

Tuhfetü'l-Mürsele'deki Bireysel-Aşkın Tasavvufi Değerlerin Sosyo-Ampirik Değere Göre Yeniden Uyumlanması*

Ihsan Sa'dudin

Jenderal Soedirman University, Purwokerto, Endonezya

sadudiinisan@gmail.com

Çev. Suveyda Yıldız

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı YL, İstanbul, Türkiye

suveyda.yldz@gmail.com

Çeviri Makale

Geliş Tarihi: 20.03.2020

Kabul Tarihi: 01.04.2020

Öz

Geçmişin kaydı niteliğindeki *Tuhfetü'l-Mürsele* el yazması erdemlerle doludur. Erdem arayışı arınma süreciniz boyunca kendinizi hazırlamak demektir. Tasavvuf, Allah'a ulaşmak için bir tasfiye safhasıdır. Allah ile buluşma ve bir olmanın bir sonucu olarak *salik* tarafından kazanılan manevi tecrübe (bireysel aşkın değerler) başkaları tarafından da hissedilmelidir. Manevi deneyimin aktarımı ampirik yaşamda (sosyo-ampirik değerler) İslam sevgisini öğrenmenin ve uygulamanın bir tezahürü olarak uygulanır. Böylece *rahmeten lil alemin* mefumu tüm yaratılmışlar tarafından hissedilebilir. Belli bir mertebeye ulaşmak amellerde samimiyetin yanı sıra; kalb-i selim, akl-ı selim, akıl ve ortam gerektirir. Kişinin kendi benliğinin varlığını inkâr etme (nâsüt alemi) ve ilahi varlığını (lâhut alemi) Hâlık'ın yüceliğini kabul etmeye bir hazırlanma şekli olarak arındırma bilincidir. Salik tarafından uygulanması gereken ve yeryüzünde iyiliği hâkim kılmak için tüm insanlık tarafından anlaşılan arınma ilkesi budur. Bahsi geçen iyilik ırka, dine ve devlete bakmaz. Evrensel iyilik rahmeten lil alemin olan İslam'ın esasıdır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, El Yazması, Bireysel, Aşkın Erdemler, Sosyo-Ampirik Değerler

Giriş

İslam'ın özü, mensuplarına hem iç hem dış dünyalarında takvayı öğretmektir. Tasavvuf ilmi Müslümanlara takvayı öğretirken, İslami bilgide uzmanlık dindar bir hayat sürdürmeyi öğretir. Her iki disipline de Kuran ve Hadis kaynaklık eder, fakat ikisi arasında temel bir fark vardır. Şer'i ilimler hukuki dayanak olarak Kuran ve Hadisi anlamada akli ve mantığı kullanarak fıkhi tercih etme eğilimindedirler. Tasavvuf ilmi ise Kuran ve Hadisi uygularken zevk almayı öncelerler. (Alwan Khorı 2014:13). Böylece algılanan takvanın etkisi manevi dindarlık ve sosyal dindarlıktır. Manevi dindarlık Allah'a ibadet etmenin zevkini herhangi bir yorgunluk ve külfet, ibadet zorunluluğu olmaksızın giderek daha fazla hissedebilme (zevk) ile nitelendirilir. **İleri düzey dindarlık ise sosyal dindarlıktır;** sosyal yaşam düzeyinde bir sufi Allah'a yaklaşmak için yaşamı bir araç olarak yorumlayabilecektir. Diğer yaratılmışlara

karşı şeriatı ve erdemli fiiliyatı uygulayarak Hakk'ın özüne ulaşır.

Bu durumda, sufinin yolculuğu, kendisini yadsımış ve Tanrı'nın varlığını kabul etmişse, ya ittihad (birlik), hulul (cisimleşme), vahdet'ül vücud (varlığın birliği) formu içinde yahut deneyimin bireysel kişiliğinin ötesine geçen, onu kuşatan ve bir an için aşan diğer mistik atmosferlerle, bireysel aşkın şeklinde mükemmel olarak sınıflandırılır (M. Saeed Sheikh 2016:20). Böylece salikin durumu kendisinin Tanrı'da ölümünü fark ettiği zaman daha mükemmel bir şekilde vasıflandırılır. Ve bu şekilde bir salikin yolculuğu bu dünyadaki (gerçeklik) tüm (sosyo-ampirik) dünyada edindiği deneyimleri idrak ettiğinde tam/ikmal edilmiş olarak vasıflandırılır. Bu uygulama, bireysel ve sosyal esenliği muhafaza etmek amacıyla; bedensel, ruhi, ahlaki ve kültürel inşa gayreti olarak dikeyden yatay ilişkilere sosyal bir mücadeledir.

