aksine, "halk tarafından bilinmeyen" (*mechul fi 'l-'umûm*) biri olarak devam eder.¹²⁷

Aşağıda göreceğimiz gibi, Şa'rânî, (İbn 'Arabî'nin "gerçek şeriat Hz. Muhammed'in şeriatı" dediği) ilahi hukuk ile tarihsel olarak geliştirilmiş İslam hukuku sistemleri arasındaki temel ayrım konusunda İbn 'Arabî'ye kısmen iştirak eder.¹²⁸ İbn-i Arabî, her nitelikli yorumcunun haklı olmadığını açıkça belirtir.

İki alternatif çözümün destekçileri arasında kimin doğru ve kimin yanlış olduğunu belirlemek mümkün olmasa bile bu husus "durum gerçekten de başlı başına olduğu gibi" (ma huve'l-amr fi nafsîhi) ichtihad kelimesinin normal anlamından anlaşılabilir ya da gözlemlenebilir. Müctehidin ichtihadı hatalı olsa da meşrudur/doğrudur ve kesinleşmiş bir hükümdür (*hukmü mukarrer*) ancak Allah ve Peygamberi tarafından konulan ilahi hükme aykırı olamaz.¹²⁹

¹²⁴ Fut., I, 151,1. 6: "hukumuhum [i.e. that of the perfect saints] hukmul mucctehid.

¹²⁵ bkz. Fut., II, 79,II.25-6 İbnî Arabî, ilham olunan bir fıkh bilgisine sahip olan ulemayı övüyor, bu yüzden tehlikeli davrananların iddialarını önlüyor; Böyle bir inkar, içtihadın sonucu olduğu sürece meşrudur ve sonuç olarak karşıt görüşün kategorik olarak reddedilmesi anlamına gelmez.

¹²⁶ Bkz. e.g. Fut., I, 224,I.33 ("*vecednâhâ (el-ahkâm) inde ulemâ er-rusûm kemâ hiye indenâ*") Ayrıca bkz. Fusûsu'l-Hikem, 248: fıkhî bir hükümü doğrudan "kaynaktan" alan ya da belirli bir hadisin doğruluğunu Peygamber'in görüşüyle onaylayan veli, görünüşte sadece peygamber'in "takipçisi" dir. İnce farkı ifade etmek için, Qashani şu ifadeyi aktarır: "İki sarhoş ve içki içen arkadaşım var: bu, tek başıma seçtiğim bir şey" (*li sekretan ve-li'l-nadman vahida-sey' hussistu bihi min beynehum vahdî*).

¹²⁷ Fut., IV, 50.

¹²⁸ Morris, "The Mahdi's Helpers," 137; and idem, "Ibn 'Arabî's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority," 48 and 54 fn. 36.

¹²⁹ Fut., II, 477, 1. 31, and II, 165, tr. by C. Chodkiewicz, "La Loi et la Voie," 105-6. See also Mansîyya, "el-İjtihad kema yarahû Ibn 'Arabî," 132; Ghurab, el- Fiqh 'inde'l-Şeyhî'l-Akbar 56. Ayrıca, içtihad kapısının her zaman açık olduğunu düşünürsek,

Meşhur bir deyim'e göre, yalnızca bir sevap elde eden müctehidin "göreceli" hatası, aslen kendisine ait olmayan bir şeyi fıkh/hukuka eklemekten ibarettir. Bu tür bir ziyade, umuma teşmil olunmadığı sürece kabul edilebilir ve bu nedenle ihtilaf'ı dikkate almak İslam hukukunda önemlidir. Zira çoğulculuk "rahmeti" hukuk sistemlerinin gelişimi tarafından kabul edildikten sonra hukukun asıl kolaylığının korunmasına izin vermektedir.¹³⁰

Başka bir deyişle, "hata/kusur" kanun koyma anlamına gelir (*teşrî'*)¹³¹ Teşrî' tamamen meşrudur çünkü genel olarak alimler Peygamberlerin mirasçılarıdır ve faaliyetleri vahyin sürmesinin bir yönünü temsil eder (vahy).¹³² Ancak teşrî, vahyedilen ilahî hukuktan açıkça ayırt edilen, insan yapımı bir hukuk ortaya koyar.¹³³

Özetlenecek olursa normatif olmayan vahiy ışığında her içtihat doğrudur. Aynısı, Allah'ın normatif ayetinin yorumlanmasında da geçerli değildir. Kısmı gerçeklerin musahaması ile gerçeğin kesin bilgisi arasındaki tartışma İbn A'rabî'nin diğer semavi dinler hakkındaki görüşünü karakterize eder. Bunların tümü aynı derecede Allah'tan gelmiş olsa da "saf din" herşeye rağmen Hz. Muhammed (s.a.v) ile özdeşleşmiştir. Bu din gerçekten tam olarak cihanşumul bir dindir. Çünkü önceki şariatleri geçersiz kılmak yerine onların tümünü kendisine dahil etmiştir.¹³⁴ Benzer şekilde mezheplerin ihtilafının tam kabulü gerçekten sınırlarını aşan eşsiz varlığın mutlak otorite sahibi olma inancıyla birlikte devam eder.

