

## KELAM VE TASAVVUF AÇISINDAN TEVHİD

**Doç. Dr. Abdurrahim GÜZEL**

E. Ü. İlahiyat Fakültesi  
aguzel@erciyes.edu.tr.

### ÖZET

Kelam ve Tasavvuf disiplinleri esas itibariyle birbirlerine çok yakın olmalarına rağmen biraz da tarihi süreç içindeki bir takım olaylar sonucunda birbirlerinden oldukça farklı gibi bir görünüm ortaya çıkmıştır. Oysaki özellikle konularının temelinde olan tevhid nazariyesine verdikleri önem itibariyle belki de İslam ilimleri arasında birbirine en yakın iki ayrı disiplin olarak bile algılanabilir. Sonuç itibariyle her ikisinde de temel olarak tevhid nazariyesinin hassasiyeti ve önemi her fırsatta ortaya çıkmaktadır. Zaten ilahi dinlerin temel ilkesi de tevhid inancı değil midir?

Bu iki disipline, özellikle temel konuları olan tevhid nazariyesi açısından baktığımızda; konunun öneminin ciddiyetinde ve hedefinde tam bir birlik olduğu, farklılığın ise metoddan kaynaklandığı görülmektedir. Bir de buna sosyal ve kültürel olaylar eklendiğinde ileri boyutta bir farklılığın olduğu izlenimi kendini göstermektedir. Bu hususlar temele inerek irdelendiğinde özde değil yüzeysel noktada bir farklılık olduğu ortaya çıkacaktır. İşte bu makalede de bu hususlara örneklerle dikkat çekilmekte ve bu hususlar ele alınmaktadır.

İslam Dininin temel ilkesinin "Tevhid" inancı ve buna bağlı hususlar olduğu bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamberin on yıldan fazla süren Mekke Döneminde, en büyük hedef ve idealinin "Tevhid" akidesini yerleştirmek olduğu gözönünde bulundurulursa bu ilkenin öneminin daha iyi kavranacağını düşünüyoruz. Zira, tevhid, yani Allah'tan başka yaratıcı olmadığı, mutlak ve yegane yaratıcının Yüce Allah olduğu ve O'nun her yönden Mutlak Bir olduğu inancı yerleşmeden, diğer hiç bir inancın kıymet ve ehemmiyeti olmayacağı esas olarak kabul edilmektedir. Çünkü; öncelikle zihinlerde bulunan şirk inancı boşaltılmalıydı ki, diğer hususlara yer açılabilirdi. Bunun için de, tevhid inancının öncelikle yerleştirilmesi gerekiyordu. Bardak temiz olmayan bir şeyle dolu iken, oraya temiz bir su dolduramazsınız. Öncelikle bardağın o temiz olmayan şeyden temizlenmesi gerekir ki, onu temiz su ile doldurabilirsiniz.

İslam inancının temeli olarak bilinen " Tevhid, Nübüvvet ve Mead " esaslarının bu şekilde üç esas halinde formüle edilmesi,<sup>1</sup> hatta bir kısım alimler tarafından da bunun tek esas olarak , yani "Tevhid" esasıyla ifade edilmesi konunun önemine bir başka açıdan bakış tarzı olarak ele alınabilir. Zira; tevhid esasının içinde, diğer hususların bütünü bir arada telakki edilebilir.

İşte, bütün bunlar gözönünde bulundurulduğunda, İslam ilimlerinin hemen hemen hepsinde temel olarak ele alınan esas konunun tevhid olduğu görülecektir. Özellikle, tevhide akli yönden yaklaşımıyla tanınan Kelam disipliniyle, tevhidi hal ve Mutlak Bir'e ulaşma olarak algılayan Tasavvuf disiplininin, tevhid nazariyelerinin birlikte ve mukayeseli olarak ele alınmasının konuya daha fazla açıklık kazandıracağını düşünüyoruz.

Konuya öncelikle Kelam disiplini ile başlayalım:

Kelam disiplininin amacı; inanca ilişkin hususlarda, özellikle Zât ve O'nun sıfatları konusunda, naslara dayanarak rasyonel bir sistematik geliştirmektir. Bununla da ferdi düzeyde sözkonusu olan inancı; sağlam, birtakım şüphe ve eleştirilere karşı daha dayanıklı bir şuur haline getirmeyi hedefliyordu. Buna göre; yani bu hedef çerçevesine göre Kelam ilmi; insanı taklitçilikten kurtarıp tahkik mertebesine ulaştırmaktadır.<sup>2</sup>

Kelam ilminin, konusu ve gayesi itibariyle yapılan şu tanımları yukarıdaki hususları açıkça ortaya koymaktadır;

"İlm-i Kelam, Zât ve Sıfat-ı Barî'den mebd'e ve mead itibariyle masnuatın ahvalinden Kanun-ı İslam üzere bahseden bir ilm-i celîdir."<sup>3</sup> "İlm-i Kelam, kesin deliller kullanmak ve vâki olacak şüpheleri izale etmek suretiyle dini akideleri isbata kudret kazandıran bir ilimdir." Bu tarifte "Kesin Delil" hüccet karşılığı olarak kullanılmıştır. Burada hüccet, nakil ile teyid edilmiş kat'i delil demektir. Şüphelerden maksad da muarızların kullandığı delillerdir.<sup>4</sup>

Kelam ilmi ile ilgili yapılan bu tarifleri çoğaltmak mümkündür. Ancak, maksudun hasıl olmuş olacağı düşüncesiyle, ayrıntıya fazla girmek istemiyoruz. Burada şu nokta görülüyor ki, "Kelam ilminin asıl gayesi; imanı, hilye-i İkan ile tahliyedir. İmanın, ehl-i batılın şübühatı ile tezelzüle uğramayacak şekilde muhkem ve yakini olmasıdır."<sup>5</sup> Demek ki; Kelam ilminin esas gayelerinden birisi ve en önemlisi; kişide sağlam bir inanç oluşturmak ve bu oluşturulan sağlam inancı , bir takım vaki şüphelerle sarsıntıya uğramayacak şekilde muhafaza etmektir, denilebilir.

Öyleyse; bu tanımlar ışığında tekrar Tevhid'e dönersek, Tevhidin hakikati; "İlahiyyat ve Havass-ı İlahiyyatta şerikin yokluğu"na <sup>6</sup> dair bir inanç olarak anlaşılacaktır. Yüce Allah'ın tüm noksan sıfatlardan tenzihi, tek bir yaratıcının olduğu ve sadece O'na kulluk edilmesi gerektiği, tutarlı bir biçimde ortaya konmalıdır. Bu ise; Yüce Allah'ın zât ve fiillerinde ve de sıfatlarında yegane Bir olmasını ihtiva eden bir anlayıştır. <sup>7</sup> Allah birdir demek, O'nun zâtta, sıfatta ve fiillerinde bir olduğunu ifade etmek demektir. Zira; O'nun vahdaniyeti, sayısal birlik anlamında olmayıp, mutlak manada ve her yönden ve her şekilde vahdaniyet anlamında alınmalıdır. Çünkü, sayısal birlik, çoğulu bulunan bir birlik anlamındadır. Mutlak birlik ise; sayısal anlamda çoğulu bulunmayan birlik demektir. Kısacası O, her yönden yegane Bir'dir ve şanına yaraşır birlik de öyle olmalıdır. Zira; bu hususla ilgili Kuran ayetlerine, yani nassa göz atacak olursak, çok sayıda Kuran ayetiyle bunu desteklemek mümkündür. <sup>8</sup> Ancak, konunun genel çizgisi itibariyle bu yönde fazla ayrıntıya girmeye gerek görmüyoruz.

