

“ZAHİRÎ” İLİMLERİN OTORİTESİ KARŞISINDA TASAVVUF’UN MEŞRUIYET ARAYIŞI

Yard. Doç. Dr. Ekrem DEMİRLİ*

ÖZET

İslamiyet, ‘ruhban sınıfı’ olmayan bir dindir. Vakıta, İslam tarihinin hemen hiç bir döneminde en azından teorik düzeyde bir din adamı sınıfı teşekkül etmemiş, özellikle Sünni yorumda belirli bir zümrenin dini bilginin kaynağını veya yorum hakkını elde tuttuğu iddiasıyla ortaya çıktığı görülmemiştir. Bununla birlikte, özellikle fıkıh-kelam gibi ilimler ve bu ilimlerin mensupları dini nasların anlaşılması ve yorumlanmasında belirli bir misyon üstlenerek, bir anlamda bir uzman sınıfını temsil etmiş, zamanla dini yorumlama hakkını kendilerinde gören bir zümreye dönüşmüştür. Tasavvufun önce hayat hakkındaki bir tavır ve eylem, ardından da İslam ilimleri içinde kendisine yer edinme mücadelesi, söz konusu ilimlerin otoritesine karşı verilmiş bir mücadeleydi. Bir anlamda tasavvuf, söz konusu ilimlerle ilişkisinde gelişim sürecini inşa etmiştir ki “Sünni” tasavvufun kurumsallaşması bunun en açık şahididir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sırrac, Hucviri, İbn Arabi

ABSTRACT

SUFISM’S LEGITIMACY SEARCH AGAINST THE AUTHORITY OF THE ZAHIRI (OSTENSIBLE) SCIENCES IN ISLAM

Islam is a non-clerical religion. In Islamic history, at least theoretically, a body of clergymen has never been formed. Especially in Sunni tradition, never a special group of people claimed the possession of the sources of the religious knowledge and the right of interpretation of them. However, the scholars who were affiliated to the sciences like fiqh and kalam put themselves in a special mission of understanding and interpreting the religious sources. In a sense, they represented a professional group who eventually became a group of people who saw themselves the sole possessors of the interpretation of the religion itself. Sufism was, firstly, an act of taking a position about life and then was a struggle against the authority of these sciences in order to be able to take its place among Islamic sciences. In a sense, Sufism constructed itself in the context of its relationship with the aforementioned ostensible sciences that the institutionalization of the Sunni Sufism is the most obvious evidence of this hypothesis.

Key Words: Sufism, Sarraj, Hucviri, Ibn Arabi

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, Yıl: 2007

“Zahiri” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı

Tasavvufun İslam bilim geleneğindeki yerini alışı, daha önce teşekkül etmiş İslamî ilimlerin din tasavvurlarına bir tepkiydi. Başka bir ifadeyle tasavvuf, kelam, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerin dini hayat ve onun formları hakkındaki yorum ve görüşlerinin bir eleştirisi, dolayısıyla söz konusu ilimlerin uzmanlarının otoritelerine karşı bir tepki olarak gelişmişti.¹ Bu tepki çeşitli aşamalarda ele alınabilir ve bu aşamalar da farklı dönemlerde ve sufilerde farklı görünüm kazanmıştır. Genel anlamda meseleye baktığımızda birinci sorun ve çatışma konusu, sufilerin ‘re’y’ veya ‘kıyas’ ismi altında kendini ifade eden akılcılık veya sadece rivayete dayanan bilgi edinme yöntemi karşısında kalbi arındırmayı ve tezkiyeyi hakikate ulaştırın bir bilgi yöntemi olarak savunma ve geliştirme çabaları gelir. Birinci aşamayı, sufilerin bilgi yönteminde fıkıh-kelam ve hadis geleneklerine karşı tepkileni şeklinde görebiliriz.

Yöntemin gelişimi iki aşamalıydı: Birincisi “tezkiye”nin ahlaki olgunlaştırmak ve nefsi terbiye yöntemi olarak ele alınmasıdır. Bunu gerçekleştirmek için sufiler, bilhassa nafil ve gönüllü ibadetler üzerinde durmuş, bu ibadetler sayesinde sıradan bir müminin ulaşamayacağı bir ahlaki yetkinliğe ulaştıklarını düşünmüşlerdi. Tasavvuf, daha sonra kısmen değineceğimiz üzere, farz ibadetlerde ihlas ve takva duygusunu edinmenin yanı sıra –en az birinci kadar önemli olarak- nafil ibadetleri savunan bir akım olarak bilime gelmiştir. Farz ve nafil ibadetlerin bu ilişkisi, sufilerin kurb-ı feraiz, yani farz ibadetlerle Allah’a yaklaşmak ve kurb-ı nevafile,² yani nafil ibadetlerle

¹ Tasavvufun genel anlamda kurumsallaşması, özel olarak da belirli alanlarda müslümanların hayatına ve din anlayışlarına kazandırdığı boyutlarıyla kendisinden önce teşekkül etmiş İslam bilimlerince karşı ‘devrimsel’ bir tepki içinde gelişimi Ebu’l-Ala Afifi tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu anlamda tasavvuf ona göre *es-sevretü’r-ruhiyye*, “ruhsal devrim” diye isimlendirilmeye layıktır.

² Terimler hakkında bkz. Abdürrezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü* (çev. Ekrem Demirli, İz, 2004), s. 452; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 459 (1997, Rehber yay.); Kuşeyri, *Risale* (çev. Süleyman Uludağ, Dergah, 1981), s. 214 vd. Kuşeyri bu bölümde sufilerin görüşlerini dayandırdıkları kutsi hadise atf yaparak meseleyi ele alır. Bununla birlikte, ilk dönemde yakınlığın anlamı ve uzaklık ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu konuda bkz. Kelabazi, *Ta’arruf* (çev. Süleyman Uludağ, Dergah, 1979), s. 159.

Allah’a yaklaşmak şeklinde terimleştirdikleri iki kavramda iadesini bulur. Bu bağlamda tasavvufun amaçlarını gerçekleştirmek için savunduğu bütün pratik ve uygulamalar, gerçekte fıkıh bilginlerinin “nafile ibadet” tanımının dahiline yerleştirilebilirdi. Ancak salt bir ahlak eğitimi ve nefis terbiyesi olarak görülen bu yöntem, kısa zamanda bir bilgi yöntemi olarak kendini ifadeye başlamıştır. Bu ise, sufilerin akıl-re’y ya da rivayet yoluyla bilgi edinmeyle ilgili eleştirilerinin başlaması anlamına geldiği gibi esas çatışma da bu noktada ortaya çıkmıştı. Bu sürecin ikinci aşaması ise, sufilerin gerçek bilgiye sahip olma iddiaları ve “resmî-zahirî” ilimlerin hakikat anlayışlarına ve yöntemlerine gösterdikleri tepki gelir. Bunun sonucu ise, tasavvufun belirlediği yöntemlerle bilgiye ulaşan kimselerin müntesipleri içerisinde ya da daha genel olarak İslam ümmeti içinde elde ettikleri otoritenin niteliği sorunuyla yüz yüze gelinmiştir. Belki de fıkıh-kelam bilginleriyle sufiler arasında tarihin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan sorunların en önemlisi “veli” ve “şeyhlerin” otoritesi olmuştur. Söz konusu otorite, fakihin dinin genel hükümleri üzerindeki bilgisi sayesinde ümmet içindeki otoritesine benzer, fakat pek çok noktada ondan daha kapsamlı ve etkiliydi. Bu noktada karşımıza çıkan sorun, velayet ve nübüvvet tartışması ekseninde daha sonra çeşitli yönleriyle ele alınmış bir konunun ilk tezahürleriydi. Acaba “veli” veya “şeyh” kimdir? Nasıl bir otoriteye sahiptir ve bu otorite “zahiri” ilim adamlarının otoritesiyle ne tür bir ilişki içindedir?

Burada, başta Ebu Nasr es-Serrac, Abdülkerim Kuşeyri, Muhammed b. İshak el-Kelabazî, Ebu Talib el-Mekki ve Ali b. Osman el-Hücviri gibi yazarların bakış açısından hareketle, bu üç aşamada tasavvufun zahiri ilimlerle ilişkisi ve kurumsallaşma süreci üzerinde duracağız.

“Tasavvufun ilk klasikleri” sayabileceğimiz eserlere göz attığımızda, iki temel yaklaşımla karşılaşırız: Tasavvufa İslam ilimleri içinde “meşruiyet zemini” aramak şeklinde dile getirebileceğimiz birinci yaklaşım şöyle bir kabule dayanır: Tasavvuf, hiçbir şekilde, dini ilimlerden ayrı ve bağımsız sayılamaz. Aksine o, din içinde ortaya çıkan ve manevi ve deruni meseleler üzerinde odaklaşan bir temayülün genel adıdır.³ Bu yaklaşım, genel anlamıyla mistik

³ Tasavvuf tanımlarının önemli bir kısmında bu husus vurgulandığı gibi tasavvufi bilginin doğruluk ölçütü olarak zikredilen ‘iki şahit, yani Kuran ve hadise uygunluk’ ölçütü de bu

akımların dinlerle ilişkisinin benzeri sayılabilir. Mistik akımlar, belirli dinlerin bünyelerinde ortaya çıkan ve özünde o dine bağlı kalan, ancak daha çok bâtinî ve derunî hayatla ilgileriyle temayüz eden akımlar sayılmıştır.⁴ İbnü'l-Arabî, benzer bir hususu “ruhbanlık” hakkında ele alır ve tasavvufun pratik yönününü konuyla irtibatlandırarak ona bir meşruiyet alanı arar.⁵ Sufi yazarlar, tasavvufun bu yönünü bir yandan kelim-fıkıh bilginlerine göstermeye çalışmışken öte yandan tasavvuf müntesiplerine bunu göstermeye çalışmıştır. Bu bakımdan tasavvufun İslam bilimleri içerisinde yer edinme çabası, iki hedef taşıyordu: Tasavvufun “hakikat” anlayışının şeriatın genel hükümlerine karşı bir tavır olmadığını tasavvufa herhangi bir şekilde intisap etmiş kimselere açıklanması ve bu anlamıyla tasavvufun diğer ilimler kadar “meşru” bir alana sahip olduğunun fakih-kelam bilginlerine gösterilmesi. Meselenin her iki yönü aynı derecede önemlidir. Çünkü tasavvuf kitaplarının tedvin sürecinde dile getirilen düşüncelere baktığımızda⁶ tasavvufu bir tür ibahiliğe vardiyan ve şeriatın

meselenin başka bir yönüdür. Bu konuda şeriat ve hakikat ilişkisi hakkında bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 216.