İnsanın iç alemi veya maneviyatı gözle görülmez, bu yüzden onu inceleyen bilimi (bkz: Tasavvuf)

* İhsan Sa'aduddin'in bu makalesi "Reorientation of Individual- Transcendental Sufism Values In At-Tuhfah Al-Mursalah Manuscript Toward Socio-Empirical Value", JICSA Volume 07- Number 01, June 2018'den tercüme edilmiştir.

tanımlamak zordur. Ancak bu manevi dindarlık, tasavvuf konuşmalarında, usullerde ve tutumlarda görülebilir. Tasavvufun bir tanımı doğrudan sufiler tarafından deneyimlenen seyr-i sülûke dayanır, bu nedenle tasavvufun tanımı çeşitlenir ve kimi zaman bir sufiden diğerine farklılaşır. Tasavvufun anlamı deneyimden kaynaklanan bir anlamadır. Tıpkı İbni Arabî'nin tasavvufu, içimizdeki (ferd veya halk) tanrısal ahlaki (el-Hak) gerçekleştirme ve onunla ahlaklanma ya da *tahallakû bi ahlâkullâh* süreci olarak tanımladığı gibi (Muhammed Yunus Masrukhin 2015: xxi).

Sufi kelimesi etimolojik olarak çeşitlidir. Sufi kelimesinin kaba yün kumaş anlamına geldiğini söyleyen bir nazariye vardır, zira yünlü kumaş sahabe arasında zühd sahibi dindarlar tarafından tercih ediliyordu ve sadeliğin sembolüydü. Cüneyd el-Bağdâdî, tasavvufu sûfi tarafından izlenmesi gereken bir yol olarak tanımlar: insan doğasını saf dışı bırakmayacak şekilde kalbin her türlü şehvet eğiliminden arındırılması olarak (Ris'an Rusli 2013:7). Ruh terbiyesinin bir formu olarak tasavvuf (*mücahede*) kulun samimi bir gayretle Tanrı'ya yaklaşmak sâikiyle dünya hayatının tesirinden kendisini uzak tutması, ruhunu temizlemesi, yaşamı boyunca asil olması ve manevi mutluluğa erişmesidir.

Asil tabiat kaynağını kalbin güçlü mutmainliğinden (iç görü) alır. Tıpkı Allah'ın elçisinde olduğu gibi, zira O aklına öyle iyi hükmederdi ki ruhu, düşmanlarının zorlukları ve eziyetleri karşısında, yoklukta, fiiliyatında ve konuşmasında en mükemmel olabilmek için kendisini denetlerken ve birçok yönden güçlü bir hal alır. Rasulullah ruhi hayatını manevi gücüyle bir kılarak üsve-i hasene olmuştur (Mustafa Zahri 1995:33). Sahabe, tabiin zamanında var olan ve bu zamana kadar mutasavvıf âlimlerle devam eden bu yaşam şekli Allah'ın elçisinde peygamberlik verilmeden öncede vardı. Bir manevi güç olarak ruhun arınması ve kalbin temizlenmesi üzerine kurulu bir yaşamdı onunkisi.

Yukarıdaki izah, Keraton Surakarta Ulu Camii Kütüphanesinde bulunan *Tuhfetü'l-Mürsele*'deki el yazmasında (yazmanın codu MAA.021) geçen bahsin bir açıklamasıdır. Bu el yazması Arapçadır ve Arapça Javaca Pegon bölümü ise onun açıklamalarıdır. Bu incelemenin konusu el yazmasıdır, bu sebeple

araştırmacı el yazısını incelemek için filoloji yaklaşımını kullanır.