Konuyu genel tanımları aşarak biraz daha genişletirsek; her ne kadar naslar yukarıdaki hususları, yani Mutlak Tevhidi ve dolayısıyla buna duyulması gereken mutlak ve şüphesiz bir imanı ifade ediyor ise de; kelimciler - özellikle belki de *müteahhirin* diyebileceğimiz sonraki kelimciler - insan zihninin sadece naslar yoluyla tatmin edilemeyeceğini, zira nasların doğrudan inanan insanlara hitab ettiğini aynı zamanda da nassı anlayacak olanın akıl olduğunu düşünmüş olmalıdır ki, rasyonel ispatlar geliştirmek için uğraşmışlardır. Bu nedenle tevhidi; evrenin bir yaratıcısı olması gerektiği fikriyle temellendirmeyi tercih etmişlerdir. <sup>9</sup> Ta ki, bu temellendirme, aynı zamanda, muhalif mezheplerin, batıl olarak nitelenen bir çok düşüncelerini çürütmek gibi önemli bir işlevi de zaman zaman içerecek ve bu görevi görecektir. Aynı zamanda bu tartışma, esas zemininden kayarak karşılıklı cedele dönüşecektir.

İşte bu temellendirme noktasında, Kelamcılar ispata yönelik fikri zeminin ağırlık noktasını İslam filozoflarının düşüncesinde bulmuşlardır. Filozofların geliştirdiği varlık kavramı, bu konuda oldukça verimli bir fikri zemin hazırlamıştı.

İslam Filozofları, varlıkla ilgili zihinsel yargının; ya zorunlu (vacib) veya olurlu (mümkün) olabileceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla, bu ayırmadan Allah'ın varlığının, zorunlu olan, hem de varlığının zorunluluğu bizatihi durumda olan Vacibu'l-Vücut olduğu sonucu ortaya çıkmış olmaktadır. <sup>10</sup>

Yeri ve sırası gelmişken; yukarıdaki düşüncelere temel teşkil eden, İslam filozoflarının bu konudaki görüşlerine de kısaca yer vererek daha sonra sufi tevhid öğretisine geçmek istiyoruz.

İbn-i Sina bu hususlara ilişkin olarak şöyle söylemektedir;

"Kuşkusuz burada varolan (bir şey) var; her bir varolan ya zorunludur veya olurludur. Eğer zorunlu ise, bunun Vacibu'l-Vücut olması uygun olur ki, aranan da budur. Yok eğer olurlu ise, biz bunun varlığının Vacibu'l-Vücut'un varlığına dayandığını anlayacağız..."<sup>11</sup>

Zira, teorik manada varlık fikri çokluk fikrini dışlar. Bu şekilde varlığın birliği, zihnimizi sürekli kurcalayacaktır. "Bir şeye vardır" dememiz uygun olduğunda; ona "Birdir" demek de doğrudur. Hatta, çok "Bir" in doğasından uzak ise de; kimi zaman çok'a, çok bir, denilebilir.<sup>12</sup> Bu fikir ileride değineceğimiz, sufi vahdet düşüncesinin de temeli gibi gözükmektedir.

İbn Sina'nın oldukça karmaşık gibi gözüken bu ifadeleri, varlığın zorunlu ve birliği fikri açısından izah edilebilir. Bu aynı zamanda Vacibu'l-Vücut'un düşünülür (ma'kul) oluşu; bu sebeple de duyulurların eksikliklerinden uzak saf bir mahiyete sahip oluşunu da içerir. Çokluk, bir anlamda eksiklik demektir. - Halk arasında bir şeyin nadir ve eşine az rastlanır olmasının ne derece makbul sayıldığı bunun pratik örneği olarak ele alınabilir - Oysa; Yüce Zât, tüm eksikliklerden berîdir. Zira; çokluk, madde ve onun ilintilerine (avarız) özgü bir niteliktir. Bu itibarla Barî Teala, her açıdan mükemmel olmalı; her açıdan mükemmel olanın ise, zorunlu olarak Bir olması gerekir. "Özü gereği madde ve ilintilerinden uzak (mücerred, münezzehe) olan; yine özü gereği düşünülür (ma'kul) dür." Böyle bir varlık, yani madde ve ilintilerinden özü gereği uzak olan bir varlık, bir Akıl olabilir. Öyleyse O, akılla algılanabilir (ma'kul) ve O'nun bizzat kendisi algılayan/düşünen (ma'kul) dur.<sup>13</sup>

Buradan şu netice çıkarılabilir;

Zât-ı Bari'nin, insan tarafından anlaşılabilmesi entellektüel bir olgudur. İnsanın O'na ulaşması akli olarak Mutlak'a iştiraki ile mümkündür. Bu hususun açıklanması için, İslam filozoflarının akıllar ve ittisal nazariyelerinin izahı gereklidir.<sup>14</sup>

Bu noktada Kelam ve İslam filozoflarının konuya ilişkin görüşlerinin ana hatlarıyla ifade edilmesinden sonra, Tasavvuf Bilim veya daha dar ve özel anlamda sufi tevhid sistemine göz atacak olursak şunları söylemek mümkündür:

Gerek Kelamcılarının ve gerekse İslam filozoflarının, yöntemlerinin bir gereği olarak, tevhid'i rasyonel bir sistem şeklinde vaz etmeleri, sufilere tatmin etmemiştir. Sufiler, tevhid'i dille ifade edilebilen önermeler ve bu önermelerin içten, samimi kabulü ve tasdiki olarak değil, daha ziyade, bir yaşantı, bir bilinç ve hal olarak anlamışlardır. Ancak, bu durum; çoğu za-

man insanı ürküten bir değişkenlik zemininde oluşmasına vesile olmuştur. Bu zeminde neyin nasıl anlaşılması gerektiğini kestirmek bazen imkansız olabilmektedir. Sufi'nin nihai idraki ve nihai hedefi konumunda olan vahdet bilinci, ona zaman zaman kendini inkar ettirmiş, ama; bu durum bazen, sufinin ferdi ben'inden kurtulup, onu aştığı şeklinde anlaşılacak yerine, ittihat ve hulûl olarak değerlendirilmiştir. Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdadî gibi sufilerin sözlerinin farklı anlaşılması ve toplum tarafından gördükleri olumsuz ve değişik tavır bu hususa örnek olarak ele alınabilir.

Burada şu husus gözden kaçırılmıştır, diye düşünüyoruz;

Sufinin vahdet halini idraki, onun göreceli, sınırlı ve sonlu benliğini inkar olmasına karşın, bu durum hulûl ve bir anlamda Tanrılık iddiası gibi anlaşıldı. Oysa sufi, kendi sınırlı benlik bilincini aşan, dolayısıyla Mutlak'ın dışında var olmaya layık her hangi bir şeyin bulunmadığını ifade eden bir bilinç halini yaşamaktadır. Teknik ifadesiyle söylemek gerekirse, bu durum "fena" halidir.<sup>15</sup>

Söz bu noktaya gelmişken, konuyu daha iyi bir şekilde açıklığa kavuşması bakımından, Tasavvufi tevhid öğretisi üzerinde biraz daha ayrıntıya girmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Zira, daha sonra da görüleceği üzere, Kelam ve Tasavvuf'daki tevhid sistemi ve anlayışı, her ne kadar sonuçta aynı noktaya varılmak isteniyor olsa da, metod açısından farklı noktalardan hareket etmektedirler. Bu itibarla bu ilkelerin iyice tesbit edilmesi daha yerinde olacaktır.

