

Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf

Abdullah Kartal*

Öz

İslam düşüncesinde ilimler arasında daima uzlaşma ya da çatışma şeklinde tezahür eden ilişki biçimleri olmuştur. Tasavvuf ilmi, belki de tarihî gelişim süreci açısından bu tarz ilişkilere muhatap olan başlıca ilimdir. Tasavvuf ile diğer ilimlerin ilişkisinde belirleyici olan unsur, tasavvufun bilgi üretme yöntemi olan bir ilim olup olmadığı meselesidir. Tasavvufun bu yönü açısından tarihsel gelişimine bakıldığında iki ana dönemi dikkat çekmektedir. Birinci dönemde tasavvuf, keşf ve müşahedeye dayalı şer'î bir ilim olarak tanımlanmışken, İbnü'l-Arabî ile başlayan ikinci dönemde keşf ve müşahedenin varlık hakkında bilgi ürettiği metafizik bir ilim olarak inşa edilmiştir. Dolayısıyla bütün dönemlerinde tasavvufun bilgiyi üreten bir ilim olup olmaması temel sorununa, iki dönemde farklı iki cevap verilmiştir. Tasavvufun şer'î bir ilim olarak sunulması, fıkıh ve hadis gibi ilimlere karşı ve onların düzleminde gerçekleşmişken, tasavvufun metafizik bir ilim olarak tasavvur edilmesi, felsefe ve kalam düzleminde oluşmuştur.

Anahtar Kelimeler: İlim, Tasavvuf, Metafizik, İbnü'l-Arabî, Şeriat, Hakikat

Building Process of Sufism as a Science: Sufism as a Shar'î and Metaphysical Science

Abstract

Throughout the history thought, sciences have always undergone various relations in form of either conciliation or conflict. Sufism might be the science that is most often subject to such relations during its development. The decisive element for the relation between Sufism and other sciences is whether Sufism, which is actually a methodology for generating knowledge, is a science. In this respect, two historical periods within the evolution of Sufism stand out. In the first era, Sufism was defined as a sharia science based on exploration and observation, whereas in the second era which began with Ibn Arabi, it was built as a metaphysical science where exploration and observation generates knowledge about being. Therefore, two eras provided two different responses to the question on whether Sufism is a knowledge-generating science. Sufism is presented as a sharia science with regard to and on the same basis as fiqh and hadith; while its envision as a metaphysical science grounds on philosophy and kalam.

Key Words: Science, Sufism, Metaphysics, Ibn Arabi, Sharia, Truth

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(akartal@uludag.edu.tr)

Giriş

Dinî ilimler arasında tasavvuf kadar -hemen bütün dönemlerinde-meşruiyet sorunu ile yüzleşen başka bir ilim olmamıştır. Tasavvuf, bu yüzden hadis, fıkıh gibi diğer ilimlere göre nisbeten daha geç ortaya çıkan ve oluşumu uzun bir sürece yayılan bir ilim olmuştur. Bunun başlıca nedeni, özellikle dinî otoriteyi temsil eden hadisçi ve fakihlerin tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini daima sorgulamış olmalarıdır. Binaenaleyh sufiler de her dönemde söz konusu eleştirileri göz önünde bulundurarak eleştirilerin durumuna göre tasavvufu yeniden tanımlama cihetine gitmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında bütün zamanların en temel sorunu, tasavvufun bir ilim olup olmadığı ve epistemolojik değeri sorunuydu. Sufilerin oluşturduğu söylem alanının epistemolojik bir temeli ve değeri var mıdır yoksa bu söylem, sadece estetik ve retorik bir içeriğe mi sahiptir? Sufi, birlik halinde iken sahip olduğu müşahedesinde bir bilgi elde eder mi, etmez mi? Müşahede, bir bilgi üretim mekanizması mıdır yoksa fıkıh, kalam gibi diğer dinî ilimlerin ürettiği bilginin uygulaması ve tahkiki midir? Sufiler, başından itibaren tasavvufun bir bilgi üretim yöntemi olduğunu savunarak bunun da keşf ve müşahede olduğunu söylemişlerdi. Bizce zâhir ulemasını en çok kızdıran husus ta buydu. Zira eğer sufiler, tasavvufu, salt bir zühd hareketi olarak bıraksalardı, tepkileri üzerlerine çekmeyeceklerdi. Onlar, bunu yapmak yerine tasavvufun, diğer ilimlerden farklı bir bilgi yöntemi olduğunda ısrar etmişler ve böylece diğer alanlarla çatışmayı alevlendirmişlerdi. Dolayısıyla şu tespiti yapabiliriz: sufilerle diğer ilim alanları arasındaki ilişki ve çatışmada belirleyici olan unsur, daima tasavvufun bir ilim olarak epistemolojik değeri meselesi olmuştur.

Tasavvufa yönelik temel eleştiri, bütün dönemlerde aynı olsa da sufilerin cevapları dönemlere göre farklılık göstermiştir. Meşru bir ilim olma süreci açısından baktığımızda tasavvufu iki döneme ayırmak mümkündür. Birincisi, ilk dönem tasavvufu ya da İbnü'l-Arabî öncesi dönemdir. Bu dönemin temel özelliği, tasavvufun şer'î bir ilim olarak sunulduğu dönem olmasıdır. İkincisi ise, yeni dönem tasavvufu ya da İbnü'l-Arabî dönemi tasavvufudur ki, bu dönemde tasavvuf, metafizik bir ilim olarak inşa edilmiştir. Dolayısıyla ilk dönem sufileri, tasavvufu, şer'î bir ilim, ikinci dönem ya da İbnü'l-Arabî dönemi sufileri ise metafizik bir ilim olarak tanımlamıştır. Ancak yine de her iki dönemin de ortak özelliği tasavvufun bir ilim olarak sunulmasıdır. Aynı zamanda her iki dönem de birbirine benzer iki süreç geçirmiştir. İlk süreç, bir ilim olarak oluşum, ikinci süreç ise, bu ilmin sistematik bir tarzda inşa sürecidir. Dolayısıyla biz, bu makalede bu tarihî süreçleri tasvir ederken tasavvufun geçirdiği

aşamaları ve değişimi göstermeyi amaçladığımız gibi aynı zamanda tasavvufun bir ilim olarak oluşumu meselesine sufilerin nasıl cevap verdiklerini de ortaya koymuş olacağız.

Birinci Dönem: Tasavvufun Şer'î Bir İlim Olarak Oluşum ve İnşası:

Tasavvuf, başlangıçta ahlakî ve amelî bir muhteva taşıyan bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmıştı. Zühd hareketi de, H.200'e tekaddüm eden yıllarda tasavvufa dönüşmüştü.¹ Tasavvuf dönemi olarak tanımladığımız bu dönemin temel özelliği, şeriat karşısında hakikati esas eksen alması yönüyle, dünyevileşme karşısında ahlak ve davranışların dönüştürülmesi anlamına gelen ve amelî eksen alan zühd döneminden ayrılmış olmasıdır. Dolayısıyla tasavvuf, şeriat alanını temsil eden ulemanın dinî yorum yöntemine karşı hakikat alanını temsil eden ve hakikati eksen alan bir ilim olarak tanımlanabilir. Şu halde bu dönemde sufilerin temel itirazı, başta fukaha ve hadisçiler olmak üzere dinî otoriteyi temsil eden zâhir ehline yönelikti. Fıkıh ilmi, dinî yükümlülüklerin sadece form ve şekli uygulamalarıyla ilgileniyordu.² Aynı şekilde dinin itikat alanını temsil eden kelim ilmi ise yalnızca Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları hakkında ortaya konulan spekülâtif tartışmalardan ileriye gitmemekteydi. Nitekim tasavvufun kurucularından birisi olan Ma'rûf el-Kerhî (ö.200/815), Allah'ın, sevdiği kuluna kelâmî tartışmaların kapısını kapatıp iyi amellerin kapısını açmak suretiyle lütüfta bulunduğunu söylerken kelâma temelden bir eleştiri yöneltiyordu.³ Hâlbuiki sufilere göre din bunlardan ibaret değildi ve dinin bir de hakikat alanı vardı. Bu çerçevede "Tasavvuf, hakikatlere

¹ Söz gelimi Kuşeyrî, hem zühdden tasavvufa geçişi, hem de bu geçişin ne zaman olduğu ile ilgili olarak tarihi bir pasaj sunmaktadır. O, şöyle der: "Sonra insanlar arasında ihtilaf çıktı ve gruplar ayrıştı. Böylece dinin emirlerine aşırı dikkat gösteren seçkin insanlara zühhâd ve ubbâd adı verildi. Fakat sonra bid'at mezhepleri ortaya çıktı ve fırkalar arasında çekişme meydana geldi. Böylece her fırka, kendilerinin zâhidler olduğunu iddia etti. Bunun sonucunda her nefeste Allah ile birlikte olmaya riayet eden ve kalplerini gaflet musibetinden koruyan ehl-i sünnetin seçkinleri, 'tasavvuf' ismiyle kendilerini diğerlerinden ayırdılar. Bu büyüklere âit tasavvuf ismi, h. 200 senesinden önce yaygınlık kazanmıştır". Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Ma'rûf Züreyk-Ali Abdülhamid Baltacı), Beyrut 1991, s. 389.

² Fıkıhın bu yönüne yönelik eleştiriler, pek çok sufi tarafından dile getirilmiştir. Mesela Zunnûn el-Mısırî'nin eleştirileri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Bir Sufî'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısırî* (çev. Ali Vasfi Kurt), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 62-63.

³ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya* (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 360.

sarılmaktır"⁴ şeklindeki tanımıyla Ma'rûf, tam da bu noktaya işaret etmekteydi. Dolayısıyla sufiler bu hakikat alanını doldurmayı amaçlamışlardı. Başta fakihler üzere dinî otoriteyi temsil eden ulema, sufilerin bu tarz bir itirazına, başlangıçta karşı çıkmadı, hatta fazla ciddiye almadı. Ancak sufiler, bu itirazlarını devam ettirerek tasavvufî söylemi oluşturdukça ve yapısal bir muhteva kazandırdıkça fukahanın tepkisi de buna paralel olarak arttı. Nitekim sufiler, bir yandan sürekli kendileri ile diğer ilim erbabı arasında bir karşıtlık ilişkisine vurgu yaparken diğer yandan da kendi sistemlerinin muhtevasını ve söylemini oluşturmuşlardı. Gerçekten de bu dönemde ortaya çıkan kavramlara baktığımızda bu karşıtlığı rahatlıkla görmemiz mümkündür; Şeriat-hakikat, zâhir-bâtın, ilim-ma'rifet, avam-havâs-ehassu'l-havâs, kâl-hâl, ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn-hakke'l-yakîn gibi karşıt kavram çiftleri, bütünüyle söz konusu ayırımı atıfta bulunuyorlardı.⁵

Sufiler, bu ayrımlarla şunu söylemek istemişlerdi: Din ve dinin yorumu, beyan alanına mensup fakihler, hadisçiler ve kelamcıların temsil ettiğinden ibaret değildir; zira bunların yanında kendilerinin temsil ettiğini düşündükleri bir hakikat alanı da vardır. Bu alan, zâhirin dışında ve ötesindeki gerçekliği temsil eder. Dolayısıyla dinî düşünce dediğimiz şey, bu hakikat alanını da içermelidir. Böylece sufiler, tasavvufu dinin bir yönü olarak sunmak suretiyle kendilerine meşru bir alan sağlamayı amaçlamışlardı. Tam da bu noktada sufiler, tasavvufun sadece karşıtlık esası üzerine oturmadığını düşünerek, kendine özgü bir ilim olarak muhtevasının belirlenmesi ve söyleminin oluşması gerektiğinden hareketle tasavvufu dinî ilimlerden birisi olarak oluşturdular. Bunu yaparken dört şeyin üzerinde durdular. Bunlardan ilki, tasavvufun konusu ve alanı meselesiydi. Çünkü sufiler biliyorlardı ki, bir ilmin ilim olabilmesinin temel şartları vardır ve bunların başında da söz konusu ilmin konusu ve alanının ne olduğu gelir. Bu anlamda tasavvufun konusunu ve alanını temsil etme özelliğini taşıyan pek çok kavram belirlenebilir. Söz gelimi ma'rifet, bâtın ilmi, vecd, ilahî ahlak ilmi, insanın yetkinleşmesi anlamında kemâl sayılabilir. Bizce söz konusu dönemi kuşatıcı bir şekilde taşıyabilecek kavram, hakikattir. Zira özellikle tasavvufun yapısını tahlil edebileceğimiz ve İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufunun seyrini takip edebileceğimiz en genel kavram budur. Maamafih hakikat kavramı, her şeyden önce karşıtı olan şeriat kavramını da bize hatırlatır. Öte yandan belirtildiği üzere ilk

⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.

⁵ Tasavvuf alanında yazılmış bütün temel kitaplar, başta bu kavramların açıklamasını içermektedir.

tasavvuf tanımını yapan Ma'rûf, tasavvufu hakikatle tanımlamıştı.⁶ Benzer bir şekilde Ruveym b. Ahmed (ö.303/915) şöyle demiştir: "Bütün insanlar şekil ile meşgul iken sufiler, hakikatle meşgul olmuşlardır. Bütün halk, şeriâtın zâhirinin peşinde koşarken sufiler, veranın hakikatini ve sürekli doğruluğu talep etmişlerdir. Allah sufilerle bulunup ta, elde ettikleri hakikatlerden birisi hakkında onlara karşı çıkanın kalbinden iman nurunu çıkarır".⁷ Tasavvufun hakikat ile özdeşleştirildiğine dair örnekler çoğaltılırsa da bunlar bile yeterlidir. Öyleyse bir ilim olarak tasavvufun, karşıt eksenini de dikkate aldığımızda konusunun ve alanının hakikat olduğunu söyleyebiliriz.

İkincisi, bir ilmin, bilgiyi üretecek ve hakikate götürecektir bir yönteminin olması gerektiğidir ki, sufiler, keşf ve müşâhede olarak ifade edebileceğimiz bir ma'rifet yöntemini esas aldılar. Bu yöntemin esası, diğer dinî ilimlerin yönteminden farklı olarak hakikati, doğrudan ve vasıtasız olarak idrâk etmekten ibarettir. Hakikatin doğrudan idrâk edilmesi, akıl ile ya da dinî metinlerin lafızlarının araştırılması ve açıklaması yoluyla değil, ancak bireyin beşerî özelliklerini yok etmesi (fenâ) sonucunda hakikatin doğrudan kendini açması ile oluşur. Böylece dinin hakikatine vakıf olmak, sufinin mutlak birlik haline ulaşmasıyla gerçekleşir ve bu durumda sufi, hakikate dair bilgiyi alır. Bir yöntem olarak ma'rifetin anahtar kavramlardan olmasının açık kanıtı, tasavvufun kurucu düşünürlerinden olan Zunnûn el-Mısırî'nin (ö.245/860) şu tanımlamasıdır: "Ma'rifetin şekilleri vardır: Biri tevhîde dair olan ma'rifettir. Bütün mü'minler bu durumdadır. İkincisi, huccet ve beyâna dair olan ma'rifettir. Hakimlerin, belağatçıların ve ulemanın ma'rifeti budur. Üçüncüsü, vahdaniyet sıfatına dair olan ma'rifettir. Allah'ın velîlerine dair olan ma'rifet budur. Kalpleriyle Hakk'ı müşâhede edenlere, Allah âlemde hiç kimseye izhâr etmediğini izhâr eder".⁸ Gerçi burada Zunnûn, üç tür bilgi çeşidine de ma'rifet demişse de sufilerin bilgisini "kalpleriyle Hakk'ı müşâhede edenler" olarak tanımlayarak tasavvufun farklı bilgi sistemine vurgu yapmış olmaktadır. Sonuç olarak sufiler, bir ilim olarak oluşum sürecinde tasavvufun kendine özgü bir yöntemi olduğunu ifade etmişlerdir.

Üçüncüsü, bir ilmin gaye ve hedefinin olması gerektiğidir ki, sufiler, tasavvufun gayesi olarak ma'rifeti belirlediler. Bu yönüyle ma'rifet, hem tasavvufun yöntemini, hem de gayesini ifade eden bir kavram olarak

⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 280.

⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 390-391.

⁸ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 189.

değerlendirilmelidir. Gaye olarak ma'rifetin "Allah'ın bilinmesi" anlamında ma'rifetullah olarak ifade edildiğini de dikkate almak gerekir.

Dördüncüsü ise, bir ilmin söylem alanının olması gerektiğidir. Sufiler, zâhirî ilimlerin lafzın açıklanmasını esas alan ibare diline karşı mananın esas alındığı işaret diline dayalı olarak bir söylem alanı oluşturdular. Bunu yaparken tasavvufî bilgi sisteminden hareketle bir yandan velayet, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakke'l-yakîn gibi dinî metinlerde yer alan kavramlara tasavvuf ekseninde yeni anlamlar yüklediler, diğer yandan da fenâ-bekâ, sekr-sahv, cem'-fark gibi yeni kavramlar ürettir. Böylece tasavvufî bilgi sisteminin ürettiği bir söylem alanı oluşmuş oldu.

Bunu yapmakla sufiler, tasavvufun fıkıh, hadis gibi dinî ve şer'î bir ilim olduğunu ortaya koymuş oluyorlardı. Binaenaleyh tasavvuf, dinin meşrû alanlarından birisi olarak konusu, bilgi üretim yöntemi, gayesi ve bir söylem alanı olan bir ilimdir. Tasavvufun bu şekilde yapısal olarak ortaya konulması, beraberinde birbirine zıt iki sonucu doğurdu. Bir taraftan, tasavvufa ilgi artarken diğer taraftan tasavvufa tepkiler de arttı. Şüphesiz tasavvufa yönelik tepki ve eleştirileri yönelten zümrelerin başını, dinî otoriteyi temsil eden fakihler ve hadisçiler çekmekteydi. Onların itirazlarındaki esas nokta, tasavvufun, farklı bir bilgi sistemi ve kendine özgü ıstılahları olan bir ilim olarak sunulmasına yönelikti. Öyle ki, bu eleştiriler, muhabbet, fenâ-bekâ, fark-cem' gibi pek çok kavram etrafında odaklanmaktaydı. Tasavvuf, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerin ortaya koyduğu ve ürettiği bilgilerin bir uygulama alanı veya tahkiki olabilirdi, ama kendini bu ilimlerden bağımsız bir bilgi sistemi olarak sunamazdı. Dolayısıyla tasavvuf, böyle bir iddiayı savunsa da meşrû bir ilim olamazdı. Bu tavır, önemliydi. Zira bu ilimler, kendilerini dinî otoritenin temsilcisi olarak görüyorlardı. Bunun anlamı, her hangi bir ilmin meşruiyetinin kaynağı, bizzat fıkıh ve hadis ilimlerinin olmasıydı. Böylece tasavvufun dinî bir ilim olarak meşruiyeti sorunu ortaya çıkmış oldu.⁹ Burada şunu da belirtmek gerekir ki, dinî otoriteyi temsil eden ulema, tasavvufun meşruiyetini bu şekilde entelektüel düzeyde tartışmakla kalmadı, daha ileri giderek ve siyasî otoritenin de desteğini alarak sufilere baskılar uygulamaya başladı. Öyle ki, sufilere yönelik mihne diyebileceğimiz

⁹ Tasavvufa yönelik bu tarz eleştirilerin olduğunu, bizzat tasavvufu savunmak için yazılan tasavvuf klasiklerinde açıkça görmek mümkündür. Hatta öyle ki, bu klasiklerin temel gayesinin, tasavvufun bir ilim olduğunu ispat etmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Bunun en güzel örneği, ilk olarak yazılan eserlerden birisi olan Serrâc'ın *el-Luma'* adlı eseridir. Örnek olarak bk. Serrâc, *el-Luma'* (nşr. Kamil Mustafa en-Nührâvî), Beyrut 2007, s. 11-26.

baskılar uygulandı. Tasavvufî metinlerde pek çok sufinin maruz kaldığı bu baskılarla ilgili sayısız anekdot anlatılır. Pek çok sufinin siyasi baskı ve takibata uğraması, hapse atılması ya da sürgüne gönderilmesi gibi olaylar cereyan etti.¹⁰ Ne ki, bu durum baskı ve mahkumiyetle sonuçlanmakla kalmadı, bizzat Hallâc'ın durumunda olduğu gibi idama kadar uzamış oldu. Fukahanın sorgulaması neticesinde Hallac'ın idamına karar verildi ve idam edildi. Bizce Hallâc'ın idam edilmesi, bireysel bir idam olmasının ötesinde tasavvufun tarihî gelişimi açısından ayrı bir önem taşır.¹¹ Bu yönüyle onun idamı, fukahanın tasavvufa yönelik sert bir uyarısıydı. Esasında onun idamının anlamı ve sufilere yönelik mesajı, tasavvufun müstakil bir ilim olduğu iddiasından vazgeçilmediği taktirde bütün sufilere aynı akibete uğrayacağı gerçeğiydi.

Tasavvuf, bu şekilde oluşmasını tamamladı, ancak dinî otoriteyi temsil eden ulema tarafından da meşruiyet sorunu ile yüzyüze gelmiş oldu. Böylece ilk dönem tasavvufun ikinci aşamasına gelmiş olduk. Bu defa sufilere temel konusu, bir bilgi sistemi olarak tasavvufun meşruiyeti sorunuydu. Başka bir ifadeyle bu süreçte sufi yazarların asıl amacı, zâhirî ilimlerle ilişkide ortaya çıkan sorunları, zâhir ehlinin kabul edebileceği bir zeminde yeniden ele alarak şeriata göre tasavvufu inşa etmektir. Serrâc, Kelâbâzî, Ebu Talip Mekkî, Kuşeyrî, Hucvirî gibi sufi yazarlar, bu aşamanın teorisyenleriydi. Bu yazarların hemen hepsi, farklı açılardan tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini ortaya koymaya çalışmışlardı. Nitekim Serrâc, tasavvufun alanının ihsan ve fikh-ı bâtın olduğunu,¹² Kelâbâzî, sufilere akidesinin ehl-i sünnet akidesiyle aynı olduğunu,¹³ Ebu Talip Mekkî, Serrâc'ın fikh-ı bâtın olarak tanımladığı alanın pratik bir fıkıh uygulaması olduğunu,¹⁴ Kuşeyrî de tasavvufun kendine özgü kavramlara sahip bir ilim

¹⁰ Sufilelerin maruz kaldığı baskılar için bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 349-352; Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh yayınları, İstanbul 1996, s. 302-303.

