

ŞÂTİBÎ'NİN METODOLOJİSİNDE TASAVVUFUN FIKHİ TEMELLERİ

- Islamic Jurisprudential Foundations of Tasawwuf in Al-shatibi's Methodology –

Yrd.Doç.Dr. Şahban YILDIRIMER

Yıldırım Beyazıt Ü. Öğretim Üyesi

Abstract *Andalusia is one of the important places that produced controversial thoughts on both philosophy and tasawwuf. Ebu Ishak Ibrahim bin Musa Al-Shatibi, an Islamic jurist had grown in this geography, in his book on principles of jurisprudence (usul al-fiqh) "al-Muvafakat", evaluates some sufistic thoughts from Islamic law's point of view. This article, as an example of multi-disciplinary work, aims to reunite these thoughts with the readers.*

Key words: Şâtîbî, usul al-fiqh, tasawwuf

GİRİŞ

Bu çalışma üç yönüyle özgün bir nitelik taşımaktadır. İlki İslam hukukçularının tasavvufi konuları yorumlamaya mesafeli duruşları bilinen bir husus olmasına rağmen, bir hukukçu olarak Şâtîbî (ö.1388)'nin bu konulara yorum getirmiş olmasıdır. İkincisi bu yorumların İslam kültür ve medeniyetinin farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim içinde olduğu dönemine ait olmasıdır. Üçüncüsü de Şâtîbî'nin, İslam düşüncesinde tasavvufi fikirleriyle dikkatleri üzerine çekmiş olan İbn Arabî'nin yetiştiği coğrafya olan Endülüs'lü olmasıdır. Zira bu ortak coğrafya Şâtîbî'nin, İbn Arabî(ö.1239)'nin kişisel fikirlerinden ya da beslendiği fikri kaynaklardan haberdar olmasını muhtemel kılmaktadır. Böylece bu çalışma, Endülüs'ün sahip olduğu hukuki, tasavvufi ve felsefi birikimlerden izler taşıdığı ifade edilebilir.

Şâtîbî'nin tasavvufi konulara yaklaşımı bir yönüyle sorgulayıcı iken, bir yönüyle de bir sûfî gibi bu halleri savunucu bir yaklaşım içinde olmuştur. Bu yönüyle yeri geldikçe tasavvuf ehline yöneltilen haksız tenkitlere de cevap vermiş ve onlar hakkında su-i zan'dan kaçınmayı tavsiye etmiştir.

I. TASAVVUF-FIKİH İLİŞKİSİ

İslam düşünce tarihinde gerilim alanlarından biri de tasavvuf-fıkıh ilişkisidir. Tasavvufu, züht dönemi ve doktrin dönemi olarak ikiye ayırarak olursak fıkıhın, tasavvufun züht dönemiyle herhangi bir geriliminden bahsetmek mümkün değildir. Büyük sûfî Muhâsibî'nin çağdaşı olan meşhur Ahmed b. Hanbel'in bile bir züht kitabı yazdığı düşünülürse, zühdî tasavvufun fıkıh açısından hiçbir problem yaratmadığı açıkça anlaşılmaktadır.¹ Ancak doktrin döneminde aynı uyumdan

¹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Özener Matbaası, İstanbul 2008, s. 59

bahsetmek kolay değildir. Bu dönemde tasavvuf hareketinin zaman zaman şeraitin sınırlarını zorladığı görülmektedir.² Çünkü bu dönemde İslam coğrafyasının genişlemesiyle karşılaşılan farklı kültürlerle karşılıklı etkileşimden tasavvufi düşünce de nasibini almıştır. Özellikle tasavvufi yaşamı bu kültürlerle ait kavramlarla ifade etme girişimleri ve İslamın Tevhit akidesi ile uzlaşmayacak bir dil kullanmaları sûfilerle fıkıhçılar arasındaki gerilimin odak noktasını oluşturmuştur.³ Bu gerilimle ilgili en ilginç yorum tasavvufun güçlü simalarından olan ve tasavvufi düşünceleri şer'î çizgide tutabilme çabalarıyla tanınan büyük mutasavvıf İmam Rabbânî'den gelmiştir. O, “*Fıkıh âlimleri ile mutasavvıfların kendi aralarında ihtilafa düştükleri meselelerde, dikkat edildiğinde âlimlerin haklı olduğu görülür.*”⁴ ifadesiyle bu konuda peşinen sûfilerden çok fakihlere olan güvenini açıklamıştır.