Bu noktada araştırmacıların *Tuhfetü'l-Mürsele*'yi bu incelemeye konu almasında birkaç sebep var, şöyle ki (1) bu metnin teması tasavvuftur. Bu tema inancın ve her bir Müslüman ferdin sahip olduğu İslamın ana fikridir, (2) *Tuhfetü'l-Mürsele* yazması, benliğin doğası hakkında herkese faydalı bir muhteviyata sahiptir. Bugün modern insanın karşılaştığı en büyük problem kendi fitratını ihmal etmesidir, ki bazen toplumsal sorunların kaynağı küçük şeylerdir. (3) Bu el yazması bir milletin çok önemli ve değerli manevi mirasıdır. Bilinen çoğu el yazmasının içeriği hem bilgisel hem de manevi olarak ümmete değer katar, bu sebeple muhafaza edilmeleri gerekir. Ne var ki *Tuhfetü'l-Mürsele* el yazmasını çalışan kimse bulunmamaktadır. Bu araştırma yok olma ihtimaline karşı bir kurtarma girişimi olarak düşünülebilir, sonuçları da halka sunulacaktır. Diğer bir husus ise günümüzde tasavvufi çalışmaların yeniden yönlendirilmesi gerekmektedir. Tasavvuf sadece bireysel ve ahlaki dönüşümde değil aynı zamanda ruhtan bedene; bedenden ruha; tefekkürden amele; pasif değerden aktif değere toplumsal aşkınlıkla sorumlu olmalıdır.

Yöntemler

Bu inceleme bir kütüphane incelemesidir ve nitel bir araştırmadır. Bu tür araştırmalar literatürdeki el yazmaları ve risaleler şeklindeki kaynakları hem de aynı konudaki benzeri araştırma mahiyetindeki çalışmalardan gelen verileri ele alır (Dadang Abdurrahman 2003:7).

Bu çalışmada, veri toplamak için dökümantasyon yöntemini kullanan araştırmacılar ulaşılabılır raporları gözden geçirerek verileri elde ederler. Araştırmacılar, bu çalışmada birincil veri kaynağı halindeki *Tuhfetü'l-Mürsele* yazmasını inceledikten sonra tasavvuf hakkındaki önceki araştırmaları okudular. Akabinde her iki taraftaki veriler, araştırmanın hedefi bir sonuç almak için analiz edilir.

Tuhfetü'l-Mürsele El Yazması

Tuhfetü'l-Mürsele İbni Arabî'den etkilenen Hindistanlı bir mutasavvıf olan Şeyh Muhammed ibn Şeyh Fazlullah el Hindi el Burhanfuri'nin (ö. 1020 hicri / 1620 miladi), fikirlerine yer veren bir metindir. Bu sebeple İbn Arabî'nin düşünceleri Buhanfuri'nin ortaya koyduğu, *varlığın yedi mertebesi* ve *kamiller* (meratibü'l-vücut) gibi tasavvuf kavramlarının üzerinde etkilidir.¹

¹ Cemâleddin Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânî (ö. 1029/1620) Rifâiyye tarikatında Fazliyye ismiyle bir kol kurduğu, İmam Rabbânî'nin derslerine katıldığı rivayet edilmektedir.

Burhanpurî'nin bu eseri Mehmet Elif Efendi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Kurt, Hüseyin Mehmed Elif Efendi (ö. 1345/1927)'nin "el-Kelimâtü'l-Mücmele fi Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele"

Vücûd

Mümkün olduğunca Allah'a yakın ve onunla bir olmak isteyen bir sufi, tasfiye makamı yahut manevi makamlar olarak adlandırılan uzun bir yol katetmelidir. Makamât, bir sâlikin *şeriat, tarikat, hakikat* ve *marifet* yolu olarak benimsediği usulden oluşur. Bu dört safha birbirinden ayrı düşünülmemeyen bir bütündür. Hamza Fansuri'nin bu dört safha için verdiği örneğe bakılırsa, bu dördü bir gemiye benzer; Şeriat bir geminin genişliği, tarikat güvertesi, hakikat geminin içindekiler, marifet ise geminin işlevini destekleyen birtakım üstünlükleridir (Sangidu 2003:48).