¹¹ Hallâc'ın idamının ayrıntısı için bkz. Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi İslâm'ın Mistik Şehidi* (cilt 1) (çev. Dr. İsmet Birkan), Ardıç Yayınları, Ankara 2006, s. 673 v.d.

¹² Serrâc, *el-Luma'*, s. 11-26.

¹³ Kelâbâzî'nin kitabının bütününe bakıldığında bu amaç açıkça görülür. Kelâbâzî, kitabında iki temel mesele üzerinde durmuştur. Birincisi, sufilelerin akidesinin zâhir ehlinin akidesiyle aynı olması. İkincisi ise sufilelerin görüş ve kavramlarının açıklanması. Bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh yayınları, İstanbul 1979.

¹⁴ Ebu Talip Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eseri, bir fikh-ı bâtın kitabıdır. Nitekim kitabın içeriğine ve konularına bakmak bile bu durumu açıkça gösterir.

olduğunu¹⁵ ispatlamak suretiyle tasavvufun şer'î ilimler karşısındaki meşruiyetini sağlamaya çalışmışlardır. Binaenaleyh ilk dönem tasavvufunun ikinci aşamasını temsil eden bu yazarlar, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunun üzerinde durarak zâhirî ilimlerle uzlaşmayı ve tasavvufu daha ziyade bu ilimlere göre sistemleştirmeyi benimsemiş yazarlar olarak görülebilir.

Söz konusu yazarların bu meyanda yaptıklarının ayrıntısına girmek, bir makalenin sınırları içerisinde mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Zira bunlardan bir yazarın görüşlerini ortaya koymak, dönemin tamamını yansıtması bakımından yeterlidir. Bu açıdan hem ilklerden olması, hem de dönemin sorunlarını ve çözümlerini en iyi yansıttığını düşündüğümüz Serrâc'ın bu süreçteki çalışmalarını ele almayı istiyoruz. Böylece onun şahsında dönemin esas tavrını görmemiz mümkün olacaktır. Serrâc'ın, *Luma'* adlı eserinde üzerinde durduğu esas mesele, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispat etmektir. Serrâc, diğer sufi yazarlar gibi tasavvufun karşı karşıya kaldığı temel problemin derin bir şekilde bilincindeydi. Bu, tasavvufun dinî ilimler içerisindeki yeriyle ilgili bir ilim olarak meşruiyeti sorunuydu. İşte tam da bu noktada Serrâc'ın eserinden bir pasaj aktarmak istiyoruz. Bu pasaj, bize diğer ilim erbabının tasavvufun bilgi sistemine yönelik eleştirisinin mâhiyetini göstereceği gibi ilk dönem tasavvufunun sorunu nasıl ele aldığını da gösterecektir. Serrâc, şöyle der:

“Zâhir ehlinden bir grup, tasavvufu inkâr ederek 'Kur'an ve sünnette belirtildiği şekliyle zâhirî şeriat ilminden başka bir ilim tanımıyoruz. Sizin (sufilerin) bâtın ilmi ve tasavvuf ilmi iddianızın bir anlamı yoktur' demişlerdir. Biz deriz ki: Şeriat ilmi, rivayet ve dirayeti içeren tek bir ilimdir. Sen bu iki yönü birleştirirsen işte o, zâhir ve bâtın amellere çağıran şeriat ilmi olur. İlmin salt zâhir ya da bâtın olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü ilim, kalple ilgili olursa dille aktarılincaya kadar bâtındır. Dile döküldüğünde zâhir olur. Bu yüzden biz diyoruz ki, ilim, zâhir ve bâtındır. Bu ikisi de zâhir ve bâtın amellere çağıran şeriat ilmidir. Zâhir ameller, zâhirî organlarla yapılan amellerdir. Bunlar da ya taharet, namaz, zekat, oruç gibi ibadetlerdir ya da hadler, boşanma, köle azad etme, alış-veriş, ferâiz ve kısas gibi hükümlerden ibarettir. Bütün bunlar, zâhirî organlarla ilgilidir. Bâtınî ameller ise, tastîk, iman, yakîn, sıdk, ihlas marifet, tevekkül, muhabbet, rıza, zikir, şükür, inabe, haşyet, takva,

¹⁵ Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 53.

murakabe, fikir, itibar, havf, reca gibi makâm ve hallerden ibaret olan kalbin amelleridir".¹⁶

Bu pasajda tarihsel olarak önem taşıyan bazı hususlar vardır: Zâhir ehli, tasavvufun bir epistemolojisinin olmadığını ve dolayısıyla fıkıh, hadis gibi şer'î bir ilim olamayacağını düşünmektedir. Serrâc, eserinde zâhir ehlinin bu ve buna benzer tenkitlerini pek çok kez dile getirmiştir.¹⁷ O ise, tam tersine şeriatın zâhir ve bâtın yönü olduğunu, bu iki yönünde önemli olduğunu, fıkıhın, organlarımızla yerine getirdiğimiz zâhirî hükümleri ihtiva ettiğini, tasavvufun ise kalbî amellerin alanı olan bâtınî yönü temsil ettiğini ve dolayısıyla fıkıh ve tasavvufun birbirinin mütemmimi olduğunu belirtir.

Serrâc, eserin tamamında bütün gayretini, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunun çözümüne yöneltmişti. Onun esas sorunu, ilim alanlarının ve ilim erbabının meşruiyet çerçevesinin ne olduğu, başka bir ifadeyle bir alanın genel olarak ilim olmasının şartlarının neler olduğuydu. Serrâc'ın bu soruya verdiği cevap, bir ilmin ilim olabilmesi için öncelikle bir konusunun ve alanının olması gerektiği şeklindediydi ve bu açıdan tasavvufun konusunu, bir hadisten hareketle ihsan alanı olarak belirlemiştir.¹⁸ Bu noktada Serrâc'ın kullanmış olduğu tahsîs ve tefâdül kavramlarına özellikle işaret etmek gerekmektedir. Tahsîs, bir ilmin ayırıcı yönünü ifade ederken, tefâdül, diğerlerinden üstünlüğüne göndermede bulunur.¹⁹ Böylece Serrâc, bir yandan ilimlerin ortak yönlerini belirtirken diğer taraftan da ilimlerin ayırıcı yönlerini ve üstünlüklerini tespit etmişti. Serrâc, tasavvufun alanını ve hadis, fıkıh gibi diğer ilimlerden ayırıcı yönünü açıklamakla kalmamış, tasavvufun fıkıh ile ilişkisini de tahlil etmiştir. Bu defa Serrâc, tasavvufun meşruiyet zeminini, fıkıh ilmiyle irtibatlandırarak temellendirme cihetine gider. Burada özellikle fıkıhî muhatap almasının nedeni, fıkıhın dinî düşüncenin temel alanlarından olduğu kadar oluşum dönemi sufilerinin karşıt eksen olarak fıkıhî esas almış olmalarıdır. Dolayısıyla ana gayesi, çatışma alanını uzlaşmaya dönüştürmek olan Serrâc'ın tasavvuf ile fıkıhın ilişkisini doğrudan ele alması kadar doğal bir şey olmazdı. Yazarımız, tasavvuf ile fıkıh arasındaki ilişki ve benzer zemini temellendirirken üç hususun üzerinde durur.

¹⁶ Serrâc, *el-Luma'*, s. 25-26.

¹⁷ Mesela bk. Serrâc, *el-Luma'*, s. 22.

¹⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 12.

¹⁹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 11-26.

İlki, fıkhn temsil ettiği zâhir ilmi karşısında tasavvufun temsil ettiği bâtin ilminin ispatıdır. Yukarıdaki alıntıda da belirtildiği üzere şeriat, zâhir ve bâtını birlikte içeren tek bir ilim olduğu için şeriatı, bunlardan birisiyle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilim, lisan ve organlarla ilgiliyse zâhir; kalp ile ilgili olduğunda ise, bâtındır.

İkincisi, zâhir ilminin ürettiği zâhir fıkıh karşısında bâtin ilminin ürettiği bâtin fıkhn ispatıdır. Serrâc, dindeki tefakkuh kavramının tahlilinden hareket ederek²⁰ dinin zâhirî ve bâtinî hükümleri kapsadığı sonucuna ulaştıktan sonra zâhirî fıkıh ve bâtinî fıkhn şeriat ilmi olduğunu düşünür. Şu halde zâhir ilminin ürettiği ve organlarla icra ettiğimiz fiil ve hükümler, zâhirî fıkıh alanına dahil olduğu gibi bâtin ilmin ürettiği kalbî fiil ve hükümler, bâtinî fıkıh alanına girer. Serrâc'ın ifadesiyle "Hallerin hükümleri ve makamların anlamları konusunda derinleşmek (tefakkuh), talak, azat etme, zıhar, kısas, taksim ve hadlerin hükümleri konusunda derinleşmekten daha az önemli değildir".²¹

Üçüncüsü ise zâhirî fıkhn istinbat yöntemine karşı bâtinî fıkhn istinbat yönteminin ispatıdır. Fıkıh ve tasavvuf arasında uzlaşmayı ana gaye edinen Serrâc, fıkıh-ı bâtını ispat etmenin yeterli olmayacağını farkındaydı. Zira bunun yanında fıkıh-ı zâhir ile fıkıh-ı bâtin arasında epistemolojik bir ortak nokta da bulunmalıydı. Zira ancak böylece iki sistemin yapısal ortak zemininin tespiti uzlaşmayı sağlayacaktı. Bunun için Serrâc'ın bulduğu ve yine tasavvufa ilk kez kattığı kavram, zâhirî fıkhn temel kavramı olan istinbatır. Serrâc, kitabının başında dinî ilimlerin bilgi kaynağının Kur'an âyetleri, Peygamberin hadisleri ve Allah'ın velî kullarının kalbine doğan "istinbat edilmiş hikmetler" olmak üzere üç tür olduğunu söylemişti.²² Öte yandan Serrâc, zâhirî ve bâtinî fıkıh karşılaştırdığı bölümde "bu ilimlerin manaları, incelik ve hakikatlerinin bilinmesi konusundaki sufilerin istinbatları, fakihlerin, zâhirî hükümlerin manaları konusundaki istinbatlarından çok daha fazladır" ifadesiyle sufilerin istinbatının önem ve çokluğuna dikkat çekmiştir.²³ Daha önemlisi ise Serrâc'ın *Luma*'da bir bölümü "Kur'an ve Hadisin anlaşılmasında gerçek istinbat ile ilgili olarak sufilerin yöntemi" konusuna ayırmış olmasıdır.²⁴ Bütün bunlarla Serrâc, zâhir ehlinin yaptığı gibi bâtin fıkıh mensubu sufilerin de, Kur'an ve Hadisten elde ettikleri bilgiyi, Kur'an ve Hadisten istinbat yoluyla çıkarmış

²⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 21.

