

İTİKÂDÎ MEZHEPLER VE FIRKALAR BAĞLAMINDA TASAVVUF VE SÛFİLİK'İN YERİ

Mustafa AKMAN*

Öz

Tasavvufun, İslâmî düşünce alanında bir tür mezhebî söylem ve faaliyet biçimi olduğu izahtan varestedir. Şüphesiz bu kanaate varmanın imkânı, ancak sûfî söylem ve organizasyonun, dinin özü değil itikâdî ve içtihadî mezhepsel bir yorum ve yapı olduğunun ortaya konulması ile mümkündür. Bunun sağlayacağı fayda ise sûfî tezleri değerlendirirken bunun, doğrudan İslâm'ın kendisi hakkında yapılan değerlendirmeler olmadığı gerçeği olacaktır. Ne var ki sûfileri, kelâm ekollerini tanıtan İtikâdî Mezhepler Tarihi kaynakları, -onları ayrı bir fırka sayacak şekilde- neredeyse hiç konu edinmiş değillerdir. Sûfilerin bu (itikâdî ve içtihadî) yönü; bütün söylem ve uygulama görünürlüklerine rağmen görmezden gelinmiştir. Hâlbuki onların özellikle varlık ve bilgi teorileri; kaynakların, hakkında bilgi verdikleri öteki birçok ekolden daha ileri düzeyde tartışmalı kelâmî konulardır. Bu nedenle tasavvufun da mezhepler tarihi hinterlandımızda kendine mahsus bir itikâdî/kelâmî ekol olduğunu, bunların da doğru-yanlış fikirlerinin olabileceğini, savdukları şeylerin objektif biçimde temellendirilmesi gerektiğini bilmek lazımdır. Biz de makalemizde sûfliğin de müstakil olmasa bile tıpkı selefilik gibi en az Ehl-i Sünnet ana ekolünün bir alt kolu/fırkası olarak mezhepler tarihi kaynaklarında değerlendirilmeye konu edilmesi gerektiğini izaha ve temellendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, İctihad, İtikâdî Mezhep, Mezhepler Tarihi Kaynakları.

THE PLACEMENT OF SUFISM IN THE CONTEXT OF FAITH SECTS AND GROUPS

Abstract

It is beyond the explanation that Sufism is a form of sectarian discourse and activity in the field of Islamic thought. Undoubtedly, the possibility of reaching this conclusion is possible only by revealing that the Sufi discourse and organization is not the essence of religion, but a sectarian interpretation and structure based on creed and jurisprudence. The benefit of this will be the fact that when evaluating sufi theses, these are not evaluations made about Islam itself. However, the sources of the History of Faith Sects, which introduced the Sufis and the schools of kalam, did not consider them as a separate sect. This (creed and ijihad) aspect of the Sufis has been ignored

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/10/2022, Accepted / Kabul Tarihi: 16/11/2022

* Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makman64@gmail.com ORCID: 0000-0001-6675-1315

despite all their discourse and practice visibility. However, their theories of existence and knowledge are more controversial theological issues than many other schools about which the sources give information. For this reason, it is necessary to know that Sufism has its own particular school of creed in our historical hinterland, that these too may have right or wrong ideas, and that what they advocate must be objectively grounded. In our article, we will try to explain and justify that even if Sufism is not independent, it should at least be considered as a sub-branch/sect of the main school of Ahl as-Sunnah, just like Salafism, in the historical sources of sects.

Keywords: Kalam, Sufism, Ijtihâd, Itikâdî Sect, Sources of History of Sects.

GİRİŞ

Tarihî süreçte ortaya çıkıp bugüne kadar varlığını sürdürmeye devam eden mezheplerden hiçbirine bağlanıp etkisinde kalmadan mezhepler tarihi sürecinde olup biteni anlamaya çalıştığımızda temel kaynaklara ihtiyacımız olacaktır. Bu amaçla baktığımızda günümüzde mütedavil olmaya devam eden temel/klasik kaynaklardan her birinin belli ekollere mensup şahıslar tarafından yazıldığı ve maatteessüf objektif olmadıkları, aksine fırkacı zihniyetle yazıldıkları görülmektedir. Tasavvuf gibi bazı ekollerden ise şu veya bu sebeple hemen hiç bahsetmemiş olmaları ve değerlendirme dışı bırakmaları da cabası. Dolayısıyla mezhepler tarihini anlama sürecinin daha geniş çerçevede çapraz okumalarla yapılması gerektiği izahtan varestedir.