İslam düşüncesinde inanç alanı (akaid-kelam) tüm inanç sistemlerinin kendisiyle test edildiği bir kıstas alan olması gerekirken bu merkezi konunun fıkıh ilmi (şeriat) lehine genişlediği görülmektedir. Fıkıh ilmi her şeyin kendisiyle ölçüldüğü temel kriter olma konumunu tasavvuf felsefesi üzerinde de hissettirmiştir. Dolayısıyla bu yaşam tarzını tercih eden sûfiler göz ucuyla da olsa meşruiyetin kaynağı olarak kabul edilen fakihlerin kendileri için ne düşündüklerini önemsemek zorunda kalmışlardır. Bundan dolayı sûfiler şeriatın dışında görünmemek için ellerinden geleni yaptılar. Kendi yollarının üstünlüğünü daima iddia etmekle birlikte bu üstünlüğün şeriatın dışında değil onunla birlikte bulunduğunu bilhassa belirtmeye çalıştılar. Fıkıhın bu güçlü ve merkezi konumuna rağmen tasavvufi yaşamı *fıkıhı batın* (şeraitin şekli değil özü) olarak niteleyen kimi ekoller bu meşruiyet arayışına girmedikleri gibi fakihleri “özü” kaçıran şekilciler olarak görmüşlerdir. Hatta tasavvuf düşüncesinin ürettiği kavram ve uygulamaları fakihlere onaylatma endişesini kendileri için bir zül saymışlardır.

Fakihlerin tasavvuf ehline bakışları ise şu üç çerçevede şekillenmiştir. İlki, tasavvufi yaşamın züht dışındaki tüm görüntülerinin İslam dışı olduğu kanaatinde olan bakış açısidir. İkincisi ise tümüyle bu yaşam tarzını görmezlikten gelen ilgisiz bakış açısidir ki bu anlayış fakihlerin çoğunluğunun bakış açısını oluşturmaktadır.⁵

² Güngör, s. 61

³ Raynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, (Çev. Komisyon) Yıldızlar Matbaacılık, Ankara 2004, s. 76

⁴ İsa Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül- Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, Tasavvuf Dergisi, sayı: 23, s. 177

⁵ İbn Tüfeyl mistik-felsefi romanın en iyi örneklerinden biri olan Hayy b. Yekzan isimli eserinde kullandığı üç karakterden biri olan Salaman üzerinden İslam hukukçularının tasavvufi yaşama mesafeli duruşunu ustaca tasvir etmiştir. Muhammed Yunus Ferengi Mahalli, basit bir masalı, felsefi öneme sahip emsalsiz bir romana dönüştüren İbn Tüfeyl'in bu eserinde mündemec bulunan daha yüksek bir gayeye işaret etmektedir. Ona göre Hayy filozof tipini, Absâl sufi tipini, Salamân ise din âlimi (fakih) tipini temsil eder.

Bunlar herhangi bir şekilde tasavvufi yaşamın İslami ya da gayrı İslami oldukları yönünde bir kanaat açıklamaktan çekinmişlerdir. Bir diğeri de özellikle fethedilen yeni coğrafiyalara tasavvuf ehli tarafından taşınan dini düşünceyi Őeraite uygunluğunu sağlamak ve bu anlayışı Şeri' bir çizgide tutma çabasında olan bakış açıdır.⁶ Bu bakış açısı tasavvufi yaşamın bir devlet doktrinine dönüştüğü ortamlarda belirgin bir şekilde görölmektedir. Endölüs coğrafiyasında devletin kurulmasında ve korunmasında tasavvufi bakış açısının egemen oluşu fakihlerin bu yaşama ilişkin iyimser bakış açısı içinde olmaları ve bu yaşamın izlerini klasik dönemde bulma gayretine sevk etmiştir. Ancak bu çabaların tasavvufi yaşamın hatalarıyla beraber meşrulaştırılması olarak görölmesi haksızlık olacaktır.