Bu belirsizlik, İbn Arabî'nin hukuk düşüncesinin çok farklı

İbn 'Arabi her iki yorumcunun da meselede yanılabilceğini kabul eder. Hukuki literatürdeki bu tartışma konusunda bkz. Chaumont, "Tout chercheur qualifié dit-il juste?"

¹³⁰ Fut., II, 685.

¹³¹ Ibid., III, 414, II. 2-3: "*ve-emma ehlü'l-ictihad fe ahkâmuhum teşrî' eş-Şar' izâ ahta'u.*" See also Mansiyya, "*al-Ijtihad kema yerahu Ibn 'Arabi,*" 133 fn. 55, 138-9.

¹³² Fut., II, 261, II. 25-6 ("*fe'l-muctahidun min 'ulama' eş-Şari'a veresetu'r-resul fi 't-teşrî' va-edilletuhum tequmu lehum maqam a'l-vahy*"); for further references, see Mansiyya, 127.

¹³³ İbn-i Arabî, namus terimini (yani, peygamberlik hükmüne aykırı olarak insan nomoslarını) İslam toplumunda içtihatlar üzerinde oluşturulmuş hukuka kadar genişletir. Fut., II, 117, 1. 31; el-Hakim, *el-Mu'cemu's-sufi*, 478 (quoting *Fusus el-hikam*)

¹³⁴ Bkz. el-Hakim, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, 479-82.

okumalarına ve uyarlamalarına yol açmıştır. Bu nedenle, hukuktan ilham alınan bilgiler Mehdilik hareketlerini ve mevcut otoriteyi reddeden diğer hareketlere ideolojik bir temel sunmaktadır. Çoğulcu ehli sünnet (ortodoksi) bakış açısını artıran ihtilafın metafiziksel olarak doğruluğu İbn Arabî'nin hukuki düşüncesinin, özellikle Osmanlı döneminde medreselere bağlı/sadık birçok Sünni hukukçunun dini kültürüne girmeyi kolaylaştırmıştır.

Çoğulculuk ile kesinlik arasındaki karmaşık ilişki, on dokuzuncu yüzyılda çok çeşitli dini akımları desteklemek için řa'rânî'nin nasıl kullandığını açıklamaya yardımcı olan yazılarında da yeniden ortaya konmuştur. Ancak *Keşfu'l-Gumme*'deki vurgu, vahyedilmiş (veya ilham edilmiş) hukuk ile kıyas arasındaki ihtilaf üzerine olsa da, *Mîzân* açıkça hakim topluluğun ve onu temsil eden alimlerin kabulünü şart koşan ihtilafın kabulünü ön plana çıkarır.

Fıkıh mezheplerinin otoriterliğini güçlendirmek amacıyla Tasavvufi düşünceleri kaydetme girişiminde řa'rânî alıntı/iktibas sanatını ustaca kullanır. Bu nedenle, keşf ehlinin, içtihadın meşruiyeti ve buna bağlı görüş farklılıkları konusundaki mutabakatını ifade etmek için *Fütühât*'taki bir pasajdan alıntı yapar. İbn Arabî onda şöyle demektedir: İctihadla elde edilen hüküm doğru veya yanlış olsun şeriat tarafından meşru kabul edilmiş/onaylanmış, Allah'ın hükmü ve onayı ile ilahi hukuk olmuştur.¹³⁵

řa'rânî, sözünü şöyle bitirmektedir: "Bu söylem, müctehitlerin bütün doktrinlerinin, yasa koyucunun metinleriymiş gibi, kabul

¹³⁵ "Sâra shar'an li'l-Lah bi-taqrîr Allah iyyahu": *Mîzân*, I, 26,1. 6; cf. *Fut.*, I, 348 ("*fa-huwa shar' Allah bi-taqrîrihi iyyâhu*") Yukarıda gördüğümüz gibi, açıkça hukmi mukarrarı hukmi hakiki'den ayırt eder. Her meşru değerlendirme bir şekilde Hz.Muhammed'e vahyolunan hukuk ile özdeşleşmeden, şeriata aittir. Zimmilerin dini hukuku bile, Peygamberin onları onaylamasından dolayı vahyolunan islami hukukun bir parçası olarak görülebilir.Bkz. *Fut.*,I, 225 (ve lev kâne*Fut.*, I, 225 ("*walaw kâna mimman yu'addi al-jizya inna al-shar' al-muhammadi qad qarrara lahu dinahu mâ dâma yu'ti al-mas'ala daqiqa fi 'umûm risalatîhi wa-innahu bi-zuhurihi lam lam yabqa shar' illâ mâ sharra'ahu wa-mimmâ sharra'a taqrîruhum alâ shar'ihim*"); I, 553 ("*wa inna akhdh al-jizya minhum qad yakûnu taqrîran min al-shâri' lahum bi-shar' lahum dinahum alladhi hum 'aleyhi*") , II, 592 ("*inna dinahum mashru' la-hum bi-shar'inâ haythu qarrarahum alayhi*").