Allah var olandır, öyle bir var ki mutlak, herhangi bir sınırı yoktur, varlığı mutlak açık, herhangi bir koşula bağlı değildir, vasıtalara ihtiyaç duymayan, kendisini sınırlayan kesin bir tanıma sahip olmayan, kendisini bağlayıcı hiçbir hüküm bulunmayandır. Sözü geçen şeylerle sınırlandırıldığında o mutlak olmaz, -ki o mutlak- ve onun mutlak varlığı tüm yarattıklarına *tecelli* eden varlığını doğrular (Oman Fathurrahman. 2012:132).

Yukardaki anlayış Hakk'ın; bağlayıcı şekiller, tanımlar ve hükümlerle sınırlandırılmayacağını, yine de kendisini birtakım kavram ve tanımlamalarla gösterebileceğini, fakat benzetmelerin ve tanımların O'nun esas varlığını değiştiremeyeceğini açıklar. Zâtının asli mahiyeti gereği, yegâne, tanımlanmamış ve belirli bir tarife sahip olmayan varlığın tanımı mevcut şartlarda bile önceki gibi kalır (el yazmasına göre, 97). Bu anlayış *tecelli* (zuhûr) kavramına benzerdir; Mutlak Varlık'ın tezahürü çeşitliken, özü tektir.



Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücut Anlayışı, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2003, cilt: IV, sayı: 11, s. 323-350

Resim 1. Allah'ın ebediyeti hakkında açıklama (İhsan Sadudin tarafından çekilmiş, 2015)

Bu varlık hakikattir, tüm varoluş onun saklı bir cüzünü takip eder. Tüm varoluşun hakikati olarak düşünüldüğünde, -şayet hakikatten kasıt tüm mevcudâtın gizli parçası ise-, o halde *ve* iç yüzünü (*batınuha*) açıklayıcı bir ifadedir. Tüm gerçeklik yahut varlık (hem görünen hem görünmeyen) Mutlak Varlık'tan, -çok küçük bir tohum bile-saklanamayacaktır. Bunun sebebi, tüm var olan gerçekliğin Mutlak Varlık'ın yansımalarından kaynaklanan hakikatin bir resmi olmasıdır ve bu Varlık'la birlikte tüm hakikatin var olmasıdır. Böylece, gerçekliğin (zahirin) O'nsuz var olabilmesi imkansızdır, zira esas olarak tüm gerçeklik O'nun cisimleşmiş halidir.

Her birinin iki *vücudu* vardır; dışarıda arzda olan ve yaratma sıfatını barındıran *halk*. Firar ve hakda olan Varlık (*Vücut*), ilahiliğe sahiptir.

Diğer bir ifadeyle her vücut geçici ve ilahidir. Bu iki özellikten ilahilik (*cevher* ve *hak*) en önemlileridir (Aksin Wijaya, Ebu Bekir Yamani 2012:40). Bunun sebebi *vücudun* temel bir görüntüsü olmasındandır. Bu mefhum Allah'ın varlığından başka bir varlık yoktur ifadesini temsil eden *vahdetül vücud* kavramına temel oluşturur.

Yedi Mertebe (Tenezzülât-ı Seb'a)

Yedi *mertebe* (Hadarât-ı seb'a) 1620 yılında vefat eden Hindistanlı alim Buhanfuri tarafından geliştirilen bir fikirdir. Yedi *mertebe* fikrinin anlaşılabilmesi için sudur nazariyesi (tecelliyat) gerekir. Bu noktada mesele Allah Teala'nın kendi varlığını izhâr etmesinin biçimidir. O kendisini sâlike gösterir. Bu *tecelliyat* yahut izhar etme hiçbir zaman aynı tarzda tekrarlanmayacak ve son bulmayacaktır da. Allah'ın gösterdiği vahyin şekli kullarının kalbine nüfus eden manevi bir nur şeklindedir. Bu durum Allah'ın, kuluna O'na şahit olması için bahsettiği bir işarettir. Bununla birlikte Allah kuluna *tecelli* ettiğinde, kul O'nun ebediliğine dalmış olacaktır.

Herkes farklı *tecelli* şekilleri deneyimleyecek, böylece aynı *tecelli* formunu deneyimleyen iki ya da daha fazla insan olmayacaktır. Hiçbir zaman *tecelliyi* hissetmeyen bunu bilemeyecekken, sadece *tecelliyi* bilenler onu hissedebilirler. Sangidu'ya göre *tecelli* akılla ispatlanamaz, zira kelimelerin ifade ettiği anlamların ötesindedir. Ve *tecelli* bir hayret biçimidir ve yalnızca

zevk yahut en derin hissiyatlarla elde edilebilir (Amatullah A 1996:280).