II. TASAVVUFİ UYGULAMALARIN İLK DÖNEMDEKİ İZLERİ

Őatıbî muhafazakâr bir yaklaşımla tasavvufun ilk dönemdeki izlerini ararken züht devri olarak tanımladığımız dönemdeki örnekler üzerinden hareket etmektedir. O, tasavvufi yaşamı *azimet* ve *ruhsat* kapsamında değerlendirir. Ona göre Mekke döneminde gelen hükümler azimet, Medine döneminde gelen hükümler ise ruhsatlar içermektedir. Mekke'de İslamı kabul eden sahabiler bu azimetlerle yaşamışlar ve Medine'ye hicret ettikten sonra da bu azimetlere uymayı sürdürmüşlerdir. Aslında onlar bu konuda muhayyer oldukları halde ruhsatlarla değil azimetlerle hareket etmeyi tercih etmişlerdir.

Tasavvuf ehli olarak tanınan kimseler bu birinci derecede olan esasları yani azimetleri tercih ederek yaşamışlardır. Tasavvuf ehli dışındaki Müslümanlar ise ruhsatları tercih ederek yaşamışlardır. Böylece onların yüklendikleri Őeyleri kendileri için lüzumlu görmemişlerdir.⁷ Bu kapsamda sūfi Őeyhleri müritlerine ruhsatlarla amel etmeyi tamamen terk etmeyi tavsiye etmiş, azimetlerle amel etmeyi bir usul olarak benimsemelerini istemişlerdir. Őatıbî bu ilkeye olan hayranlığını Őu

(Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, *İbn Tufoyl*, Çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, edit. M. M. Şerif, Eko Matbaası, İstanbul 1991, c. III, s. 53) Salamân karakteri üzerine başka bir yorum da şudur: "*Salamân karakterine baktığımızda onun vahyin zahirini bildiğini ancak bundan ötesine, yani batinî bilgiyi elde etmek sürecine geçmek istemediğini görüyoruz.*" Ferhat Taşkın, *Hayy b. Yakzân Bağlamında Akıl- Vahiy İlişkisi*, Müfredat, Mayıs-Haziran 2010, s. 5)

⁶ Őatıbî'den önce de fikha dair eserlerinde tasavvufi konulara atıf yapan fakihler olmuştur. Örneğin Őatıbî'nin muhteşem eseri *Muvâfakât*'in habercisi olarak kabul edilen Őafii fakih İzz b. Abdisselâm'ın (ö.1262) da *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (el-Kavâidü'l-Kübrâ) isimli eserinde tasavvufi konuları değerlendirdiği görölür. İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (el-Kavâidü'l- Kübrâ), Dâru'l-Kalem, Dımeşk (t.y), c. II, s. 330-403

⁷ Ebü İşhak İbrahim b. Mûsa el-Lahamî eř- Őatıbî, *el- Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, (Çev. Mehmet Erdoğan, *İslami İlimler Metodolojisi* (m.y) İstanbul 1993, c. IV, s. 239

şekilde ifade eder: “Allah onlara rahmet etsin! Elde ettikleri faydalı neticelerden de belli ki, bu sahîh ve güzel bir yoldur.”⁸