Genel olarak Mistisizm ve daha özel anlamda Tasavvuf veya Sufilik; sonlu ve sınırlı düşünce kategorileriyle erişilemeyeceği düşünülen gerçekliğin bilincine, daha özel ve ferde mahsus bir yolla varmak olarak tanımlanabilir. "Mistisizm, gerçek anlamda, en son varlığın ilmi, en son varlıkla birleşme ilmidir. Gerçek mistik de, sadece, Mutlak'ın ilminden söz eden değil, fakat Mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de, bilmek değil olmaktır. fiu halde Mistisizm her şeyden önce, pratiğe aittir."<sup>16</sup>

Örnekleri çoğaltılması mümkün olan bu tanımlardan hareketle, Tasavvuf'da, bu ezeli-ebedi tek gerçekliğin Allah olduğunu söylememiz gerekir. Sufi'nin amacı da, gerçek tevhidi, entellektüel seviyenin de ötesinde, teknik ifadesiyle "zevkî" yolla yaşamak olacaktır. Tasavvufî anlayışa göre bu amaca ulaşmanın yolu ise; ilahi vahyin iç yüzünü (bâtın) anlamak ya da, Hz. Muhammed'in miracda yaşadığı kabul edilen tecrübeye benzer bir tecrübeyi yaşayacak tevhidin bilincine varmaktan geçer.<sup>17</sup> Bu da her şeyden önce, insanın kendini bu tecrübeyi yaşayabilecek bir biçimde hazırlamasını, sufi terminolojide, insanın özünü ve maddi olmayan gerçekliğini ifade eden kalb veya gönül gözünü<sup>18</sup> açarak ilahi tecellileri farketmesini ve bu tecelliler

karşısında olumlu bir tavır almasını gerektirir.<sup>19</sup>

"Mutasavvıflar, akıl ile de bilginin meydana geldiğini inkar etmiyorlarsa da, güvenilir ve sağlam bilginin ancak "keşf" yoluyla olacağını kabul ederler. Onların dilinde "Marifet" dediğimiz "bilgi" hiç bir şüphe kabul etmeyen, görülmüş, bilinmiş ve içten yaşanmış olan bir anlam taşıır."<sup>20</sup>

Bu noktada İslam'ın batını yönünü temsil eden tasavvufi anlayış, zahiri yönünden ayrılmaktadır. Müminlerin ortak amacı İslam Dininin emirlerini yerine getirmek suretiyle ilahi gerçekliğe dolaylı ve simgesel bir tarzda katılmakla ölüm sonrası hayatın mutluluğunu kazanmak olmasına karşın; tasavvuf, amacını kendi içinde bulur. O, ezeli-ebedi olanın, aracısız bilgisini ve ferdi düzeyde tecrübesini amaçlar. Aynı zamanda da, konusuyla birliği hedefleyen bu bilgi sayesinde bireysel varoluşun sıkıntılı tahakkümünden kurtulmayı ümid eder.<sup>21</sup>

İşte bu noktada, kelim metod ve ilkelerinden farklı bir yol izleyen sufiler, aynı zamanda hukukçulardan da ayrılarak, amaç ve yöntem farklılığından dolayı, hukukçuların itaat kavramı ve şeriatın gereğini yerine getirmeye ilişkin görüşlerine karşılık olarak aşkı ve saf anlamda Allah'a gönül verme fikrini savundular. Özellikle Haricilerin insanın dış davranışlarından dolayı, imanını zan altında tutmalarına tepki olarak, hukuki açıdan ele alınması mümkün olmayan, imanın keyfiyetine dayanarak dış davranışları zan altında tuttular.<sup>22</sup>

Konumuzun akışını Kelam ekolleri ve görüşleri ile mukayesesine yönlendirirsek; Kelam mekteplerinin tevhid ile ilgili, onlara göre entellektüel seviyede ve naslara dayalı sistematik düşünceyle ulaşılan tevhid anlayışı, sufilere oldukça kuru ve lafzi geliyordu, diyebiliriz. Sufiler, tevhidi, insanın bizzat bireyin kendi zihni seviyesi, bilinç ve öğrenim düzeyi açısından ele alıyorlar, Kelamcılarının tanım ve görüşlerini yeterli bulmuyorlardı. Bağdat Tasavvuf Ekolünün güçlü isimlerinden Cüneyd-i Bağdadi (297/903)<sup>23</sup> tevhidi dört mertebeye ayırıyor ve son mertebeyi fena makamındaki sufinin hali olarak görüyordu.<sup>24</sup> Yine Tasavvuf teorisyenlerinden Sühreverdi (632/1234) ise<sup>25</sup>, salikin tevhid bilincine ulaşmasını zikir tekniği ile açıklamaktadır.<sup>26</sup>

Sufiler; Kelamın "Aşkın Allah" telakkisine<sup>27</sup> karşı, zatı ve fiili ile her yerde varolan, tahtı Arş-ı Alâ'dan ziyade, müminin kalbinde bulunan, "yegane gerçek" anlayışını daha anlaşılabilir bulmuşlardır. Bu anlayış aynı zamanda, sufinin kendi gönlünde bulduğu yaratıcısına karşı - sorumluluk, ödev, mutlak hakim ve otoriteye karşı boyun eğiş gibi daha ziyade korku ve saygıya dayalı anlayış yerine, - sevgiye dayalı duygusal bir zeminde yer bulmuştur.

Sufiler her ne kadar zahiri açıdan şeriatı baz alıyorlarsa da, hukukçu ve kelamcıların aksine, sınırlı bir düzeyde de olsa, Allah ile birlikteliği umuyorlardı ve tecrübi düzlemde bu birlikteliği, bir başka ifadeyle gerçeğin yaşanmasını hedefliyorlardı.<sup>28</sup> Zira sık sık değinildiği üzere, Mistiklerin Tanrısı, görülüp yaşanmış olan bir Allah'tır. Zihni bir tecrid değil, yaşayan bir hakikattir. (Yani el-Hayyu'l-Kayyum'dur) Bu, Hind Upanişadlarının ariflerine göre, Satyasya Satyam "Hakikatın Hakikati", Eflatun'a nazaran "Varolan Varlık", Garbdaki Ortaçağ Mistiklerince Ens Realissimum (En gerçek Varlık)dir. Bu mistik Allah tecrübesi bütün ırk, millet ve dinlerde aynıdır. Bu ayniyet, Çinde Taoizm'de, Hindistan'da Brahmanizm, Budizm ve Hinduizm'de, Yahudilikte, Tasavvuf'da, Hristiyanlığın Süryani ve Mısırlı, Yunan ve Romalı Kelt ve Jermen şekillerinde görülebilir. Bu mistik tecrübenin her zaman aynı olup, Allah'a giden mistik yolun da her yerde aynı olması gibi, mistiğin lisan olarak kullandığı remizler de dünyanın dört köşesinde aynıdır.<sup>29</sup>

Buraya kadar verilen, gerek Kelamcılar ve gerekse Tasavvuf erbabının kabul ettikleri ilke ve prensipleri konu alan teorik bilgilerden ve anlayışlardan sonra, biraz da her iki tarafın bu tutumlarının pratik hayatta yani sosyal yaşantıdaki etki ve tezahürleriyle, aralarındaki ilişkinin tarihi sürecine göz atarak sözlerimizi sürdürmek istiyoruz;

Tasavvuf erbabının yukarıda sözü edilen, gerçeğin yaşanması yönündeki hedefleri, hukukçular ve kelamcılar tarafından hoş karşılanmıyordu. Zira, ilke bazında ayrılık sözkonusu olmaktaydı; daha doğrusu bir takım yanlış uygulama ve hareketler ilke bazında bir ayrılığı çağırıyordu. Birisinde rasyonel bir tavır sergilenirken, diğerinde sujeyi ilgilendiren tecrübi yöntem benimseniyordu. İşte bu karşılıklı birbirinden rahatsız olma, sonuçta siyasal otoritenin de desteğiyle, kimi zaman Kelamcılar tarafına, kimi zaman da tasavvuf erbabı tarafına cezaya varan baskılar şeklinde kendini gösteriyordu. Kelamcılar açısından, tarihte acı örnekleri fazlaca bilinen mihne olayları buna örnek verilebilir. Tasavvuf erbabı cihetiyle de, oldukça ciddi baskı ve zulümler görülmüştür. Hatta Hallac'da olduğu gibi, idama varan baskılar olduğu bilinen bir hakikattir.