Bu itibarla şöyle veya böyle, şu veya bu nedenle yine sonuçta Müslümanlar tarafından herhangi bir yerde başlatılan ve ilerleyen zamanda yer kaplamışsa kendine özel bir isimle de anılmaya başlanan, ister siyâsî/itikâdî isterse fikhî denilsin bugünün deyimiyile her hareket, yapı ve cemaate projektör tutabilmek için mezhepler/düşünce tarihi araştırmacısının olup bitene mutlaka mezhep alanlarının dışından ve hususen parametrelerinin etkisinde kalmadan bakması ve hatta ilave kaynaklar da kullanması gerektiği anlaşılmaktadır.

Dinine- diyanetine samimi duygularla bağlanmış, halis muhlis bir mümin olarak tarihsel süreçte yine aynı bu özelliklere sahip başka Müslümanların, tevarüs ettikleri veya yeni problemlerine çözüm amacıyla geliştirdikleri mezheplerin tamamının dışında anlamında bir tercih. Değil mi ki bu mezheplerin tamamı Müslümanların geliştirdiği düşün ve yaşam biçimleridir. Meğerki bunlardan (Yezidilik gibi) bazıları bilahare İslâm'ın temel ilkelerini bir kenara koyup farklı bir çehreye bürünmüş olsun. Şüphesiz burada kastımız; farklı çehrelere bürünenler yerine, Ehl-i Sünnet'in de dahil olduğu ve mesela Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/935) *Makâlâtul-İslâmiyyîn*'de

Müslümanların geliştirdiği ekoller bağlamında sıraladığı¹ ve mensuplarını Müslüman gördüğü Mu'tezile, Hariciyye, Şîa, Mürcie vs. mezheplerdir. İşte Ehl-i Sünnet de dahil bütün bu mezhepleri; herhangi birine bağlanıp çemberinde kalmadan, temsilcilerinin ve konuya dair yazdıkları kaynakların perspektifine ram olmadan, ilke ve uygulamalarına ayrıcalık tanımadan ve fakat aynı zamanda herhangi birine ön yargı ile yaklaşıp cephe almadan hepsini masaya yatırıp anlamak ve mümkün mertebe bunların teori ve kaynaklarından istifade etmek esas olmalıdır.²

Bu çerçeveden baktığımızda bulunduğumuz havzada mezhepler ve fırkalar ile ilgili malumatımızı edindiğimiz ve başat klasik kaynaklarımızdan biri sayılan *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserin yazarı Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037) bu eserinde İslâm'ı Sünnîliğe daha çok da Eş'arîliğe eşitledikten sonra cehennemlik olan fırkaları tek tek saydığını³ görmekteyiz. Böylesi bir taassupla yazılmış bir eserin okuyucusunun, çevresinde yaşayan ve dalâlet ehli diye tanımlanan "dindaşları"na nasıl davranacağı hususu endişe vericidir.⁴ Bu endişeden olacak ki Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209); Bağdâdî'nin muhaliflerine olan şiddetli taassubundan dolayı onun, fırkalarla ilgili objektif olmayan değerlendirmelerini gerçeğe uygun görmemiş ve bu nedenle de güvenilir bulmamıştır.⁵ Mezhepler Tarihi sahasında ilk defa tarafsız bir eser yazan Eş'arî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de mezhep tarihçilerinin, muhaliflerinin fikirlerini çarpıtmalarına⁶ değinmiştir.

Burada arka planda ve hatta bazen görünen yüzünde meselenin, "fırka-ı nâciye" çekişmesi⁷ olduğu ve hemen herkesin bu ideal konuma kendisini yerleştirip kapsama

¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Çeviri - Metin, haz. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 46, 146, 204, 236, 404-426.

² Mustafa Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 221-226.

³ Abdülkahir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 8. bsk., (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 1, 13-14, 249.

⁴ Mezhepçiliğe ve dışlayıcılığa karşı tedbirler için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 2-8.

⁵ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Munâzarâtu'r-Râzî*, 1. bsk., (Haydarabad/Dekan: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1355), 25; Fethullah Huleyf, *Munazaratu Fahreddin er-Râzî fi biladi Maverai'n-nehr*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1967), 39. "Aynı şekilde İbn Asâkir de el-Fark'ta Bağdâdî'ye hasımlarının kitaplarından nakiller yaparken onların savunmadığı bazı görüşleri onlara nispet etmesi dolayısıyla güvenilemeyeceğini söylemiştir." Yusuf Kahraman, *Abdülkahir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 2003), 29. Ayrıca bkz. İbn Asakir (ö.571/1176), *Tebyinu kezibi'l-mufterî fi ma nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Neşr. el-Kuddûsî, (Dımaşk: Matbaatu't-Tevfik, 1347), 20.