Şatbî usule dair bu eserinde zaman zaman görüşlerine gelebilecek eleştirileri ortaya koyar ve onlara cevap vermeye çalışır. Burada da aynı yöntemle tasavvuf ehlinin bu tür uygulamalarına şu şekilde bir eleştiri gelebileceğini ifade eder. “İnsanlar, ilk bakışta tasavvuf ehlinin kendilerini şer’an gerekli bulunmayan sorumlulukların altına soktukları ve diğer insanların üstlenmedikleri görevlerle kendileri sorumlu tuttıkları gibi bir intiba içinde olabilirler. Hatta bu tutumlarıyla onların dinde aşırılığa kaçtukları, nefislerine işkence ettikleri, yükümlü olmadıkları şeylerle kendilerini mükellef kıldıkları, şeriat ehlinin tuttuğu yolun dışında başka bir yol edindiklerini de zannedebilirler.” Bu düşüncelere içeriden bir sūfî edasıyla şu şekilde cevap vermeye çalışır. “Hâşâ lillah! Onlar bunu yapmıyorlar, hayatlarını sünnete göre düzenliyorlar. İslam’ın ilk dönemlerindeki Müslümanların hali anlaşılır ve Mekke dönemine ait naslar iyi kavranır ise bu insanların tuttıkları yolun ne kadar doğru olduğu anlaşılacaktır. Hatta onlar bu davranışlarıyla ne kadar titiz olduklarını da ortaya koymuş olmaktadır.”⁹

Şatbî tasavvufî bir yaşamı tercih eden kimselerin bu tercihlerinin takdir edileceğini, ruhsatları tercih edenlerin de asla kınanamayacağını ifade ederek orta bir yolla her iki uygulamaya da meşru bir yorum getirmiş olmaktadır. Ona göre “kim birinci derecede olan esasları benimser ve ahabın yaptığı gibi onlar üzerinden yürürse, ne mutlu o kimseye! Kim de ikinci derecede bulunan esasları kabullenir ve onlar doğrultusunda hareket ederse ne âlâ, ne güzel! Bu yorumunu bir örnek üzerinden temellendirmeye çalışır.

Tasavvuf ehlinin birine; “İki yüz dirhemden ne kadar zekât vermek gerekir?” diye sorulsa ve o da: “Bizim mezhebimize göre hepsi Allah içindir. Sizin mezhebimize göre ise beş dirhem vermek gerekir şeklinde cevap verse, onun bu yorumuna şöyle bir izah getirilebilir: Mekke dönemi teşri’inde Allah yolunda infakta bulunma emredilmekteydi. Bu yolda vacip olan miktar ile vacip olmayan arası ayırt edilmemekteydi. Aksine bu durum infakta bulunan kişinin kendi takdirine havale edilmişti. İnfakın bir kısmının vacip, bir kısmının da vacip olmadığına kuşku yoktur. Bu gibi durumlarda önemli olan, fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi ve gediklerinin kapatılmasıdır. Bundan dolayı infakta bulunan kimsenin yaptığı yardım sonucunda gönül huzuruna kavuşması ve yaptığı yardımın yeterli olduğuna kani olmasıdır. Bu örnekte kendisine soru yöneltilen kimse, malının tümünü vermekle ancak gönül huzuruna ulaşıyorsa, kendisine tanınan ruhsat yerine azimeti tercih etmekle gönlü rahatlıyorsa bu, hiç de kınanacak bir davranış değildir. Çünkü

⁸ Şatbî, c. I, s. 340

⁹ Şatbî, c. IV, s. 240

onun bu tercihi *göklerin ve yerin hazinelerinin Allah'a ait olduğu* inancına dayanmaktadır.¹⁰

Bu durum güç yetirebilen kimseler için bir çeşit kulluk şeklidir. Böyle bir yolu kendisi için gerekli gören bir kimse hakkında, onun yoldan çıkmış olduğunu, kulluk konusunda yeni sorumluluklar yüklendiğini söylemek doğru olmaz. Ancak bu meydan herkesin kolayca koşuşturabileceği bir alan da değildir. Çünkü Medine dönemi teşri'inde zekatla ilgili sınırlamalar getirilmiş, mecburi olarak ifası istenen miktar bildirilmiş ve bundan böyle kesin olarak vacip ve daha azı verilemez olan miktar bu olmuş, diğer kısmı ise yine eskisi gibi mükellefin kendi tercihine bırakılmıştır. Böylece mükellef, ister geri kalan kısmı caiz olarak tutar, isterse mendup olarak infakta bulunur. Kimi fazla infakta bulunur, kimi de az; ama hepsi de övgüye layıktır. Çünkü onlar Allah'ın çizmiş olduğu sınırı ihlal edip, öteye aşmamışlardır. Durum böyle olunca örnekteki kendisine soru yöneltilen kimse, soru sorana, "Sizin mezhebinize göre mi? Yoksa bizim mezhebimize göre mi?" diye soru yöneltmiş ve ona göre cevap vermiştir.¹¹