edilmesini önerir.¹³⁶

Ancak son hükmü, vahiyle beşeri olarak inşa olunan fıkıh arasındaki sınırları bulanıklaştırır ve *Keşfu'l-Ğumme*'de daha içtenlikle takip edilen İbn-i Arabi'nin maksadına doğrudan karşı çıkar.¹³⁷

Aynı şekilde, Şa'rânî, taklîd'in tarihi gerçeğini açıklamak için fıkıh mezhepleri tarafından geliştirilen otorite teorisini onaylar.¹³⁸ Buna göre, Mizân 'ın bu pasajı daha sonra içtihadla ilgili Vehhabi' iddialarına karşı yapılan polemik bir tez çalışmasında kullanılacaktı.¹³⁹

Şa'rânî imamların herhangi bir fikri kıyas'a dayanmış gibi görünse de, kıyasın bir sonucu olmadığını ileri sürer.¹⁴⁰ Bu nedenle,

¹³⁶ Mizân, I, 26, I, 7: "fi hadha al-kalâm mâ yush'iru bi-ilhâq aqwâl al-kullihâ bi-nusûs al-shari' wa-ja'l aqwal al-muhtahidin ka-annahâ nusûs li'l-shâri'" Dahası, Şa'rânî, benzer ifadeyi İbn 'Arabi'nin başka bir pasajının benzer bir yorumuna ekler (borç kabul edilmese bile). Dahası, Şa'rânî, İbn 'Arabi'nin başka bir pasajının bir yorumuna benzer bir ifade ekler (borç kabul edilmese bile). Mizân, I, 26, I, 15 ("qâma ijtihaduhum maqâm nusûs al-shari' fi wujûb al-'amal bihi"). Mizân, I, 26, II, 12-24, alıntı yapılan cümlelerin bulunduğu Fut., III, 400'ün yakın bir cümlesidir.

¹³⁷ *Kashf*, 5: "Müctehidlere icthad yapma izni verilmiş olmasına rağmen, hiç kimse'nin onların icthadına göre hareket etme zorunluluğu yoktur." (*wa-innahu va-law lahum bi'l-tashri' la yajibu 'ala ahad al-'amal bi-mâ sharra'ûhu*).

¹³⁸ Bkz. Calder, "al-Nawawi's Typology of Muftis" 155-6 Nevevî tarafından alıntılanan İbni Salah şöyle demiştir: "Müftü olan imamın mezhebinin metinleri bağımsız müctehide yasa koyma imkanı veren metinlerle ilişkilidir.

¹³⁹ Dawûd b. Sulayman al-Baghdadi al-Naqshbandî al-Khalidi (1816-1882) *Ashada al-ijtihâd fi ibtâl da'wâ al-ijtihâd*, Baghdad 1305/1888 (repr. in al-wahhâbiyya fi radd al-wahhâbiyya, ed. Htiseyn Hilmi Işık, İstanbul 1979), 12; Miândan yapılan diğer alıntılar için Bkz. a.g.e., 19-20, 26-8. Bu tez, Hintlilerin içtihadla karşı olan iddialarının bir tekdibidir, ancak bu Muhammed b. 'AbdulVehhab ve Necd'deki takipçilerine karşı bir çok tartışmalı referansları ihtiva eder. Bkz. a.g.e, 25,29,-30,40,43. Yine bkz, Peters "Ijtihâd and taqlîd in 18th and 19th Century Islam," 135 fn. 10; H. Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order," in *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, ed.M Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone, İstanbul-Paris Isis, 1990, 3-44, at 31.

¹⁴⁰ 139 Mizân, Şa'rânî, Ca'fer es- Sadik'in Abu Hanife'yi re'ye başvurduğu için tenkit ettiği bilinen bir hikayeyi aktarıyor. (bkz. Goldziher, *The Zahiris*, 14-5) ama son sözü Ebu Hanife'ye bırakır. Şa'rânî'nin aktarımında, Kur'an 'dan ("Kitaptan hiçbir şey atlamadık"), 6:38 bahsettikten sonra hukukçu şu karşılığı verir. "Söylediklerimizin bizzat kendisi kıyas değil, sadece Allah'ın Kuran'ı anlama imkanı vermediği kimselere göre kıyastır." (fe-leyse ma kulnahu bi-kıyas fi nefsi'l-emr va-innema huve kıyas 'inde men lem yu'tihi Allah t. al-fahm fi 'l-Qur'an) İbn Hazm tarafından Kur'an aynı ayetinin oldukça farklı kullanımı için, bkz. Goldziher. *The Zahiris*. 93-4 fn. 3. İbn Hazm ve Şa'rânî arasındaki Hermeneutik yaklaşımdaki farklılıklar üzerine