Bu arada, aynı zamanda hem bir kelamcı ve filozof olan hem de tasavvufi yönü ağır basan Gazzali, özellikle son zamanlarında sufilerin lehine olmak üzere bu gerginliği gidermeyi ve bir uzlaşma noktası bulmayı denedi ve büyük ölçüde de başarılı oldu. O, böylece o günlerde, baskın bir düşünce halinde bulunan, ittihad ve hulül olarak değerlendirilen sufi anlayışı meşru çerçeveye dahil etmede bir hayli başarılı oldu.<sup>30</sup>

Kelam ve hukukcular ile sufiler arasındaki gerginliğin giderilmesi

başlangıç olarak Ebu Nasr es-Serrac (378/988), Kelabadi (380/990), Ebu Talib el-Mekki(386/996), Sülemi (412/1021), Hucvirî (464/1071) ve Kuşeyri (465/1072) ile başlamış olmakla birlikte, Gazzali'nin (505/1111) çabalarıyla uzlaşma noktasına gelmiş oldu. Her ne kadar teşkilatlanma ve yöntem ayrılığı sürmüş olsa da, en azından teorik düzeyde de sürtüşme asgari ölçüye indirilmiş oldu. Bu uzlaşma, İslam kültürüne bir canlılık ve büyük ölçüde de hoşgörülü bir perspektif getirmiş oldu. Zira, birazdan genel değerlendirmede de ele alacağımız gibi, her ne kadar metod farklılığı sözkonusu olmuş olsa da, esas değişmeyen ilkenin tevhid nazariyesinin en güzel biçimde sağlanması olduğu bilinen bir husustur. Hal böyle olunca bir uzlaşmanın olması kaçınılmaz olduğu gibi, böyle bir uzlaşmanın da bir canlılık ve hoşgörü oluşturacağı tabii bir sonuç olarak değerlendirilmelidir.

Konuya biraz da genel anlamda din ve dinler perspektifinden bakacak olursak; tevhid öğretisinin, yani her tür varlığın var oluş ilkesinin öz olarak Bir olduğunu doğrulamanın, tüm semavi dinlerin de ortak noktası olduğunun kabul edildiği görülecektir. Gerçekten de, tevhid sözkonusu olduğunda tüm ayrılıklar ortadan kalkar, çokluğun içine girildikçe biçim ve uygulama ayrılıkları ortaya çıkar. İfade biçimleri de ilişkili oldukları nesnelere oranla çoğalır. Yer ve zaman durumları, uyum sağlayabilmek için, sonsuz olarak değişmeye elverişli bir durum olur. Oysa, "Tevhid Öğretisi" birdir. Arapça ifadeyle "Et-Tevhidu Vahidun" yani her yerde ve ve her zaman aynıdır.<sup>31</sup>

Burada ve daha önce ifade edilen bu anlayış, sufilerdeki ve özellikle Muhyiddin İbn Arabi(638/1240) ve Mevlana da,(672/1273) semavi dinlerin öz itibariyle birliği fikrini çağrıştırmaktadır. Burada esas itibariyle sözkonusu edilen vahyin evrenselliği ilkesidir. Yoksa, batını anlamlarına ulaşmak için vahyin zahiri biçimlerini aşma girişimi, hiç bir zaman onları "alttan" veya "temelden" reddetme anlamına gelmez. Yani, dinin kurallarla belirlenen dış yönünü kabul etmemezlik değildir.<sup>32</sup>

Nihayet sufi tevhid nazariyesi, İbn Arabi ile eni-boyu belli bir sisteme kavuşmuştur, denilebilir. İbn Arabi, felsefeciler, kelamcılar ve tabiat bilimleriyle uğraşan alimlerin geliştirdiği alem anlayışından da yararlanarak sufi kozmolojiyi (Mutasavvıfların evren telakkilerini) sistematik bir yapıya kavuşturdu. Bu aynı zamanda varlık hiyerarşisini de açıklayan bir sistemdir.<sup>33</sup> Metafizik açıdan hakikat, nihai anlamda bir ve tektir. Kozmolojik açıdan ise; duyulur dünyaya kadar uzanan varlıkları değişik varlık tabakalarından, sufilerin deyişiyle bir çok "ilahi tecelli"den oluştuğundan dolayı esasta birdirler. Tasavvuf alanında uğraşan muahhar müslüman müellifler, Kurandan alınan terminolojiyi izleyerek genellikle beş varlık -veya tecelli-



tabakasından söz ederler;

1. Zât-ı İlahi veya Vucud-ı Mutlak alemi
2. Akl-ı kül olan ilahi isimler ve sıfatlar alemi
3. Makulat ya da meleki özler alemi (ceberut)
4. Psişik ve "latîf" tecelliler alemi (melekut)
5. İnsanın hakim olduğu dünyevi alem

İbn Arabi, bunlara ilaveten İnsan-ı Kamil makamını ekler ki, bu tüm diğer makamları içine alır. Bu sistem tecelli olarak düşünüldüğünde, Allah her şeyi kuşatan, kainatı örten ve çepeçevre saran hakikat olarak anlaşılır. Bu açıdan bakıldığında fiziki tecelli, eş merkezli beş dairenin en küçüğü olarak kabul edilir. En dıştaki diğer dört daireyi kuşatan daire ise Zât-ı İlahi'yi simgeler.<sup>34</sup>

Muhyiddin İbn Arabi, alemin varoluşunun sebebini Allah'ın bilinmeyi irade etmesi olarak göstermektedir. Allah, gizli bir hazine iken bilinmeyi istemiş ve böylece varlıkları yaratmıştır.<sup>35</sup> Alemde Allah'ı hakkıyla bilecek, tanıyacak olan ise insandır. insan-ı kamildir. Bu itibarla da tüm varoluşun amacı, insan-ı kamildir. Her insanda potansiyel olarak insan-ı kamil olabilmek kabiliyeti gözönüne alınırsa amaç, doğrudan doğruya insandır.