²¹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 28.

²² Serrâc, *el-Luma'*, s. 12.

²³ Serrâc, *el-Luma'*, s. 21.

²⁴ Serrâc, *el-Luma'*, s. 100-115.

olduklarını söylemektedir. O, böylece tamamen fikhî bir kavramı tasavvufa sokmakla bir yandan tasavvufun fikh-ı bâtın olarak meşruiyetine delil oluştururken diğer yandan fıkıh ile tasavvufun, aynı epistemolojik zeminde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Câbirî'nin ifade ettiği gibi "Beyân ile irfan istinbatı arasındaki fark, mâhiyet değil, araç farkıdır. Beyancılar, dil, ifade biçimleri ve nüzul sebeplerini bilmekten yararlanırken, ârifler, riyâzet ve mücahededen yararlanmaktadır. Birisi, istenilen mananın zihinlerde oluşması için muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir/nazar. Diğeri ise içlerinde 'bilgi kaynakları çoşana' kadar nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir".²⁵ Öyleyse zâhir fıkıh yöntem olarak istinbatı benimsemişse sufiler de bâtın fıkıh ilminde aynı yöntemi benimsemişlerdir; Bu durum, iki alanın epistemolojik açıdan da aynı zeminde olduklarının kanıtıdır.

Serrâc, tasavvufun yapısal ve epistemolojik bir tanımını yapmayı amaçlamıştı. Bunun ne anlama geldiğini ifade etmek için mantık ilmi kavramlarıyla söyleyecek olursak tanım, bir şeyi yakın cinsi ve faslına göre tanımlamaktır. Serrâc'ın yaptığı şeyi bu tanım çerçevesinde ifade etmek gerekirse, "tasavvuf, ihsan alanını temsil eden ve kalbî amellerin hükümlerini inceleyen fikh-ı bâtın olarak dinî ve şer'î bir ilimdir". Burada yakın cins, dinî ve şer'î ilimler, fasıl ise, ihsan alanı ve fikh-ı bâtın olmaktadır. Öyleyse tasavvuf, ortak alan olarak dinî ve şer'î bir ilim, ayırıcı yönü itibarıyla ise, ihsan ve fikh-ı bâtındır. İşte bu, dinî ve şer'î ilimler ile ilişkisi açısından tasavvufun yapısal ve epistemolojik bir tanımıdır. Serrâc, bu çabasıyla tasavvufun fıkıh ilmiyle ilişkisini ve uzlaşmasını sağlamış olmaktadır. Bu o kadar bir uzlaşmaydı ki, fıkıh, nasıl ki, bilgiyi üretme yöntemi olarak istinbatı kullanmışsa, aynı şekilde tasavvuf ilmi de istinbat yöntemini kullanarak bilgi üretmiştir. Bu itibarla Serrâc'a göre fıkıh ilmi, ne kadar şer'î bir ilimse, tasavvuf da o kadar şer'î bir ilimdir.

Şu halde tasavvufun ilk dönemiyle ilgili olarak şu tespiti yapabiliriz. Sufiler, ilk dönemin birinci aşamasında tasavvufu, fıkıh, hadis gibi ilimlerin karşısında hakikati temsil eden ve kendine özgü bir bilgi üretme yöntemi olan bir ilim olarak oluşturmuşlar, ikinci aşamasında ise, başta fukahanın tasavvufun bilgi üretme yöntemi olan bir ilim olduğuna yönelik itirazları neticesinde tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Söz konusu ikinci aşamada dikkat çeken husus, sufilerin daha ziyade tasavvufun bir ilim olduğunu ispatlarken muhataplarının özellikle hadisçi

²⁵ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999, s. 381.

ve fakihlerden oluşan zâhir uleması olmasıdır. Başka bir ifadeyle Serrâc gibi yazarlar, tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini, zâhir ehlinin anlayacağı bir zeminde ispatlama gayreti içinde olmuşlardır.

İkinci Dönem: Tasavvufun Metafizik Bir İlim Olarak Oluşum ve İnşası

Yukarıda tasvir edildiği şekilde çerçevesi çizilen ve bir ilim olarak meşruiyet zemini bulan tasavvuf, farklı aşamalardan geçerek İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufta önemli bir değişim olmuş ve yeni bir anlayış gelişmiştir. Bu değişimin ve anlayışın doğru anlaşılması için İbnü'l-Arabî öncesi dönemle ilgili önemli iki hususun belirtilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, ilk dönem tasavvufunun ana meselesi, şeriat ile hakikatin uzlaştırılmasıydı ve ortaya konulan bütün çabalar, hakikati temsil eden tasavvufun İslamî ilimler içerisindeki yerini tespit etmeye ve meşrulaştırmaya yönelikti. İkincisi ise, özellikle sistemleştirildiği ve inşa edildiği süreçte tasavvuf, fıkıh ve hadis gibi dinî ve şer'î ilimlerden meşruiyet talep eden bir konumdaydı. İşte tam da İbnü'l-Arabî'nin tasavvufta yapmak istediği değişim ve dönüşüm bu noktadan başlamıştır. Zira İbnü'l-Arabî, kendinden önceki tasavvuf geleneğine bağlı kalmakla birlikte konu, söylem ve yapı bakımından yeni diyebileceğimiz bir tasavvuf anlayışı ortaya koymayı amaçlamıştır. İbnü'l-Arabî ile değişen ve yeni olan şey, fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerle ilişki kuran, onlara göre kendini tanımlayan ve dahası onlardan meşruiyet talep eden tasavvuf anlayışı yerine, İslamî ilimlerin merkezine yerleşen ve söz konusu ilimlerden bağımsız olarak kendi alanını tanımlayan bir tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasıydı. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kendini fıkıh ve hadis gibi ilimler ile aynı düzlemde gören ve konumlandırılan tasavvuf, İbnü'l-Arabî ile birlikte bütün ilimlerin kaynağı olan, bütün varlığı ve dinî metinleri aynı bilgi sistemi ile izah eden, dolayısıyla meşruiyetin kaynağı olan metafizik bir ilim haline dönüşmüştür. Bu değişim, Serrâc'ın "ihsan alanı" olarak sınırladığı tasavvufu, daha geniş ve kuşatıcı bir yapıya taşımak demektir.

Tasavvufun İbnü'l-Arabî açısından ne ifade ettiğini görmek bakımından İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin girişindeki bir müşahedesini hatırlatmak yeterli olacaktır. İbnü'l-Arabî, müşahedesinde Hz. Peygamberin huzurunda bulunmaktadır. Hz. Peygamberin etrafında dört halife, bütün peygamberler ve karşısında da ümmeti yer almaktadır. Hz. Peygamber, Hatem'e tafra ağacından bir minber kurmasını ve İbnü'l-Arabî'ye ise bu minberde bir hutbe irad etmesini emreder. Peygamber ve

diğer peygamberler tarafından onaylanan konuşma, aynı zamanda ümmete hitaben yapılmaktadır ki, simgesel olarak bu, *el-Fütûhât*'ın ümmete hitabı gibi sunulmaktadır.²⁶ Tasavvufî düşünce bakımından simgesel pek çok unsur barındıran bu müşâhedede İbnü'l-Arabî, iki önemli tespit yapmaktadır. İlki, kendisinin dolayısıyla temsil ettiği tasavvufun dinî düşünce içerisindeki yeri ve konumuyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin konuşma yapması için konulan minberin üzerinde bulunan "Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen ona varis olur"²⁷ yazısının anlamı, İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî makama vâris olması ve O'nun sahip olduğu hakikati taşıyor olmasıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, velayetin hâtemi olarak mutlak anlamda "Muhammedî vâris" olmakla dinî düşüncede konum itibarıyla dini yorumlama yetkisine sahip en üstün kişinin, kendisi ve temsil ettiği tasavvuf olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu müşâhedede yapmış olduğu ikinci tespit ise, kendisinin temsil ettiği tasavvufun yani Muhammedî makama vâris olan tasavvufun, dinî düşüncedeki fonksiyonuyla ilgilidir. Tasavvufun dinî düşüncedeki işlevi, şeriatı korumaktır. Nitekim minberin üzerinde yazan ikinci cümle "Allah, onu (Muhammedî makama yükselen ve ona vâris olan kişiyi) şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir"²⁸ şeklindedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin şahsında tasavvufun taşımakla yükümlü olduğu bu vazifenin anlamı, artık önceki dönemde olduğu gibi tasavvufun, zâhirî ve şer'î ilimlerin yanında kendisine bir zemin bulmaya çalışan bir tasavvuf alanından bütün ilimlere kaynaklık edecek ve meşruiyet verecek çatı bir ilim olarak üst bir alana taşınmasıdır.

İbnü'l-Arabî ile ilk dönemin vârislik meselesine bakışlarının bir karşılaştırmasını yapmak, İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkan bu değişimi görmemize imkân verecektir. Bilindiği üzere ulemanın dindeki yeri ile ilgili olarak daima "Âlimler peygamberlerin vârisidir"²⁹ hadisi zikredilir. Söz gelimi Serrâc, tasavvufun da şer'î bir ilim olduğunu ispat etmek üzere bu hadisten yararlanarak İslam toplumunda hadisçilerin, fukahânın ve sufilerin peygamberin vârisi olduğunu söyler.³⁰ Bu tasnif, Serrâc'ın, tasavvufun da fıkıh ve hadis gibi şer'î bir ilim olduğunu ispat etmek için baş vurduğu bir yöntemdir ve bununla o, sufilerin de hadis ehli ve fakihler

²⁶ Bu müşâhede için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, I, 17-18.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 18.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 18.

²⁹ Buhârî, "İlim", 10; Ebu Davûd, "İlim", 1.

