

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2000, C. 3, s. 8

Tasavvufî Düşüncenin Felsefî Yönü

*Neşet TOKU**

Türk-İslam düşünce geleneğini ana hatlarıyla kategorize etmek gerekirse, bu kategorilerden ikisinin *felsefe* ve *tasavvuf* olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Bir anlamda bu iki düşünce biçiminden her biri, bir bütün olarak varlığı ve hayatı insanî ölçülerde kavrama faaliyetinin iki farklı yöntemle gerçekleştirilmeye çalışılmasını ifade eder. Bir başka deyişle felsefe ve tasavvuf, varlığın ve hayatın hakikatinin araştırılmasında takip edilen iki farklı yoldur. Elbette ki her iki araştırma biçiminin farklı başlangıç noktaları ve farklı parametreleri de vardır. Ancak, bütün bu farklılıklarına rağmen, aşağıda görüleceği üzere, belli noktalarda müşterek özellikler taşıdıklarını söylemek de mümkündür. Türk-İslam düşünce geleneği deyiminden kastımız, şüphesiz niteliği İslâmî olan bir gelenek değil, tarihi ve kültürel bir fenomen olan düşünsel gelenektir.

Bu yazıda yapmaya çalışacağımız şey, tasavvufî düşüncenin felsefî yönünü tartışmaktır. Daha doğrusu tasavvufî düşüncede felsefî bir yönün bulunup bulunmadığını, eğer bulunuyorsa onun hangi felsefî meselelerle ilişkili olduğunu ve neticede de onun genel felsefe içerisinde herhangi bir yere oturtulup oturtulamayacağını sorgulamaktır. Böyle bir deneme için gerekli olan şey, öncelikle hem felsefenin ne oldu-

* *Yrd. Doç. Dr.*, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ğunun yani felsefeden ne anlaşıldığının ortaya konması hem de tasavvufun mahiyetinin belirlenmesidir. Dolayısıyla biz de evvela felsefeden ne anladığımızı belirtecek, sonra tasavvufun entelektüel karakteristiğini tespite uğraşacak ve neticede de bu iki düşünce biçiminin hangi özellikler açısından benzeştiğini yani tasavvufun nasıl olup da felsefi bir nitelik kazandığını göstermeğe çalışacağız.

Felsefe hakkında kesin bir tanım yapmak, elbette ki güçtür. Çünkü felsefeyle ilgili her tanımda, onu tanımlayan kişinin kendi kültüründen kaynaklanan bireysel ve sınırlı bir anlayışın ifadesi saklıdır. Dolayısıyla herhangi bir tanım yapılacaksa onun, yani tanımın insanların felsefe yaparken ne yaptıklarının ve bu yaptıkları şeyin bilim, din ve sanat gibi diğer kültürel çabalara girişirken yaptıkları şeyden nasıl ayrılması gerektiğinin incelenmesinden çıkarılması gerekir.¹ Şüphesiz bu ifadeler, felsefeye dair genel bir çerçevenin çizilemeyeceği anlamına da gelmez. Burada kastedilen felsefenin, tanımların dar çerçevelerine sıkıştırılamayacak ölçülerde geniş bir hareket alanının var olduğudur. İşte bu tespiti yapabilmek için de felsefeyi, insanın diğer kültürel faaliyet alanları olan bilim, din ve sanat alanlarıyla kaynak ve kriter açısından mukayese etmek gerekir.

Konumuzun sınırlarını aşmamak için ana hatlarıyla belirtecek olursak: Bilimin kaynağı ve kriteri nesnel dünya, gerçeklik alanı iken, felsefe gerçekliğe aykırı düşme de kendisini gerçeklik alanıyla sınırlandırmak zorunda değildir. Dinin kaynağı ve kriteri kutsal ya da kutsal olduğuna inanılan şey iken, felsefe herhangi bir inancı kaynak veya kriter olarak görmek mecburiyetinde de değildir. Sanat, estetik beğeniyi, kişisel duyguyu kaynak ve kriter olarak kabul ederken, felsefe, kendisini böyle bir ölçüyle tahdit etmek durumunda da değildir. Birer kültürel faaliyet alanı olarak gerek bilim, gerek din gerekse sanat, insana özgü olmak noktasında felsefeyle kesişen özelliklere belli noktalarda sahip iseler de felsefeyi onlardan ayıran temel fark, kendisini hiçbir hususta sınırlandırmaması, daha doğrusu hiçbir şeyin ona sınır koyamaması ve felsefenin esas itibarıyla kendisini mantıksal, yani rasyonel zeminde var kılmasıdır. İ. Kant'ın tabiriyle, "kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında bir zihinsel etkinlik" olmasıdır. Kant'a ait bu tasvir, felsefeyi felsefe yapan ve her türlü tanım farklılığına rağmen, bütün felsefi düşünme biçimlerinde müşterek olan bir noktayı açıklıkla ortaya koymaktadır. Akla dayanan nedenler denilince, bireyin her türlü tecrübesini ve onlara dayana

1 J.H.Randal Jr. - Justus Buchler, Felsefeye Giriş, Çev. Ahmet Arslan, Ege T.Uni. S.B.F. Yay., İzmir, 1982, s. 1-7.

her türlü akıl yürütmelerini ve sezgilerini anlamak, meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasından ise herhangi bir yargıda bulunulduğunda, o yargıyı ileri sürmeyi mümkün kılan gerekçelerle onu ortaya koymayı anlamak gerekir.²