Vücut-i Allah tektir ve tüm yaratılmışların özüdür. Varlığın tüm varoluşu O'nun sebebiyledir, bütün varlığın tezahürü O'nun aracılığıyla ve kendisinden başkası kabul edilemez. Tanrı'nın Mutlak Varlık'ı O'nun künhü açısından kimse tarafından açığa çıkarılamayacaktır; ne akıl yürütmeye ne rüyalarla ne de hislerle. Böylece her şey yaratılma halinde (*muhdes*) olduğu için O'nun Mutlak Varlık'ı akıl, hayal ve hisle kıyaslanamayacaktır. Bunun nedeni tüm yeni olanların varlık ve O'nun mahiyeti dışında özüne ait bilgiye sahip olamamasıdır. Bu sebeple, şayet herhangi birinin *vücutu* bilme arzusu varsa beyhude bir çaba içerisindedir. Halık'a manevi yaklaşma sürecindeki her salık *La Ta'ayyün mertebesi*, *Ta'ayyün evvel mertebesi*, *Ta'ayyün-i sani mertebesi*, *'Alem-i ervah*, *'Alem-i misal*, *'Alem-i ecsam ve 'Alem-i İnsan* olarak adlandırılan yedi mertebeyi geçmelidir.

Şeyh Hizboel Wathony yedinci mertebenin, bekabillah makâmına ulaşmış olan evliyâ-ı kâmilin makamı ve mertebesi olduğunu söyler (Ali M. Abdillah 2011:134). Bu dereceye ulaşan insanların ahlakı Allah'ın ahlakıyla ahlaklanacaktır. Kemâl sahibi bir insan olacak, sahip olduğu *marifet* ve tekâmül onu yeryüzünün halifesi kılacaktır. Buhanfuri'nin görüşü insan-ı kâmil derecesinin Hz. Muhammed (sav.)'de bulunduğunu (bkz. El yazması, 106) ifade eder. Bunun sebebi bu mertebede, bu dünyadaki tecellinin (Allah) kemale erişmiş insanda mükemmellik kazanmasıdır.



Resim 2. İnsan-ı Kâmil olarak Hz. Muhammed (sav) hakkındaki açıklama (İhsan Sadudin tarafından çekilmiştir, 2015)

İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı Kâmil sufiler tarafından en yüksek makama, yani fenafillah makamına erişmiş birinin sahip olduğu seviyeye, ulaşmış bir Müslümanı adlandırmak için kullanılan isimdir. Yedi mertebe hakkındaki görüşlerine son veren Buhanfuri şu sonuca varır:

فَهَذِهِ سُنْعُ مَرَاتِبِ الْأَوَّلِ مِنْهَا هِيَ مَرْتَبَةُ الظُّهُورِ الْكَلْبِيَّةِ وَالْأَخْرَةُ مِنْهَا أَغْنَى الْإِنْسَانَ إِذَا عَرَجَ وَظَهَرَ فِيهِ جَمِيعُ الْمَذْكُورَةِ مَعَ انْبِسَاطِ يَفَالُ لَهُ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ وَالْعُرُوجُ وَالْانْبِسَاطُ عَلَى وَجْهِ الْأَكْمَالِ كَانَ فِي نَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Anlamı: "O halde burada yedi makam vardır. İlk mertebe la zuhur (mutlak görünmeyen) mertebedir. Diğer altı mertebe, tamamen *zuhur* (görünen) mertebe ve sonuncusu da *el-İnsan'dır*. O zuhur ettiğinde ve tüm mertebelerde kendini izhar ettiğinde, şayet bu mertebeleri aşabilirse insan-ı kâmil (mükemmel insan) olarak adlandırılır, bu Hz. Muhammed (sav.)'e bahşedilen bir mükemmellik."