⁶ "Fırkalar hakkında bilgi veren, mezhepler (nihal) ve dinler (diyânât) hakkında eser veren insanlardan bazılarının, verdikleri bilgilerde eksiklik yaptıklarını, muhaliflerinin görüşünü anlatırken karıştırdıklarını; bazılarının ise muhalifini kötölemek amacıyla anlatımda yalana başvurduğunu; bir kısmının birbiriyle ihtilâf edenlerin ihtilâfına dair rivâyet ettiklerini derinlemesine araştırmadıklarını; bazılarının da muhaliflerinin sözlerine, delilin ilzam edeceğini zannettikleri şeyler eklediklerini gördüm." el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 40.

⁷ Muhaddisler *fırka-i nâciye*'nin ashâbu'l-hadîs; Beğavî (ö.516/1122) bunların ehl-i fikh; Sünnî kelamcılar, Eş'arîler veya Mâturîdîler; Şîa da fırka-i nâciye'nin kendileri olduğunu iddia etmiştir. Bazıları ise helak olacak fırkanın kim olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. O da elbette Mu'tezile! olacaktır. Şihâbuddîn el-

alanını başkalarına kapatmaya çalışmakta olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Sözelimi Adududdin el-Îcî (ö.756/1355), meşhur el-‘akâidinde yetmiş üç fırka rivayetini⁹ aktarır ve *kurtuluşa eren fırkanın Eş‘arîler* olduğunu belirtir. Onun metnini şerh eden Celâleddin ed-Devvânî (ö.908/1502) de onu destekler. Ancak Devvânî'nin metnini şerheden Gelenbevî İsmail Efendi (ö.1205/1791) ve Şihâbüddîn el-Mercânî (ö.1306/1889), kurtuluşa eren fırkanın Eş‘arîlere hasredilmesini doğru bulmayarak itiraz ederler. Bunlar, Îcî ve Devvânî'nin *daraltıcı* yaklaşımlarının¹⁰ yerine kapsamı nispeten genişleterek mensubu oldukları mezhebi de buna dahil etmektedirler.¹¹

Mutasavvıflar da bu çekişmede yerlerini almış olmakla beraber kendilerini sıradan itikâdî mezhepler bağlamının dışında tutarak *taşfiye* denilen ve kendilerine farklı bir alan açan yöntemin araçları olan keşf ve ilhâm gibi dayanaklarla kendilerini farklı bir kategoride göstermeyi başardıkları gibi bunu; kelâm, tefsir, hadis gibi komşu disiplinlerin temsilcilerine de kabul ettirmişlerdir.¹² Mutavavıflar da *eşrefu'l-ulûm*'a sahiplik mücadelesi verdikleri halde bunu takva, haşyet gibi nahif bir zaviyeden sunarak mücadele sahasında sorgusuz biçimde tek başına kalmayı başarmışlardır. Tam buradan baktığımızda sûfilik de dindarlık sergilemedeki samimiyet açısından öteki dinî

Mercânî (1818-1889) ise konuya dair hadisin mevzu olma ihtimalinden bahseder. Konuya isabetli bir yerden bakar da sonuçta tarafını belirtmeden de edemez. Ona göre kurtulan fırka olacaksa bu, Mâtürîdîler olmalıdır. Bkz. Hakan Tahtacı - Yusuf Açıkel, "XIX. ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Kelâmî Tartışmalara Hadis İlmi Açısından Yaklaşımları", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, 2022), 86-87; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 35-36.

⁸ Eserlerini, fırkaları "yargılama" konseptinde kaleme aldıklarını belirten Bağdâdî ve Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) gibi müelliflerin çoğunun mezhepleri adlandırmada hataya düştükleri bilinen bir durumdur. Sûfliği ayrı bir mezhep olarak kodlamamış olmalarını da bu zaviyeden görmek mümkündür. Bkz. İlyas Üzümlü, "Mezhep (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/535; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 330; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlakî Siyasî Felsefi Tasavvufi ve Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 292.