Şüphe yok ki felsefe, insan kültürünün kökenlerinde yer alan, onunla beraber ortaya çıkmış bir fenomen de değildir. Esasında o, oldukça geç doğmuş ve insan kültürüne sonradan katılmış bir fenomendir. Yani, insan kültürünün belli bir zamanında ve zemininde, varlığı ve hayatı anlamlandırmak için duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere başvurulmuş bir düşünme ve refleksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu nokta aynı zamanda onun hem temel niteliğini hem de tarihsel kökenini belirlememizi sağlayan ana faktördür. Felsefenin belli bir tarihten itibaren Antik Yunan toplumunda tezahür ettiğini dikkate alırsak, bunun asıl gerekçesinin, o toplumun insanların varlığı ve hayatı anlamlandırma ihtiyacı duymalarında yattığını söyleyebiliriz.

Felsefe insanın, varlığı ve hatı sorgulamadan sürdürdüğü beşerî varoluşu karşısında her zaman az ya da çok farkında olunamayan bir fenomen olarak kendisini gösterirse de ona ait sorular, problemler ve çözüm önerileri sadece ve sadece refleksiyon zemininde, yani beşerden bireye, daha doğrusu ünsiyet eden insandan, tahkik eden insana ulaşıldığında ortaya çıkar. Felsefenin Antik Yunan'da ortaya çıkışının gerekçelerini izah ederken Platon, bu noktaya şöyle işaret eder: İnsanı felsefe yapmaya iten şey, onun kendisini bir ara-durum içerisinde görmüş olmasıdır. İnsan, kendi altındaki hayvan ile kendisini aşan Tanrı arasında kalmıştır. Tanrı felsefe yapmaz, çünkü o hakikate zaten kendinde sahiptir. Hayvan ise felsefe yapamaz, çünkü o, ne düşünebilir ne de sorgu kabiliyeti vardır. Sadece ve sadece insan kendi durumunu sorgulayabilir.³

İnsanın bu ara-durumda kalmışlığı, Platon ve Aristoteles'ten beri hep bir sorgu konusu olmuş ve bu durumdan hareketle, pek çok felsefî iddia ortaya atılmıştır. Yani, işte o tarihten itibaren insan rasyonel zeminde olmak kaydıyla bir taraftan varlığı, evreni, dünyayı sorgularken, bir taraftan da kendisini, kendi hayatını sorgulamaya başlamıştır. Özet olarak, eğer felsefe hakkında bir tanım yapmak gerekcekse, felsefenin, varlığın ve hayatın rasyonel zeminde sorgulanması ve anlamlandırılması olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle felsefe, hayatla içiçe olmak mecburiyeti-

2 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. 1996, ss. 14 -15.

3 A Diemer, "Felsefe", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. D. Özlem, Ara Yay. İstanbul, 1990, ss. 14 - 28.

tindedir. Aksi taktirde Nietzsche'nin "akademik gevezelik" suçlamasına⁴ maruz kalmayı hak edecektir.

Varlığı ve hayatı rasyonel zeminde anlamlandırma ve sorgulama girişimi, yani felsefe Miladi VIII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında görülmeye başlanmıştır. Kuşkusuz bu durumu felsefenin tarihi kökenlerini bulduğumuz Antik Yunan dünyası için bizatihi pozitif bir durum ve İslam dünyası için işe negatif bir durum, bir eksiklik olarak değerlendirmek gerekmemektedir. Çünkü, yukarıda da ifade edildiği gibi, böyle bir faaliyet, yani hayatı ve varlığı anlamlı kılama girişimi sadece felsefe tarafından yapılmamakta, başka parametreler ve başka yöntemlerle hareket eden din, bilim ve sanat olarak nitelendirdiğimiz diğer insani, kültürel etkinlik biçimleri tarafından da yapılmaktadır. Özellikle, bu faaliyetin Antik Yunan ve Roma dönemlerinin birkaç yüzyıllık belli ölçülerdeki istisnası dışında, Batı Orta Çağın sonlarına kadar din tarafından yapıldığına da şüphe yoktur. Kaldı ki, bir öğreti olarak diğer dinlerle mukayese edildiğinde, İslam'ın daha rasyonel olduğu da pek alimleri sürülebilir. Kısacası, felsefenin Miladi VIII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında görülmeye başlanmasını bir zaaf olarak görmek yerine, bu durumu, varlığın ve hayatın anlamlandırılması hususunda onların, felsefeden farklı bakış açılarına sahip oldukları şeklinde izah etmek daha isabetli olacaktır.

İslam dünyasının, kendisinde mevcut olmayan bir bakış açısını, yani felsefeyi niçin benimsediği sorulacak olursa; bunun cevabı, İslam dünyasının fetihler yoluyla farklı kültürlerle karşılaşması, daha doğrusu Antik Yunan kültürüyle karşı karşıya gelmesi ve Antik Yunan düşüncesinden kendisine yönelik bir takım sorgulamalarla muhatap olması sonucu bu sorgu tarzına aynı tarzda cevap verme ya da bulma zorunluluğunu hissetmesidir, denilebilir. Haddizatında iptidai bir durumdan medeniyet durumuna geçmiş olan İslam toplumunun her sahada gelişmek mecburiyeti de vardı. Askeri fetihler devamlılık için tek başına yeterli değildi. Dolayısıyla İslam dünyası için askeri fetihlere paralel olarak ilim ve düşünce sahalarını da fethetmek gerekiyordu.