İbni Arabî'ye göre, beşeriyette Tanrı'nın bir formasyonu ve kâinatın zuhûru vardır. O, Allah'ın bütün sıfatları ve isimleri ile saf olan varlığının tecessüm etmiş halidir. O Allah'ın kendisini tezahür ettirdiği bir aynadır ve bundan dolayı insan O'nun yaratmasındaki son sebeptir (Asmaran 1994:344). Diğer bir ifadeyle, insan Tanrı'nın varlığının bir görüntüsü ve O'nun yaratıcı gücünün mükemmel bir göstergesidir. İnsanın mevcudiyeti kâinatta Allah'ın mükemmelliğini göstermekte ve büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insan Allah'ın varlığının tezahürüdür.

İnsan-ı kâmil, İbn Arabî'nin *Fusus* kitabında anlatılmıştır. Oradaki Enel Hak ifadesi insanın, O'nun bütün birliği ile kendi formunda tezahürü olduğu anlamına gelir. Diğer her şeyin aksine, Hakk'ın (Tanrı'nın) ene'si anlayışı, herşeydir. Fakat herşey onun enesi (cevheri, tözü) değildir. Zira O'nun esmalarından bazıları yalnızca O'na hasır. Bu, onun varlığından meydana gelen eşyalarda gözlemlenen tanrının gözlemlenmesi değildir. Ve insanı kamilden kasit insanlığında kâmil olmasıdır, bu Allah'ın kendi mahiyetindeki tecellisidir, ki bu da onun olarak adlandırılır.

İnsan-ı kâmil Nur-i Muhammedi kavramından ayrı değildir. Bazı detaylarda insan-ı kâmil kavramının ilk yaratılmış olan Nur-i Muhammedi'den kaynaklandığı ifade edilir. Nur-i Muhammedi kainattaki, insanlardaki, hayvanlardaki, hareketsiz nesnelere, gezegenler ve diğer varlıklardaki tüm mevcudata yayılır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber (sav.) insanlığın arasında daha mükemmeldir. Nur-i

Muhammedi'nin Peygamberin şahsında ve öncülüğünde diğer insanlardan daha kâmil olduğu hususunda bir fikir birliği vardır. Allah'ın yeryüzüne gönderdiği, Hz. Muhammed'in (sav) 25 peygamber ve öncüsü arasında onlardan daha mükemmel vasıflarla gönderildiği bilinmelidir. Her bir peygamberin ve velinin verdiği mücadeleler ve çektikleri sıkıntılar birbirinden farklıdır. Bilinen 25 peygamber ve veliden *ulul azim* olarak bilinen beşinin (Hz. Muhammed sav., Hz. İbrahim as., Hz. Musa as., Hz. İsa as., Hz. Nuh as.) mücadelesi diğerlerinden daha çetin, lakin sabır ve takvaları da diğerlerinden daha ileridir. Bu beş peygamber diğer 25 peygamber ve öndere nazaran daha kâmil bir Nur-i Muhammedi'ye sahiplerdir. Allah'ın yarattığı tüm yaratılmışlar, peygamberler ve önderler arasından dünyada yalnızca bir tanesi en kâmil Muhammediye sahiptir: Hz. Muhammed (sav.). Allahu Teala Kalem Suresi 4. ayet-i kerimede bu durumu şöyle dile getirir:

...وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ.

Anlamı: "Ve şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin." Karakteri ve ahlakı ile birlikte Muhammed (sav.) Kur'an'ın "onun ahlakı Kur'andı" manasını resmediyor. Böylece, Hz. Peygamber (sav.) diğer tüm yaratılmışlar arasında üstün bir insan olma vasfını taşıyor.

Mükemmel bir insan kavramı daha ziyade kendine özgü insan tezahürü şeklinde ifade edilir. Kâmil insan, kendi özünde tezahür eden ve varlığın tüm mutlak çeşitliliğinin altında yatan Varlığın Birliği tecrübesinde tezahür eden manevi potansiyelini bihakkın bünyesinde barındıran kişidir. Bu kâmil insanla ilgili olarak Celaleddin Rumi mükemmel bir insan olmak için iki kriter sunar: ilki, kişinin kendi ayakları üzerinde durmasıdır. Şöyle ki, kişi olgun bir ruha, açık bir zihne ve yüce bir iyimserliğe sahip olmalıdır. Başkalarına yardımı dokunan biri olmayı dilese bile onlara zahmet vermeye ve bağımlı yaşamaya dair içinde hiçbir arzu kalmayana dek. İkincisi, hayatta net bir amacı olmalı. Nasıl bir hayatı yaşayacağını planlamalı, bilmeli ve anlamalı. Geleceğe dair net bir vizyonu ve misyonu vardır, ki bu da aşkın bir şeyi aramak için nihai hedefe dayanır (Mukti Ali el- Qum 2011, 144-145).