Muhyiddin Arabi şöyle söylemektedir;

" Bilesin ki, eğer insan-ı kamil olmasaydı alem bütünüyle var olmazdı ve onun varoluşuyla da Allah'ı bilme amacı gerçekleşmiş oldu.. O, alemin ruhudur, bütünüyle alem onun emrine verilmiştir... Sebeplerin varolması (insanın dışında her şey) ancak senin yüzündendir" <sup>36</sup>

Şeyh Galib (1757-58/1799) ünlü Terci-i Bend'inde;  
Hoşca bak zâtına kim zübde-i alemsin sen  
Merdüm-i dîde-i ekvan olan ademsin sen  
dizeleriyle de aynı öğretiyi vurgulamaktadır.<sup>37</sup>

Sıralamaya çalıştığımız tarihi süreci, Anadolu'ya kadar uzattığımızda, Anadolu'da, sufi cereyanların iki hakim kolunun 13.yüzyıldan itibaren kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan bir, Türk sufi geleneğinin kurucusu kabul edilen Ahmed Yesevi ekolüne bağlı Hacı Bektaş-ı Veli ve takipçilerinin oluşturduğu akım; diğeri ise, Muhyiddin b. Arabi'yi öncü kabul edenlerin oluşturduğu akımdır. Özellikle Muhyiddin b. Arabi'nin "Tasavvuf Felsefesi" hakim olmuş ve yeni gelişmekte olan Türk şiiri bile derhal onun tesirinde kalmıştır. Bunda da en büyük amil Mevlana olmuştur.<sup>38</sup>

14. ve 15. Yüzyıllara gelindiğinde, didaktik tasavvufi mesnevilerde, daha ziyade ahlaki ve ameli hususlar ağırlıkta iken, zaman geçtikçe tasavvuf, şiirde yalnızca (bir) felsefi görüş ve duyuş mahiyetini almış ve ancak bu çerçeve dahilindeki umdeler şiire girebilmiştir.<sup>39</sup> Divan Edebiyatında, Allah, insan ve kainata ilişkin konular, dini anlayışın, özellikle sufi yorumu çerçevesinde işlenmiş; bu çerçevede Tasavvuf ve özellikle de Vahdet-i Vücut anlayışı Divan Edebiyatının temel kaynağı haline gelmiştir.<sup>40</sup> Niha-yet tevhid ve münacaat adını alan dini şiir, divan edebiyatının önemli bir kısmını oluşturmuştur. fiakil bakımından sadece kasidelere tevhid denmekle beraber, konu itibariyle mesnevi, terci-i bend veya terkiib-i bend, gazel, kıt'a, rubai, bahr-ı te'vil tarzında da tevhidler yazılmıştır.

Bu tarzların hangisinde yazılmış olursa olsunlar, tevhidlerin dayandığı önemli iki kaynak vardı; Birisi zahiri şariat olarak ifade edilen sünnikelam anlayışı, diğeri de sufi tevhid öğretisi.<sup>41</sup>

Buraya kadar mümkün olan ölçüde ayrıntılı biçimde ele almaya çalıştığımız Kelam, Felsefe ve Tasavvuf Bilim dallarında sözkonusu edilen tevhid nazariyelerinin temel yapılarını gözönünde bulundurarak değerlendirmek üzere şunları söylemek mümkündür;

Dikkat edilecek olursa; her üçünde de, özellikle Kelam ve Tasavvuf'da tevhid öğretisi oldukça önemli konumda ve önemli bir ilke olarak yer almaktadır. Bir nevi temel ilke olduğu gibi, temel hedef olarak da kendini göstermektedir.

Temel ilke ve hedef noktasından aynı şeyde birleşen ve aynı hedefi planlayan bu iki alanın ,ayrıldıkları noktalar ve hatta tarihi süreç içerisinde neredeyse birbirine düşman gibi gösterilmek istenen farklılıklar nereden kaynaklanmaktadır?

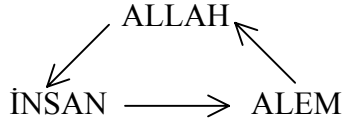
Bunun kaynağını net bir biçimde; konuları ele alış tarzlarında, daha öz bir ifadeyle metod farklılığında görmek mümkündür.

Kelam metodu çerçevesinde vahdet bilincini oluşturmak için -ki; bu zâta, sıfatta ve fiillerde tevhid olarak şekillenmektedir- zihinsel platformda teorik olarak, rasyonel yollarla ve metolla oluşturulmak istenen hususlar yani Mutlak Tevhid, Tasavvuf veya bir başka ifadeyle, sufi tevhid öğretisinde, tecrübi olarak yaşama şeklinde sağlanmaya çalışılmaktadır ki; sufi terminolojide bu, ilahi aşk, vecd, tecelli ve daha sonraları Tasavvuf felsefesiyle bütünleşerek Vahdet-i vücud şeklinde sembolleşmiştir.

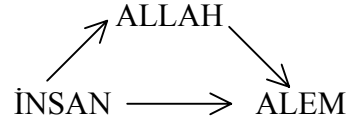
Tabii burada bir başka açıdan farklı bir problem ortaya çıkmaktadır

ki; o da, birisinde, aklın genel ilkelerine dayanan ve dolayısıyla evrensel boyutu olan husus, bir diğerinde subjektif ve kişiye özel bir anlam kazanan yön. Dolayısıyla kişiye özelliği itibariyle genel geçer kabul görme özelliği azalmaktadır. Zaten, sufi tevhid öğretisinin bu yanı da pek fazla izah edilebilir türden olmasa gerektir. Zira, sözü edilen aşk, vecd ve ferdi plandaki tevhide ulaşma, sadece o kişiyi ilgilendirmekte olup, bir başkası için delil ve ispat özelliği taşıması mümkün gözükmemektedir.

Gerek Kelam ve gerekse Tasavvufda Allah-İnsan ve alem üçlüsünün, daima temel ilkelerin merkezinde olduğu görülmektedir. Temelde bu üçlü arasındaki ilişki ve bağ ele alınmaktadır. Öyleyse farklılık nedir? Farklılık biraz önce de değindiğimiz gibi, bu üçlü arasındaki gidiş yolu, yani metodoloji sorundur, diye düşünüyoruz.



Kelam'daki gidiş yolu



Tasavvufdaki gidiş yolu

Kelam metodu açısından bu üçlüye baktığımızda, bir takım rasyonel yollarla, insanı merkez alarak, alemi tanıma -ki, bu tanıma içerisine kozmolojik süreç, yaratılış, varlık gibi konular girer- yoluyla Allah'ı tanıma ve isbat süreci gözlenmektedir. Hudus, imkan ve illet delilleri bu bağlamda ele alınabilir. İlim elde etme yolları da, aynı süreci ifade etmektedir. Bilgi yolları nedir? Duyular, doğru haber ve akıl.<sup>42</sup>

Tasavvuf metodu açısından bu üçlüye baktığımızda, işe öncelikle insandan başlamak suretiyle Allah'a gidiş esas ve yolu takip edilerek, insanın Allah'la olan vahdeti temele konulmuş, bu kanaldan aleme yönelme ve orada yok olma prensibi gözlenmiştir. Yine konuya bilgi elde etme yolları açısından bakarsak; Tasavvuf'da, gerçek ve sağlam bilginin ancak "keşf" yoluyla mümkün olacağı ifade edilmektedir. Aklın sadece anlama görevinin bulunduğu, keşfin ise müşahade ve temaşa görevinin bulunduğu Tasavvuf'da bir ilke olarak bilinmektedir. Bu konuda, Sadrettin Konevi; bizim ancak nesnelerin sıfat ve arazlarını bilebileceğimizi, onların hakikatını ise, yalnız Allah'ın öğreteceğini söylemektedir.<sup>43</sup> Daha önce vermeye çalıştığımız izahlarda da aynı hususların ifade edildiği görülmektedir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz;

Gerek Kelam ve gerekse Tasavvuf disiplinlerinin temel ilke ve hedefleri aynı olmakla birlikte, metod ve gidiş yolu olarak farklılık gözlenmektedir. Metoddaki bu farklılığın zaman zaman esastaki bir farklılık gibi algılandığı ve hatta siyasal iradeyle de birleşerek zulüm ve baskı sonuçlarını doğurduğu da müşahade edilmiştir. Bunun yanısıra karşılıklı diyalog sürecinde olumlu sonuçların da alındığı bir hakikattir. Aynı zamanda bu ikili ilişkinin felsefe ile olan yakınlığı dolayısıyla bir üçlü ilişki oluşturmak suretiyle, Tasavvuf alanında görülen salt subjektivitenin zaman zaman teori alanında yer aldığını da gördüğümüzü ifade edebiliriz. Muhyiddin İbn Arabi ile birlikte, o zamana kadar devam eden ferdi plandaki keşf ve ilham anlayışının, felsefi izahlara, dolayısıyla kısmen de olsa, teorik izahlar ile konuya yaklaşımına yer verildiğini müşahade etmekteyiz.<sup>44</sup> Vahdet-i Vücut anlayışı ve bunun felsefesi buna örnek olarak verilebilir.