Güzel bir tesadüftür ki, İslam dünyasınca fethedilen topraklarda diğer medeniyetlerin ilme ve düşünceye ait eserleri mebzul miktarda mevcut idi. Mesela, o günkü Suriye ve dolaylarında yaşayan Hıristiyan Süryaniler, felsefî düşüncenin İslam dünyasında doğuşunda önemli rol oynamışlardır. Yine, İslam dünyasını en çok etki-

4 Takıyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 11.

lemiş olan Antik Yunan filozofu Aristoteles'in öğrencisi *Makedonya Kralı İskender* tarafından Mısır'da kurulan ve Antik Yunan düşüncesinin İslam dünyasına aktarıldığı merkez, İskenderiye şehri, zengin kütüphane ve okullarıyla aynı fonksiyonu görmüştür. Bunun gibi, Suriye ve Mezopotamya bölgelerindeki birçok felsefe okulu -ki hepsinde Antik Yunan felsefesi öğretiliyordu- para karşılığında felsefe kitaplarını Arapça'ya çevirmişlerdir. Bu tercüme faaliyetleri sırasında Aristoteles'in eserleri en başta geliyordu. Nitekim, İslam felsefesi işte bu tercüme faaliyetleri sayesinde oluşmuştur. Antik Yunan felsefesini kendi bünyelerine uydurmak suretiyle yeniden ele alan *Kindi, Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd* gibi İslam filozofları felsefeyi esaslı bir şekilde işleyerek nispeten daha mükemmel bir şekle sokmuş⁵ ve XII. Yüzyılın sonlarına kadar da onun tek temsilcisi olmuşlardır.

VIII. Yüzyılda başlayıp X. Yüzyıla kadar hızlı bir tempoyla sürdürülen iki yüzyıllık bir tercüme faaliyeti sayesinde İslam dünyası felsefi düşüncenin merkezi haline gelmiştir. Bu tercüme faaliyetleri sırasında hilafet merkezi olan Bağdat'a gelen Süryani Hıristiyan mütercimler Grekçe bir çok ilmî ve felsefi eseri Arapça'ya nakletmişlerdir. Asıl felsefi araştırmalar 832 senesinde *Halife Me'mun* tarafından kurulan *Dar'ul - Hikme* adlı okulda yapılmıştır. Öyle ki Grekçe bir çok eser Bizans'tan getirilerek tercüme edilmiş ve bu faaliyetler sonucu muazzam bir kütüphane kurulmuştur. Bu tercüme faaliyetlerinin başarısının başlıca sebebi şüphesiz halifelerin her türlü fedakarlığı yapmaları ve hangi dinden olursa olsun çalıştırdıkları mütercimleri hiçbir fark gözetmeksizin hadsiz derecede imkanlara kavuşturmuş olmalarıdır.⁶

Kuşkusuz, karşılıklı tesirler kompleksine karışan her yeni unsur, onu daha geniş, daha organik bir hale getirir. Tesirler ne kadar kuvvetli ise yeni oluşumun aksülameli de o kadar derin, ürünleri de o kadar büyüktür. Kendi içine kapanan ve her şeyi yalnızca kendinde arayan toplumların yeni şeyler yaratmalarına yeni oluşumlara katkıda bulunmalarına imkan yoktur. Her türlü tesire kapısını genişçe açamayan toplumlar yeni şeyler yaratamazlar. Hakiki yaratışlar, bütün tesirlere açık olmakla mümkündür. Yeni mahsul, yeni eser, bu unsurların sadece yan yana gelmesi veya terkibi olmayacak, onların çatışmasından doğan yepyeni bir eser, yani eskisinden daha büyük ve daha evrensel olan bir yapı olacaktır.⁷ İslam felsefesinin oluşumu da bu şekilde cereyan etmiştir.

5 Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi*, Cilt 1-2, İstanbul Üni. Ed Fak. Yay., İstanbul, 1969-70, ss.8-9.