⁴ Bu konuda bkz. Muhammed Âbid el-Cabiri, *İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 330 vd. (çev. Burhan Köroğlu vdleri., Kitabevi, 1999).

⁵ İbnü'l-Arabî'nin yorumladığı ayet ‘Biz kendilerine yazmadığımız halde bir ruhbanlık geliştirdiler’ (57, 27) anlamındaki ayettir. İbnü'l-Arabî, ayetin devamında ‘Hakkını yerine getirenlere ödülünü verdik’ denilmesinden hareketle ayeti olumlu bir anlamda yorumlar. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, konuyla ilgili pek çok terim üretmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 98. Değerlendirme için bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *Talikat: Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli, İz, 2000) s. 192; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Vartık* (İz, 2004), s. 32 vd. Ekrem Demirli, *Fususu'l-Hikem Çeviri ve Şerh* (Kabalıcı, 2006), s.350 vd. Ayetin benzer bir anlamda yorumlamıştı Kuşeyri'de de görebiliriz. Kuşeyri, tasavvuf yoluna girdikten sonra ondan çıkmanın ve bir anlamda “irtidat” etmenin ne derece büyük günah olduğunu belirtirken bu ayetten delil getirir ve altına girilen sorumluluğun yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Kuşeyri, *age.*, 606.

⁶ Kuşeyri, Kelabazi, Ebu Talib el-Mekki ve Serrac aynı düşünceyi dile getirir. Bkz. Kelabazi, *age.*, s. 48; Kuşeyri, *age.*, s. 94 vd. Meselenin başka bir tezahürü ise, tabakat kitaplarının ortaya çıkmasının bu sorunla ilişkisidir. Tabakat yazarları, farklı nesillerden suflerin temsil ettiği tasavvufun aynı ana fikir ekseninde birleştiğini kanıtlamak için tabakat kitaplarını yazmıştır. Bunların en önemlilerinden birisi, Sülemi'nin beş ayrı tabakadan yirmi sufiye yer veren eseridir. İsfahani de benzer bir değerlendirmeyle kitabını yazma nedenini açıklar. Ancak her şeyden önemlisi, bu eserlerde aktarılan görüşlerin ağırlıklı olarak tasavvufun iki kanıtla tespiti ve ahlakî yetkinleşme üzerindeki vurgusudur. Meselenin başka bir yönü ise, bazı tabakat kitaplarında sahabenin, bazı mezhep imamlarının ve her kesimce kabul edilmiş

hükümlerini anlamsız sayanların çok önemli sorunlara yol açtıklarına tanık olmaktadır. Bu yönüyle söz konusu kimseler, bu eserlerin ve bu sürecin ortaya çıkmasının "dahilî nedenleri" diye nitelenebilir. Yapılması gereken, tasavvufun mahiyetinin öncelikle 'müntesiplere' anlatılmasıydı. İlk büyük sufiler arasındaki "fıkıh-kelam" formasyonlu sufilerin bu süreçteki belirleyici ve baskın konumu, bu temayülü güçlendirmişti ve kısa zaman içinde fıkıh bilginlerinin yorumladığı şeriat ile tasavvuf bilginlerinin ana konusunu temsil eden 'hakikat' arasındaki çelişki giderilmeye çalışılmıştı.

Meselenin ikinci boyutunu ise, fıkıh-kelam ilimlerinin temsilcilerine karşı tasavvufun mahiyetinin açıklanması tekil eder. Bu ikinci yön, söz konusu kitaplarda daha açık ve belirgin bir dille vurgulanır. Ancak buradaki güçlük şuydu: Tasavvuf hangi yöntemiyle ve hangi alanda bir bilgi yöntemi olacaktı? Tasavvuf gerçekte yöntemi, konusu olan bir ilim midir? Her şeyden önemlisi, kendisinin dışında genel kabul görmüş geleneksel ilimlerle ilişkisi nasıldır? Sufiler, bu sorunları dikkate alarak, tasavvufa İslam ilimleri içerisinde yer bulmayı bir zorunluluk saymıştı. Bu yapılmadığı sürece, sufiler ile İslam toplumunun diğer kesimleri arasındaki gerilim hiçbir zaman aşılamayacaktı. Daha da önemlisi, bir ilmin düzenleyici çerçevesinden çıkmış bir tasavvuf, aşırı gurupların elinde büsbütün konrolden çıkacaktı. Öyleyse tasavvufu, dönemin İslam ilim geleneğinin anlayışına göre, bir "ilim" olarak tespit etmek elzemdi.

Sufi yazarların üstesinden gelmeye çalıştığı bu çetin iş, başka çetin bir sorunu daha barındırıyordu: Tasavvuf bir ilim geleneği içerisinde ele alınsa bile, kendine özgü hususiyetleri de korunmalıydı. Tasavvufun İslam ilimleri geleneğine yaklaştırılması ve yerleştirilmesinin uzun ve çetrefilli sürecinde üzerinde en çok durulan husus, onun "özel ve ayırıcı" özelliklerinin saptanması ve korunmasıydı. Başka bir ifadeyle, bir ilim olarak tasavvuf bütün İslam ilimleriyle ortak yönlere sahip iken kendine özgü hususların saptanması da en az birinci kadar önemli bir işti.

Meselenin ayrıntısına girmezden konunun iki önemli noktasına dikkat çekmeliyiz: Sufilerin tasavvufu özel bir bilgi alanı görmüş olmaları, aynı

kimselere ayrı bir yer verilmesidir. Böylelikle bu kitaplar, tasavvufu genel İslamî gelenekle bağdaştırmaya, daha doğru bir ifadeyle bu gerçeği öne çıkartmaya büyük gayret harcamıştır.

zamanda onun özel bir kabiliyet gerektirdiğini düşünmeleri anlamına geliyordu. Bunun sonucu şuydu: Tasavvuf, bütün müslümanlar için genel hükümleri belirleyen şeriatın hükümlerinin yanında, belli bir kabiliyete ve ilgiye sahip olarak bu yola katılan gönüllülerin intisap edebileceği özel bir alandı. Bu yönüyle tasavvuf, herkes için zorunlu ve bağlayıcı bir yükümlülük teşkil etmez.⁷ Konunun bilgi düzeyindeki yansıması, sufilerin genel yorum yöntemlerinin adı haline gelen “işaret” ve “tefsir” tabirleri arasındaki farkta tebarüz eder.⁸ İşaret, bir ayetin veya hadisin bağlayıcı ve yöneme bağlı genel yorumunun yanında (tefsir), sufinin kalbinde ortaya çıkan ve bağlayıcı olmayan ikincil yorum türüne “işaret” eder. Sufilerin yorum çalışmaları da “işarî tefsir” diye isimlendirilmiştir. Ancak dikkate değer husus, bu genel anlamının işaretin tasavvufun herkes için “bağlayıcı” olmamasıyla ilgisidir. Bu durumda tasavvuf, toplum için “işarî” bağlayıcılık düzeyine iner. Ancak zamanla bu işarî yorum üzerindeki görüşler değişmiş ve özellikle İbnü'l-Arabî'yle birlikte başka bir alana taşınmıştır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde “işaret”, artık esas anlam haline gelir.⁹ Bununla birlikte tasavvufun bu özel yönü, onun üst ve sufilerin ifadesiyle “seçkin” ilmüne dönüşmesi demektir. Bu durumda “bağlayıcı olmamak”, sıradan insanlar için bir kolaylık ve “ruhsat”tan ibarettir. Ancak sufilere göre, dinin genel ilke ve amaçları bakımından meseleye bakıldığında tasavvuf, her insanın gerçeğe ve yetkinliğe ulaşmasını sağlayan yöntemin adıdır. Bunu ise çeşitli yollarla açıklamışlardır. Bunların arasında şeriat-hakikat ilişkisi veya bilgi

⁷ İbnü'l-Arabî de aynı düşünceyi dile getirir. Bu konuda bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye* (çev. Ekrem Demirli, Litera, 2006), c. I, s. 88 vd.

⁸ İşaret teriminin anlamı hakkında bkz. Ethem cebecioğlu, *age.*, s. 406.

⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Ekrem Demirli, Litera, 2006), c. II, s. 348. İbnü'l-Arabî, sufilerin “işaret” delini tercih etmelerinin nedenini şöyle açıklar: ‘Varlıkta durum kadim ilmin takdir ettiği üzere böyle gerçekleşince, arkadaşlarımız işaretlere [diline] yöneldi. Onların bu tavrı, kendisine iftira eden sapkınlardan dolayı işaret diline yönelen Hz. Meryem’in durumuna benzer. Binaenaleyh onların Yüce Allah’ın kitabını -ki o kitaba ne önünden ne ardından anlamsızlık giremez- izahları, bir takım işaretlerden ibarettir. Bununla birlikte bu işaretler, gerçek ve faydalı anlamların yorumudur. Onlar bu yorumları Kur’an’ın kendi dillerinde indiği dilcilerin bilgilerine ve genel anlayışa sunsalar bile bütün bu anlamlar, kendilerine döner. Allah, bu yöntemle onlar için Kur’an-ı Kerim’in iki yönünü birleştirmiştir. Nitekim Allah şöyle buyurur: ‘Onlara ayetlerimizi, nefislerinde ve ufuklarda göstereceğiz.’ (Fussilet, 53). Başka bir ifadeyle ‘ufuklara ve nefislerine’ indirilmiş ayetleri onlara gösterecektir.’

derecelerinden söz ettiğimizde ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn sıralamalarını zikredebiliriz.¹⁰ Ancak her halükarda tasavvuf, özel bir bilgiyi ve yöntemi temsil etmektedir ve müntesipleri de bu özel yöntemi takip ederek o bilgiye ulaşabilir.

Bu aşamada "sünnî tasavvufun" ilk eserlerinin ortaya çıktığı dönemdeki tasavvuf anlayışına üç aşamada bakabiliriz: Birincisi, sufilerin kendilerini İslam ilim gelenekleri içerisinde yerleştirirken takip ettikleri bazı yaklaşımlarla ilgilidir. İkinci mesele, tasavvufi yöntem hakkındaki görüşlerle ilgilidir. Son olarak ise, bu bilim ve yöntem ekseninde tasavvufi bilginin sahibinin temsil ettiği orotite sorunu ele alınacaktır.

a. Bilginin İmkânı ve Sofistliğin Reddi: 'Tasavvuf Bir İlimdir.'