³⁰ Serrâc, *el-Luma'*, s. 12.

gibi peygamberin vârisi olduğunu anlatmayı amaçlar. Ancak İbnü'l-Arabî açısından baktığımızda gerek yukarıda zikredilen müşâhedede, gerekse eserlerinin muhtelif pasajlarında pek çok kez belirttiği üzere Peygamberin gerçek vârisi, yalnızca sufilerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî, peygamberlik, velîlik ve vârislik konusunu ele aldığı bir bölümde bu durumu şüpheye yer vermeyecek şekilde açıklar. İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil vâris velî, Rasulullah'ın şeriatı ile Allah'a yönelen ve Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'ı anlama özelliğini, ilâhî bir tecellî ile kalbine açtığı kişidir. Bu özelliğe sahip kişiyi Allah, kitabını anlamayla rızıklandırmış ve bu ümmet içerisinde sezgi sahiplerinden birisi yapmıştır. Vâris velînin kalbine gelen bu ilâhî tecellî, Peygambere gelen meleğe tekabül etmektedir. Tam bu noktada İbnü'l-Arabî, "böyle bir vâris velînin dindeki yeri nedir?" sorusunun cevabını bize verir. Ümmeti irşâd etmek, iyi ve kötü düşünceleri birbirinden ayırt etmek ve ümmete şeriatın maksatlarını açıklamak üzere Allah, Peygamberin vârisi olan bu veliyi yaratıklarına geri gönderir. Hatta söz konusu vâris, Peygamber tarafından sâbit olan ve olmayan hükümleri de Allah'ın bildirmesiyle insanlara açıklar.³¹ Filhakika Serrâc'dan farklı olarak İbnü'l-Arabî'ye göre hadiste belirtilen Peygamberin vârisi, sadece, bu ümmet içerisinde velâyet makamına ulaşmış olan sufilerdir. Bu karşılaştırma bize göstermektedir ki, ilk dönemde fakih ve hadisçilerle aynı düzlemde Peygamberin vârisi olarak değerlendirilen sufiler, İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek ve yegane vâris olanlardır. Şu halde şer'î ilimlerle aynı düzlemde değerlendirilen tasavvuf, İbnü'l-Arabî ile birlikte söz konusu ilimlere de kaynaklık ve temel teşkil eden üst bir ilim haline gelmiştir.³²

Şu halde tasavvufun gelişim tarihî açısından baktığımızda gerçekte İbnü'l-Arabî'nin yapmak istediği şey, tasavvufu bir metafizik ilim olarak inşa etmektir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf, artık, keşf esası üzerine kurulu olmak bakımından önceki döneme bağlı kalmakla birlikte şer'î ilimlerden birisi olmanın çabasını aşmış, meşruiyetin ölçüsü haline gelmiş, denetleyici üst bir ilim olması itibariyle felsefî bir mâhiyete bürünmüş ve yeni bir söylem alanı geliştirmiştir. Önceki dönemin gayesi, esas olarak insanın ahlakî bir olgunluğa ulaşması iken, yeni dönemde bunun yanında keşf ve müşâhedeye dayalı olarak bütün varlığı ve dinî

³¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 268-269.

³² İbnü'l-Arabî, kendi dönemi ile sahabe dönemini karşılaştırdığı bir pasajda kendi dönemini, marifet, sırlar ve ilahi hakikatlerin hiç olmadığı kadar açıldığı ve dolayısıyla meyvenin olgunluğa ulaştığı dönem olarak tanımlar. Bu ilginç karşılaştırma için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, 216-217.

metinleri bir bütün olarak izah etmek, asıl gaye haline gelmiştir. Kuşkusuz bu değişim, pek çok alanda görülebileceği gibi en açık bir şekilde tasavvufi kavramların tarihsel seyrinde görülebilir. Meseleye kavramlar açısından bakıldığında İbnü'l-Arabî, iki şey yapmıştır: Birincisi, daha önceki dönemde kullanılmış kavramların içeriğini, kendi metafizik tasavvuruyla yeniden yorumlamış ve ontolojik bir muhtevaya dönüştürmüştür.³³ İkincisi ise, önceki dönem tasavvufunda olmayan ahadiyet, vâhidiyet, varlık, zât, a'yân-ı sâbite, ilâh-ı mu'tekad gibi metafizik doktrinin esasını teşkil eden pek çok kavramı üreterek tasavvufa yeni bir boyut getirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin inşa etmiş olduğu bu metafizik tasavvuf anlayışının, keşfe dayalı epistemolojik bir zemini ve varlığı izah eden ontolojik bir zemini vardı. Keşf yöntemiyle bütün her şeyi izah edebileceğimiz kurucu ve çatı bir ilim olarak inşa edilen tasavvufun tanımlayıcı ismi vahdet-i vücûd olmuştur ki, bu tanımlama bile İbnü'l-Arabî tasavvufunun önceki dönemden farkını göstermek için yeterlidir. Şu halde bir ilim olma durumunu dikkate aldığımızda ilk dönem tasavvufu, şer'î bir ilim olarak tanımlanırken İbnü'l-Arabî tasavvufu metafizik bir ilim ve doktrin olarak tanımlamıştır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin yaptığı değişim ve dönüşümü, Kuşeyrî'nin burhan, beyan ve iyan ayırımı ile söyleyecek olursak³⁴, beyânî ilimlerle çatışan ve uzlaşan bir tasavvuf (iyân) alanından, beyâna da kaynaklık eden ve burhan alanına taşıyan bir tasavvuf anlayışına geçiş olarak tanımlayabiliriz.

Öyleyse İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvuf, esasta kendisini ilk döneme bağlamakla birlikte büyük bir değişim göstermiş oldu. İbnü'l-Arabî, ulaştığı fenâ halindeki birlik neticesinde elde ettiği keşf ve müşahede ile dinî metinler de dahil olmak üzere bütün varlığı izah etmeyi amaçladığı bir metafizik nazariye kurmuştur. İbnü'l-Arabî, bu çerçevede büyük bir yorum külliyâtı bıraktığı kadar derin bir birikim de bıraktı. Fakat bu birikim, birbirine paralel olarak bir yandan derin ve geniş bir etki bırakırken diğer yandan da belki aynı ölçüde tepkiyi de beraberinde getirdi. İbnü'l-Arabî etrafından oluşan temel mesele, ilk dönemde oluşan tasavvuf anlayışında olduğu gibi yine onun söyleminin oturduğu yapının epistemik değeri meselesiydi. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dile getirdiği

³³ Söz gelimi fenâ ve bekâ kavramlarının ilk dönemdeki kullanımları ile İbnü'l-Arabî'nin kullanımı arasındaki fark için bk. Serrâc, *el-Luma'*, s. 417; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 67-68; İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-Fenâ", *Resâilu İbnü'l-Arabî*, Haydarabad 1361, s. 2-9.

³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 85.

hakikatlerin bilgisel bir değeri olup olmadığı, diğer kesimler tarafından ciddi bir şekilde tartışmaya açıldı.

Böylece biz, İbnü'l-Arabî'nin metafizik bir ilim olarak sunduğu tasavvufun ikinci aşaması ile karşılaşırız. Bu defa, Serrâc, Ebu Talip Mekkî, Kuşeyrî gibi sufilerin tasavvufu şer'î bir ilim olarak inşa etmelerine benzer bir şekilde İbnü'l-Arabî sonrası sufileri, İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvufunu daha ziyade felsefe ve Kelam ilimlerine göre inşa etmeyi amaç edindiler. Şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin fikirleri etrafında büyük bir ekberî gelenek oluşmuştu³⁵ ve bu geleneğin ana meselerinden birisi, buydu. Süreç göz önüne alındığında İbnü'l-Arabî'nin oluşturduğu tasavvuf metafiziği, kendi takipçileri tarafından kesin kurullarla tespit edilmiş ve bir düzene sokulmuştu. Bu sürece pek çok sufinin katkısı olmakla birlikte özellikle burada Konevî ve Kayserî'yi zikretmek gerekir. Gerçekten de bu iki sufi, ilk *Fusûs* yorumcuları olmanın ötesinde İbnü'l-Arabî'nin müşahedeye dayalı metafizik doktrininin temel prensiplerini ortaya koymuşlardır. Bu anlayışa göre tasavvuf, bir ilm-i ilâhîdir ve kendi iç dinamikleri ve bir epistemolojisi olan sistematik bir düşüncedir. Başka bir açıdan Konevî ve Kayserî, felsefe ve kelâm geleneklerinin tanımlarını ve yaklaşımlarını dikkate alarak tasavvuf metafiziğini inşa etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvuf anlayışının sonraki nesillere sunulmasında hiç şüphesiz Sadreddin Konevî'nin eşsiz bir yeri vardır. Hocası olması dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin Konevî üzerindeki tesiri göz ardı edilemezse de Konevî'nin de, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dağınık olarak ortaya koyduğu görüşlerin temel ilkelerini belirlemede ve sistemleştirip sonraki nesillere aktarmada olduğu kadar İbnü'l-Arabî'nin keşfe dayalı bilgi sisteminin epistemolojik meşruiyetini ve zeminini belirlemede İbnü'l-Arabî'ye büyük tesiri olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin doktrininin anlaşılmasındaki katkısı bir yana müşahedeye dayalı bilginin epistemolojik çerçevesinin belirlenmesinde ve müşahededen kaynaklanan verilerin ilkelerinin tespitinde Konevî tartışmasız bir yere sahiptir.

Konevî, özellikle *Miftâhu'l-gayb* adlı eserini, tasavvufî bilgi sisteminin yapısını ve ilkelerini tahlil etmek üzere kaleme almıştır. Bu eserde o, sufinin öznel olarak yaşadığı müşâhedenin ve bu müşâhededen elde edilen bilginin objektif kriterleri olabilir mi? sorusuna cevap arar. Başka bir ifadeyle eserde Konevî'nin temel meselesi, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ürettiği müşâhedenin, bir bilgi verip vermeyeceği ve veriyorsa hangi temel

³⁵ Bk. M. Erol Kılıç, "Ekberîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, 544-545.

ilkelerinin olduğudur. Konevî, bu kadîm sorunun tahlili çerçevesinde iki hususun üzerinde durur:

Birincisi, müşâhedenin bir bilgi verip vermeyeceği ya da tasavvuf metafiziğinin bir ilim olup olmaması meselesidir. Konevî, felsefe ve kelamda yaygın olan şekliyle bir alanın ilim olabilmesinin temel şartlarından hareket ederek tasavvufun metafizik bir ilim olması meselesini tahlil eder. Felsefe ve Kelama göre müdevven bir ilim, esasta mevzu/konu, mebâdî/ilkeler ve mesâil/meseleler üçlüsünün üzerine kurulu olmalıdır. İbn Sina'nın belirttiği üzere bir ilim, ancak bu üç hususu içermesi şartıyla gerçek bir ilim olabilir.³⁶ Aynı sınıflamayı, kelam kitaplarında da görmek mümkündür.³⁷ Dolayısıyla felsefe ve kelam ekseninde düşündüğümüzde ilim olmanın temel ilkeleri vardır. İşte Konevî, öncelikle tasavvufu bu çerçevede değerlendirerek bir ilim olup olmadığını tahlil eder. Konevî, bu kavramların tanımlarını yaptıktan sonra bunun tasavvuftaki karşılığının tahliline geçer. Tasavvufu, her türlü ilmi kuşatan üst bir ilim olarak ilm-i ilâhî (metafizik) şeklinde tanımlayan Konevî'ye göre ilm-i ilâhînin de mevzusu, mebâdîsi ve mesâili vardır.³⁸

Konevî'ye göre ilm-i ilâhînin mevzusu, Hakk'ın varlığıdır (vücûd-ı Hak). Hakk'ın varlığının tasavvuf metafiziğinin mevzusu yapılması, metafiziğin marifetullah veya ilm-i ilâhî diye isimlendirilmesini daha iyi açıklar. Çünkü bu isimlendirme, metafiziğin esasta Allah hakkında ya da ilâhiyât bahsinde bilgi veren bir ilim olduğunu gösterir. Diğer taraftan Konevî'nin belirttiği üzere her ilmin değeri, o ilmin konusu ile alakalı olduğu için konusu Hakk'ın varlığı olan ilm-i ilâhî, en şerefli ilimdir.³⁹

Hakk'ın varlığının tasavvuf metafiziğinin mevzusu olarak belirlenmesi, meselenin birinci yönüydü. Bunun ardından Konevî, ilim olmanın ikinci şartı olan ilkelerin/mebâdî tahliline geçer. Konevî'nin ifadesiyle "ilmin üzerine kurulduğu mukaddimeler"⁴⁰ olan ilkelerin tasavvuf metafiziğindeki karşılığı, Hakk'ın varlığının lazımı olan hakikatlerin esasları yani zât isimleridir. Dolayısıyla ilâhî isimler, Konevî açısından,

³⁶ Bk. İbn Sina, *Şifa, Metafizik* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), I-II, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, I, s. 3.