6 Keklik, a.g.e., ss.,38-42.

7 H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul, 1997, ss. 11-13.

Antik Yunan dünyasında felsefenin uğraştığı temel problemler ne idiye, VIII. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında tezahür eden felsefenin uğraştığı temel problemler de şöyle ya da böyle ayarıydı. Çünkü, felsefenin temel problemleri çoğu kez eski olan, fakat daima yeni baştan ve yeni bir biçimde ortaya çıkan problemlerdir. Bu problemler, insan düşüncesini sürekli kendisine çekerler. Çünkü onlar; hem bilmek isteyen, hem ümit eden, hem de eylemde bulunmak durumunda olan insanın varoluşuyla iç içedirler.⁸ Felsefenin bu temel problemlerini kısaca belirtecek olursak; bir bütün olarak evrenin varlığı ya da oluşu ve ona dair bilgi ilk sırayı almaktadır. Evrenin aslı nedir, yaratılmış mıdır, yoksa bizatihi bir varlık mıdır? Hareket veya sükun asıl olabilir mi? Ona yönelik bilgi mümkün müdür? Şeklindeki sorular ilk planda karşılaşılan sorulardır. Felsefenin doğuşunu başlatan “İyonya ekolü”⁹ “Elea ekolü”, Heraklitos, Demokritos gibi filozoflar böylesi soruları cevaplandırmaya uğraşmışlardır. Metafiziki ve epistemolojik problemler diyebileceğimiz bu alana, Sofistler denilen filozoflar ve onların karşısındaki Sokrates’le birlikte, insana yani ahlaka, hukuka, siyasete kısacası hayata yönelik pratik değerdeki ikinci sıra problemler eklenmiştir.⁹ İşte bu teorik ve pratik problemler Eftatun ve Aristoteles’ten itibaren felsefenin genel çerçevesini oluşturmuş ve bu çerçeveye de İslam dünyasına intikal etmiştir.¹⁰ İslam filozoflarının da aynı sorularla uğraştıklarına ve nevi şahsını münhasır bir tarzda cevaplar ileri sürdüklerine birer örnek vermek gerekirse; Farabi’nin temsilciliğini yaptığı Meşşâî ekolün metafizığe yönelik “Sudur nazariyesi”ni ve Mutezili ekolün “Atom nazariye”sini teorik felsefe için; yine Farabi’nin “Medinet’ul fazıla”sını ve İhvan’us Safa’nın “Risaleler”ini pratik felsefe için ileri sürmek, kanaatimizce yeterli olacaktır.¹¹

Varlığın ve hayatın farklı parametrelerden hareketle anlamlandırılmaya çalışıldığı tasavvufi düşünceye gelince; temelde bir ahlak doktrini almakla birlikte onun aynı zamanda hem bir bilgi doktrini hem de bir metafiziki doktrin olduğu hususunda şüphe yoktur. Tasavvuf, sufiler taifesince tutulan yol anlamına gelmektedir. Sufi, “suf”tan, yünden yapılmış kıyafet giyenlere verilen isimdir. VIII. yüzyıldan itibaren medenileşmenin gereği olarak dünyaya yönelme tavrı İslam toplumunda yay-

8 Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel Disiplinleri, Çev., T. Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, ss.8-9.

9 A. Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. V. Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul 1938.

10 Y. Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları, Çev. F. Olguner, Dergah Yay., İstanbul, 1992, ss. 73-75.

11 Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Ülken Yay. İstanbul, 1967.

gınlaşınca; kendilerini bundan uzak tutmak isteyen, sadece Tanrı'ya ibadete yönelen, dünyanın alayışından ve ziyetinden yüz çeviren, halkın ekseriyatının yöneldiği maddi lezzet, mal ve mevki hususunda isteksiz olan ve zahidane, eskatolojik, mistik bir hayat yaşamak isteyen insanlar zuhur etti ki, o tarihten itibaren böylesi insanlara sufi ya da mutasavvıfa ismi verilmektedir.¹²

Tasavvufi düşüncenin üç kaynaktan beslendiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, bedevi-çöl hayatıdır. Şehre ve lüks hayata karşı duyulan hoşnutsuzluk ve sade bir hayat sürdürme azmi, dünyevi faaliyetlere karşı böylesi bir reaksiyon meydana getirmiştir. Sufi dindarlığı bu yüzden daha çok bedevi bir hayatı içermektedir. İkincisi; Musevilik ve Hıristiyanlığa nüfuz eden Pitagoras Hellenizmi ve İskenderiye gnostisizmidir. İslam'ın doğuşundan önceki bin yıl boyunca aynı coğrafyada yaşayan bu düşünceler, İslamlaşma sürecinde şüphesiz Müslümanların düşüncelerine naklolunmuşlardır. Pitagoryen Hellenizmi, işrak yolu ile (mistisizm-eskatoloji) hakikate ulaşma doktrinini sufizme aktarırken; Gnostisizm, fazilet ve tefekkür yoluyla sade bir hayat izleyen ruhun Tanrı'yla yeniden birleşmeyi arzulasını ve bunun ihtimalini öğretmiştir. Üçüncüsü de Müslümanların fethettikleri Asya topraklarından Budizm'in ve Şamanizm'in bu dünyayı kınama, tefekkür ve münzevi bir hayat için dünyadan el-etek çekme yaklaşımlarını öğrenmeleridir. İşte bu üç etkinin birleşmesi ve yeni bir formasyona sokulması tasavvuf nehrini oluşturmuştur. Bu üç kaynaktan ilki, tasavvufi anlayışa bedevi çöl sadeliğini; tamamiyle Tanrı'ya adanmayı, şiirsel-menkibevî anlatımı kazandırırken; ikincisi doğru-kesin bilgi olarak irfanı, ruhun yüceltilmesi ve maddenin aşağılanmasını, teslimiyet sonucu elde edildiği söylenen tefekkür dolu hayatı; üçüncüsü de nefsi köreltme anlayışını, dünyanın yerilmesini ve toplumdan kaçışı kazandırmıştır. Bahsi geçen bu üç kolun birleştikleri noktada sistematize edilen sufi fikirleri, sadece tasavvufi ahlaki pratik olarak kalmamış, sistematik bir doktrin olarak bilgi ve metafizik kategorilerine de dönüşmüştür.