⁹ İftirâk denilen bu rivâyete dair değerlendirmeler için bkz. İlyas Üzümlü, "Mezhep (Giriş, Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/527-528. "İslâm peygamberinin, dünya var oldukça sürecek "hakkın temsilciliği" gibi bir görevin -daha işin başında iken- ters yöne çevrileceğini ilan etmesi nakil ve akıl açısından kabul edilmesi zor bir husustur. Böyle bir telakkinin yegâne mesnedi ise isnad ve metin açısından problemler taşıyan bir hadisten ibarettir... Yetmiş üç fırka hadisini göz önünde bulunduran mezhepler tarihi müelliflerinin meydana getirdikleri eserlerde yetmiş üç sayısını doldurmak için zorlandıkları, birbirine benzemeyen muhteva planları düzenledikleri ana ve tâlî mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür." Bekir Topaloğlu, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/534; ayrıca bkz. Tuncer Namlı, "İlke ve Olgu, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezhep", *Eski Yeni*, 25, (2012), 6; Akman, *Kelâm Sistemi*, 54-55.

¹⁰ Celâleddin ed-Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 3, 9; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 256.

¹¹ Bkz. Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*, (İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326), 1/35, 38, 44, 2/107; Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, (İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326), 1/25-26, 34-39, 42-44, 162, 258, 2/115-117, 209; Ahmet Hamdi Serbestzâde, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, (Trabzon, 1310), 32; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 241-242; Akman, *Kelâm Sistemi*, 35-36.

¹² Bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 218.

hareketlerden farklı olmamasına ve *fırka-ı nâcîye* ve *nârîye* ikileminde kelâmî tartışmalarla kendilerini ilk kategoride kabul edip göstermeye çalışan diğer fırkaların dünyasında oluştuğu halde onların fevkinde bir mevkiye oturarak diğer disiplinleri kendi teori ve pratiklerini kabule zorladığını ve üstelik başardığını görmekteyiz.¹³

Halbuki tasavvuf dahil kişilerin düşünsel ve organize faaliyetleriyle şekillenen herhangi bir mezhep veya bunların alt fırkalarından biri, fırka-ı nâcîye veya başka bir isim üzerinden İslâm ile eşitlenemez. Şüphesiz İslâm şemsiye/çatı, mezhep ve fırkaların tamamı ise bu şemsiyenin altındaki aktörlerin geliştirdiği anlama ve yorumlama biçimleridir. Nitekim varlığını sürdüren mezhepler de İslâm'ın bizzat kendisi değil ortaya çıktıkları dönemin -bugünkü deyimle- devam eden cemaatleridirler. Keza bugünün cemaatleri de şayet takipçileri üzerinden zamanda yolculuk yapmaya devam ederlerse yarınki dönemde mezhepler (İslâmî düşünce) tarihi eserlerinde bahse konu edildiklerinde ötekilerle aynı konumda değerlendirilecek mezheplerdir. Mesela Said Nursî'nin (ö.1380/1960) kurduğu *Nurculuk* hakeza Hasen el-Bennâ'nın (ö. 1369/1949) kurucusu olduğu *İhvan-ı Müslimin* ve Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî'nin (ö. 1400/1979) başlattığı *Cemaat-ı İslâmî*, gelecekte mezhepler tarihi bağlamında görülmeye namzet mezhepler/ hareketlerdir.¹⁴ Bu anlamda sûfilik'i de bu bağlamda görmek gerektiği açıktır.

Haliyle burada herhangi bir düşünce veya hareketin "mezhep" hüviyeti kazanabilmesi için temel ölçüler/kriterler belirlemek de önemlidir. Ancak öncelikle bahis konusu edilecek kriterlerin yere, zamana ve etkiye göre değişebileceği de bilinmelidir. Bundan olacak ki fırak edebiyatı müellifi Şehristânî (ö.548/1153), mezhepler için ayırt edici temel bir esasın veya nassın bulunmadığını belirtmiştir. Oysaki bir mezhep; bir görüş veya uygulamada diğerlerinden belirgin biçimde ayrılmalıdır ki ona müstakil bir mezhep gözüyle bakılabilsin. Buna göre her tür ihtilafı farklı bir mezhep gerekçesi saymak makul olmasa da birtakım ölçütler belirlemek de zorunlu olmaktadır. Nitekim Şehristânî de bu duruma açıklık getirmek adına mezhepler için her birine kaide adını verdiği dört maddelik bir kriter tespiti yapar. Ona göre bu kaidelerde kendine özgü bir fikir ortaya koyan topluluk müstakil bir mezhep sayılır. Buradan hareketle bir hareketi mezhep olarak isimlendirebilmek için söz konusu hareketin (1) İslâm'ın genel çerçevesi içinde kalmak şartıyla (2) temel konularda tezahür ettiği güne kadar ortaya konulan görüşlerden farklı/ yeni bir anlayışı dillendirmesi, bunu yaparken (3) sistemli bir teoloji ve (4) metodoloji geliştirmesi, (5) kendine özgü yazılı kaynaklarının bulunması ve hepsinden önemlisi de