Bir kısmı da vardır ki, infak konusunda malının hepsini tüketmek noktasına ulaşmaz, bilakis elinde kendisine zekâtın vacip olabilmesi için bir miktar bırakır. Buna rağmen o, kasıt bakımından elinde hiçbir şey bırakmayan kimseye muvafık bulunur ve bilir ki, malda zekâtтан başka da bir hak vardır ve bu hak kesin olarak taayyün etmiş değildir, bu hakkın belirlenmesi için içtihat gerekir. Bu durumda kişi elinde maldan bir parça dahi kaldığı sürece, onun üzerine terettüp eden hakkı belirlemek için içtihat eder durur. Tamamen tükeninceye kadar kendisinde bir emanet gibi onu taşır, ya da halkın vekili gibi olur. Bu arada o maldan bizzat kendisinin de faydalanmış olması, durumu değiştirmez.¹² Bu, sahabenin çoğu kez takınmış olduğu tavırdır. Onların ellerinde mal tutmaları, sebepleri ortaya koyan Allah'a olan itimatlarına ters düşmüyordu. Çünkü bu düşünce adet üzere cereyan etmekte olan şeylerde sünnetullaha itibar etme manasına alınıyordu.

şâtübî, tasavvuf ehlinin dindeki emirler ve yasaklar konusunda da ihtiyatı tercih ettiklerini vurgular. Onlara göre bir şeyin emredilmesi, emrin kuvvetli ya da zayıf olmasına bakılmaksızın onu yerine getirmeyi gerektirir. Yasaklar da yasağın basit olması ya da şiddetli olması arasında bir ayırım yapmaksızın ondan uzaklaşmayı gerektirir. Onların bakış açısını şu şekilde açıklar: "*Tasavvuf ehli, yapılması uygun görülen bir davranışı vacip ya da mendup olması arasında bir fark görmemişlerdir. Bir davranışın terk konusunda da mekruhla haramı eşit tutmuşlardır. Dahası terk konusunda birçok mübah ile mekruhları dahi eşit kabul etmişlerdir. Bu tarz, onların giğişatlarının esası olmuştur. Özellikle de ruhsatların*

¹⁰ şâtübî, c. IV, s. 240

¹¹ şâtübî, c. IV, s. 240

¹² şâtübî, c. IV, s. 241

alınmasını terk etmişlerdir. Zira onların tuttukları yolun gereklerinden biri de, bu yola talip olan kimsenin kendisini ruhsatlara kapturmaması ve diğer insanlar için gerekli olmayan şeyleri kendisine zorunlu görmesi gerekir.”¹³

III.TASAVVUF EHLİNİN SINIRLI ÖRNEKLİĞİ

Şâtubî, ruhsatlarla amel etme kolaylığını tercih eden Müslümanların, azimetlerle amel etmeyi alışkanlık haline getiren tasavvuf ehlinden fetva istemelerinin kendileri için zorluklara sebep olabileceğine dikkati çekmektedir. Ancak azimetlerle amel etmeyi tercih eden Müslümanların tasavvuf ehlinden fetva istemelerinin doğru olacağını belirtir.¹⁴