Tasavvuf, ortaya çıkışından itibaren pek çok tartışmanın konusu olagelmıştır ki, bunların başında, tasavvufun anlam ve mahiyetinin tespiti sorunu gelir. Sufiler, bu sorun üzerinde durarak hiçbir bilim için söz konusu olmayacak derecede, kendilerini anlatma ve düşüncelerini dile getirme zorunluluğu duymuştur. Bunun iki temel sebebi vardı: Birincisi "sufi" ve "tasavvuf" isimlerinin yeniliği ve bu ismin bütün İslami bilimler için temel meşruiyet kaynağı sayılan naslarda zikredilmemesiydi. Sufiler, isimlerinin yeni bir isim olduğunun farkında olduğu gibi Peygamber devrinde 'sufi' veya 'tasavvuf' isminin kullanılmadığında görüş birliğindeydiler. Nitekim tasavvufun kökeniyle ilgili görüşlerde bu durum belirtilir.¹¹ Gerçi tasavvufun kökeni hakkındaki kimi görüşler, fakirliğin ve yoksulluğun belirtisi sayılan "yün giymek" anlamındaki suf ve bazı sahabenin yün giymelerinden söz eder. Ya da

¹⁰ Kavramlar hakkında bkz. Kuşeyri, s. 220. Kuşeyri bu terimlerle İslam ilimleri arasındaki dereceleniş gösterir. Buna göre ilme'l-yakîn akıl sahiplerine, ayne'l-yakîn ilim sahiplerine, hakke'l-yakîn ise marifet sahiplerine aittir.

¹¹ Bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 450 vd; Serrac, *el-Lüma'*, *İslam Tasavvufu* (çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul, 1996), s. 22 vd.; Kelabazi, *age.*, s. 53 vd; Ebu'l-Ala Afifi, *İslam'da Manevi Hayat*, s. 30 vd; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, s. 23 vd. (Ehsar nşr, 1998). Kronolojik bir tasnifle tasavvuf tanımlarının bir özeti hakkında bkz. R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi* (çev. Abdullah Kartal, İz, 2004), s. 64 vd.

bu köklerden birisi, *ashab-ı suffice*'ye¹² nispetle Peygamber'in evinin verandasında yaşayan ve kendisini bütünüyle Kuran öğrenmeye adanmış fakir sahabeyle ilişkilendirilir. Nitekim bazı tasavvuf yazarları bu görüştedir. Ancak yine de tasavvuf isminin o dönemde kullanılmadığında görüş birliği vardır.

Sufiler, tasavvufun mahiyetini ve anlamını açıklamaya çalışırken önce tasavvuf tanımlarından hareket etmişti. Muhatapları ise, kendi ifadeleriyle, 'zahiri-resmi' ilim mensuplarıydı. Bu amaçla, bir yandan İslam bilimleri içinde tasavvufa meşru bir yer ararken, öte yandan yazdıkları eserlerle tasavvufu belirli kurallara ve bir nizamla kavuşturmaya çalışmıştı. Bu çabanın en önemli örneklerinden birisi, Hucvirî'de görülür. Gerçi o, tarihsel olarak Serrac, Kuşeyri, Kelabazî gibi yazarlardan sonra gelmiştir ve kitabında bu yazarların derin etkisi görülür. Ancak Hucvirî'nin bazı düşünceleri, söz konusu sufilerin yapmak istediği şeyin anlamını ve önemini doğru kavramamıza yardımcı olabilir. Bu düşüncelerin en önemlisi ise, kitabının hemen başına aldığı bir bölümdür. Sadece bu bölüm bile, bütün dönemlerde tasavvufun İslam ilimleri içerisinde yer edinme çabasının en önemli kanıtlarından biri sayılabilir. Hucvirî kitabına 'bilginin ispatı' diye bir bölümle başlar.¹³ Bir kitaba böyle bir bölümle başlamak, başka bir disiplin olduğunda doğal sayılabilir. Ancak tasavvufi bir esere niçin 'bilginin ispatı' gibi bir başlıkla giriş yapılır? Soru önemli, önemli olduğu kadar da, her dönemde tasavvufun bilimlerle ilişkisini göstermesi bakımından günceldir. Nitekim Hucvirî'nin bölümde serdettiği düşünceleri, meselenin ehemmiyetini gösterecek mahiyettedir. Öncelikle, başlığın anlamım, genel bilgi teorisi bakımından hatırlamalıyız: Bilginin ispatı (ispatü'l-ilm). Burada kullanılan bilgi 'bilebilmek', bilginin ispatı ise bunun 'imkânını kabul' demektir. Konu bilginin öznesiyle ilişkilendirildiğinde böyle bir kalıpla düşünce dile getirilirken bilginin konusu ele alındığında mesele 'hakikatlerin ispatı' kavramıyla ifade edilir. Burada ispat kelimesini, var saymak şeklinde anladığımızda sorun 'insandan ya da bilgi öznesinden bağımsız bir gerçek var mıdır, yok mudur?' şeklindeki kadim

¹² Tasavvufun kökenini *ashab-ı suffice*'ye dayandıran bazı görüşler vardır. Kuşeyri bunu eleştirir. Bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 450.

¹³ Süleyman Uludağ bölümü 'ilmin (faziletinin) isbatı' şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 89. Nitekim Hucvirî de bu yoruma imkan verecek bir takım ayet ve hadislerle bilginin öneminden söz eder. Ancak kanaatimce burada 'fazilet' açıklaması yanlıttıdır. Doğrusu, 'bilginin imkanı' şeklinde tercüme olmalıdır.

soruna dönüşür. Bu durumda Hucvirî’nin eserinde bulacağımız cevap, “hakikatler sabittir” şeklindeki bir yargıdır. Öyleyse bilginin ispatı bilginin öznesi bakımından söylenebilecek bir yargı iken konunun bilinenle ilgili yönü ise ‘hakikatler sabittir’ şeklinde dile getirilir.

Peki Hucvirî böyle bir girişe neden ihtiyaç duymuştu? Sorunun yanıtını felsefe tarihinde ‘bilginin imkânı’ üzerindeki tartışmalarda bulabiliriz. Bilindiği gibi, sofistler her şeyin ölçüsünün insan olduğunu iddia ederek, nesnel gerçekliği ve buna bağlı olarak nesnel bilginin imkânını reddetmişti. Sokrates’ten itibaren felsefe, ahlaka bir dayanak bulmak için bilginin imkânını savunarak, felsefi ilimleri sofistliğe karşı temellendirmeyi amaçlamıştı. Bu yönüyle, felsefe tarihindeki en önemli kırılma noktalarından birinin Sokrates’in sofistlerle mücadelesi olduğu bilinen bir olgudur. Platon ve Aristoteles ile bu çaba zirvesine ulaşmış ve felsefi ilimler, sofistliği dışlayarak, hakikatin ve bilginin imkânını kabul etme ilkesinde, sistematik bir formda kurulmuştu. İslam bilimleri, tercümeler yoluyla bu mirasa ortak olduğunda, ‘la-edriyye’, ‘sofistaiyye’, ‘hisbaniyye’¹⁴ gibi isimlerle anılan akımlar ortaya çıktı. Gerek İslam felsefesi ve gerek kelam gibi teorik ilimler, bu akımlara karşıt bir şekilde kurulmuş, önce hakikatin imkânını, buna bağlı olarak da ‘bilginin edinebilirliği’ olgusunu savunmuştu. Bir kelam kitabında bilgi bahsine yer verilmesi ve bilginin imkânının savunulması bu amaca hizmet ettiği gibi, söz gelişi İbn Sina’nın sofistlere eleştirileri de aynı sorundan kaynaklanmıştı. Meselenin tasavvuf ile ilişkisi de, aynı bağlamda ortaya çıkar.¹⁵ Hucvirî’den anlaşıldığı kadarıyla, sufilerin akla yönelik eleştirileri, en azından bir kısmının ‘kuşkucular’ sınıfında değerlendirilmesine yol açmıştı. Hucvirî böyle bir soruna dikkat çeker ve bundan şikâyet eder. Yapılması gereken, sufilerin herhangi bir anlamda bilginin imkânını reddetmelerinin söz konusu olmadığını açık bir üslupla dile getirmektir. Öyleyse Hucvirî’nin amacı, ancak

¹⁴ Bu terimler hakkında bkz. Cürçani, *Tarifat*, s.158.

¹⁵ Bkz. İbn Sina, *Metafizik* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, litera, 2004), c. I, s. 51. Benzer bir konu için bkz. Matürîdî, *Kitabü’l-tevhid tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu, 2002, Ankara), s. 14. Matürîdî şöyle der: ‘Akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmektan başka bir kanıt yoktur.’

böyle bir bilgi zemininde anlamım bulur ve bütün olarak tasavvufun bilginin imkânını savunan akımda yer aldığını kanıtlayan önemli bir delil saydır.¹⁶

Hucvirî şöyle der: ‘Sofistler adı verilen bir gurup mülhit vardır. Bunların mezhebi şudur: Bir şey konusunda elde edilen bilgi doğru ve geçerli değildir. Bilginin kendisi dahi mevcut değildir.’ Bu yaklaşım, farklı isimler olsa bile, genel olarak sofistliğin bilgi ve hakikat karşısındaki tavrını özetler. Burada Hucvirî’nin söylediği cümle iki aşamalıdır: Birincisi, herhangi bir şey hakkında bilgi edinmenin imkânsızlığıdır. Sofistler pek çok argüman ile bu düşünceyi savunur ve açıklamaya çalışır. Buna bağlı olarak, sabit bir hakikatin bulunmadığı hakkındaki düşünce gelir. Gerçekte bu iki düşünce de tek bir fikri irca edilebilir ki, o da nesnel gerçeklik hakkındaki bilginin imkânsızlığıdır. Sofistlerin bundan çıkardığı netice, hakikatin ölçüsünün insan olmasıydı. Hucvirî, bu düşünceyi aktarmakla kalmaz, ona yönelik bilinen en genel eleştiriyi dile getirerek nesnel gerçeklik ve o gerçeklik hakkında bilginin imkânıyla ilgili tavrını dile getirir. Bu eleştiri, sofistlerin paradoksal bir şekilde düştükleri çelişkinin dile getirilmesiydi. Sofistler ‘bilgi mümkün değildir’ derken bir saptamada bulunur. Halbuki bu saptama bir ‘bilgi’dir ve sofistlik tavrı zorunlu olarak çelişir.¹⁷ Başka bir ifadeyle bir sofist bilginin imkânsızlığını ve hakikatin sabit olmadığını da bir bilgi ve yargıyla dile getirmekle işin başında çelişkiye düşer. Bu tespit, sürekli olarak sofistlere karşı dile getirilmiş bir eleştiridir ve Hucvirî de bu eleştiriyi tekrarlar. Ardından sofistlerle tartışma yapmanın doğru olamayacağını dile getirerek, sofistlere karşı takınılan tavrı yineler. Çünkü bu tavrı da, genel olarak sofistliğe yönelik eleştirinin bir benzerinden ibarettir. Her halükarda Hucvirî’nin kitabına böyle bir girişle başlamış olması, onun tasavvufu ve sufileri yerleştirdiği zeminin bilginin nesnel imkânını reddedenlerden ayırt etmek olması son derece önemlidir.