Zahiriler'in kiyası reddetmelerine hizmet ederken,¹⁴¹ kıyasın geçerlilik ilkesini hükümsüz sayar. Kesinlikle bir müctehid olmadığı için, Şa'rânî'nin tutarlı bir metodolojiye ihtiyacı yoktur ve tartışmalı meselelerle başa çıkma tarzında kişisel olarak, her müctehidin doğru olduğu görüşünü açıkça kabul etmeye eğilimlidir.¹⁴² Onun asıl endişesi, her bir hukuki görüş için bir illet bulmaktır, bu illet arayışı hükümlerle sınırlı değildir, aynı zamanda bu hükümlerin elde edildiği yöntemleri de içerir.

Sınırların bulanıklığı, evliya'nın ilham bilgisinin imamlara kadar uzanan son işaret olarak verilir. Bu son işaretle yani veli ilhamla ve Hz. Peygamber'le doğrudan karşılaşmakla ahkamı bilir, bunun basitçe sebebi bu kadar çok sayıda "modern" evliyanın erişebileceği imtiyazlardan onların dışlanmamış olmalarıdır.¹⁴³ Bir ideolojik gelişmenin sebebi olan açıkça saf olmayan bu tartışma, Şa'rânî zamanında çok iyi inşa olunmuştur, yani otoritenin özel "ezoterik" ve genel "egzoterik" modelleri arasındaki etkileşim, manevi şeyh ile fakih figürü sebebiyle birbirlerini etkilemiştir.¹⁴⁴

Sonraki Klasik -hukukçuların siyasal söylemindeki genel otorite modeliyle oynadığı önemli rol, tasavvufa karşı iyi niyetli olan Şafiî hukukçu Şa'rânî'nin çağdaşı el-Heytemi tarafından açıkça ifade edilir. O kurucu imamların '*ilmu'l-batin*' dan hissedar olduğundan şüphe edenleri ve bu görüşü "şeytani bir baştan çıkarma"

bkz. Winter, *Society and religion*, 249.

¹⁴¹ Şarani tarafından alıntılanan kaynaklar arasında İbn Hazm'ın Muhallası ve İbn 'Arabi'nin muhtasarı bulunmaktadır (*Mizan*, I, 62) İbn Hazm, adı geçen sayfalarda de belirtilmiştir. I, 15, 33, 48, 49. Yukarıya bakınız, fn. 56

¹⁴² Şarani, sık sık, müctehidlerin isabetli olduğu meselesine değinir: her iki müctehidin isabetli olduğunu beş kez söyler (*Mizan*, I, 4, 5, 9, 17, 18) ve üç kez sadece birinin isabet ettiğini söyler (I, 3, 9, 23) ve bu alternatif çözümlerin eşit derecede geçerli olduğu sonucuna varmıştır. (I, 25-6 ve 26-7). Benzer bir hoşgörü, İbn Hacer el Haysemi'nin aynı konudaki tutumunu nitelemektedir: "Wiederhold," Çatışmadaki hukuksal doktrinler "255-6.

¹⁴³ *Mizan*, I, 35-6; Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un (ibadet yapmak için alınan abdest suyunun temizliği hakkında) açıklama örneği için, bkz. I, 88.

¹⁴⁴ See F. Meier, "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik," in *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo*, Roma: Nazionale dei Lincei, 1971, 545-570, at 562-3 and 567-8.

gibi nitelendirenleri uyarır.¹⁴⁵

Şa'rânî Mîzân'da ki bir bölümde imamların hem hakikat hem de şeriat yoluyla elde ettiği bilginin hem Sufi hem de Sufi karşıtlarının geliştirdikleri ictihadı reddeden on dokuzuncu yüzyıl alimleri için standart bir tartışma olabileceğini söyler.¹⁴⁶ Şa'rânî, bu noktanın yalnızca kurucu İmamların genel takip edicileri arasında değil, daha da önemlisi keşf ehli arasında bile kabul edilmekten uzak olduğunu ve *Keşfu'l-Ğumme* adlı eserinin karşıt görüş taraftarları için bir delil metni olabileceğini kabul ediyor.¹⁴⁷ Aslına bakarsanız, bu, belki de her olası yayılmayı telafi etmeyi amaçlayan bu metinde en dikkat çekici anlaşmazlık noktasıdır. Tartışmalı olan mesele, Sufi geleneğinde uzun bir geçmiş fikre sahip olan imamların evliya gurubuna dahil edilme meselesi değil¹⁴⁸ bilakis ilhamın kesin bilgi ifade etmesi ve içtihadın muhtemel bilgi içermesi arasındaki epistemolojik ayrımın ortadan kaldırılması meselesidir.