Tasavvuf: bireysel ve sosyal dindarlık

Tasavvuf daha ziyade manevi meseleler, ruhsal durumlar ve diğer batni mevzular hakkında konuşan bir disiplindir. Tasavvufi öğretilerin uygulanması sürecinde oluşan deneyimler mistik ve hemen hemen kişisel ve başkalarına aktarılması zor deneyimlerdir.

Böylece daima neredeyse hususi bir nitelik haline gelir. Gelişimi esnasında, birtakım tuhaf davranışlar ve bazen şer'i sınırlar dışında uygulamalar ortaya çıkar, fakat bu durum sufiler tarafından belli bir *makama* ulaşmanın bir şekli olarak anlaşılır.

İbni Teymiye Tasavvuf ontolojisinin, ictihad sonucu olarak, aslında metodolojisinde İslam dininin kendisi olduğuna inanır. Bu sebeple, Tasavvufi uygulamalara yalnızca kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten aldığımda itimat edilir (Maysharuddin 2007:268). Öncelikle, tasavvuf, dünyanın aldatmalarına kanmayan renkli bir haleti ruhiye olan *zühhd* davranışı ve yaklaşımıdır ve *zühhd* sahipleri de *zahid* olarak adlandırılır. İlim geliştikçe, tasavvuf kavramları; *makam*, *fena*, *ahval*, *beka*, *marifet*, *ittihad*, *hulul*, vb. mevzular gibi çalışma odaklarını da geliştirdi. Böylece mesul artık *zahid* değil *sufidir*. Tasavvuf ritüeli boyunca sufi, esas gaye olan Rabbini bilmek sâikiyle, kendini bilmeye çalışır. *Makamlar* aşılmıştır ve *ahval* Allah'ın mevcudiyetine kendisini yükseltmek için manevi bir arınma şekli olarak algılanmıştır. Böylece, kişi kendi farkındalığını kazandığında, varoluş dünyasında gördüğü her şey Allah'ın özüdür. Tasavvufun tüm tutum ve ritüelleri, ruhtan bedene olan yönelimden ziyade; *ruhaniden cismaniye*, tefekkürden amele, pasif değerden aktif değere değişimi uygular.

Ali Sami Nasisyar'a göre Masyharuddin'in görüşünde, doğan ve büyüyen bir fenomen olan tasavvuf zamana ait ve yerel özellikleri barındırır. Zira tasavvuf içinde bulunduğu toplumsal yapıda doğar ve din, gelenek, anane, ekonomik hareketlilik gibi diğer sosyal fenomenlere bağlı kalır. Sosyologlarca bile, tasavvufun farklı özellikleri, yapıları, dilleri ve sembolleri olduğu düşünülür. Bu durum göz önüne alındığında, Tasavvuf kişinin dini ya da manevi deneyiminden ayrılamaz. Dinsel fenomen iki şeyi muhtevasında barındırır: din ve diyanet (tedeyyün) uygulama. Bu ikisinin nesnesi farklıdır. Din, mensupları için hayat kılavuzu olması gereken vahiyler silsilesi iken, diyanet (tedeyyün); dini öğretileri görüş, kılavuz ilkeleri ve hayat referansı olarak görme, konumlandırmada dinin çabasıdır. Ve Tasavvuf dinsel ya da dinsel deneyim biçimi; düşünüşte, amelde ve cemiyetteki dindarlık biçimidir.