Hucvirî’nin bu tavrı, farklı kavramlarla ele alınmış olsa da, önceki yazarlarda da görülür. Ancak o eserlerde sorun, açık bir nesnel bilgi karşılığından ziyade, bilginin eylemle ilişkisi bakımından ele alınmıştı. Bu durumda sorun, bil-

¹⁶ Bkz. Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. , 94.

¹⁷ Matürîdî şöyle der: ‘Akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur.’ *Kitabü’t-tevhid tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu, 2002, Ankara), s. 14.

ğinin eylem ile ilişkisidir ve amele dökülmeyen bilginin yararının araştırılmasıdır. Gerçekte bu sorun, İbn Sina'nın kavramlaştırmasıyla, pratik felsefe ile teorik felsefenin ilişkisi şeklinde düşünülebilir.¹⁸ Bu noktada Ebu Talib el-Mekki, Serrac gibi yazarlar, bilginin amelle ilişkisini dikkate alarak teorik bilginin değeri sorunu üzerinde durmuştur. Belki de meselenin bu boyutu, sofistlerin yaklaşımına göre tasavvuf tarihinde daha sık ortaya çıkan bir tartışmaydı ve hatta dinelebilir ki, tasavvufun gelişimi bakımından bu sorun başlı başına bir konu olarak ortaya çıkmıştı. Herhangi bir şekilde amele dökülmemiş olan bilginin amacı ve yararı ne olabilirdi?

Sufiler, bilgiyi yarar ve zarar nitelikleriyle birlikte ele almış ve 'yararsız bilgiden sana sığınırım' anlamındaki bir rivayet, sufilerin bilgi anlayışlarında ve özellikle de bilgi tasniflerinde çok etkin bir rol oynamıştır. Bu durumda bilgi, edinebilirliği ve gerçekliği bakımından değil, işlevi ve sonucu bakımından dikkate alınır ve buna göre tasnif edilmiştir. Dikkat değer bir husus, Ebu Talib el-Mekki'nin yaklaşımında görülür. Ebu Talib el-Mekki bilginin eylemle ilişkisini dikkate alarak önemini değerlendirir.¹⁹ Ona göre, 'bilgi bütün müslümanlara farzdır' hadisi, üzerinde önemle durulması gereken bir hadistir. Bu yönüyle aynı anlama gelen başka hadislerden de söz edebiliriz.

Bu genel saptamanın ardından Mekki, hangi tür ilmin farz olduğunu tahlil eder. Burada dile getirilen düşüncelerden iki husus önemlidir: Birincisi bilginin konusuyla ilişkisi bakımından değerlendirilmesidir. Bu mesele, bilginin derecelenişi ve değeri hakkındaki genel yaklaşımlara uygundur ve pek çok yazarda benzer yaklaşım görülebilir.²⁰ Meselenin özü, bilginin değerinin bileniniyle ilişkili olmasıdır. Bu durumda bilgi, Tanrı ve O'nun nitelikleriyle ilgili olduğu ölçüde değerlendirilir. Ana konudan uzaklaştığında ise, bilgi değersizleşir. Öyleyse bilginin konusu bakımından değerlendirilişi, sufilerin genel olarak tasavvufî bilginin üstünlüğünü savunurken üzerinde durdukları en önemli husustur. Nitekim Mekki, eserinde batınî ilmin ya da tasavvufî bilginin

¹⁸ İbn Sina her iki felsefeyi ve birbiriyle ilişkisini Metafizik'te tanımlar, bkz. İbn Sina, age., c. I, s. 2.

¹⁹ Bkz. Ebu Talib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb* (çev. Muharrem Tan, İz yay, 1999) s. 7 vd.

²⁰ Sadreddin Konevi aynı bakış açısıyla bilimleri tasnif eder. Bkz. Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8.

üstünlüğüne özel bir yer ayırırken aynı yaklaşımla düşüncesini temellendirir.²¹ Batınî bilgiler, konuları nedeniyle daha üstün ve daha öncelikli bilgilerdir. Hucvirî'nin de dediği gibi, 'insan ömrü kısadır ve bu kısa ömrü ancak önemli olan ilimlerle geçirmelidir.'²² Bu durumda konunun bir ilme sağladığı derece, aynı zamanda onun pratik değeriyle aynı kapsama girer. Nitekim sufiler, meselenin bu ikinci yönü üzerinde daha ayrıntılı durmuştur.

Hucviri'nin düşüncelerine kaynaklık eden yazarlar ise, Kuşeyri ve Serrac idi. Bu noktada Kuşeyri'nin ayrı bir önemi vardır ki bu önem, İslam ilimleri içinde tasavvufa bağımsız bir yer arama çabasından kaynaklanır. Bunu yaparken, öncelikle tasavvufun ıstılahlarını geliştirme ve kullanma hakkını dile getirir: Her ilim dalı kendi ıstılah ve terminolojisini geliştirme hakkına sahip olduğu gibi, tasavvuf kendi terminolojisini geliştirme ve bunu kullanma hakkına sahiptir. Şöyle der: "Aşikardır ki, çeşitli sınıflara ve ilimlere mensup bilginlerden her zümrenin aralarında kullandığı bir takım terimleri mevcuttur. Her zümre, kendisine has bu nevi ıstılahlarla diğerlerinden ayrılır."²³ Sufilerin terim kullanmalarının birisi bütün ilim dallarında geçerli, diğeri tasavvufa ve sufilere özgü iki sebebi vardır: Birincisi belli bir ilme veya sanata mensup insanların geliştirdikleri bir takım ıstılahlarla bilim ve sanatlarını anlaşılır kılama teşebbüsleridir. İkincisi

²¹ Bkz. Ebu Talib el-Mekkî, *age.*, s. 37 vd.

²² Bkz. Hucviri, *age.*, s. 89

²³ Kuşeyri, *Risale*, s. 179. Benzer ifadeler için bkz. Kelabazi, *Tearuf*, 132. Kelabazi Kuşeyri'nin ifadelerini tekrarlayarak şöyle der: 'Sufiler kendilerine has ilimleri ifade etmek için bazı terimleri ortaya attılar. Maksatlarını remizli bir şekilde ifade eden bu terimlerin neye delalet ettiğini sadece kendileri bilir. Sufi arkadaşları kast edilen manayı anlar, fakat onların makamlarına ulaşmamış olanlar bu remizlerden bir şey anlamaz.' Ardından insanların bu durum karşısında iki tavrı takındığını söyler. Bazı insanlar, sufiler hakkında hüsnü zan besleyerek bu terimleri anlayamadıklarını itiraf ederler. İkinci bir kesim ise, sui zan beslerler. Kelabazi, bir kelam bilginin sufilerden Ebu Abbas Ata'ya şöyle sorduğunu aktarır: 'Sufiler! Haliniz ne böyle? Neden bazı kelimeleri muhataplarınızın çok yadırgayacakları bir biçimde kullanıyorsunuz. Bu şekilde hareket etmenizin sebebi batıl düşüncelerinizi yaldızlamaktan v ettüğünüz yolun kurlarını gizlemekten başka ne olabilir ki?' Sufi şöyle yanıt vermiş: 'Böyle yapmamızın nedeni, değerli olduğuna inandığımız bilgileri başkalarından kıskanmamızdır. İstiyoruz ki yoldaşlarımızdan başkası bu badeden içmesin.' Kelabazi, *age.*, s. 133. Kelabazi'nin kelam bilgininden aktardığı eleştiri, gerçekte her dönemde tasavvufa yönelmiş bir eleştiridir. Nitekim Davud Kayseri'de bile bu eleştirir yansımasını görmekteyiz. Kayseri, tasavvufu 'müdevven bir ilim' olarak inşa etmenin gerekliliğinden söz ederken bu eleştiriye değinir. Bkz. Kayseri, *Risale fi't-tasavvuf*, s. 110.

ise, sufilerin “özel” ilimlerini tasavvufa intisap etmemiş insanlardan gizleyerek bir yandan “zâhir ehli”nin tepkilerinden korunmak öte yandan bilginin “ehil” olmayanlara ulaşmasını engellemektir.²⁴ Böylelikle Kuşeyrî iki önemli hususu saptar: Birisi, bütün ilimlerin sahip oldukları bir hakkı tasavvufa da tanıyarak, onun da diğer ilimler kadar meşruiyete sahip bir “bilim” olarak tesisidir. Ancak Kuşeyrî, sufilerin özel hal ve bilgilerine işaret için kullandıkları sembolik ve mecazi ifadeleri de ıstılah sayar. Sufiler, bilgilerini anlatmak ve aktarmak için değil, gizlemek için de terimler geliştirmiştir. Bu nokta, daha önce de değindiğimiz gibi, tasavvufun özel bir ilim olmasıyla ilgilidir.²⁵