Şa'rânî'nin Mizan'da öne sürdüğü gibi hukuki görüşlerin farklılığı sadece muhtemel bilginin sonucu değildir: İmamlar bu çoğul-

¹⁴⁵ Ibn Hajar al-Haytami, al-Fatawa- al-hadithiyya, Cairo: Mustafa Halabi, 1409/1989 (3rd ed.), 324-5 ('fa-hdhar an tusFa al-zann bi-ahad uld'ika [al-a'imma] wa-yusawwila laka al-shaytan aw man istawla 'alayhi lam yahtadi bi-nur al-'ilm anna a'immat al-fuqaha' wa l-mujtahidin lam tilka al-maratib'). Yine Bkz. Geoffroy, Le Soufisme en Egypte et en Syrie, 487 fn. 58, ve a.g.e.36. Suyuti ve Sahavi tarafından yazılan sufilerin biyografileri

¹⁴⁶ İlgili bölüm (Mizan, I, 35-6) Muhammed b. Ali el-Sanus'ye karşı, Muhammed b. Ahmad illaysh tarafından verilen fetvada aktarılmıştır. (see Vik0r, Sufi and Scholar on the Desert Edge, 254) ve Davud b. Süleyman el-Bagdadi tarafından Vahhabilere reddiye olarak yazılan (bkz. idem, *Ashadd al-jihdd fi ibtal da'wa al-ijihad*, 26-9) 26-9). See also Peters, "Idjtihad and taqlid in 18th and 19th Century Islam," 138 fn. 21.

¹⁴⁷ *Kashf*, 4: "ghayat md istanbatahu al-'ulama' al-zann la al-yaqin"; 12: "wa-qad akhbarani al-hatif ('alayhi 'l-salam) anna hadha 'l-mizan lam yazfar bi-hi ahad min al-tabî'in wa-la ahad min al-a'imma al-mujtahidin bi-dalil ma nuqila 'an al-tabî'in min al-khilaf wa-ma nasabahu al-mujtahidin baynahum min al-munazarat (...) wa-law 'alimu hadha 'l-mizan lam yaqa' baynahum khildf" Burada eksik bir bilginin işareti olarak görülen hukuki ihtilaf- lar Şarani tarafından, Mizanda, I, 20. Değerlendirilmiştir.

¹⁴⁸ Şafîi, Tasavvufun klasik döneminden bu yana "alim" ve "amil"in somut örneği olarak kabul edilmiştir. Bkz. J.-J. Thibon, "Hierarchies spirituelles, fonctions du saint et hagiographie dans l'oeuvre de Sulami," *Cahier des Annales Islamologiques* 19 (2000), special issue: *Le saint et son milieu, ou comment lire les sources hagiographiques*, ed. R. Chih and D. Gril, 13-31, at 27-30. İbn-i Arabî, Şafîi'nin awtad kategorisine ait bir velî olduğuna dair, el-Khadîr'e atfedilen bir deyimî rivayet eder. (lit. "pegs"): Fut., II, 168.

culuğu tıpkı Allah'ın vahiy yoluyla kendini bildirmek istediği gibi keşf temelinde aramışlardır.¹⁴⁹

Mezheplerin görünürdeki çokluğunun ardındaki temel birliğin gerçekleşmesi, şu andaki fikhun tarihsel gelişimi ile yarı tarihsel (meta-historical) "hukukun kaynağı" arasındaki esas kimliği gizleyen sır perdesini kaldırıyor. Aslında "hukukun kendisinin" zamanın bütününde geri dönüşü, mevcut hukuk devletine çok benzer. Şa'rânî'nin kurtarıcı (*messianic*) hukuku kesin bir bilgidir. Fakat bu mezheplerin doktrinlerinin çokluğunu ortadan kaldırmaz, ancak yalnızca mezhep imamları arasındaki ihtilafları ortadan kaldırır.¹⁵⁰

Başka bir deyişle, Şa'rânî, hukuk metodoloji hakkında yazar-ken bile sufilere eserlerini yazan biri olmaktan geri durmuyor. Her iki durumda da Şaraninin görevi her insanın gözünde olan harika şeyleri göstermektir. Mehdî görülebilir kendi dünyasında herhangi bir şekilde "gerçek hidayete ermiş" olan kimsedir.¹⁵¹ Ku-

¹⁴⁹ Mizân, I, 35.