³⁷ Örnek olarak bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-keîm*, Kahire 1266, s. 11-16.

³⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 9.

³⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 10.

⁴⁰ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 8.

tasavvuf metafiziğinin üzerine oturduğu ilkeler ya da tasavvufî bilginin üretildiği hakikatlerdir.

Diğer taraftan meseleler ise, hakkında burhan aranan ve muhatap için ispat edilmesi istenen konulardır.⁴¹ Bu açıdan Konevî'ye göre tasavvuf metafiziğinin meseleleri ise, ilkeler olan isimler sayesinde açıklanan isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, mevzûnlar, ortaya çıkan hükümlerin isimlerle ilişkisi/nisbet, eserler ile ortaya çıkan vasıflar ve özelliklerdir.⁴² Temel olarak ise, Konevî'nin bizzat belirttiği üzere meseleler, aslında Hakk'ın âlemler ve âlemin de Hak ile irtibatının bilinmesinden ibarettir.⁴³ Böylece Konevî, felsefe ve kelâm ilimleri ekseninde tasavvufun metafizik bir ilim olmasını, mevzusu, mebâdisi ve mesâilî olmasına bağlayarak ispat etmeyi sağlamış olmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvuf metafiziği, felsefe ve kelâm gibi bir ilimdir; çünkü onlar gibi mevzusu, mebâdisi ve meseleleri vardır.

İkincisi ise, tasavvufî bilgi sistemi olan müşâhede yönteminin objektif kriterlerinin olup olmaması meselesidir. Konevî, İbnü'l-Arabî'nin metafizik nazariyesini, mevzu, mebâdi ve meseleler ekseninde bir zemine oturtmanın önemli olduğunu bilmekle birlikte bunun yetersiz olduğunu da farkındaydı. Zira tasavvuf, bir ölçüde yöntemi itibarıyla subjektif ve öznel bir mâhiyet taşımaktaydı. Dolayısıyla müşâhedenin verilerinin genel geçer bir özellik taşıması ya da bunların doğrulanabilir ve yanlıştırabilir kıstaslarının da olup olmaması önemli bir sorundu. Söz gelimi burhana dayalı felsefenin bilgi üretim mekanizmasının mantık gibi bir kıstası vardı ve felsefî söylemin mantık ilkelerine bağlı kalıp kalmadığını tespit edebiliyorduk. Örneğin herhangi bir felsefî görüş ortaya konulduğunda bunu mantığın temel ilkelerine irca ederek bu görüşün doğru ya da yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Peki tasavvufî müşâhedinin verilerini sınırlayan ya da bunların doğru olup olmadığını belirleyen kıstasları var mıydı? İşte Konevî, tam da bu derin ve temel sorunun farkındaydı ve buna bir çözüm aramaktaydı. Konevî, bu çerçevede bize şunu söyledi: Her ilmin, doğrusunu yanlışından ayırmamızı sağlayan bir ölçüsü vardır ki, bu, mî'yâr ve mîzân kelimeleriyle ifade edilebilir.⁴⁴ Nasıl ki, mesela ifade ilminde Nahiv; şiirin vezni ve kafiyesini bilmek için Arûz; nazarî ilimlerde mantık, bu ilimlerin mî'yâr ve mîzânı ise müşâhedenin de mî'yâr ve mîzânı vardır. Bu yüzden tasavvuf metafiziğinin ölçülerinin bilinmesi ve

⁴¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 8.

⁴² Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 9.

⁴³ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 10.

⁴⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 10.

usul ve kanunlarının tespit edilmesi, Konevî tarafından mühim bir mesele olarak ifade edildi. Konevî'ye göre "ilm-i ilâhînin hiç bir ölçü altına girmemesi" sözü, onun hiç bir ölçü ve kıstasının olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine yetkin sufilere göre ilm-i ilâhînin her merteye, her isme, makama, hale, vakte ve şahsa göre bir mizanı vardır. Bu mizan, söz konusu merteye, isim ve belirtilen durumlara uygundur.⁴⁵ Esasında Konevî'nin ifadelerinden biz şunu anlamaktayız: Her bir mertebenin ya da ismin bir hükmü vardır, dolayısıyla sufinin keşf ve müşâhede bu hükümlere bağlıdır. Bu durum, bize neyi sağlamaktadır? Konevî'ye göre müşâhede ilminin mizânının bilinmesi, fetih türleri, şühûdî ve ledünnî ilimler, ilhamlar, vâridatlar ve tecellileri bilmemizi sağladığı gibi bunlar arasındaki farkı da bilmemizi sağlar. Öyle ki, Konevî'nin ifadesiyle "ilahî ve melek kaynaklı sahih ilham ile itimat edilmemesi gereken şeytânî ilham arasındaki fark, bu kıstas ve mi'yâr ile tespit edilir".⁴⁶

Şu halde Konevî'ye göre tasavvuf metafiziğinin üzerine oturduğu keşf ve müşâhedenin, doğrusunu yanlışından ayıran kıstas ve mi'yârı vardır. Nasıl ki, nazarî ilimler bilgiyi üretirken mantık ilminin kurallarına bağlıysa sufinin müşâhededen ürettiği bilginin de dayandığı temel ilkeleri vardır ve bunlarla sınırlıdır. Başka bir ifadeyle tasavvuf ilmindeki bu mizân, nazarî ilimlerdeki mantığa karşılık gelmektedir. Bu ilkesel bir tespittir. Peki bu kıstaslar nelerdir? Zira biz, bir sufinin herhangi bir müşâhedesini ya da sahip olduğu tecellinin doğruluğunu ya da yanlışlığını hangi kıstaslarla tespit edeceğiz? Konevî, bu ilkesel tespitten sonra kıstasları bize açıklar.⁴⁷ O, müşâhedenin dayandığı temel on kıstas ortaya koydu: Mesela, bir şey, kendisine zıt ve farklı başka bir şey ile bilinemez. Ya da hiç bir müessir, arasında bir nisbetin bulunmadığı başka bir şeye tesir edemez.⁴⁸ Konevî, böylece herhangi bir tasavvufî bilginin veya müşâhedenin bu ilkelere uyup uymamasına göre doğru ya da yanlış olduğunu tespit edebileceğimizi dile getirmiş oldu.

Burada Konevî'nin yapmak istediği şeyin, tarihsel olarak ne anlama geldiği ile ilgili bir değerlendirme yapmak gerekir. Belirtildiği üzere tasavvufun bütün dönemlerinde maruz kaldığı temel eleştiri, müşâhedenin bir bilgi ifade etmeyeceği veya etse de subjektif ve öznel olması dolayısıyla objektif bir muhtevaya sahip olmayacağıydı. Riyazet sonucunda elde edilen

⁴⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 10-11.

⁴⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 10.

⁴⁷ Bu ilkelerin ayrıntısı için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 14-20.

⁴⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, s. 15-16.

bilgi, dönemden döneme ya da kişiden kişiye farklılık arz edebilir. Diğer taraftan bir sufi, ilham ve keşif ile bir bilgiye sahip olduğunu söylediğinde muhatabın bunun karşısındaki tavrı ne olmalıdır? Muhatap, bu tarz bilgileri hemen kabul etmeli mi yoksa bunları bir çeşit değerlendirmeye tabi tutarak sorgulamalı mıdır? Tasavvufî bilgi, tamamen subjektif bir mâhiyet mi taşır, yoksa doğruluğunun veya yanlışlığının objektif bir kriteri var mıdır? Esasında Konevî, bu kadim soruların cevabını aramaktadır ve vardığı sonuç şudur; keşf ve müşâhedenin verileri, objektif kriterlere göre değerlendirilir ve yorumlanabilir. Zira bu verileri, nazari ilimlerdeki mantık gibi mukayese edebileceğimiz temel kaideleri vardır. Bu, gerek İbnü'l-Arabî metafiziği açısından ve gerekse tasavvufun bütün dönemleri açısından tarihsel bir çaba olarak değerlendirilmelidir.

Bu sürecin ikinci önemli ismi, şüphesiz Kayserî olmuştur. Kayserî'nin genel olarak İbnü'l-Arabî geleneği üzerindeki etkisi özellikle *Fusûs* şerhine yazdığı ünlü mukaddime ile olmuştur. Ondan önce söz gelimi Cendî, *Fusûs* şerhine bir kaç maddede bir mukaddime yazmış olsa da⁴⁹ bu, İbnü'l-Arabî'nin doktrininin bütününe yönelik değildi. Halbuki Kayserî'nin mukaddimesi, İbnü'l-Arabî sisteminin temel meselelerini ele almıştı ve bu yönüyle mukaddime geleneğini başlatan kişi olma ünvanını hak etmiştir. Bu önemi bir tarafa, bizi burada birinci derecede ilgilendiren husus, tasavvufun metafizik bir ilim olarak inşa sürecindeki tarihsel yeridir.

Biz, burada Kayserî'nin bu süreçteki yerini belirlemek için ondan bir pasaj aktarmakla işe başlamak istiyoruz. Zira bu pasaj, Kayserî'nin tasavvufu oturttuğu zemini açıkça ortaya koymaktadır. Kayserî, şöyle der:

“Bu ilim, keşfe ve zevke dayalıdır; bu yüzden vecd ve vücûd ashabından ve iyân ve şuhûd ehlinin başkasının bu ilimden bir nasibi yoktur. Ancak ben zâhir ilmi ehlinin, bu ilmin, üzerine oturduğu bir temelini olmadığını ve bir sonuç üretmediğini, tam tersine bu ilmin şiirsel muhayyileler ve zihinsel uydurmalar olduğunu ve sahibinin bunlar hakkında hiç bir delilinin olmadığını ve hedefe ulaştırmayan salt bir mükâşefe iddiası olduğunu zannettiklerini gördüğümde bu ilmin mevzu, mebâdi ve mesâilini açıkladım. Bu eserde, *mukaddemâtü şerhi'l-Fusûs*' da ve tasavvuf hakkında yazmış olduğum diğer risalelerde zikrettiğim burhân ve delilleri, zâhir ulemasını kendi yöntemleriyle ilzâm etmek ve kendi şeriatlarıyla onları susturmak için getirdim. Zira müşâhede ehlinin keşifleri, onlar için bir kanıt değildir ve keşif ehlinin söylediklerine delil

⁴⁹ Cendî, *Şerhu Müeyyededdin el-Cendî alâ fusûsi'l-hikem*, (nşr. Âsım İbrahim Keyyâlî), Beyrut 2007, s. 7-115.

olan âyet ve hadislerin zâhiri, zâhir ehline te'vil edilmiştir. Bu yüzden onlara kendi dilleriyle konuşmamız gerekir. Nitekim Allah Teala şöyle buyurmuştur: 'Biz her gönderdiğimiz rasûlü, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik' (İbrahim, 4). Allah bizim söylediklerimize vekildir ve doğru yola ileten de O'dur."⁵⁰

Bu, bizim açımızdan İbnü'l-Arabî'nin başlattığı tasavvuf metafiziğini, Kayserî'nin, hangi zeminde değerlendirdiğini göstermesi bakımından eşsiz bir pasajdır. Kayserî, burada üç temel mesele üzerinde durur ve üç tespit yapar.