Tasavvufun İslam bilimleri içindeki yeriyle ilgili en ayrıntılı görüşleri Serrac’ta görmekteyiz. Serrac, tasavvuf teriminin köken itibarıyla “yün giyen” anlamında “suf”tan türemiş bir kelime olduğunu ve bu tarz isimlendirmenin de zorunluluktan kaynaklandığını şöyye dile getirir: “Bir insan, ‘Hadisçiler hadis ilmine, fıkıhçılar fıkıh ilmine nispet edilmişlerdir; ayrıca, sabreden kimselere, sabirîn, şükreden kimselere şakirîn ve tevekkül eden kimselere de mütevekkilin ismi verildi. Niçin, sufiler de belirli bir ilme veya hale nispet edilmemişlerdir?’ diye sorabilir. Bu soruya vereceğimiz cevap şudur: Sufiler, sadece bir ilme sahip değillerdir. Sadece bir hale ve davranışı da benimsemediler. Onlar, bütün ilimlerin kaynağı, bütün ahlakların mahalli, fıtrî ve kesbî bütün güzel huyların sahibi olmuşlardır.”²⁶ Bu nedenle onlar, Serrac’a göre, herhangi ilim ile veya ahlak ile isimlendirilemez, çünkü onları ifade edebilecek bir ilim ya da ahlak bulmak mümkün değildir.” Ardından sufilerin bu adı almalarının nedenini izah eder: “Bunu yapmam mümkün olmayınca, zâhiri kıyafetlerine bakarak kendilerini isimlendirdim.”²⁷

²⁴ İbnü’l-Arabî, sufilerin mecaz ve anlaşılmaz ifade biçimleriyle düşüncelerini açıklamak zorunda kalmalarını şöyle açıklamaktadır. Buna göre sufilerin bu tarz bir yolu seçmeleri ve neticede sufi bilginin anlaşılmaz bir tarzda ortaya çıkışının başlıca nedeni, özellikle kendilerini dini yetkinin sahibi gören fıkıhçılar olmak üzere, zâhir ehlidir. Bu mesele ve bunun neden olduğu sorunlar bağlamında bkz. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâ-t Mekkiyye*, c. II, s. 348 vd.

²⁵ Tasavvufun bu özel yönü onun sır ilimleri diye isimlendirilmesinde kendini bulur. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-t Mekkiyye*, e. I, s. 74.

²⁶ Bkz. Serrac, *age.*, s. 21. Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. E. Ala Afifi, *İslam’da Manevi Hayat* (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 1996), s. 31.

²⁷ Bkz. Serrac, *age.*, s. 21; Afifi, *age.*, s. 31.

Serrac, sufileri belirli bir ilme nispet ederek isimlendirmemiş olsa bile, tasavvufun İslam ilimleri içinde meşruiyete sahip mensuplarının da özellikle manevi hayattaki olayları ve tecrübeleri değerlendirmeye ilgili belirli bir otorite sahibi kimseler olduğunu ileri sürer. Bunu yaparken de din ilimlerini üçe ayırır: Bunlar Kur'an-ı Kerim ilmi, sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmidir. Meseleye başka bir açıdan baktığında ise, islam-iman ve ihsan boyutuyla dinin genel yapısını dile getiren meşhur Cebrail hadisinin bu sınıflamayı yansıttığını belirtir. Serrac'ın fıkıhçılar ve hadisçilerle ilgili söylediği, önemli görülmeyebilir. Esas konu, sufileri ve tasavvufu bu ilimler içinde meşru bir ilim sayması ve çeşitli alanlarda önderlik ve etkiyi onlara izafe etmesidir.

Serrac, hadisçilerin temel görevinin peygamberin hadislerini derlemek olduğunu belirtir. Bu itibarla hadis bilginleri, ravilere ulaşmak amacıyla seyahat etmiş, kendi ilimleri için bir takım ölçüler ve esaslar tespit edip neticede bir ilim meydana getirmişti. Ardından fıkıh gelir. Serrac, fıkıhın 'hadisçilerin ilimlerini, usul ve anlam konusundaki görüşlerini kabulün yanı sıra, hadisi anlama ve ondan hüküm çıkarmadaki ince kavrayışları sebebiyle hadisçilerden üstün olduklarını belirtir. Serrac'ın bilimler ve mensupları arasındaki hiyerarşiyle ilgili görüşleri açısından önemli sayabileceğimiz bu yaklaşımı, daha sonra tasavvufun İslam bilimlerindeki yeri ve üstünlüğüyle ilgili görüşlerine intikal etmesine imkan sağlar. Fıkıhçıların hadisçilerden üstün olması, dini hükümleri, nasih-mensuhu, usul ve ferleri vs. açıklayanların onlar olmasıdır. Serac'ın fıkıh yüklediği başka bir yükümlülük, dini hükümleri muhaliflerine karşı aklî kanıtlarla savunmak, sapıklara karşı sağlam delillerle dini savunmaktır. Gerçekte kelim bilginlerine ait olan bu görevi fıkıh ait saymakla Serrac, hadisten üstün bir ilim saydığı fıkıhın kelamı da içerdiğini düşünür. Bu nedenle Serrac'ın eserinde geçen fıkıh ve fıkıh bilginleri, fıkıh ve kelam alimleri sayılmalıdır. Bu itibarla, Serrac'ın üç ilim diye saydığı temel dini ilimler, kelamla birlikte dört olmaktadır.

Son olarak tasavvufu ele alır. Serrac'a göre sufiler, itikat konusunda hadisçiler ve fıkıhçılarla aynı görüşü paylaşan, onların ilimlerini benismeyen, usullerine karşı çıkmayan kimselerdir. Üstelik, herhangi bir sufi içtihat yetkisine sahip değil ise, sıradan bir müslüman gibi bir fakih taklit eder ve dinin fıkıh hükümlerinde kendisine uyar, dini hükümlerde karşılaştıkları sorunlarda

mutlaka hadis veya fıkıh bilginlerine baş vurur. Bu tavır, sadece Serrac'a değil, özellikle Kelabazi olmak üzere neredeyse ilk tasavvuf klasiklerindeki egemen tavidir ve bu konuda Serrac ile hemfikirdir.²⁸

Serrac, çeşitli ayetlerde farklı ilim türleri olduğuna dair görüşlerini dile getirdikten sonra, bu görüşlerini Hz. Peygamber'in getirdiği ilmi üçe taksim ederek özetler. Birincisi, peygamberin ümmeti arasında bir ayırım yapmadan bütün mensuplarına aktardığı ilimdir. Bu ilim, Allah'ın emir ve yasaklarını bildiren ilimdir. İkinci tür ilim ise, sahabenin bir guruban açıklanıp, başkalarından saklanan ilimdir. Serrac, çeşitli delillerle böyle bir vakanın sabit olduğunu, bazı sahabenin özel bilgilere sahip olduğunu, bu durumun ise peygamberin tebliğinin özünde böyle bir durumu gerektirdiğinin delili olarak zikreder. Üçüncüsü ise, peygamberin sadece kendisinin bildiği ve başka hiç kimseye bildirmediği ilimdir.²⁹ Böylelikle Serrac, İslam ilimleri arasındaki sınıflanmanın kaynağının bizzat vahyin yapısında bulunduğunu ve peygamberin bilgisinin bu taksimi içerdiğini düşünmektedir.

Serrac, daha önce din ilimlerini üçe taksim ettiği gibi, başka bir vesileyle bu ilimleri dörde taksim eder ve birinci taksimde fıkıhla beraber zikrettiği kelamı veya cedeli ayrı bir ilim sayar. Birinci tür ilimler, güvenilir ravilerin güvenilir ravilerden aktardıkları ilimlerdir ki, bunlar rivayet ilimleridir. İkinci tür, fıkıh ve hükümleri anlatan dirayet ilmidir. Üçüncüsü, kıyas ve nazar ilmidir. Bu üçüncü kısım, bidat ve sapkınlıklara karşı dini korumayı ve deliller ortaya koymayı amaç gedinmiş cedel ilmidir. Son olarak hakikatler, mumeleler ve mücahede ilmi gelmektedir. Serrac'ın bu son kısım ile tasavvufu kast ettiği, ilmin konusunu ve gayesini belirtirken açıkça ortaya çıkmaktadır. İlimlerin en yücesi ve şerefliyi sayılan bu ilmin konusu, ibadetlerde ihlası, Allah'a

²⁸ Bkz. Kelabazi'nin kitabındaki ana fikir budur. Ayrıca bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 94 vd.

²⁹ Bkz. Serrac, *age.*, 370-71. Benzer bir taksimi İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. Bu durum Serrac'ın bu taksiminde esas aldığı hadisin sufilerce genel kabul gördüğünü gösterir. İbnü'l-Arabî, ilimleri taksim ederken başlıca üç sınıf olduklarını belirtir. Birinci tür ilimler, rivayet ilimleridir. Bu ilimleri İbnü'l-Arabî genel olarak hadis ve fıkıh ilimleri diye niteler. İkinci tür ilimler ise, sır ilimleridir. İbnü'l-Arabî bunları çeşitli bakımlardan sınıflar. Son olarak hakikat ilimlerinden söz eder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, s. 74.

yönelmeyi, irade ve niyyetin sıhhatli olmasını, gönlün afetlerden arındırılmasını, Allah'a tevekkülü, nefse muhalefet etmeyi öğretir.³⁰

Böylelikle aralarındaki farklara rağmen Kuşeyri, Serrac ve Kelabazi gibi yazarlarda tasavvuf İslam ilimleri içinde belirli bir meşruiyeti olan, kendi kavram ve yöntemlerini geliştirme hakkına sahip bir ilim olarak görülür.

b. Tasavvufî Yöntem ve Bu Yöntemle Elde Edilen Bilginin Niteliği

Sufiler için tasavvuf, öncelikle bir ahlak ve züht çabasıydı. Başka bir ifadeyle tasavvufun ilk çağrışımı ve anlamı, dünya nimetlerinden uzaklaşmak, zühdü benimsemek ve ahlakın güzelleştirilmesiydi. Bu durum, ilk sufilerin tasavvuf tanımlarında açık bir şekilde kendisini gösterir. Yine de ilk dönemlerden itibaren sufiler, kalbi arındırmak, nafile ibadetler, dünya nimetlerine karşı zahit davranmak gibi pratiklerin özünü oluşturduğu tasavvufî yöntemi aynı zamanda bir bilgi yöntemi olarak görmüştür. Sufilerin belirli bir bilgi yöntemine sahip olduklarını en açık ifadelerle dile getiren sufilerden birisi Serrac idi. Serrac, bu yöntemi 'istinbat' diye isimlendirir ve "zahiri ilim" mensuplarının "istinbat" yöntemleri gibi meşru ve geçerli sayar. Ona göre sufilerin Kur'an-ı Kerim ve naslardan hüküm çıkarma hakları ve yetkileri vardır. Mesela 'istinbat edilen şeyler' anlamındaki 'müstenbetat' terimini açıklarken Serrac şöyle der: "Müstenbetat nedir?" diye sorulabilir. Mestenbetat, tahkik ehlinde idrak sahibi, Allah'ın kitabına, Resulunun sünnetine zahiren v ebatınen ittiba eden kimselerin kitap ve sünnetten çıkardığı hükümler ve bu hükümlerle zahiri ve batını olarak amel etmektir. Allah bildikleriyle amel edenlere bilmediklerini öğretir. Manevi hal ve makamları, zikir ve amelleri sebebiyle kullarının kalplerine Kur'an-ı Kerim ve hadislerin manalarındaki gizli sırları, ilmi incelikleri ve hikmetleri açarak Allah'ın öğrettiği ilim, 'işaret' ilmidir."³¹ Ebu Talib el-Mekki ise, sufilerin yöntemi hakkında şu bilgileri verir: "Kul kendisini işitenin karşısında kulak kesilip, kelimasının sınırına eğilirse, kendisini görenin sıfatlarının anlamlarını kalbiyle müşâhede ederse, kudretine nazar

³⁰ Bkz. Serrac, *age.*, s. 372.