Bu arada son olarak şunu da ifade etmek yerinde olacaktır. Kuranda entellektüel karmaşaya yol açacak bir takım tartışmaların olmadığını görüyoruz. Bu itibarla gerek Kelam ve gerekse Felsefe alanlarında sözkonusu edilen, problematik düzeydeki tartışmaları, o bilimin metodu çerçevesinde görmek yerinde olacaktır. Yoksa, tartışıldığı boyutta ve karmaşadaki şekliyle, Kuran'da yer aldığını söylemek biraz zor gözükmektedir. Mesela; Kelam ilminde "Temanu' Delili" diye vasıflandırdığımız, delil ile ilgili ayete ve buna mümasil ayetlere baktığımızda,<sup>45</sup> özetle verilen mesaj şudur: "Eğer iki ilah olmuş olsaydı ne olurdu? Birisi diğerine üstün gelmeye çalışırdı ve yeryüzünde nizam ve intizam kalmaz, bir karmaşa ortaya çıkardı." fiimdi burada, verilmek istenen mesaj, çok girift ve mutlaka bir takım akli, metodolojik izahlara muhtaç değil, saf bir akıl ve basit bir muhakeme yoluyla anlaşılabilir cinsten bir mesaj olarak algılanabilir. Nedir o? Eğer bir evde iki baba olursa, bir okulda iki idareci olursa ne olur? gibi oldukça kolay bir yöntemle aynı sonuca varmak mümkündür. İşte bu itibarla, Kuran'da, bizim akli ilimlerde sözkonusu edildiği gibi, problematik tarzda tartışma yerine daha anlaşılabilir istidlalin olduğunu görmek mümkün olabilmektedir. Zira; Kuran her seviyede insana hitap edebilecek tarzda bir ifade tarzını benimsemektedir.

Buradan şu noktaya gelmek istiyoruz;

Tasavvuf Bilimi veya sufi terminolojide problematik tartışmalara girmeden, ferdi planda hedefe varma yolu tercih edilmiştir. Kelam Bilimi çerçevesinde ise; Kelam'ın geçirmiş olduğu sürecin de tabii bir sonucu olarak - zaten Kelam'ın özünde bulunan savunma görevini de ifa etmenin bir gereği yönüyle-problematik izahlara ve tartışmalara ihtiyaç duyulmuş ve böyle bir yol takip edilmek zorunda kalınmıştır. Zira, Kelam daima dış dün-

ya tanımlamasıyla ifade edebileceğimiz, İslam kültürünün dışındaki kültürlerle temas ve mücadele halinde bulunmuştur. Bundan dolayı da, girift tartışmalara ihtiyaç duymuştur. Tasavvufun ise öyle bir konumda bulunmadığını görüyoruz. Onun dünyası, insan ve Allah ilişkisinde odaklanmış ve o iki pencereden aleme bakma yolunu tercih etmiştir. Kelam ise, salt akıla bile etki eden dış dünya diyebileceğimiz, alem anlayışıyla birlikte, insan-alem ilişkisini baz alarak, Allah-insan ve alem üçlüsünü tamamlamaya çalışmıştır. İşte bundan dolayı, uğraşı alanlarının farklı olmaları yönüyle, metod farklılığı ortaya çıkmış ve sonuçta birbirinden çok ayrı özellikleri ve hedefleri bulunan farklı birer bilim dalı olarak algılanmışlardır.

Yazımızın akışı içinde de değindiğimiz üzere, Felsefe ile ilişki içinde bulunan ve felsefi alem anlayışıyla uğraşmaya başladığı anda, İbn Arabi'nin kısmen de olsa, salt anlamdaki sufi anlayıştan farklı olarak, teorik düşünmeye başladığını ve felsefi izahlara yer verdiğini görmekteyiz." Bilhassa 9. Yüzyıldan itibaren Hallac ve Cüneyd ile başlayıp İbnü'l-Arabi ve Mevlana ile zirveye ulaşan ve esas konusu varlık ve bilgi teorisinden başka bir şey olmayan teorik ve düşüncevi tasavvuf ki, çoğu zaman Vahdetü'l-Vücut olarak anılır, metafizik veya ontolojiden başka bir şey değildir. Öte yandan bu mutasavvıfların zaten İslam filozofları başta olmak üzere ve onlar vasıtasıyla özellikle Yeni Eflatuncu felsefeden etkilenmiş oldukları da açık bir gerçektir. Özellikle, varlık konusunda anti-akılcılığa rağmen, filozoflarda bile olmayan bir mantıklılık vardır. Bu yönüyle Tasavvuf bir İslam Felsefesi sayılabilir."<sup>46</sup> Bu da, bize uğraşı alanlarına ve buldukları konuma göre, yöntemin ve tavrın değişebileceğini göstermektedir.

Bu itibarla, Kelam ve Tasavvuf alanlarındaki farklılığı ve temel ilke olan Tevhid öğretisindeki farklı yaklaşımları bu noktada anlamının yerinde olabileceğini düşünüyoruz.

Tasavvuf ile Felsefe-Kelam ayrılığını veciz bir şekilde ifade eden Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'ın (967-1049) bir sözüyle sözlerimizi bağlamak istiyoruz;

Ebu'l-Hayr bir filozof hakkında -ki, bunun İbn Sina olduğu zannedilmektedir- "Benim gördüğümü o bilir" demiş, o filozofun da kendisi hakkında " Benim bildiğimi o görür" dediğini nakletmiştir.<sup>47</sup>

- <sup>1</sup> Bkz.Gazzali, *Faysalu't-Tefrika*, s.15, Mısır-1907.
- <sup>2</sup> Bkz.Cihat Tunç, *Sistematik Kelam*, s.5, Kayseri-1994.
- <sup>3</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s.1, Ankara-1981. Ayrıca, benzer tarifler için bkz; Cürcani, *Tarifat*, "Kelam ve İlmü'l-Kelam" maddeleri ile Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, s.3.
- <sup>4</sup> Bkz.Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s.49,İstanbul-1988. (Cürcani, *fierhu'l-Mevakıf*, 1. s.23-26 ; Taşkoprüzade, *Mevzuatu'l-Ulûm*,c.1,,s.594 ; İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelam*, s.21-23) Ayrıca her iki tarifin sistemli ve açıklamalı izahı için bkz. Cihat Tunç, a.g.e. s.5
- <sup>5</sup> İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e. s.4
- <sup>6</sup> İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e. s.259
- <sup>7</sup> Bkz.İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s.259-261
- <sup>8</sup> Bir kaç örnek için bkz. 21.Enbiya/107-108 ; 18.Kehf/110 ; 38.Sa'd/65-66 ; 112.İhlas/1-4; 9.Tevbe/30
- <sup>9</sup> İlgili tartışma zemini için bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid* (Neşr.F. Huleyf),ss.17-27, İstanbul-1979 ; Neseî, *Tabsıratu'l-Edille* (Neşr.H.Atay)ss.109-123, Ankara-1993.
- <sup>10</sup> Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*,ss.141-42, Ankara-1983.  
Burada varlık çeşitli şekillerde ayrıma tabi tutulmuştur. Bir fikir vereceği düşüncesiyle buraya almayı uygun görüyoruz.