¹⁵⁰ Keşfu'l-Ğumma, adlı eserinde, 9, Şa'rânî, bir "ses" in (hatif) kendisine, "saf dinin" (ed-dinu'l-halis) yenileyicisi olarak Mehdî gelene kadar kitabının korunacağını açıkladığını iddia eder. O zamanlar, Mehdî'nin arkadaşları, Şaranî'nin kitabında birçok hukuki meselelerin çözümlerini bulacak ve böylece Mehdî'ye danışmaktan vazgeçebilecekler. Bu nedenle yazarın görüşüne göre Keşfu'l-Ğumme'nin, "saf din" ile mutabık olduğu tartışılabilir. Şaraninin Kitabı alimlerin farklı görüşlerine dayalı tüm hadisleri içerdiğinden Mehdî tarafından kaldırılacak hükümlerin gerçek sayısı önemli ölçüde azaltılabilir. Şa'rânî'nin "kurtarıcı hukuku" tanımlaması, ana kaynağı olan Futuhat'ın pasajından önemli bir ayrıntı içerisinde farklı olur (yukarı bakınız, fn. 118): İbn-i Arabî, Mehdî'nin "farklı fıkıh mezheplerini dünyadan kaldıracığını söylüyor" (*yerfeu'l-mezheb mine'l-ard*) (Fut., III, 327, 1. 28; tr.Morris, 121) Şa'rânî, "tartışma ve subjektif görüşleri" kaldırarak diyor (yarfa'u 'l-hilaf mine'l-ard). Sonunda, Şa'rânî, Hanefî mezhebinin en son kaybolan mezhep olacağına dair bazı ehlü'l-keşf fikrinden bahseder. (Mizân, I, 24; *kema kâne meezhebu'L-imam Ebî Hanîfa evvelu'l-mezheb el-müdeevvene tedvînen fe kezâlike yekûnu âhireha inkirâden*"; cf.Kashf, 9: *ve âhiru'l-mez'ahib inkirâden mine'l-ard mezheb'l-imam Ebi Hanîfa*.) Bu, İsa ve Mehdî'nin mezheplerine göre yargılayacağını iddia eden bazı Hanefî mütasavvıfların görüşleri ile ilgili olabilir. Bkz. Sirhindi, Mu'arrab al-mkatubât al-sharifa, repr. in al-Muntakhabat min al-Maktubat, ed. Hüseyin Himi Işık, İstanbul 1972, 149-50 (Mektubatın ikinci cildi 55. Mektuptan M. b. 'Abd al-Rasul al-Barzanji, al-Isha'afi ashrat al-sâ'a, Cairo: Dar Qutayba, 1409/1989, 236.

¹⁵¹ Lata'if, II, 90, tr. and commented on by T. Nagel, "Le mahdisme Tumart et d'Ibn Qasi: une analyse phenomenologique," *Revue des musulmans et de la Mediterranee* 91-94 (2000), special issue: *Mahdisme millenarisme en Islam*, ed. M. Garcia Arenal, 125-36, at 126-7.

tup¹⁵² ise standart hukuk kitaplarının sayfalarından elde edilen vahye ait nurlardan/işaretlerden haberdar olan kimsedir.¹⁵³

Kamil sufiler, hukuk alanında da avama örnek insanlar oluyor. Farklı mezheplerin temel birliğini algılamayı mümkün kılan “hukukun saf kaynağının” tefekkür edilmesi gerçekten de basite indirgenmiştir (popularized). Sufi aday, manevi bir şeyhi takip ederek, üç yıl içinde veya “en kısa sürede” “kaynağı” görme imkanını yakalayabilir.¹⁵⁴

Bundan öte, Mîzân 'ın saf bir şekilde okunması, okuyucuya “mîzânın” “lezzetini tattırır” ona manevi eğitim çabasını kazandırır¹⁵⁵ ve okuyucularının en az bilgi sahibi olanı bile

kitaptaki yazılanlar sayesinde “kaynak” ile ondan elde edilenler arasındaki ilişkinin belirtisini yakalayabilir. Farklılık içinde birliğin farkındalığı şeklindeki bu “yapay” birlik bilinci, avamdan birini otoriteye teslim olmaktan bağımsız kılmaz onun yerine, gönüllü bir mukallid yapar.

Öte yandan, ilham yoluyla hukuku “olduğu gibi” bilen peygamberin kamil mirasçısı, bağımsız sayılabilecek yorumcuların iddialarına yol açan bir davranış modeli değildir. O gerçeğin garantörü olarak her zaman dünyada var olacaktır. Onun varlığı kesindir, ancak musib müctehidde olduğu gibi kimliği bilinmemektedir.

Sonuç olarak: Şa'rânî'nin hukuk metodolojisini *ehlü'l-keşf*

¹⁵²“Il Polo l'ho visto vendere fave calde in Via dei Pettinari”: Lata'if, in 'Abd al-Wahhab ash-Sha'rani, *Il libro dei doni (Kitdb Lata'if al-minan wal akhlaq)* Passi scelti, tradotti e annotati da V. Vacca, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1972, 159.