Tasavvuf ehli azimetleri tercih etmekle peşinen meşakatlere talip olmuşlardır. Bundan dolayı sıradan insanlara değil kendileri gibi bu yola talip olanlara örneklik etmeleri daha uygundur. Ayrıca sıradan bir İslami yaşamı tercih eden kimselerin hal ehli denilen bu insanlardan fevte istemeleri uygun olmadığı gibi bu gibi insanların da bu durumun farkında olarak kendileri gibi zorluklara tahammül edemeyecek kimseleri fetvalarıyla zorluklara yönlendirmeleri uygun değildir. Bu fark Hz Peygamberin hayatında da görülmektedir. Malının tümünü bağışlamak isteyen bir sahabiye bunu 1/3 (üçte bir) le sınırlandırmasını söyler. Daha fazlasına izin vermez. Oysa malının tümünü Allah yolunda bağışladığını söyleyen Hz Ebu Bekir’e bu davranışından dolayı bir eleştiri getirmez. Buradan anlaşılan şudur: Sıradan bir Müslüman malının büyük kısmını sadaka olarak dağıttıktan sonra kendisinin sıkıntıya düşmesi onda bir pişmanlık oluşturabilir hatta bu pişmanlığını açıklayarak yaptığı sadakanın sevabının gitmesine de sebep olabilir. Oysa Ebu Bekir gibi seçkin sahabilerin böyle bir duruma düşmeleri beklenmediği için Hz Peygamber tarafından bu infaklarına izin verilmiştir. Diğer sahabiler bu durumu anladıkları için kendilerine verilmeyen iznin neden Ebu Bekir’e verildiğini sorma gereği dahi duymamışlardır.

Bu durumda, mademki erbabı hâlden olan kimselere uymak, böyle bir sonuca götürecektir, öyleyse onların fetva makamını işgal etmeleri uygun değildir. Aynı şekilde diğer insanların da onları örnek edinmeleri de doğru değildir. Onları, ancak ve ancak kendileri gibi hal sahibi olan kimselerin örnek edinmesi doğru bir yaklaşımdır.¹⁵

¹³ Şâtubî, c. III, s. 315–316

¹⁴ Şâtubî, c. IV, s. 288

¹⁵ Şâtubî, c. IV, s. 288

IV.KERAMETLER AZİMET DEĞİL RUHSAT KAPSAMINDADIR

Şâtıbî bu muhteşem eserindeki müthiş mantık örgüsünü burada da ortaya koyarak bu konuyla ilgili oluşturduğu paradigmaya uygun bir sonuç çıkarır. O da şudur: Tasavvuf ehli yaşamlarında ruhsatları değil azimetleri tercih etmişlerdir. Bu tercihleriyle uyumlu olarak kendilerine lütf olarak verilen kerametler de onların iltifat etmeyecekleri bir alan olan ruhsatlar kapsamında bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

Ona göre tasavvufi yaşamda kerametlere ulaşmayı hedef ve amaç olarak görmek doğru değildir. Ayrıca kerametlere sahip olmanın manevi yolculukta (seyrû sülûk) son merteye anlamına gelmeyeceğini de belirtir. Ona göre “*Kerametler (harikuladelikler) azimet değil ruhsat hükümlerine dâhil bulunmaktadır. Keramet sahibi bununla amel edip etmemekte serbesttir. Bu yönüyle muhtaç olan bir kimseye verilen sadaka gibidir. Böyle biri kendisine verilen sadakayı kabul etmek ya da etmemek konusunda muhayyer bulunmaktadır. Kabul etmeyip kendi emeği ile ihtiyaçlarını normal yoldan karşılamaya gayret ederse bu takdirde genel olan azimet hükümüle amel etmiş olur. Yok, böyle yapmaz da sadakayı kabul ederse, bunun da kendisine bir zararı olmaz; çünkü sadaka yerini bulmuş olur.*”

Burada Şâtıbî'nin tasavvufi literatüre olan derin vukûfiyeti kolaylıkla görülmektedir. Kerametleri tanımlarken tasavvufta önemli bir ayrıntı olan *hal-makam* farkına işaret etmektedir. Ayrıca yorumlarında bu ilmin manevi hazzına ulaşmış bir sûfi gibi terennümlerde bulunur. “Kerametler insanlara arız olan haller cümlesindedir. Haller ise -hal olmaları açısından- kasten talepte bulunulmayacak şeylerdir ve makamlardan da sayılmazlar. Ayrıca bunlar tasavvufi yolun (seyrû sülûkun) son mertebelerinden de değildirler. Yine aynı şekilde bu tür harikuladelikler, sahiplerinin *irşâd* mertebesine ulaşmış olduklarını, onların mürşitliğe ehil olduklarını da göstermez. Nitekim cihâdda ganimetler hiçbir zaman cihâdın asli amaçlarından olmadıkları halde elde edilmesinde bir sakınca yoktur. Bunun gibi kerametler de tasavvufi yaşamın hedeflerinden değildir ama bir lütf olarak verildiği zaman alınmasında bir sakınca yoktur.¹⁶