VIII. yüzyılda Hasan el Basri (ö.728) ile temsil edilmeye başlanan tasavvufi düşünce, Gazali (ö.1111), M. İbni Arabi (ö.1240), Mevlana Celaleddini Rumi (ö.1273) gibi düşünürlerle zirve noktalarda doktrine edilmiş ise de bilahare dejenerasyona da yüz tutmuştur. Bozulmanın tohumları tasavvuf sisteminin içerisindeydi ve zamanla büyümüştür. Şöyle ki, şeyhin vaziyet etmesi, uluhiyet anlayışına; batılilik, idrake; münzevilik ve bireycilik cemaate; hurafe menkibeler, mantığa; kutsal

12 İbni Haldun, Mukaddime, Çev. S. Uludağ, C.2, Dergah Yay., İstanbul, 1983, ss. 1113-1139.

kabul edilen kişilerin aracılığı, tevhide ve sözde tefekkür pratiğe hakim olmaya başlayınca bozulma da kaçınılmaz olmuştur.¹³ Asıl amacımız tasavvufi düşüncenin felsefi yönünü tartışmak olduğu için, dejenerasyon konusunu bir tarafa bırakarak, tasavvufun yeni bir pratik şeklinde, ahlaktan başlayıp bilgi ve metafizik kategorilere nasıl dönüştüğüne bakmak yerinde olacaktır.

Sufi adabı da denilen sufi ahlak anlayışına göre, tasavvufa adım atan bir sufi, ilk önce bir mürid ya da eğitilmekte olan bir adaydır. Sonra bir salık, yani yoldaş, daha sonra tasavvuf yoluna cezbedilmiş bir meczup ve ardından da bir mütedarek, yani dünyanın kötülüklerinden korunmuş biri olur. Günlerin ve gecelerin büyük bir bölümünü ibadetle, dua ve zikirle geçirmek, az yemek, az uyumak, az konuşmak, dünyevi varlıkların bütün bağlarından uzak durmak, sözünde sadık, vaadinde sağlam, vefalı ve biat ahdinde metin olmak, manevi derecesi üstün olana, şeyhe itaat etmek sufi olan herkesin uyması gereken kaideler, edep kurallarıdır.

Tasavvufta edebe riayet eden bir sufünün hayatı, gittikçe yükselen makamlarla bir sefere benzetilir. Bu makamlar da yedi tanedir: Tövbe, huşu (vera), çile (zühd), fakirlik (fakr), sabır, tevekkül ve kanaat (rida). Sufünün bu makamlardan sonra kazanacağı haller, vasıflar da sırasıyla; yakınlık (kurb), sevgi (muhabbet), endişe (havf), ümit (reca), arzulamak (şevk), şahit olma (müşahede) ve neticede ulaşılabilecek olan bilgi-inançtır (yakîn).¹⁴ Fuad Köprülü'nün anlatımıyla, "tarikat şehristanının akamı altı olup sırasıyla; marifet-i Hak, sahavet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakîn-i müsteğrak, tevekkül-i rızk-ı muallak ve tefekkür-i müdekkaktır."¹⁵

Sufilerin uzlet ve riyazet yoluyla yaşamaya çalıştıkları ahlaki pratiğin varmayı hedeflediği nokta, yukarıda da işaret edildiği gibi, bir takım mertebelerden, hallerden geçmek, suretiyle elde edilecek olan yakın, yani mistik bilgi irfandır. Bu bilgi, sufi literatüründe "hakka'l yakîn" diye adlandırılan, varlığın ve hayatın hakikatine yönelik açık-seçik bilgidir. Onu elde etmenin yöntemi de rasyonalizasyon, yani akıl yürütme değil, işrak, yani içe doğuştur. Dikkat edilirse sufilerin ahlaki pratiği, esas itibarıyla ulaşılmak istenen bilginin aynı zamanda yöntemini teşkil etmektedir. Sufilerin bu yöntemi, Antikçağ sonlarında, Helenistik felsefenin son temsilciliğinin yapıldığı İskenderiye okulunun gnostisizm öğretisinin ileri sürdüğü yöntemin bir

13 İsmail Raci el Faruki - Luis Lamia. el Faruki, İslam Kültür Atlası İnkılap Yay., İstanbul, 1999, ss.323-332.

14 Faruki, a.g.e. ss. 323-332.

15 Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, D.LB. Yay., Ankara, 1976, ss. 98-99.

benzeridir. Gnostisizm, tasavvuf gibi mistik bir akım olup, adını “gnosis” sözcüğünden almaktadır. Gnosis, tanrısal bilgi, kendisine yönelmiş olan insana Tanrı tarafından bahşedilen bir esin, tanrısal bir ilham anlamına gelmektedir.¹⁶ Gnostikler için gnosis ulaşmanın yolu da yine sufizmde olduğu gibi uzlet ve riyazet hayatı yaşamak şeklindedir.