¹⁵³ Ebu Hanife'nin tolerans/müsamahası (tawsi'a) hakkındaki bölüm, Şa'rani'nin İmam'ın (ateş, taze toprakta bulunan çamuru temizler) şeklindeki toprak kaplamasının temizliği lehine yaptığı güzel yorumu için özellikle bkz. *Mîzân*, I, 59. Bu fikrin genel olarak benimsenmesi (taklid) olmasaydı, günlük yaşam dayanılmaz olurdu, çünkü her türlü çölekçilik necis olurdu. İnsanlara olağanüstü bir kolaylık sağlamanın yanı sıra, bu hukuki görüş aynı zamanda meşru (eschatological) umutla da ilgilidir. Şa'raniye göre, nassın delaleti(delil), Müslüman günahkarların Cehennem alevleriyle temizlendikten sonra Cennet'e girebileceğini ifade ediyor. Ayrıca bakınız ibid., I, 88.

¹⁵⁴ *Mizan*, I, 19,1. 14; 25,1. 9.

¹⁵⁵ *Ibid.*, I, 7 (“sa'alunî... isal ma'rifatîha ila qulûbihim dhawqan min ghayr sulûk fi tariq al-riyâda”)

perspektifinden değerlendirmesinin en özgün özelliği taklid'i tespit etme olarak görünür. Şa'rânî tarafından sık sık eleştirilen, yani "bir başkasının görüşünü delilsiz kabul etme" ifadesinin en olumsuz anlamı bile, inanan kimseye sufi şeyhinden kaynaklanan itaati hatırlatan bir form ile ilişkilendirildiğinde olumlu bir çağrışım ifade eder.¹⁵⁶

Tasavvufi düşünce Şa'rânî'ye yalnızca içtihadı müdafaa etmede değil aynı zamanda taklidi kabul etmede de bir ilham kaynağıdır. Klasik dönem sonrası kaynaklarla doğrudan yüzleşme ve yorumcularının aracı otorite arasındaki hayati gerilim, hem tasavvuf hem de hukuk geleneğinin merkezinde yer almaktadır. Bu iki tamamlayıcı kavram arasındaki etkileşim aslında modern öncesi din kültürünün temel bir özelliğidir. Onların kutuplaşmaları modern duyarlılıklarının sonucudur.¹⁵⁷ Bu nedenle, Şarani tarafından taklid'in kendi çağındaki zihniyetlerine tanık olarak olumlu çağrışım-larını ifade etmek için uydurulan hayali mecazlar (metaforlar) hukuk teorisini olarak katkısından çağdaş tarihçi için daha önemlidir. Bu makaleyi, birkaç mecazı (metafor) gözden geçirerek sonlandıracağım.

Taklid dünyadaki gerçek tarihsel durumu temsil eder. Yukarıda bahsedilen ilahi kelamın tezahürünün seviyesinde (Mîzân, I, 38) taklid günümüz alimlerinin kuşaklarının yaşadığı (tabaka) olan "alt tabaka"ya karşılık gelir. Bu donukluğun tarihi aşamasıdır ve bunu düzenli vahiy ile onunla doğrudan yüzleşme aşaması takip eder. Bu da mezheplerin şeffaflaşmasına (kristalleşme) yol açar. Bu gerçeklik içerisinde, normal şartlar altında herkes bir arabulucu otoritenin "örtü"sü ile "kaynaktan" ayrılır. Fıkıh talebeleri ve Sufi müridler de her inanan-mukallidden daha az "kaynak"tan uzak-

¹⁵⁶ Mizan, I, 36, 'Ali al-Khawwas'tan: mezhepler tarafından kabul edilen farklı fikirlerin metinsel göstergesini sormak, mukallid tarafından bir saygısızlıktır. ayrıca bkz. age., 16. Klasik Tasavvuf öğretisinde, sorgusuz itaat görevinin sufi adayını hukuk öğrencisinden ayırdığına göre, bkz .Meier'e "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik," 555, 560, 56.

¹⁵⁷ Konu N. Calder ve M. Fadel tarafından yukarıda alıntılan makalelerde tartışılmıştır. Yine bkz. S.A. Jackson, "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory: *Mutlaq* and '*Amm* in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi," *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 165-92.

laşmamıştır. "taklit" (bir şeyhin emri altında *süluk* veya bir mezhebe sadakat şeklinde) herkes için gerekli bir ilke meselesidir.¹⁵⁸

Tarikat, keşfe erişimi kontrol eder. Aynı yolla mezhep de dini kaynaklara erişimi kontrol eder. Ve bir dereceye kadar Şa'rânî'nin Futûhâtla ilgili muhtasarları gibi "Mizân" İbn 'Arabi'nin muhteşem eserine erişimi kontrol ederek, vahyin yeniden yorumlanmasını "taklid dönemi" ne uyumlu hale getiriyor.

Ancak taklid aynı zamanda tarihi dinamik bir süreç olarak temsil eder. Mezheplerin içindeki yorumlar zaman içinde belirli bir anla bağlantılıdır. Mezhebe bağlı kalmak, tarihi gelişim tarafından yapılan değişikliklere adapte olmayı gerektirir.

Şa'rânî, mezhebin faaliyetinin dinamik doğası hakkındaki anlayışını ifade eder. Sadakat ve değişim arasındaki karşılıklı ilişkiyi tam olarak aynı terimlerle tanımlar.