³¹ Serrac, *age.*, 109

ederse, akılcılığını ve aşına olduğu bilgileri terk ederse, takat ve kudretinden soyutlanırsa, kelamın sahibine tazim ederse, onun huzurunda durursa, anlamak için acziyet ve ihtiyacını arz ederse, müstakim bir hal, selim bir kalp, ve berrak bir iman ile hitap ve kelamını dinler, bilinmeyenin bilgisini müşâhede eder."³² Sufilerin yöntemlerini, bilginin ve inancın kesinliğe ulaştırmakla ilgili gördüklerini müşâhede etmekteyiz. Bunu yaparken de, ilim kelimesinin kullanımında Kur'an-ı Kerîm kaynaklı bir yorum getirmişlerdir. Bu da, en meşhur şekliyle, kesin inanç anlamındaki 'yakın' kelimesinin çeşitli derecelerde kullanılmasına dayanır. Buradan hareketle sufiler, yöntemlerinin tam anlamıyla bu süreci gerçekleştirdiğini düşünmüş ve tasavvufu ve onun yöntemlerini kesinliğe ulaştıran bir çaba olarak nitelemişlerdir. Bu husus, tasavvufun yeni bir bilgi getirmek yerine, mevcut bir bilginin ve inancın geliştirilmesi ve - Kuşeyri'nin ifadesiyle- "inanca tahkik kazandırılması demektir."³³ Sülemi, söz konusu kavramları tanımlarken ilimlerdeki derecelenmeye işaret eder ve bu ilimler içerisinde tasavvufun ayrıcalıklı yerini gösterir. Ona göre ilme'l-yakin, şerîatin zahiridir ve sünnete uymaktır. Ayne'l-yakin ise, muamele ve sünnete uymada ihlas sahibi olmaktır. Sülemi'ye göre ilme'l-yakin kesbîdir ve insanın çalışma ve gayretiyle elde edilebilir. Halbuki ayne'l-yakin, başka bir ifadeyle insanın amelinde ihlas derecesine ulaşması, ancak Hakkın ihsanıyla gerçekleşebilir.

Kur'an-ı Kerîm'de düşünme ve iman etmeyle ilgili kimi ifadeler, sufilerin bu bahisteki düşüncelerinin önünü açmıştı. Sufiler, sadece bu derecelenmeyi kalıplaştırmakla yetinmemiş, insanın çeşitli melekelerini dikkate alarak, farklı bilgiler için farklı yetenekler üzerinde durmuştu. Bu düşüncenin en önemli yansımalarından biri, Hakim Tirmizi'nin *el-Fark beyne'l-kalb ve'sadr* isimli eserinde görülür.³⁴ Tirmizi, naslardan hareketle, sufilerin genellikle imanın ve idrakin mahalli saydıkları kalbin çeşitli yönleri, daha doğru bir ifadeyle farklı bilgilere ve hakîkatlere ulaştığı farklı yönlere sahip olduğunu ileri sürmüştü. Bu

³² Ebu Talib *el-Mekki, Kâtû'l-kulûb*, s. 69.

³³ Bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 97-98.

³⁴ Tirmizi eserinde çeşitli ayetlerden hareketle sadr, kalb, fuad gibi kelimelerin anlamlarını ve taşıdıkları bilgileri açıklar. Kitabın tercümesi için bkz. *Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli, hayy kitap, 2006).

gibi yaklaşımlar, sufiler arasında revaç bulmuş ve ruh, sır, kalp gibi sonraki tasavvufta ayrıntılı bir şekilde müşâhede ettiğimiz gibi, insanın tek bir idrak vasıtasının bir çok yönüne dikkat çekmişlerdir.³⁵ Sufiler tasavvufi yöntemi farklı bir yöntem olarak ortaya koyarken ilim kavramının kullanılmayla ilgili bir derecelenmeden söz ettikleri gibi marifet kavramından ve ilim ile arasındaki farklılardan da söz etmişlerdir. Bunların arasındaki farklar belirgin değildir, ancak bazı sufilerin kendi ilimlerini marifet diye isimlendirip zahiri ilimden ayırt etmede titiz davrandıkları görülmektedir.³⁶

Tasavvufi yöntem sonucu bir bilgi elde edilmektedir. Bu bilgi hakîkattir. Serrac, ilimleri sınıflarken bazen hikmet ilmi, bazen hakikat ilmi diye tasavvufa atf yapar. Şu halde hakikat sufi bilginin adıdır. (Marifet) Peki hakikat tam olarak neye tekabül etmektedir? Bu sorun sadece tasavvuf içinde bir mesele olarak kalmamış, özellikle fıkıh bilginleriyle sufilerin tartışma ve çatışma alanını teşkil etmiştir. Tasavvuf hakîkati temsil etmek iddiasında ise, bu durumda dini hükümlerin bütününden ibaret olan şeriat ne anlama gelmektedir veya şeriat gerçek bilgiyi temsil etmekte ise bu durumda sufinin hakîkati ne anlama gelmektedir. Bu sorun, tasavvufta öncelikle şeriat-hakîkat tartışması bağlamında ele alınmış ve tasavvuf tarihin etkileyen çok önemli tezahürleri olmuş bir konudur.

Marifet ile ilim arasındaki ayrımı tespitinde sufiler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu belirtmeliyiz. Bununla birlikte ilk dönemden itibaren sufilerin kendi bilgilerini "resmi-zahiri" ilimlerden ayırt etme bilincine sahip olduklarını ve bunun için de ilim yerine marifet, alim yerine de arif ismini kullanma temayülünde olduklarını gözlemleyebiliriz. Üstelik bazı yazarlar bu farkı vurgulamada son derece titiz davranmışlar ve tasavvufi yöntem sonucu elde edilen bilgiye marifet demişlerdir. Bu iki terim arasındaki en açık ayrım, 'Eşyanın zahiri hakkındaki bilgilere ilim, eşyanın batını ve iç yüzü hakkındaki bilgilere ise marifet denilir'³⁷ şeklindeki tanımdır. Bu tanıma teyit eden başka bir

³⁵ Kuşeyri sufilerin Kur'an-ı Kerim hakkındaki görüşlerinin onların sırlarının temizliği sayesinde kalplerine doğan bilgiler olduklarını dile getirirken bu görüşü tekrarlar.

³⁶ Marifet ve ilim arasındaki farklar için bkz. Kelabazi, *age.*, s. 97.

³⁷ Bkz. Kelabazi, *age.*, s. 98.

ifade, 'Allah ilmi halkına, marifeti velilerine tahsis etmiştir' ifadesidir. Burada, bir önceki tarifte geçtiği gibi, açık bir şekilde velilerin ilmini marifet, buna karşın onların dışında kalan ve 'halk' kelimesiyle işaret edilen kimselerin imi ise 'ilim' diye isimlendirilmiştir. Gerçi bazı sufiler bunun tam zıddı tanımlar da yapmışlarsa da, egemen görüşün yukarıda zikrettiğimiz tanımlar olduğu bellidir.³⁸

Marifet ile ilim arasındaki farkı vurgularken sufilerin üzerinde durduğu ilk husus, marifetin temel özelliğinin bilgiyle birlikte ameli istilzam etmesidir. Bu durum, Kuşeyri tarafından özenle belirtilir. Ona göre marifet, Allah hakkında sahih bir inanç, bu inançla birlikte salih bir amel vasıtasıyla insanın kemale ermesiyle meydana gelen bilgidir. Kuşeyri, bir anlamda bilginin tasavvufi süluk neticesinde kesinleşme ulaşması ve saliki yetkinleştirilmesiyle elde edilecek bilgiye marifet ismini vermektedir. Şu halde marifetin neticesi, mutlak anlamda içeriğine uygun bir amel ve davranıştır.³⁹ Bu tanım hakikat-şariat hakkındaki görüşleriyle uyumludur.

Bunun yanı sıra başka bir husus, sufilerin insanlar arasındaki bir ayrıma giderek "avam" ve "seçkinler" şeklindeki sınıflamalardır. Bu yönüyle tasavvufun hem yöntem düzeyinde ve hem de mensuplarını tanımlarken, genel anlamda gnostik ve mistik akımlarla benzer bir tavrı sergilediğini görmekteyiz. Bu ayrımı farklı şekillerde dile getirdiklerini görmekteyiz. Mesela Serrac, hemen her bahsi avam, seçkinler ve seçkinlerin seçkinlerine göre üç ayrı aşamada ele alır. Aynı tavrı diğer kitaplarda da görmekteyiz. O halde ilk dönemden itibaren sufilerde gerek insanları ve gerekse bilgilerini belirli bir derecelenmeye tabi tutarak kendi ilimlerini "seçkin ve üst" bir ilim olarak sayma bilincinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

c. Tasavvufi Bilginin sahibi: Velayet ve Velinin Otoritesi

Tasavvuf belli bir yönetime sahip bir ilim olarak tasavvur edilirken sufilerin 'zahiri' ilimler dediği ilimlere göre şekillenmişti. Bu yönüyle tasavvuf,

³⁸ Kelabazi, *age.*, s. 98.