Tasavvufun, ahlaktan başlayarak ulaşıldığını ileri sürdüğü yakın, bilgi bilahare mutasavvıf M. İbni Arabi tarafından sistemleştirilen ve “vahdet-i vücud” olarak ifade edilen, metafiziki varlık öğretisinden başkası değildir. Vahdet-i vücud, etimolojik anlamda varlığın birliği manasına gelirken, doktrin olarak da varlığın çoklukta birliği manasına gelmektedir. Bu ifadeleri daha iyi anlatabilmek için öncelikle vücut ve mevcut kelimeleri arasındaki farkı ortaya koyacak olursak; “vücut”, Tanrı anlamına gelen yönüyle “bir”dir. Onda çokluk yoktur. “Mevcut”, kendi üzerine vücut vaki olan şey demektir ki Tanrı’nın dışındaki şeyler için, yani alem için geçerlidir. Bu da çokluk ve çeşitlilik manasındadır. İşte bu noktadan hareketle yalnızca Tanrı vardır, ondan başka bir şey var değildir, yani vücut sahibi değildir denilmektedir.¹⁷ Varlık (vücut) yalnızca Tanrı’dan ibarettir ifadesinden kasıt, duyusal ve rasyonel olan her şeyin Tanrı olduğu değil, varlık adının izafe edileceği tek şeyin Tanrı olduğudur. Burada eşyadan nefyedilmek istenen varlık (vücut) Tanrı’dan bağımsız ve eşyada “bizatihi” imiş gibi sanılan varlıktır. Tasavvufa göre, gerek rasyonel gerekse duyusal, mevcut olan her şeye varlık fikrini izafe eden Tanrı’dır.¹⁸ Mevcut olan eşya “yoktan varolamayacağı cihetle” Tanrı’nın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibarettir,¹⁹ yani alemde mevcut olan her şeyin hakikatinin kaynağı Tanrı’nın ezeli olan bilgisindeki suretlerdir. Bu suretlere de tasavvuf literatüründe “ayan-ı sabite” denir.²⁰ Tanrı’nın isim ve sıfatlarının suretleri olan “ayan-ı sabite”nin mümkün olan alemde, yani hariçte varlıkları yoktur. Onlar yokluk üzerine sabittirler. Onlara ezeli hakikatler denmesi Tanrı’ya olan nispetleriyle dir.²¹

Vahdet-i vücud öğretisine göre, varlık her ne kadar bir ise de o varlığın zahiri ve batni yönleri vardır. Batni yön, nurdan ibaret olan alemin ruhudur. Alemde

16 Macit Gükberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 143.

17 İsmail Fenni, Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i Arabi, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1928, s.6.

18 Ferit Kam, Vahdet-i Vücut, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1331, ss.123-125.

19 İsmail Fenni, a.g.e., s.84.

20 İsmail Fenni a.g.e., s.5.

21 İsmail Fenni a.g.e., s.14.

görülen şeyler bu ruhun tezahürleridir.²² Bir olan varlığın bilinebilmesi için, yani bilgi açısından (epistemolojik) beş merteye halinde telakkisi zorunludur. Bu zorunluluk sadece varlığın bilinebilmesi içindir. Epistemolojik zorunluluk ortadan kalktığı anda, farklı mertebeler de ortadan kalkar. Bahsi geçen mertebeler de şunlardır: 1-Ahadiyyet mertebesi. 2-Vahidiyyet mertebesi. 3-Ruhlar mertebesi. 4-Misal mertebesi. 5-Şahadet mertebesi.²³

Ahadiyyet mertebesi: Mutlak varlık bu mertebede hiçbir isim, sıfat veya fiil ile kayıt altına alınmış değildir. Daha sonra görünecek olan eşya (taayyünat) bu mertebede zatin ayındır. Eşyanın hakikati olan “ayan-ı sabite”den itibaren misal mertebesine kadar inen mertebeler, ahadiyyet mertebesinde gayb-ı mutlaktır. Ne harici tasavvurları ne de ilmi tasavvurları vardır.²⁴

Vahidiyyet mertebesi: Mutlak varlığın isim ve sıfatlarının külli ve cüzi manalarının suretlerinin birbirinden ayrıldığı mertebedir. Eşyanın hakikatının kaynağı olan bu suretlerin varlıkları henüz ilmi bir mahiyettedir. Varlık bu ilmi suretler sebebiyle çokluğa dönüşür. Diğer bir ifadeyle bu ilmi suretler mutlak varlığın yaratacağı şeylerin illetini teşkil eder. Tasavvuf literatüründe “ayan-ı sabite” denilince kastedilen işte bu suretlerdir ki filozoflar onlara mahiyet demektedirler. Şahadet alemindeki şeyler, yokluk üzerine sabit olan “ayan-ı sabite”nin yansımaları, akisleridir.²⁵

Ruhlar mertebesi: Bu mertebede ilmi suretlerden, yani “ayan-ı sabite”den her biri, basit birer cevher olarak belirir, taayyün eder. Basit cevherlerin şekil ve rengi olmadığı gibi, onlar zaman ve mekanla da bağlı, muttasıf değildirler. Çünkü zaman ve mekan cisme ait ona terettüp eden itibari şeylerdir. Ruhani cevherler cisim olmadıklarından bölünme ve parçalanma da kabul etmezler. Duyularla vukufun mümkün olmadığı bu merteye “zat”ın, yani mahiyetin haricindeki zuhurundan ibarettir. Ruhani cevherler bu anlamda bizatihi kaim olduklarından, beka hususunda cisme muhtaç değildirler. Tedbir ve tasarruf cihetinden ise cisme ihtiyaç duyarlar. Cisim, şahadet alemindeki ruhun sureti ve tezahürüdür. Bu itibarla ruh ve cisim arasında bir mugayerat, farklılık yoktur. Yaratılmış olan her şey ruhun neticesidir. Tanrı, ruhu herhangi bir vasıtayla değil, doğrudan, eşyayı ise ruh vasıtasıyla yaratmış, izhar etmiştir. Eşyanın yoktan var edilişinin anlamı da budur.²⁶