#### VARLIK

	Mümkün (olurlu)	Vacip (zorunlu)	
Gerçek mümkün	Zatiyle mümkün	Dolaysıyla zorunlu (Vacib bigayrihi)	Zatiyle zorunlu (Vacib bizatihi)
Ay altı varlıklar	Ay üstü varlıklar	Ay üstü varlık	ALLAH

#### VARLIK

Gerçek Mümkün	Zatiyle mümkün	Vacibü'l-Vücûd bizatihi
Ay altı varlıklar Hudüs alemi	Ay üstü varlıklar İbdâ alemi	ALLAH

<sup>11</sup> İbn Sina, *Necat*, s.171, Beyrut-1985.

<sup>12</sup> Bkz.İbn Sina, a.g.e. s.235

<sup>13</sup> Bkz. İbn Sina, a.g.e. s.280. (Ayrıca, bilen ile bilinen ilişkisi, Kelam kaynaklarımızda da ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Örnek olarak bkz. Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teo-*

- risi*, ss.42-44, İstanbul-1991 ; Aynı zamanda, Yüce Allah'ın ilmi ve yaratması ilişkisi için de bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, ss.128-132, M.E.B.Yayınları, İstanbul-1992.
- <sup>14</sup> Bkz.Seyfullah Sevim, "*Faal Akıl ile Bitişme*", İbn Rüşd Kongresi Kitabı içinde, ss.132-138, Erc.Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay. Yayın No:17, Kayseri-1993.Bu tebliğde, İbn Rüşd'e ait olan bir risaleden söz edilmekte ve bunun çevirisi verilmektedir ki; bu risale, oradaki bilgilere göre, Macid Fahri tarafından Beyrut-1986 da yayınlanan İbn Rüşd adlı eserin 181-187 sahifeleri arasında yer almaktadır. Burada, akıllar ve faal akılla bitişme hususları, genişçe izah edilmiştir. Özetle ifade etmek gerekirse, faal akılla bitişmenin üç ayrı yolundan bahsedilmekte ve sonuç olarak şu sözlere yer verilmektedir:" Madem ki insan, kemali arzu eden bir varlıktır; öyleyse o, bu varlık alemindeki en şerefli varlıktır. Bu alemde bulunanların tümünün insan için ve ona hizmet için olması zorunludur. Çünkü o, eksik duyulur varlıklarla yani ebediyyen fiiline kuvve hali ilişenle, asla fiiline kuvve hali ilişmeyen yüce varlar arasında, yani mufarık akıllar arasında nizam ve bağdır. Bu alemde bulunanların tümünün insan için ve ona hizmet için olması zorunludur. Çünkü; ilk heyulânidâ, bilkuvve var olan ilk kemal, sadece insanda ortaya çıkmıştır. İşte bu yüzdendir ki, insanla bu yetkinliğin elde edilmesinin yolu olan bilgi arasına giren kişi ne zalimdir!... Çünkü bunu yapanın yaratıcıya muhalefet ettiğinde ve yaratıcının bu kemalin varolması iradesi hususunda da muhalefet ettiğinde kuşku yoktur."
- <sup>15</sup> Bkz.Nicholson, *İslam Sufileri* , s.248 v.d. (Çev. Komisyon) Ankara-1978.
- <sup>16</sup> Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s.6, Ankara-1975 (Burada devamla gerçek mistisizmin dört karakteristiği sayılmaktadır. Bunlar sırasıyla;  
1. Gerçek mistisizm teorik değil, pratiktir. Başka bir deyişle o, Entellektin kavradığı değil, nefsin yaptığı bir şey, organik bir hayat vetiresidir.  
2. Gerçek Mistisizm, tamamıyla spiritüel bir aktivitedir; hedefi tamamen transandantaldir.. Bu dünyanın görünüş dünyası ile mukayesesine hiç yol yoktur.  
3. Gerçek Mistisizm'in metodu ve işi aşktır. Mistiğin bütün dikkat ve ilgisini topladığı Bir, hem bütün bir realite hem de sevginin canlı ve şahsi objesidir.  
4. Gerçek Mistisizm,, bazı belirli tecrübeleri gerektirir. Mistiğin objesi, Mutlak Bir ile birleşmedir. Bu canlı birleşme, mistik yolun sonudur.
- <sup>17</sup> Tasavvuf Tarihinde, tasavvufu mirac simgesiyle anlatan ilk sufînin Beyazîd-ı Bistami olduğu bilinmektedir. Bkz. Feridüddin-i Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, (Çev.Süleyman Ulu- dağ), s.238 v.d., Bursa-1984.
- <sup>18</sup> Buna aynı zamanda nefs-i natika, akıl veya ruh da denilmektedir.
- <sup>19</sup> Bkz. fiahap Demirel, "*Tasavvuf ve Türk Kültürü*", *Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri*, Kitabı içinde, s.104 v.d., Erc.Üniv. Yayınları, Yayın No:29, Kayseri-1992.
- <sup>20</sup> Emrullah Yüksel, a.g.e. s.69 (Krş. A.E.Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.98, (Çev:Mehmet Dağ), Ankara-1975 ; Prof.Dr.Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi*, s.35-38 ; El-Gazzali, *el-Munkid min el-dalal*, (Dalaletten Hidayete) (Çev.Doç.Dr.Ahmet Suphi Furat), ss.28-29, İstanbul-1972)
- <sup>21</sup> Titus Burekhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.F.Arslan), s.15, Ribat Yay.İstanbul-1982. Bu husus sufi terminolojisinde fenâ ve beka doktriniyle izah edilir. (Kavramların tasavvufi açıdan izahı için bkz. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, ss.123-136, A.Ü.İ.F. yay. Ankara-1986)
- <sup>22</sup> Bkz. Fazlu'r-Rahman, *İslam*, (Çev.M.Dağ-M.Aydın), s.164, Selçuk Yay.,İstanbul-1981.