V.KERAMET DEĞİL İSTİKAMET ESASTIR

Şâtıbî, tasavvufta çok önemli olan bu ilkeyi ustalıkla yorumlar. Öncelikle bu ümmete verilmiş olan her türlü keramet, keşif ve olağanüstülüklerin Hz Peygamberin nübüvvet nurundan alınmış olduğunu vurgular. Bu tür lütuflara ermenin ancak onun sünnetine uymakla gerçekleşeceğine işaret eder.¹⁷ Velilerden, âlimlerden şimdiye dek nakledilmiş ve bundan sonra kıyamete kadar nakledilecek

¹⁶ Şâtıbî, c. I, s. 361

¹⁷ Şâtıbî, c. II, s. 260

olan ne kadar haller, harikuladeliikler, ilimler ve mazhariyetler vb. varsa, bunların hepsi Hz Peygamber'den nakledilmiş bulunan küllîyâtın altına giren cüzîler ve fertlerdir.¹⁸ Hiç kimse, onun Peygamberliği vasıta olmadan bir hayır elde etmiş olduğunu zannetmesin. Bu mümkün değildir; o herkesin aydınlandığı, etrafa ışık saçan bir nur kaynağıdır; herkesin kendisi ile yolunu doğrulttuğu en yüce âlemdir.¹⁹

Şâtübî burada da tasavvufî yaşamda istenilen sonuçlara ulaşmanın yolu olarak fıkıh çerçevesinde bir anlayışın önemine işaret ederek fıkıhın (şeriat) merkezi konumunu vurgular. “Sûfilerden öyleleri vardır ki keramet göstermek ve keramet talebinde bulunmaktan ya da beklenti halinde olmaktan Allah’a sığınırlandı. Çünkü kerametler, bir taraftan bir meziyet ve özellik oldukları gibi diğer taraftan da bir deneme ve imtihan unsurudurlar. Evliya tarihini, onların gidişatını inceleyenler, bu türden şeylere iltifat etmeyerek hep şeriatın zevahirini dikkate aldıklarını göreceklerdir.”²⁰

VI.KERAMETLER YAKÎN’İ ARTTIRIR

Şâtübî, kerametlerin ilahi bir lütuf olduğunu belirtirken, manevi yolculuktaki sûfiler için kerametlerin yakînî arttıracağını ve müridin motivasyonu açısından bu durumun önemini ifade eder. “Kerametler ve harikuladeliikler, sahipleri için Allah hakkında yakîn ve kesin bilgilerinin artmasını sağlamakta, üzerinde buldukları hal hakkında kendilerine kuvvet vermektedir.”²¹

Velilere göre harikuladeliiklerin faydası yakînî olan imanı güçlendirmektir. Beraberinde ise bütün yükümlülükler ve kulluk mertebelerine göre bütün mükellefler için ayrılmaz bulunan deneme (imtihan) unsuru bulunur. Bu durumda bunlar, üzerinde buldukları haller için bir destek ve kuvvet verici unsur gibi olmuş olurlar. Çünkü bunlar cârî olan âdet-i ilâhiyenin üzerine çıkmış ve tebâruz etmiş Allah’ın ayetlerinden olmaktadır. Nitekim İbrahim (a.s.) Kur’an’da “*Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun? Bana göster.*” demiş ve bu isteğindeki amacının da “*kalbînin sükûn ve huzura (mutmain olma) erme*”²² olduğunu belirtmiştir.²³