³⁹ Kuşeyri, *age.*, s. 488

belirli bir yöntemi olan, kendi kavramlarını geliştiren ve kullanan ve en önemlisi de bir referans çerçevesi olarak baş vurulan bir “selef” geleneğine dayanan bir ilim olarak teşekkül etmişti. Bu bağlamda “zahiri ilimler” içinde fakihlerin veya diğer ilim adamlarının temsil ettiği otoriteye benzer şekilde, tasavvuf müntesipleri arasında otoriteye sahip kimseler ortaya çıkmıştır ki bunlar şeyh veya velilerdir. Acaba, veli veya şeyhin otoritesi neye tekabül etmektedir ve hangi alanla ilgilidir? Soru, bir anlamda önceki bölümlerde tasavvufi yöntem ve bilginin mahiyeti hakkındaki görüşlerle irtibatlı ve paraleldir.

Tasavvufta veli ve şeyhlerin otorite ve yetkisi, kapsamlı bir “Tanrı ve insan görüşü”ne dayanan velayet-nübüvvet konusunun bir yönüdür. Bu bağlamda belirtmeliyiz ki, tasavvufun tarihsel sürecinde insan konusunun ele alınışı önemli ölçüde farklılık arz etmiştir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve şarihleri tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve tasavvufun temel konusu yapılmış “insân-ı kâmil” konusu ilk eserlerde açık bir şekilde yer almaz. Gerçi Halac-ı Mansur’un insanın lahut ve nasut yönleri ve insanın ilahi tabiatı teorisi, Cüneydi Bağdadi’nin insanın ezeliyeti fikri, sonraki sufiler tarafından yorumlanmış ve insân-ı kâmil nazariyeleri ile bu görüşler arasında bağlantılar kurulmuştur.⁴⁰ Yine de velayet ve insan konusu, ilk dönemde dar anlamda ele alınmıştı.

Tasavvufta “velayet” konusundan ayrıntılı bir şekilde bahs eden ilk kişinin Hakim Tirmizi olduğu genellikle kabul edilen bir düşüncedir.⁴¹ Hucvirî, bu bağlamda Tirmizi’nin düşüncelerini aktarır ve velayet görüşünü ona dayandırır. Buna göre ilk hareket noktası, velayet kavramının etimolojik tahlilidir. Hucvirî’nin vardığı sonuç, velayetin Tanrı’nın dostluğu makamına ulaşmak anlamına geldiğidir.⁴² Bu noktada ortaya çıkan bir konu, bütün müminlerin velayette ortak olup olmadığı meselesidir. Aslında bu husus, belki de bütün tasavvuf klasiklerinde alı alınmış başka bir konunun uzantısıydı. O da, müminler arasında eşitlik ilkesinden hareketle, ayrıcalıklı bir sınıfın herhangi bir şekilde

⁴⁰ Bu konuda bkz. Ebu’l-Ala Afifi, “İbnü'l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli, İz, 2000), s. 239 vd.

⁴¹ Hakim Tirmizi “velayetten konuşurdu.” Hucvirî, ‘hakimiyye’ adını verdiği bir ekolü Tirmizi’ye nispet eder. Bkz. Hucvirî, *age.*, s. 325 vd.

⁴² Bkz. Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 326.

veya nedenle ümmet içinde bulunup bulunamayacağıdır. Hucvirî, temelde iki mezhebin velayet görüşüne karşı çıktığını belirtir ve onlara karşı sufilerin görüşlerini savunur. Birincisi Haşeviyye mezhebi, diğeri ise müminler arasında eşitlik bulunması gereğinden hareket eden Mutezile'dir.

Daha önce tasavvuf hakkındaki genel tanımlarda tasavvufi bilginin sıradan insanların sahip oldukları bilgidен farklı ve daha üstün bir bilgi türü olduğuna dikkat çekmiştik. Bu bilginin farklılığı ise, sufilerin bilgi yönteminin farklılığından kaynaklanmıştı. Sufilerin bu kondaki tavırları da ayındır ve bilgi türü içinde bir derecelenme söz konusu olduğu gibi müminler içinde de bir derecelenme vardır. Serrac, bu meselede 'ıstıfa' kavramı üzerinde durur ve zikrettiği çeşitli ayetlerden Kur'an-ı Kerim'de 'ıstıfa' kavramının sadece peygamberlerle ilgili olmadığını, yanı sıra Tanrı'nın insanlar arasında çeşitli nedenlerle seçtiği ve kendilerine belirli bir özellik tahsis ettiği kimseler bulunduğunu belirtir.⁴³ Öyleyse Serrac'da velayetin ilk temellendirilişi, ümmet içinde herkesin eşit olduğu görüşünün yanlışlığı kabulüne dayandırılmıştı.

Gerçi bu tartışmada veliliğin bütün müminler için sabit olabileceğini ileri süren 'resmi ilim' mensuplarının tek çekincesi, ümmet içinde belirli ve ayrıcalıklı bir sınıfın öne çıkması değildi. Esas sorun, sufilerin velayet görüşlerinin kabul edilmesinin zorunlu olarak peygamberlikle velayetin karışacağına dair duyulan ciddi korkuydu ki, velayet teorilerine baktığımızda bu korkunun sufiler tarafından da önemsendiğini ve dikkate alındığını görmekteyiz. Çünkü sufiler velinin özellikleri arasında onun keramet sahibi olmasını zikrediyordu ve keramet ile mucizeyi ayırt etmek bir sorundu. Bu durumda velinin keramet göstermesi veya böyle bir imkâna nail olması, peygamberin mucizesiyle kerametın ilişkisini ve aralarındaki farkı tespiti zorunlu kılmıştır.

Serrac, velilerin kerametleri ile peygamberlerin mucizeleri arasındaki farklara özel bir yer ayırır ki, bu konudaki görüşleri, Hucvirî tarafından tekrarlanır.⁴⁴ Bunu yaparken de, mucize göstermenin peygamberlere özgü bir ayrıcalık olduğunu ileri süren 'zahir ehli'nin görüşlerini özetler. Onlara göre

⁴³ Bkz. Serrac, *age.*, s. 311 vd.

⁴⁴ Bkz. Hucvirî, *age.*, s. 326.

mucize, insanların yapamayacağı iş demektir. İnsanların olağanüstü bir şeyi yapabileceğini kabul ettiğimizde, mucizenin anlamını kaybedeceğini ve neticede peygamberlik ile sıradan insanlar arasında fark kalmayacağını ileri sürer. Serrac, böyle bir yargıyı yanlış bulduğunu belirtir ve peygamberin mucizesiyle velinin kerameti arasında temel farklılıklar bulunduğunu zikreder. Bu farklar, mucizenin mutlaka izhar edilmesi, kerametın gizlenmesi; mucizenin muhatabının insanlar olması, kerametın öncelikli hedefinin keramet sahibinin kendisi olması; mucize sahibinin kemalini artırırken, kerametın vecd ve korkuyu artırmasıdır. Serrac'ın bu görüşleri Kuşeyri tarafından da bazı ayrıntılarla beraber yinelenir.⁴⁵ Serrac'ın "mucize ile keramet arasındaki fark" olarak zikrettiği, birincinin bir iddiaya bağlı olması, ikincinin ise böyle bir şarta sahip olmaması, Kuşeyri tarafından farklı bir şekilde yorumlanır. Buna göre hiçbir şekilde kerameti olmayan veliler olabildiği halde mucizesi olmayan peygamber yoktur.⁴⁶ Bu bağlamda başka bir fark ise, velinin insanlara ve topluma karşı velilik özelliğinden kaynaklanan bir sorumluluğunun olmayışıdır. Halbuki peygamberlerin görevi, insanları getirdikleri dine davet etmektir.

Kısaca özetlediğimiz bu hususlarda Serrac, keramet ile mucize arasındaki özde bir farka değil, sadece misyon ve vazifeye bağlı olarak veli ile peygamberin arasındaki farka dikkat çekmektedir. Böylelikle keramet ve mucize bir anlamda aynı kapsama girmekte, ancak peygamberin ve velinin mucize ve keramet karşısındaki tavırları sorumluluk ve vazifeleri gereği birbirinden ayrılmaktadır. Bununla birlikte Serrac, keramet konusunun ortaya çıkartabileceği bazı sorunlar karşısında sufiler arasında keramete veya 'keramet' sayılan olaylara karşı çekinceli tavır bulunduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda büyük sufiler, kerametlerin bir gaye olmadığını, esas gayenin ahlaki güzelliştirmek ve kulluğu yerine getirmek olduğunda görüş birliği içindedir.⁴⁷

Hangi anlamda alınırsa alınsın velinin keramet sahibi olmasının ona bir otorite sağladığı muhakkaktır. Serrac, velilerin kendi alanlarındaki otoritelerinin "fakihlerin fıkıh alanıyla ilgili otoriteleri" ile karşılaştırır. Bu husus, Serrac'ın

⁴⁵ Kuşeyri, *age.*, 533 vd.

⁴⁶ Bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 533.

⁴⁷ Serrac, *age.*, 427

tasavvufun İslam ilimleri arasındaki yeriyle ilgili görüşlerinin bir uzantısı sayılabilir. Başka bir ifadeyle, tasavvuf kendine ait bir ilim alanına sahip olduğu gibi sufilerin içinden bir kısmının da bu alanda bir otoritesi ve yetkisi vardır. Serrac, çeşitli ayet ve hadislerden hareketle alimlerin ümmet içinde peygamberlerin varisi ve müminler üzerinde otorite sahibi olduklarına dikkat çeker. Ardından, bu alimlerin üç kısım olduğunu belirtir: Bunlar, hadisçiler, fıkıhçılar ve sufilerdir. Bu düşünce, daha önce dile getirdiği üç bilimin varlığıyla ilgili görüşlerinin tekrarı sayılabilir. Serrac'a göre bu üç sınıf, peygamberin varisleri ve Allah'ın birliğine tanıklık yapabilecek kimselerdir. Burada sözü edilen her ilim, kendi alanında ve konusunda meşru ilimler olduğuna göre, Serrac buradan hareketle ilim adamlarının "kendi alanlarında" bir otorite ve yetki sahibi olduğunu dile getirir. Şöyle der: "Rivayet ehlinde bir yanlış yapan o yanlış gidip dirayet ehlinde birisine sormaz. Veya dirayet ehlinde bir yanlış yapan o yanlış gidip rivayet ehline sormaz. Kıyas ve cedel ilminde bir yanlış yapan kişi, kendi yanlışını rivayet veya dirayet ehline sormaz. Aynı şekilde, hakikatler ilminde de hata yapan bir insanın hatasını bu ilmi kamil anlamda bilenden başkalarına gidip sormaması gerekir."⁴⁸ Böylelikle Serrac, her ilim adamının sorumluluğunun kendi alanıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Serrac'ın bu meselede verdiği bir örnek, bu otoritenin alanını belirlemek bakımından son derece önemlidir. Tasavvuf tarihinde önemli sorunlardan birisini teşkil eden şatahat meselesine değinen Serrac, bir şeyin şatahat olup olmadığını veya olduğunda nasıl hareket etmek gerektiğini kimin saptayacağını tartışır. Ona göre, bu konularda sufilerin görüşlerini eleştirme hakkı, bu konuları iyi bilen sufilere aittir.⁴⁹ Bu yaklaşım, tasavvufun kendi "iç eleştirel geleneği"nin oluşması bakımından kayda değer olduğu kadar aynı zamanda "tasavvuf fıkhı"nın oluşması bakımından da önemlidir. Sufiler, kendilerini kendi usul ve yöntemlerine göre kontrol etmeyi, bir ilim olmanın gereği ve sonucu saymıştı.