Bunlardan ilki, tasavvufun epistemolojik zemininin tespit edilmesidir. Kayserî'ye göre tasavvufun bir epistemolojisi vardır ve bu da keşf ve zevk yöntemidir. Aynı zamanda mükâşefe sahibi sufilerden başkaları bu yöntemle bilgi elde edemezler.

İkincisi, zâhir ilim erbabının keşfe ve zevke dayalı olan tasavvufî epistemoloji ile ilgili itirazlarıdır. Kayserî'nin belirttiğine göre zâhir ehline göre tasavvufun üzerine oturduğu bir epistemolojik temeli yoktur ve dolayısıyla itibara alınacak üretim ve sonuca da sahip değildir. Bunun nedeni, tasavvufî epistemolojinin retorikten öteye gitmeyen zihinsel uydurmalarından ibaret olmasıdır. Bu yüzden de keşf kuru bir iddiadan başka bir anlam taşımaz. Burada tasavvufun bir bilgi sistemi olduğuna yönelik zâhir ehlinin itirazında yer alan "şiişel muhayyileler (tahayyülâtün şî'riyyetün)" ifadesine özellikle işaret etmek gerekir. Zira bu kavram, sufünün müşahedesinin hiç bir bilgi ifade etmediğini tazammun ettiği kadar bir değerinin olmadığını da ifade eder. Bu köklü itirazın içeriksel ve tarihsel olmak üzere iki vechesi vardır. Kayserî, içerik eleştirisine müşahedeye dayalı tasavvufî bilgi üretim mekanizmasının mevzu, ilkeler ve meseleleri olduğu gerçeği ile cevap verir. O, tasavvufun sistematik bir yapısı ve bir bilgi üretim yöntemi olduğunu söyleyerek görüşünü savunur. Ancak tarihsel olarak ise bu pasaj, tasavvufa yönelik bu itirazın, tasavvufun bütün dönemlerinin değişmez itirazı olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önem taşır. Zira Serrâc'ın dile getirdiği zâhir ulemasının eleştirisi ile benzerliğini özellikle vurgulamak gerekir. Serrâc zâhir ehlinin tasavvufa eleştirisini şöyle tasvir etmişti: "Zâhir ehlinin bir grup, tasavvufu inkâr ederek şöyle dediler: 'Kur'an ve sünnette belirtildiği şekliyle zâhirî şeriat ilminden başka bir ilim tanımıyoruz. Sizin (sufilerin) bâtin ilmi ve tasavvuf

⁵⁰ Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s. 111.

ilmi iddianızın bir anlamı yoktur".⁵¹ Tasavvuf, değişik süreçlerden geçmiş olsa da, zâhir ehlinin eleştirisi, daima aynı olmuştur: Tasavvufun bilgisel bir temeli ve değeri yoktur.

Üçüncüsü ise, Kayserî'nin zâhir ehline karşı tasavvufu nasıl savunduğuyla ilgili tavrının tespit edilmesidir. Kayserî de, öncelikle tasavvufun metafizik bir ilim olduğu hususuyla ilgili olarak Konevî gibi bir ilmin ilim olabilmesinin temel şartlarının tahlilini yapar. O da felsefe ve kelamın ilim tanımlamasından hareket ederek tasavvuf ilminin mevzusu, ilkeleri ve meselelerinin neler olduğunu tespitle işe başlar. Tasavvufun bir metafizik olarak bu üç özelliğinin bulunması gerektiği konusunda Konevî ile aynı noktada duran Kayserî, selefenden bir ölçüde farklı olarak önemli bir risalesinde tasavvufun mevzusunu, "zât-ı ahadiye ve O'nun ezeli sıfatları",⁵² ilkelerini, "bu ilmin tanım ve faydasının bilinmesi, sufilerin bu konuda oluşturdukları ıstılahların bilinmesi ve meselelerinin üzerine oturmuş olduğundan dolayı bu ilmin hakikatinin bedihî olarak bilinmesi",⁵³ meselelerini ise, "çokluğun bir olan zattan çıkması ve tekrar ona dönüşünün keyfiyeti, ilâhî isim ve sıfatların mazharlarının açıklanması, Allah ehlinin Allah'a dönmesinin keyfiyeti, sufilerin sülûk, mücâhede ve riyâzetlerinin keyfiyeti ve dünyada ve âhiretteki bütün amel, fiil ve zikirlerin sonuçlarının hakikatte bulunduğu vecih üzere açıklanması"⁵⁴ şeklinde belirler. İçerik bir yana Kayserî'nin de tasavvuf ilmini mevzu, ilkeler ve meseleler çerçevesinde tanımlaması, tasavvufu, felsefe ve kelam ekseninde değerlendirmesi bakımından özellikle dikkate değer bir durumdur.

Kayserî, keşf ve müşâhede yönteminin sufilere özgü olduğunu söylemekle bir ölçüde öznelliğine vurgu yapmış oluyordu. Ancak söz konusu ilmin, sufi olmayanlara da söyleyecek sözleri olmalıydı. Dolayısıyla sufi söylemin ürettiği bu öznel tecrübenin sufi olmayanlara da aktarılması zarureti vardı. Tıpkı Serrâc, Ebu Talip Mekkî, Kuşeyrî'nin yaptığı gibi. Dolayısıyla Kayserî'nin İbnü'l-Arabî'nin metafizik ilminin inşasındaki en önemli yönü, onu kelam ve felsefenin verileriyle sunmuş olmasıdır. Kayserî, müşâhede yönteminin öznelliğini kabul etmekle kalmadı, onun kelam ve felsefenin formunda sunulmasının mümkün olduğunu ve böylece objektif bir yönünün de bulunabileceğini ispatlamaya da çalıştı. Gerçekten de onun bütün eserlerindeki temel eğilim, daima bu olmuştur. Zira bizzat,

⁵¹ Serrâc, *el-Luma'*, s. 25.

⁵² Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, s. 110.

⁵³ Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, s. 110.

⁵⁴ Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, s. 110.

kendisi, “Bu eserde, *mukaddemâtü şerhi’l-Fusûs*’da ve tasavvuf hakkında yazmış olduğum diğer risalelerde zikrettiğim burhân ve delilleri, zâhir ulemasını kendi yöntemleriyle ilzâm etmek ve kendi şeriatlarıyla onları susturmak için getirdim. Zira müşâhede ehlinin keşifleri, onlar için bir kanıt değildir ve keşif ehlinin söylediklerine delil olan âyet ve hadislerin zâhiri, zâhir ehlince te’vil edilmiştir. Bu yüzden onlara kendi dilleriyle konuşmamız gerekir”⁵⁵ sözüyle yaptığının bundan başka bir şey olmadığını açıklamıştır. Maamafih Kayserî’nin gelenek içerisindeki yerini ve önemini, keşf ve müşâhedenin verilerini, kelam ve felsefenin kavramsal çerçevesine göre yeniden yorumlaması şeklinde tanımlamamız yanlış olmayacaktır. Onun bu tavrını bütün eserlerinde görebileceğimiz gibi özellikle de *Fusûs*’a yazdığı mukaddimelerde görmemiz mümkündür. O, bu eserde önce tasavvuf metafiziğinin temel meselelerini anlattıktan sonra “nazar ehline kılavuz”,⁵⁶ “nazar ehlinin diliyle tenbih”⁵⁷ gibi alt başlıklar atarak mutlaka kelam ve felsefe zemininde de ele almayı benimsemiştir. Bu tavrına bir örnek vermek gerekirse “Ehlüllah’ın yöntemine göre cevher ve araz”⁵⁸ başlığını attığı dördüncü bölümde tamamen kelama âit olan cevher ve araz kavramlarıyla tasavvufun varlık görüşünü ortaya koyar. Kelam ilmindeki tanımını verdikten sonra Kayserî, cevherin tasavvuf metafiziğindeki karşılığının ilahî zat’ın mazharı olan tek hakikat olduğunu, arazın ise, bu hakikate tabi olan sıfatların mazharları olduğunu söyler. Böylece sürekli tasavvuf ile kelam ve felsefe arasında geçiş yapar.⁵⁹ Öyleyse Kayserî’nin Ekberî gelenekteki yerini, müşâhedenin verilerini, kelam ve felsefenin yöntem ve kavramlarıyla temellendiren kişi olarak tanımlayabiliriz.

Burada Kayserî’nin yapmak istediği şeyle ilk dönem teorisyenlerinin yaptığının karşılaştırılmasına tekrar dönecek olursak, şu tarihî tespiti yapabiliriz: Serrâc, zâhir ehlinin tasavvufun bir bilgisel değeri olmadığı şeklindeki itirazlarına cevap verirken tasavvufun fıkıh ve hadis gibi şer’î bir ilim olduğu gerçeğine vurgu yapmıştı. Kayserî ise aynı itiraza cevap verirken bu defa İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu tasavvuf metafiziğinin kelam ve felsefe gibi bir metafizik ilim olduğunun altını çizmiştir. Bu yüzden sorun aynı olmakla birlikte cevaplardaki tanımlamalar ve tasavvufun bulunduğu yer değişmiştir. İlk dönemde tasavvufun konusu ve

⁵⁵ Kayserî, “Risâle fî ilmi’t-tasavvuf”, *er-Resâil* içinde, s. 111.

⁵⁶ Kayserî, “Mukaddemât”, *er-Resâil* içinde, s. 52.

⁵⁷ Kayserî, “Mukaddemât”, *er-Resâil* içinde, s. 56.

⁵⁸ Kayserî, “Mukaddemât”, *er-Resâil* içinde, s. 54.

⁵⁹ Kayserî, “Mukaddemât”, *er-Resâil* içinde, s. 54.

alanı “ihsan ve fikh-ı bâtın” olarak belirlenmişken⁶⁰ Kayserî’de tasavvufun konusu ve alanı, “Allah’ın zatı, O’nun ezeli ve ebedî sıfatları”⁶¹ haline gelmiştir.