VII.MENEVİ YOLCULUKTA MÜRŞİDİN GEREKLİLİĞİ

İslamî yaşamının tasavvufî bir yöntemi tercih etmeyerek de mümkün olabileceği ifade edilmişti. Ancak tasavvufî bir yaşamı tercih edip böylece hakikate ulaşmayı düşünen kimsenin bu yola yalnız çıkmaması gerektiğine Şâtübî de katılır. Çünkü bu yolda şeytanın yanlış yönlendirmelerine maruz kalmak mümkündür. Böyle bir kimse yaşadığı manevi hallerin ilahi mi yoksa şeytani mi olduğunu

¹⁸ Şâtübî, c. II, s. 261

¹⁹ Şâtübî, c. II, s. 260

²⁰ Şâtübî, c. I, s. 361

²¹ Şâtübî, c. IV, s. 83

²² Bakara, 2/60

²³ Şâtübî, c. I, s. 360

bilemez. Şâtübî rüyalar üzerinden yaşanacak manevi hallerin şeri emir ve yasaklara muhalif olmaması gerektiğini vurgular. Şeri emir ve yasaklar karşısında gaybî durumların dikkate alınmayacağını belirtir. Zaten veliler ve diğer alimler şeriata ters düşen her türlü keşf ve keramete itibarda etmemişlerdir. Aksine bu tür şeyleri şeytandan saymışlardır.²⁴

Dini yaşamlarını Kur'an ve Sünnet çerçevesinde sürdürüp tasavvufi bir yaşamın zorunluluğuna inanmayan dindar insanların bu tercihlerinin yanlışlığını ima eden, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." İfadesi önemli bir gerilim alanı oluşturmuştur. Bu yargı tasavvufi yaşamı tercih edenler için bir gereklilik iken maalesef bu ifade tüm inananlar için bir zorunluluğa dönüştürülmüştür.

VIII.SONUÇ

İslam hukukçularından Şâtübî, el- Muvafakat isimli fıkıh usulüne dair yazdığı eserde yeri geldikçe sûfîlerin görüş ve uygulamalarını bir fakih gözüyle değerlendirmiştir. Ona göre tasavvuf ehlinin uygulamaları, Mekke dönemi azimetlerinin Medine dönemi ve sonrasında da sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Manevi olgunlaşma sürecinde kamil bir müşîdin gerekliliği üzerinde dururken, tasavvuf ehli için asıl olanın istikamet olduğu, kerametlerin ruhsatlar hükmünde olduğunu belirtir. Kerametlerin bir lütuf olduğunu ve yakîni arttırdığını ifade eder.

KAYNAKÇA

- Çelebi, İlyas, *Sûfî Düşüncede Manevi Yönetim*, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III, Kitap Matbaası, İstanbul 2000.
- Çelik, İsa, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül- Arabî'ye Tenkidi Bir Yaklaşım*, Tasavvuf Dergisi, sayı: 23.
- el-Azme, Aziz, *İslam Hukuku -İslam Hukuk Kuramı ve Gerçeğin Özgüleştirilmesi-* (Çev. Fethi Gedikli) İstanbul 1992.
- Gibb, Hamilton A. R. *İslâm'da Modern Eğilimler*, (Çev. M. Kürşat Atalar) Kalemdar Matbaacılık, Ankara 2006.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Özener Matbaası, İstanbul 2008.
- İbn Abdisselam, İzzuddin Muhammed Abdülaziz, *Kavâidu'l- Ahkâm fî Mesâlihi'l- Enâm* (el- Kavâidu'l-Kubrâ), Dâru'l-Kalem, Dimeşk ty.
- Raynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, (Çev. Komisyon) Yıldızlar Matbaacılık, Ankara 2004.
- Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin, *İbn Tufeyl*, (Çev. İlhan Kutluer) *İslam Düşüncesi Tarihi*, (Edit. M. M. Şerif) Eko Matbaası, İstanbul 1991.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa el-Lahamî, *el- Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, (Çev. Mehmet Erdoğan) *İslami İlimler Metodolojisi*, (m.y) İstanbul 1993.
- Taşkın, Ferhat, *Hayy b. Yakzân Bağlamında Akıl- Vahiy İlişkisi*, Müfredat, Mayıs-Haziran 2010.

²⁴ Şâtübî, c. II, s. 272-273