Giriş bölümünde belirtildiği gibi, Tasavvuf bireysel ve toplumsal dindarlığa ulaşmanın bir yoludur. Her ne kadar genel olarak tasavvuf uygulaması Allah'a yaklaşma ve O'nunla bir olma çabası olarak insanların maneviyatına vurgu yapsa da, daha yaygın olarak, dini bütün bir birey olabilmek için kendilerini ferdi olarak

arındırmanın bir yöntemidir. Böylece bireysel dindarlık uyum yaratmak ve sosyal problemleri çözmek için toplumsal yaşamda uygulanır. Bu, yeryüzüne güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen Rasullullah'ın (insan-ı kâmil olarak) esas vazifesine benzer, zira o yüce karakter mübarek bir kulun özünden doğacak ve etrafında olumlu bir etkisi olacaktır. Bu, bireysel-aşkın değer tasavvufunun; ekonomik, politik, sosyal vb. problemlere çözüm üreten sosyo-ampirik değerlere yeniden yönelmesinin bir şeklidir.

Sonuç

İnsan kâinatın en şerefli cüzlerinden biridir. Zira kâinatta var olan tüm *mevcudat* kendi içinde bir küçük evren olarak varlığını sürdürmektedir. İnsan-ı Kâmil, daha ziyade kişisel aşkınlığa ya da dindarlığa odaklanan tasavvufi değerlerdir. Bunu da *makamlardan* ve *ahvallerden* geçerek manevi mertebesini yükseltmek için Allah'ın karşı konulamaz ve yegâne vahiylerine tutunarak yapar. Böylece sufi Allah'ın varlığını yaşayabilecektir. Tasavvufun bireysel-aşkın olan yönelimi (tasavvufun sosyal sorumluluğunun bir biçimi olarak toplumsal dönüşüm şekli üzerine yoğunlaşarak) sosyo-ampirik yönetime dönüştürülebilir. Bu sebeple bugünlerde tasavvufun, sadece kişisel dönüşümde değil, daha ziyade ruhtan bedene, maneviden bedensele, tefekkürden amele ve pasif değerden aktif değere bir değişim biçimi olarak sosyal dönüşümler üzerinde yeniden yönlendirmeye girişmesi ve sorumluluk alması gerekir.

Kaynakça

- [1] A Amatullah. 1996. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Cet. I. Bandung: Mizan.
- [2] Ali el-Qum, Mukti. 2011. *Spirit Islam Sufistik Tasawf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Islam*. Bekasi: Pustaka Isfahan.
- [3] Asmaran. 1994. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- [4] Baried, Siti Baroroh. 1985. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi, Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- [5] Basuni, Ibrahim. 1919. *Nasy'ah al- Tasawuf al-Islami*. Mesir: Dar al- Ma'arif,
- [6] Daulay, Saleh Partaonan. 2011. *Taj 'al-Salam Karya Bukhari Al- Jauhar Sebuah Kajian Filologi dan Refleksi Filosofis*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat.
- [7] Fathurahman, Oman. 2012. *Ithaf Al-Dhaki Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan.
- [8] Hajjaj, Muhammad Fauqi. 2011. *At-Tasawwuf Al-Islami wal akhlaq*. terj. Kamran As'at Irsyady dan Fakhri Ghazali. Jakarta: Amzah.
- [9] Khoiri, Alwan. 2014. *Integrasi Pengamalan Syari'ah dan Tasawuf*. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- [10] Lubis, Nabilah. 1996. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Forum Kajian Bahasa & Sastra Arab.
- [11] M. Abdillah, Ali. 2011. *Tasawuf Kontemporer Nusantara Integrasi Tasawuf Ibn Arabi dan Al-Ghazali: Ajaran Tasawuf Syekh Hizboel Wathony Mursyid Tarekat Khalwatiyah Akmalayah*. Jakarta: Ina Publikatama.
- [12] Masrukhin, Muhammad Yunus. 2015. *Biografi Ibn Arabi Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan bersama Para Sufi*. Depok: Keira Publishing.
- [13] Masyharuddin. 2007. *Pemberontakan Tasawuf Kritik Ibn Taimiyah Atas Rancang Bangun Tasawuf*. P Books: Surabaya.
- [14] Partanto Pius A. dan M. Dahlan A.. Tanpa tahun. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola.
- [15] Rahman, Dadang Abdu. 2003. *Pengantar Metode Penelitian*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
- [16] Ratna, Nyoman Kutha. 2004. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- [17] Rusli, Ris'an. 2013. *Tasawuf dan Tarekat Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: Rajawali Press. Basuni, Ibrahim. 1919. *Nasy'ah al- Tasawuf al-Islami*. Mesir: Dar al- Ma'arif.