Çünkü o, tarikat içinde üyeliğe kabul olmanın sürekliliğini göstermiş olabilir.

Bir fakih, önceki dönemlerin (*adwar*) ifadelerindeki belirsiz olanı (*mâ ajmala*) asla açıklayamaz (*fassala*), onunla bağlantılı olan şâri'den (as) gelen nur değildir (*al-nur el-muttasil bihi min al-shâri 's.*). Bu iyiliğin kaynağı (minnet) gerçekte kanun koyabilen (*sahibu's-şer'*) Allah'ın elçisidir. Çünkü hadisinde fakihlere/alimlere, mücmel/mübhem olanı açıklamaları sayesinde "önemli" malzeme (mâdda)¹⁵⁹ vermiştir. Aynı

¹⁵⁸ Belli bir mezhebe bağlı kalmak (*iltizam mezheb mu'ayyen*) veya tek bir manevi şeyhi (*iltizam şeyh vahid*) takip etmek yeni başlayanların görevidir: Mizân, I, 19, II. 8-9. Müçtehidlerin "örtü" yü "hukuk kaynağı" ve mukallid arasında tanımlanması hakkında bkz. Mizan, I, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 28. Ahmed Şirhindi, manevi şeyhi tanımlamak için bu ortak metaforu kullandı: bkz. Ter Haar, *Follower and heir of the Prophet*, 159. Başka bir çalışmada, Şa'rani açıkça Tasavvuf müridini mukallidle karşılaştırır: bkz. Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte ve en Syrie*, 488.

¹⁵⁹ Bu Kur'an daki kapalılıkları açıklayan sünnettir. ancak yukarıda belirtilen "nur" ile aynıdır, yani Hz. Peygamber den rivayet olunan yorumlama yetkisi. bkz. Mizân, I, 36, Ali el-Havvas'tan: alimin lambasının yakıldığı uygun yer, yalnızca Allah'ın Elçisinin kalbinin ışığıdır. ("*ma ittaqada misbah 'alim illa min mishkat nur qalb rasul Allah*"). Peygamberimizin genellikle "sakalının kalıntısı" olarak nitelendirilen ilk cisminin aktarımı tarikatlarda sürekli kabulün temel bir metaforudur. See.eg. e.g. 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, Natijat al-'ulum wa-nasthat 'ulamd' al-rusum, Damascus, Maktabat al-Asad al-wataniyya, Ms. n. 5555, ff. 8b-24a, 13b 13b (this text is edited and translated in S. Pagani, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di*

şekilde, Hz. Peygamber'den sonra, bu iyilik ondan sonraki bir kuşağa verilir. Böylece, belirli bir dönemin insanların daha önce gelen "yükarıdaki" neslin önüne geçebileceği varsayılabilir. Kanun koyucu (şâri') ile olan bağlantıları kesilecek ve çözülemeyen meselelerin ve belirsiz lafızların açıklanmasına artık rehberlik edilmeyecek (*fe-lev kuddira enne ehlu davr ta'addav men favkahum ila'd-davr ellezî kablahu len kata'at vuslatuhum bi'ş-şâri' ve lem yehtedû li-îdâh muşkil ve-lâ tafsil mücmel.*)¹⁶⁰

Mezheplerin iç gelişiminin neden olduğu değişim, ilahi kelâmın tezahür etme sürecinin kendisinin hala tarihsel zamanda ortaya çıktığının bir işaretidir. Belirli bir neslin alimleri bir doktrini diğerine üstün kıldıklarında, eski hukuki hükümlerin vahy edilmiş karakterlerini bozmadan kaldırıp peygamberleriyle mukayese edilebilir şekilde davranırlar.¹⁶¹ "Ve şöyle söylenebilir – Ancak Allah en iyisini bilir! - Allah bunu istedi, Böylece bu topluluğun alimleri varisleri olduğu peygamberlerin başına gelenleri tecrübe eden: herhangi bir zamanda yeni bir hüküm (*zuhûr şer' 'ke'l-cedûd*) gibi bir şeyin tezahürü şeklinde tecrübe etmiştir."¹⁶²

¹⁶⁰ *'Abd al-Ghani al-Ndbulusi a Ahmad Sirhindl*, Napoli: Universita di Napoli "L'Oriental," 2003.) Bu fikrin tarihi geçmişi hakkında, see U. Rubin, "Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nur Muhammad," *Israel and Oriental Studies* 5 (1975), 62-119.

¹⁶⁰ Mizân, I, 30.

¹⁶¹ Şa'rani, nesh ile karşılaştırmanın tam anlamıyla alınmaması gerektiğini belirtir. Başka bir yerde dediği gibi, bazı durumlarda aldatıcı olmayan görüşlerin benimsemesine (*el-amel bi'l-mercuh*) izin verilir. Mizan, I, 16

¹⁶² 161 Mizan, I, 27.