22 Kam, a.g.e., s.81.

23 Muhyiddin-i Arabi, Füsüs’ul Hikem, Çev. N. Gençosman, İstanbul, Dergah Yay., 1987, ss.4-5.

24 Ahmet Avni Konuk, Füsüs’ul Hikem Tercüme ve Şerhi, C. L, İstanbul, Dergah Yay., 1987, ss. 4-5.

25 Konuk, a.g.e., ss. 13-15.

26 Konuk, a.g.e., ss. 24-26.

Misal mertebesi: Ruhlar aleminde ortaya çıkan, zahir olan her cevheri ferдин cismiler aleminde görüneceği surete benzer bir şekilde taayyün ettiği mertebedir. Varlık burada latif, fakat mürekkep bir hale dönüştüğünden, misal mertebesi, ruhlar ve şahadet mertebeleri arasında bir vasıta aşaması olmaktadır.²⁷

Şahadet mertebesi: Bu mertebe varlığın, hariçte, duyular dünyasında cisim suretinde tezahür ettiği mertebe olup, duygularla algılanabildiğinden ona “kevn-ü fesat”; oluş ve yok oluş alemleri de denir. Çünkü, “kevn” bir suretin var oluşundan, “fesat” da bir suretin yok oluşundan ibarettir. Bu iki olay da şahadet mertebesinde, yani duyusal dünyada gerçekleşmektedir. Mesela, su kaynatılınca buhar olur ve onun sıvılığı yok olur ki bu durum fena ve fesadı ifade eder. Ancak ondan gaz halinde başka bir madde oluşur ki bu da kevn’i ifade eder. Kısacası şahadet mertebesi kevn-ü fesattan, yani oluş ve yok oluştan başka bir şey değildir.²⁸

Vahdet-i vücud öğretisi açısından varlığın mertebeler halinde bölünmesi, ontolojik değil, varlığın izahı için yalnızca epistemolojik bir bölünmedir. Böyle bir bölünmenin sebebi de Tanrı ve alem münasebetinde vahdet-i vücud doktrininin eşyanın yoktan var edildiği yaklaşımını izahı mümkün olmayan bir şey olarak görmesi ve eşyanın, yani alemin varlığını izah edebilmek için de ona ontolojik bir temel bulma zorunluluğunu keşfetmiş olmasıdır.

Tasavvufi bir varlık doktrini olan vahdet-i vücud, felsefi bir varlık doktrini olan monist-objektif spiritüalizmin hemen hemen aynıdır. Spiritüalizm, nihai realitenin ya da realitenin temelini yahut da alemdaki aktivitenin, düzenin ve idarenin yegane kaynağının ruh olduğunu benimseyen doktrindir.²⁹ Objektif spiritüalizm de vahdet-i vücud gibi varlığın illetinin yalnızca ruh olduğunu, ruh ve madde ayrımının izafiliğini, hakiki varlığın ruh olup, maddenin ise nihai noktada ruha irca edilebileceğini benimser.³⁰ Varlıkta düaliteyi reddeden bu anlayışa göre, yer kaplayan maddi bir cevher eşyayı izah edemez. Madde, aslında gayri maddi asıldandır. Yani varlık yalnızca, ruhani cevherlerden müteşekkildir. Ruhani cevherlerin çokluğunu birliğe dönüştüren prensip de Tanrı’nın anları “ezeli ahenk” içerisinde ve “benzer” özellikler de yaratmış olmasıdır. Madde ve ruh, biri ötekini dışlayan ve birarada bulunmayan cevherler değil aynı cevherin farklı sıfatlarıdır. Ruhani cevherlerin yaratıcısı olan Tanrı, yalnızca bilfiil eşyanın kaynağı değil, bilkuvve eşyanın da kaynağıdır.

27 Konuk, a.g.e., ss. 33.

28 Konuk, a.g.e.,s.36.

29 Peter A Angeles, A Dictionary of Philosophy, London, Harper-Row-Publisher, 1981, s.273.

30 Emil Boirac, Metafizik, Çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s.73.

Çünkü Tanrı'nın bilgisi ilksiz gerçeklerin ve onlara bağlı olan her türlü düşüncenin mahallidir. Bu bilgi olmasaydı imkan alanında hiçbir gerçek bulunamayacağı gibi gerek fiil gerekse bilkuvve mümkün olan hiçbir şey de var olmayacaktı.³¹

Felsefi terminolojide spiritüalizm, genellikle maddenin tek realite ve hatta insanın ruhi hayatının bile maddeden kaynaklandığını savunan materyalizmin karşıtı olarak ruhun asıl, maddenin tali olduğunu belirtmek için kullanılır ise de aşağıdaki prensipleri benimseyen her metafiziki anlayışı belirtmek için de kullanılmaktadır: 1- Tanrı, alemden ayrı, ona nispetle muteal, müteşahhis ve salt bir ruhtur. Alemi yarattığı gibi onu idare eden bir kudrettir. 2- Şuur sahibi şahsiyetler ruhun neticesidir. 3- Ruh, beden ölümünden sonra da bakidir. 4- Her şeyin varlığında bir takım gayeler gizlidir.³²