- <sup>23</sup> Cüneyd-i Bağdadi : Bağdad doğumlu olup, aslen Nihavend'lidir. Süfyan-ı Sevri mezhebinden olup, onun ders halkasında fetva verecek derecede fakih bir zattu. Tasavvufta imam olarak kabul edilir. Tasavvufa dair çeşitli risaleleri olup çok kıymetlidir. Sözü; "Kurani ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tabi olunamaz. Çünkü; bizim ilmimiz Kitap ve Sünnetle mukayyettir." (Bkz. Hayrani Altıntaş, a.g.e. ss.141)
- <sup>24</sup> Bkz.Süleyman Ateş, *Cüneyd Bağdadi Hayatı Eserleri ve Mektupları*, ss.83-87, Sönmez Yay.İstanbul-1969 ve Tevhid ile ilgili mektupları ; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s.258 v.d., A.Ü.İ.F. Yay. Ankara-1974 ; Ayrıca Klasik dönem sufilerinin tevhid anlayışı için bkz. *Kuşeyri Risalesi* (Çev.A.Arslan), ss.595-604, Arslan Yay.İstanbul-1978 ; Hayrani Altıntaş, a.g.e. ss.59-119
- <sup>25</sup> Sühreverdi : İran asıllı olup, Bağdad'da yaşamıştır. Sühreverdiiye Tasavvuf Okulunun kurucusudur. Bu tarikat İran ve Hindistan'da yaygındır. Avarifu'l-Maarif adlı eseri meşhurdur. Bu sufisini halvet üzerine orijinal fikirleri vardır. (Bkz. Hayrani Altıntaş, a.g.e. s.148)
- <sup>26</sup> Sühreverdi, *Avarifu'l-Maarif*, (Çev.H.K.Yılmaz - İ.Gündüz), s.273, Erkan Yay.İstanbul-1989 ; Ayrıca bkz. Muhyiddin Arabi, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, C.II, s.288, Beyrut-Tarihsiz. Sühreverdi, sözkonusu zikir tekniğini şöyle açıklamaktadır; " Kul, kalbin de muvafakat ve iştirakiyle, halvet esnasında Kelime-i Tevhidi tekrarlamaya devam edince, neticede tevhid kelimesi, nefsin itirazlarını izale ederek kalbe yerleşir.....  
Kelime-i Tevhid, lisanı istila edip, dilden kolayca akmaya başlayınca kalbe sirayet eder. Lisan sükûta geçse bile kalb durmaz; zikrini sürdürür ve neticede kelime-i tevhid kalbde cevher haline gelerek yakın nurunun kalbe yerleşmesinin sağlar."
- <sup>27</sup> İslam Düşüncesinde Tek ve Aşkın (Müteal) Bir Allah İnancı için bkz. Hayrani Altıntaş a.g.e.,ss.14-16
- <sup>28</sup> Bkz. F.Meier, *L'İslam d'hier à aujourd'hui*, s.137, Fransa-1981.
- <sup>29</sup> Bkz.Friedrich Heiler Marburg, *Mistisizm'de Tanrı Mefhumu*, (Çev.Annemarie Schimmel-Tarı),A.Ü.İ.F. Dergisi, Yıl:1955, Sayı:1-2, s.59, T.T.K.Basımevi, Ankara-1955
- <sup>30</sup> O'nun şu sözleri bu gayretini ortaya koymaktadır; "Arifler gerçeklik semasına çıktıktan sonra, Tek Gerçekten başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir. fiu var ki; bunlardan bazıları, bu hakikatı ilmi bir irfanla bulmuş; kimi, bunu bir zevk ve hâl olarak yaşamış; çokluk tamamen onlardan gitmiş ve sırf teklîge dalarak mest olmuşlar, bu hal içinde akılları zail olmuş, o zevk içerisinde sanki bayılmışlar, artık kendileri de dahil Allah'tan başka hiç bir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış, her şeyi unutmuşlar. kendilerinde Allah'tan başka hiç bir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış, her şeyi unutmuşlar; öyle sarhoş olmuşlar ki, akıllarının otoritesi düşmüş de, bazıları "Ene'l-Hakk" demiş, bazıları "Kendimi tesbih ederim; şanımla ne yücedir" ve bazıları da "Cübbemin altında Hakk'dan başkası yoktur" demiş. " Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, (Neşr. E.A.Affifi), s.57, Kahire-1964.
- <sup>31</sup> Bkz. Réne Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğuna Toplu Bakış*, (Çev.M.Kanık), s.45, İnsan Yay. İstanbul-1985.
- <sup>32</sup> Bu konuda geniş ayrıntı için bkz. S.Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.A.Ünal), ss.129-131, İnsan Yay. İstanbul-1985 ; Leo Sehaya, *La Doktrine Soufrique de L'Unuite*, Deuxieme editim, s.23, Paris-1981 ; S.Schoun, *İslam'ı Anlamak* (Çev.M.Kanık), Tasavvuf Bölümü, İstanbul-1988.



- <sup>33</sup> Bu hiyerarşi (Lâ Mevcûde İllallah) "Allah'tan başka varolan bir şey yoktur" şeklinde formüle edilmiştir.
- <sup>34</sup> Bkz. S.Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet* (Çev.N.Avcı - K.Turan - A.Ünal), ss.91-93, İnsan Yay. İstanbul-1991 ; S.Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev.N.fişman), İnsan Yay. İstanbul-1985 (Bu eserde geniş bir şekilde İhvan-ı Safa, Biruni ve İbn Sina'nın kozmoz anlayışları işlenmektedir.)
- <sup>35</sup> "Ben bir gizli hazine idim ve bilinmeyi istedim...." şeklinde kudsi hadis olarak zikredilen bu ifadenin, vahdet-i vücud doktrinine göre yorumu için bkz. Bursevi, *Kenz-i Mahfi*, İstanbul-Tarihsiz,(Bursevi, burada sözkonusu hadisi keşfen sabittir, diyerek Vahdet-i Vücud öğretisi açısından yorumlar.)
- <sup>36</sup> Muhyiddin Arabi, *İnsan-ı Kamil* (Derleyen ve Neşreden: M.M.Gurrâb), s.8, Dimaşk-1981.
- <sup>37</sup> A.Gölpınarlı, *fiyeh Galip Divanından Seçmeler*, ss.10-12, M.E.B. Yay. İstanbul-1988.
- <sup>38</sup> Bkz. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, ss.245-46, Ötüken Yay. 3. Basım, İstanbul-1981.
- <sup>39</sup> Bkz. A.Nihat Tarlan, *Divan Edebiyatı'nda Tevhidler*, İstanbul Üniv. Yay. İstanbul-1936, Fasikül:IV, Önsöz kısmı.
- <sup>40</sup> Bkz.A,S,Levent, *Divan Edebiyatı*, s.13 v.d. ile s.88 v.d., 4.Baskı, İstanbul-1984.
- <sup>41</sup> Geniş bilgi için bkz.A.N.Tarlan, *Divan Edebiyatı'nda Tevhidler*, İstanbul Üniv. Yay. İstanbul-1936, Fasikül:III.
- <sup>42</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz; *Cihat Tunç*, a.g.e. ss.20-25. ; Bekir Topaloğlu, a.g.e. ss.83-84 ; Emrullah Yüksel, a.g.e. s.70 (Amidi, *Ebkârü'l-Efkar*,v.2 b - 3 a, 6 a, 17 a, 217 b - 222 a ; *İhkâm fî Usul el-ahkâm*, c.1,s.12 ve 148 ile c.2,s.3-24 ; Ebû Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*,s.7-11 ; Ebu Yüsr Muhammed b. Muhammedb.'Abd el-Kerim el-Pezdevi, *Kitabu Usûli'd-din*,s.6 ; Bakıllani, *et-Temhid*,s.9-11 ; Sadettin Taftazani, *fiyhu'l-Akaid li Ömer en--Nesefti*, s.25-27, Dersaadet, 1313 H. ; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, I,ss.56-59)
- <sup>43</sup> Bkz. Emrullah Yüksel, a.g.e. s.70 (Nihat Keklik, *Sadrettin Konevi Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, s.146, İstanbul-1967)
- <sup>44</sup> Muhyiddin İbn Arabi'nin tevhid ve marifet konusundaki görüşlerinin geniş izahı için bkz. Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi*, İstanbul-1997, İnsan Yayınları, 217, I.Baskı.
- <sup>45</sup> Bu ayetler; 23.Müminun/91 ; 17.İsra'/42 ; 21.Enbiya/22
- <sup>46</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.6, Ankara-1988.
- <sup>47</sup> Bkz. Mehmet Bayraktar, a.g.e. s.6.