Otorite sorununun başka bir yönü ise, yanılma ve hata meselesidir. Kuşeyri, velinin hata yapip yapamayacağı sorununu ele alır. Daha önce de,

⁴⁸ Serrac, *age.*, s. 372.

⁴⁹ Serrac, *age.*, s. 372.

Serrac aynı konuyu ele almış sufilerin başlıca hatalarını çeşitli kısımlara ayırarak zikretmişti.⁵⁰ Bu bağlamda Serrac, sufilerin hatalarının mahiyetini tespit işinin fakihlere veya kelamcılara veya hadisçilere değil, bizzat tasavvuf içinde yetişmiş tasavvufun meselelerini bilenlere ait görev sayar. Bu tespit, ilke olarak şeyhlerin ve velilerin masum olmadığının itirafıdır. Nitekim, sufilerin hangi alanlarda hata ettiklerini bizzat kendisi ele alır ve değerlendirir.

Serrac, sufilerin hatalarını çeşitli aşamalarda ele alır ve bunların önemli bir kısmında sufileri eleştirir. Ancak Serrac'ın dikkat çektiği bir husus, işin iç sistematiği bakımından önemlidir. O da tasavvufu bilmeyenlerin sufilerin ifadelerinin bağlamlarından habersiz kalarak, yönelttikleri eleştirilerdir. Serrac, bu gibi hususlara örnek olarak, genellikle 'şathiyyat' sayılan bazı ifadeleri ve bunlara dair görüşlerini aktarır. O halde Serrac'ın tavrı, tasavvuf içinde bir "selef otoritesi"nin varlığını dile getirmek ve bu selefin görüşlerinin tasavvufta genel bir referans çerçevesi yapmak şeklinde özetlenebilir. Kuşeyri ise, velinin masum olmayacağını ilke olarak kabul eder. Bununla birlikte velinin belirli bir anlamda korunmuş olabileceğini de belirtir. Ancak velinin kendi akıbetinden korku duyması ve bu korkunun en temel bir özellik olarak zikredilmesi, velinin korunmuşluğunun günaha ısrar etmemekle ilgili olduğu şeklinde yorumlanır.

Kuşeyri, tasavvuf yoluna girmek isteyen müridin uyması gereken hususları zikrederken, öncelikle sahih bir itikat ve zahir hükümler bilgisi gerekli olduğunu belirtir. Bu husus, genel anlamda sufilerin görüşünü yansıtır. Ancak tasavvufta girmek isteyen müridin kendisine bir şeyh bulması zorunludur. Bu noktada Kuşeyri, Bayezid-i Bestami'ye atfedilen bir ifadeyi aktarır. Bayezid 'Piri olmayanın piri şeytandır' der. Ona göre müridin tasavvuf yolunda ilerleyebilmesi bir şeyh bulmasına bağlıdır. Üstelik şeyh bulamadığında bir şeyhin bulunduğu yere hicret etmesi gerekir. Benzer bir ifade Kuşeyri'nin hocası Abdurrahman Sülemi tarafından dile getirilmiştir. Sülemi, müridin tasavvuf yoluna girdiğinde, yapması gereken ilk şeyin kendisine bir mürşit araması olduğunu belirtir.⁵¹ Şeyhin görevi ise, müride öncelikle taharet, namaz, oruç, zekat, hac gibi şeriat hükümleri öğretmektir. Yanı sıra Allah'ın kitabını

⁵⁰ Bkz. Serrac, *age.*, s. 373.

⁵¹ Sülemi, *Risale*, s. (haz. Süleyman Ateş) 18

öğrenip okumasını, helal rızık kazanmasını, dünyaya iltifat etmemek gibi tasavvufta belirlenen uygulamaları yerine getirmesini emreder.⁵² Bunlar, şeyhin otorite alanını gösteren bazı örnekler sayılabilir.

Kuşeyri, şeyh-mürît ilişkilerine kısaca değinir: Şeyh, müridin hangi yöntemle nefsinin arındıracağını, nasıl zikir payacağını belirleyen ve halvete girmesi vb. tasavvufî uygulamalar konusundaki tek otoritedir. Buna karşın müridine şeyhi karşısındaki görevi, mutlak bir teslimiyet ve itaattir. Mürit kalbinde bile şeyhine karşı samimiyetsizlik tutmamalıdır. Böylelikle Kuşeyri, şeyh mürit ilişkisini katı ve disiplinli bir şekilde yorumlar. Ancak şeyhin bu yetkisi ve otoritesinin sınırı, yine şeriat tarafından belirlenir. Bu durum Kuşeyri tarafından müritlerin şeyhlerinin mutlak masum olduklarına inanmaları gerektiği hususuyla dile getirilir. Şeyhten şeriata aykırı bir davranış ortaya çıkarsa, doğru ile yanlış görmede şeriati bilmek yeterlidir.⁵³ Bu noktada Kuşeyri, ilim öğretilene muhalefet etmememin gerekliliğini izah ederken Hz. Musa’yla ilgili Kuran-ı Kerim’de anlatılan bir öyküyü örnek olarak zikreder. Kuşeyri’ye göre Hızır’ın kendisiyle arkadaşlık etmek ‘isteyen’ Musa’ya koştuğu ilk şart kendisine muhalefet etmemek olduğu gibi arkadaşlığın bozulmasının sebebi Musa’nın şartı yerine getirmemesiydi.⁵⁴

Buradan hareketle Kuşeyri, kendi iradesiyle tasavvuf yoluna intisap edden müridin şeyhine itiraz etmemesi ve tasavvuf yolunda kendisine tam olarak itaat etmesini mutlak yerine getirilmesi gerekli şart görür. Kuşeyri, hocası Ebu Ali ed-Dekkak’ın “Her ayrılışın sebebi muhalefettir” sözünü şöyle yorumlar: Şeyhine muhalefet eden bir kimse, artık onun tarikatı üzerinde devam edemez. Bir kimse bir kişiye mürid olur, sonra kalbi ile ona itiraz ederse, sohbetteki ahidini bozmuş olur.⁵⁵ Öyleyse şeyhin otoritesi, salikin gönüllü olarak intisap ettiği seyr ü sülûk alanında geçerlidir ve bu alanda şeyh, müridi üzerinde tam bir otorite sahibidir.

⁵² Sülemini, *Risale*, (haz. Süleyman Ateş) 7.

⁵³ Bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 512.

⁵⁴ Bkz. Kuşeyri, *age.*, s. 512.

⁵⁵ Kuşeyri, *age.*, s. 512.

SONUÇ

İlk tasavvuf eserlerinde “tasavvuf” anlayışının bazı görünümünü ele aldığımız bu yazıda, sufilerin tasavvufu pratik ve züht esaslı bir anlayıştan ilme doğru nasıl dönüştürdüklerini ve bunun dahili ve haricî gerekçelerini ana hatlarıyla gördük. Bu noktada en önemli hususlardan biri, tasavvufun İslam ilimlerinin temel anlayışını belirleyen “hakikatler sabittir ve bilgi mümkündür” ilkesini kabul edenler safında yer almasıydı. Hücvirî’de bu meselenin ele alındığına tanık olduk. Buna bağlı olarak sufiler, bilginin konusu ve sonucu bakımından değeri üzerinde durarak, tasavvufun ilimler içerisindeki yerini incelemiş, tasavvufun hem bir teori hem bir amel olmasıyla en üstün ilim olduğunu iddia etmişlerdir. İkinci aşamada, tasavvufun zühtten “müdevven ilme” doğru gelişiminde sufilerin verdiği mücadeleye değindik. Özellikle yöntem üzerindeki tartışmalardan hareketle, Kuşeyri, Serrae gibi yazarların tasavvufu fıkıh-kelam ve hadis gibi İslam ilimlerinin yanında manevi hayatla ilgilenen, kendine özgü terimler geliştiren ve bilgiler ortaya koyan bir alan diye gördüklerine tanık olduk. Bu durum, tasavvufun İslam ilimleri içerisinde yer edinme çabasının en önemli yansımasıdır ve genel anlamda “sünnî tasavvuf” diye isimlendirilen bir süreçte tamamlanmıştır. Meselenin üçüncü boyutu ise, şeyh ve velilerin otoritesinin mahiyeti ve sınırına değindik. Burada özellikle Serrac ve Kuşeyri’nin görüşlerini dikkate alarak, bu otoritenin manevi hayat ve süluk alanıyla ilgili olduğunu gördük.

Bu süreçte tasavvuf, kendisini ilim geleneğine katan, yöntem ve kavramlarını geliştiren, bunun sonucu olarak da kendini kritik etme yetkisine ve otoritesine sahip bir ilim olarak gelişti. Ancak dikkate değer husus, bütün bu sürecin fıkıh-kelam ve hadis gibi ilimlerin anlayışına göre gerçekleşmiş olmasıydı. Bunun anlamı ise, bu süreçte tasavvufun “batmî fıkıh” diye anılmasıdır. Bu süreç, daha sonra, İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevi tarafından ise felsefi ilimler dikkate alınarak tamamlanacak ve tasavvuf İslami ilimler atlası içerisindeki yerini alacaktı.