Vahdet-i vücud ve spiritüalizmi genel hatlarıyla mukayese edersek onların birbirleriyle örtüşebilir oldukları daha açık görülecektir. Şöyle ki; her iki görüş için de varlığın homojen birliği asıdır. Bu homojen birliği sağlayan da eşyanın nihai realitesinin ruhani cevherleridir. Ruhani cevherler eşyanın varlığının sebebi iseler de bizatihi varlıklar olmayıp, Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Ruhani cevherlerin kaynağı da Tanrı'nın bilgisidir. Ruhani cevherlerden meydana gelmiş olan alem ile Tanrı arasındaki nispet, yaratılan ile yaratıcı arasındaki nispettir, yani Tanrı aleme nispetle mutealdir. Eşyanın birliği çoklukta birliktir. Nihai realite olan ruh, insani şahsiyetin ve ebedi hayatın da teminatıdır. Bu mukayeseden çıkarabileceğimiz sonuç, tasavvufi düşüncenin varlık anlayışının, felsefi düşüncenin metafizik olarak adlandırılan varlık anlayışlarından, en azından bazılarıyla hemen hemen aynı olduğu, yani onun teorik felsefe kategorisinde değerlendirilebilir olduğudur.

Tasavvufi anlayışı pratik felsefe açısından da değerlendirecek olursak, bir ahlak doktrini olarak onun; pratiği ön planda tutan ve "felsefenin sorunları, klerin ve yıldızların doğası ile ilgili değil, bu dünyada kurtuluşunu arayan ve bunu sağlayabilecek olan insanın yazgısıyla ilgilidir"³³ diyen ve teorik felsefeye, yani metafiziğe öncelik verilmesini eleştiren Sokrates'in öğretisini çağrıştırdığı açıktır. Yine, Sokrates'in "kendini bil" özdeyişiyle tasavvufun "kendini bilen Tanrı'yı bilir" prensibini aynı amaçla ileri sürdüklerini söylemek de mümkündür. Sokrates'in rasyonel ahlaktan bahsetmesine karşılık, sufilerin mistik bir ahlakı ileri sürdükleri doğru ise de onların bu farkını, düşüncelerinin felsefi nitelik taşımadıkları biçiminde yorum-

31 G.W.Leibniz, Monadoloji, Çev. S. Kemal Yetkin, Ankara, M.E.B. Yay., 1962, s.9.

32 Arthur Conan Doyle, The History of Spiritüalism, Vol. II, London, Cassel and Company Ltd., 1926, s.246.

33 Gökberk, a.g.e. s. 31. 46. 102.

lamak doğru değildir. Çünkü, biz rasyonel temelden hareket etmeyen, Sokrates öncesi, bir Pythagoras ahlak felsefesinden, Orphik mistisizmini esas alan bir pitagorayen ahlak anlayışından haberdar olduğumuz gibi, sufilerin uzlet ve riyazet anlayışını ileri süren Sokrates sonrası bir Stoa ahlak felsefesinden de haberdarız. Kaldı ki felsefe tarihinde sezgiyi, mistisizmi aklın önüne koyan filozofların sayısı küçümsemeyecek miktarda çoktur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ortaya konulan görüşlerin, insanın, daha doğrusu bireyin bizatihi kendi tecrübelerinden kaynaklanıp, kaynaklanmadığı ve onun makul zeminde meşrulaştırılmaya çalışılıp, çalışılmadığıdır. Pythagoras'ın ya da Sokrates'in yahut da Stoalılarının düşünceleri ne kadar bireysel tecrübeleri ifade ediyorsa ve ne kadar makulse Sufilerin düşünceleri de o kadar bireysel tecrübeleri ifade etmekte ve o kadar makuldür. Başlangıç noktası itibarıyla tasavvufi düşünce rasyonaliteyi dışlıyor şeklinde gözüke de Sufilerin nihai noktadaki sistematik düşüncelerinin rasyonaliteyi içermediği söylenemez. Bu noktadan hareketle, tasavvufun pratik felsefe açısından da felsefi bir nitelik taşıdığı pek alâ ileri sürülebilir.

Özetle vurgulamak gerekirse, tasavvufi düşüncenin, bilhassa gerçeğe yaklaşımla ilgili tutumlarda ve gerçeğin bilgisini elde etme yönünde izlenen yöntemlerde felsefece bir nitelik taşıdığına şüphe yoktur. Özellikle sufiler, tek insanın yaşantısını, deneyini, hakikat arayışını ve bulma hakkını bir ilke olarak ileri sürmekle felsefenin özüne uygun düşen bir tutum sergilemektedirler. Genel olarak tasavvuf-ta, akıl yürütmeye ve akla karşı olan ve aklın yerine kalbi koyma yönünde bir ısrar, açıkça görülür ise de burada şöyle bir ayırım yapmak gerekir: O da karşı çıkılan hususun, Aristotelesçi türden bir akıl yürütmeye, yani aklın analitikdiskursif kullanımına olduğudur. Ancak, analitik aklın yerine mistik, ama yine entelektüel bir sezgiyi koymak, bu karşı çıkışı, mutlak bir karşı çıkış değil, kendisini akılsallık planında haklı çıkarmaya çalışan bir karşı çıkış olarak göstermektedir.³⁴ O halde tasavvufi düşüncede hem teorik hem de pratik açıdan felsefi bir yön, felsefi bir nitelik vardır, demek yanlış olmasa gerektir.

34 Ahmet Arslan, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", Yazko Felsefe Yazıları, 2. Kitap, İstanbul, 1982, ss.28-57.