Şu halde İbnü’l-Arabî metafiziğini kelim ve felsefenin yöntemleriyle ortaya koyan kişinin, Kayserî olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu tavrının Ekberî gelenek içerisinde nasıl değerlendirildiği de, üzerinde durulması gereken bir husustur. Hiç şüphesiz Kayserî, gelenek içerisinde önemli bir otorite olmuştur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Ekberî gelenek tamamen yeknesak bir yapı da arz etmez. Kayserî’nin bu yöntemi, gelenek içerisinde eleştiriden vareste kalmamıştır. Burada Abdullah Bosnevî’yi özellikle zikretmeliyiz. Bosnevî, *Fusûs* şerhinin mukaddimesinde İbnü’l-Arabî’yi zâhiri ilimlerle uzlaştırmaya çalışan şârihlere yönelik olarak önemli bir değerlendirme yaparak şöyle der:

“Bu kitabı inkâr eden ulema-i zâhirden bazısına cevap edip onun inkârını izâle etmek için şarihîn’in bazısı, bu kitapta vaki olan mesâilin bazısını Şeyh’in mâlikiyyu’l-mezhep olmasına eyledi ki, ‘Şeyh, ehl-i istidlalden olup asl-ı mâlikî üzere müctehiddir. Böyle ictihad etmiştir’ diye cevap etmekle ve bazısı, bazı mesâili zahire tatbik etmek için tevil eyledi”.⁶²

Bu pasaja göre Bosnevî, İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinin yorumu ile ilgili iki gruptan bahsetmektedir: Birincisi, İbnü’l-Arabî’yi mezhep konusunda Mâlikî mezhebine göre ictihad eden ve görüşlerini ictihad olarak değerlendirenler. İkincisi ise, İbnü’l-Arabî’nin bazı meselelerini zâhire tatbik ederek te’vil edenler. Bosnevî’ye göre İbnü’l-Arabî’yi inkâr edenler hata yaptığı gibi ilahi hakikatleri zahire tatbik eden ve Şeyhi mâlikî mezhebine mensup istidlal ve ictihad sahibi olarak gören şarihler de hata etmişlerdir. Bosnevî, bu şarihlerin kimler olduğunu açıkça belirtmemiş olsa da tasavvuf metafiziğinin meselelerini “zâhire tatbik etmek için te’vil edenler”in başında Kayserî’nin olduğunu söyleyebiliriz. Zira daha önce belirttiğimiz üzere bizzat Kayserî, böyle bir yöntemi benimsediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Bosnevî’nin İbnü’l-Arabî tasavvufunu kelim ve felsefe ekseninde yorumlayan Kayserî’yi eleştirdiğini söyleyebiliriz. Onun takip ettiği yöntemle söyleyecek olursak, İbnü’l-Arabî, velâyetin hâtemi olarak zâhirden farklı olan bâtınî hakikatleri dile getirmiştir. Bu yüzden zâhir ve bâtından ibaret olan iki farklı alan arasında bir uzlaşmaya gitmek bâtını inkâr ve red kadar hatalı bir davranış olarak görülmelidir. Şu halde İbnü’l-

⁶⁰ Örnek olarak bk. Serrâc, *el-Luma’*, s. 11-25.

⁶¹ Kayserî, “Risâle fî ilmi’t-tasavvuf”, *er-Resâil* içinde, s. 110.

⁶² Bosnevî, *Tecelliyât*, I-II, İstanbul 1290, I, 18-19.

Arabî'nin zâhire aykırı görüşlerini ya da nübüvvet sınırları içerisinde yer almayan bilgilerini, zâhire göre te'vil etmek yerine İbnü'l-Arabî'nin müşahede ettiği şekilde açıklamaya çalışmak gerekir. Bu bakımdan şerhlerin amacı ve ana fikri, İbnü'l-Arabî'nin zâhire göre yorumlanması değil, "bir şey ilm-i ilahide ne şey üzere sabit olduysa onun üzere onu müşahede ettikten sonra izhar etmek" şeklinde tanımladığı velayet bilgisini, hakikat nasıl ise öyle açıklamak olmalıdır. Bunun anlamı, İbnü'l-Arabî'yi yorumlamanın, ya da *Fusûs*'u şerhetmenin gayesi, zahire göre te'vil değil, hakikati olduğu gibi açıklamaktır. Bu yönüyle Bosnevî, şerh geleneği içerisinde İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği tasavvufu, başta kelam olmak üzere zahirî ilimlere uygun te'vil edenler arasında değil, tasavvufun bağımsız bir alan olduğunu, dolayısıyla bu çerçevede zahirî ilimlerle uzlaştırma niyetiyle te'vil cihetine gitmenin gereksizliğini prensip edinen ve bâtinî alanın sağlamaştırılmasını ve savunulmasını gerekli gören şârihler arasında yer alır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'yi zâhire göre tevil ederek değil, kendi dinamikleri içerisinde kalarak ve hatta tasavvufun diğer ilimlerden farklılığına dayanarak onu savunan ve görüşlerini açıklayan bir şârihtir, Bosnevî.

Sonuç

Tasavvufun tarihî gelişim sürecine baktığımızda, bir epistemolojisinin olup olmaması ve dolayısıyla bir ilim olup olmaması meselesinin, tasavvufun bütün zamanlarının en temel sorunu olduğunu söylememiz mümkündür. Sufilerin zâhir ehli olarak tanımladığı kesimin tasavvufa yönelik temel eleştirisi, daima bu mesele üzerine olmuştur: Tasavvufî müşâhede bir bilgi üretmez ve bu yüzden bir ilim değildir. Sürekli uğraştıkları bu mesele ile ilgili olarak sufiler de daima şunu söylemişlerdir: Tasavvufî müşâhede bir bilgi üretme yöntemidir ve tasavvuf müşâhedenin verileri üzerine kurulu bir ilimdir. Ancak bütün dönemlerde sorun aynı olmakla birlikte verilen cevap dönemlere göre farklılık göstermiştir. Bu çerçevede tasavvuf tarihini iki döneme ayırmamız mümkündür. Birinci dönem, tasavvufu şer'î bir ilim olarak tanımlayan dönem iken İbnü'l-Arabî ile başlayan ikinci dönem, tasavvufu metafizik bir üst ilim olarak tanımlamıştır. Her dönemin birbirine benzer iki aşaması olduğunu da belirtmek gerekir. Birinci aşama önce ilmin ortaya konulması, ikinci aşama ise zâhir ehli tarafından yapılan eleştiriler üzerine bu ilmin yeniden inşa edilmesi şeklinde gelişmiştir. Birinci dönemin ilk aşamasında tasavvufun kurucuları, tasavvufu şeriatın karşısında hakikat alanını temsil eden bir ilim olarak oluşturmuşlar, ikinci aşamasında da zâhir ehlinin kabul edebileceği bir zeminde bunu yeniden kurgulamışlardır. İkinci dönemin ilk

aşamasında İbnü'l-Arabî, tasavvufu bütün ilimlerin kaynağı olarak metafizik bir ilim şeklinde oluşturmuş, sonra onun takipçileri olan Konevî ve Kayserî gibi düşünürler, bu ilmin hem epistemolojik temelini hem de ana ilkelerini felsefî ve kelimî düzlemde inşa etmeyi amaç edinmişlerdir.

Şu halde söz konusu sorun çerçevesinde değerlendirecek olursak, birinci dönem tasavvufunun asıl muhatapları fakih ve hadisçiler olduğu halde ikinci dönemin muhatapları, filozof ve kelimciler olmuştur. Bu yüzden birinci dönemde tasavvuf, fıkıh ve hadis gibi şer'î bir ilim olarak sunulmuş olduğu halde ikinci dönemde felsefe ve kelim gibi metafizik bir ilim şeklinde sunulmuştur. Öyle ki, zâhir ehline karşı tasavvufu şer'î bir ilim olarak ispat etmeyi amaçlayan Serrâc, keşf ve müşâhedeyi, fıkıh ilminin esas işleyiş mekanizması olan istinbat ile aynı epistemolojik zeminde değerlendirmiştir. Fıkıh-ı bâtın olarak tasavvuf, kalbin istinbatı ile hükümleri çıkarmıştır. Diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin yorumcuları olan Konevî ve Kayserî ise, keşf ve müşâhedenin bütün varlığı izah eden bir bilgi yöntemi ve metafizik bir ilim olduğunu savundukları gibi bu yöntemi felsefedeki mantık ilminin tasavvufdaki karşılığı olarak inşa etmişlerdir. Şu halde diyebiliriz ki, tasavvufa yönelik eleştiriler daima tasavvufun bir bilgi sistemi olup olmadığına temerküz etmiştir: Tasavvuf, bir bilgi sistemi olmadığı için bir ilim değildir. Ne var ki, cevap iki şekilde olmuştur. Birincisi, keşf ve müşâhede, fıkıh gibi hüküm çıkarmada bir çeşit istinbattır ve bu yönüyle tasavvuf, fıkıh gibi şer'î bir ilimdir. İkincisi ise, keşf ve müşâhede mantık gibi bütün varlık hakkında bilgi üreten bir yoldur ve bu yönüyle tasavvuf, felsefe ve kelim gibi bütün varlığı izah eden metafizik bir ilimdir. Dolayısıyla bu açıdan tasavvuf tarihi, aynı itiraz ve eleştiriye iki farklı şekilde cevap veren bir süreç olarak görülebilir.

Kaynaklar

Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât*, I-II, İstanbul 1290.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb ve dğr.), I-IV, Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye 1980.

Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi 1999.

Cendî, Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid, *Şerhu Müeyyededdin el-Cendî alâ fusûsi'l-hükem* (nşr. Âsım İbrahim Keyyâlî), Beyrut 2007.

Cürcânî, Seyyid Serîf, *Şerhu'l-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, Kahire h.1266.

Dâvûd-i Kayserî, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf" (nşr. Mehmet Bayraktar *er-Resâil* içinde), Kayseri 1997.

- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-IV (iki cilt hâlinde), Beyrut: Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebeviyye t.y.
- Ebu Talip Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb*, I-II, Dâr-u sâdr, ty.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1985.
- Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1996.
- İbn Sina, *Şifa, Metafizik* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), I-II, İstanbul: Litera Yayıncılık 2004.
- İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-Fenâ", *Resâilu İbnü'l-Arabî*, Haydarabad, h. 1361.
- İbnü'l-Arabî, *Bir Sufî'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısrî* (çev. Ali Vasfi Kurt), İstanbul: Gelenek Yayıncılık 2005.
- İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (çev. Ekrem Demirli), I-XVIII İstanbul: Litera Yayıncılık 2015.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1979.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Ekberiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, X, 544-545.
- Konevî, Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâle* (nşr. Ma'rûf Züreyk-Ali Abdülhamid Baltacı), Beyrut 1991.
- Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi İslâm'ın Mistik Şehidi* (cilt 1) (çev. Dr. İsmet Birkan), Ankara: Ardıç Yayınları 2006.
- Serrâc, Ebu Nasr, *el-Luma'* (nşr. Kamil Mustafa en-Nührâvî), Beyrut 2007.