¹³ Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 220. Yazar "Fırka-i Nâcîye" anlayışındaki bu durumu şuna benzetmektedir: İncil'deki Hz. İsa'nın *tek yol, tek hakikât* ve *tek gerçek hayat* olduğu tarzındaki ifadelerle dayanan ve Katolik dünyasında yüzyıllarca etkili olan "Kilise dışında kurtuluş yoktur (extra ecclesiam nulla salus)" anlayışı Hıristiyanlığın Roma Katolikliği dışındaki bütün yorumlarının dışlanmasına, onların sapkın ve kurtuluşun dışında görülmesi şeklindeki narsist bir anlayışa götürmüştür. 219, 321. Ayrıca bkz. Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 82-83.

¹⁴ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 30-32, 46-47 (çevirenin önsözü).

görüşlerinin bir (6) toplum tarafından kabul edilip (7) uygulanması (toplumsal amelî boyutunun olması) ve (8) kendi içinde tutarlılık özelliklerini taşıması gerekir.¹⁵

1. Zühd ve Sûfilik/Tasavvuf Süreci

Şüphesiz insan kişiden kişiye değişen oranda biyolojik, fizyolojik ve psikolojik yapısı itibariyle karmaşık bir varlıktır. Bu yüzden onu, sinesinde meçhulleri de barındıran başlıca bir âlem olarak nitelemek mümkündür. Onun, eşyaya şekil ve varlığa düzen veren akıl gücünden başka, iç âlemine boyutlar kazandıran, manevî güzellik ve mükemmelliğinin kaynağı olan bir de rûh ve gönül dünyası vardır. İnsan, işte bütün bu aklî ve rûhî melekeleriyle yeryüzünün halifesi ve İlâhî emrin muhatabı olmuştur. Bu açıdan Kur'an'ın hitap tarzına bakıldığında insanın aklî, manevî nevinden bütün melekelerini de dikkate aldığı yani hem aklına hem rûhuna, ama sanki daha ziyade rûhî melekelerine, gönül dünyasına hitap ettiği görülmektedir. “Duygu yüklü düşünsel söylem” olarak da nitelenebilecek bu tarz yaklaşımın; genelde olumlu ve bereketli sonuçlar verdiği, peygamberlerin pratikleri ve pedagogların tespitleriyle sabittir. Zira insanın sahip olduğu akıl ve mantık gücü sonlu ve sınırlıdır. Daha doğrusu akıl cedelci ve inatçıdır, her fikri ve her telkini kolay kolay kabul etmeyebilmektedir. Bu itibarla onu teslim almak gerçekten çok zordur. Buna mukabil rûhî melekeler daha duyarlı, daha mûnis ve daha çok alıcı bir niteliğe sahiptir.¹⁶ Bu ise onları istismar, sömürülme, suistimal ve yararlanmaya namzet kılmaktadır. Nitekim dinî pratik ve söylemde gizem/sır ve ezoterik/bâtınlık arttıkça dinî duygu ve arayışların istismar edilme ihtimali de artmaktadır. Şahıslara kurtarıcılık, dünyaya tasarruf, hatta Levh-i Mahfuz'a/ilâhî takdire müdahaleye¹⁷ kadar uzanan bir kutsiyet ve otorite izafe edenler olmaktadır.¹⁸

Psikolojik yapı, anlayış ve meziyet itibariyle insanlar arasında önemli farklar bulunduğu malumdur. Kimileri aklî tefekkürden veya mantıkî spekülasyonlardan

¹⁵ Bkz. Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/20-21; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 2. bsk., (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 84-87; Üzüm, "Mezhep (Kelâm)", 29/526. Ayrıca bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 49-52.

¹⁶ Mahmut Kaya, "Tasavvuf Nedir, Ne Değildir?", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu* (Ankara, 1-2 Kasım 1997) Bildiriler, (İstanbul: İrfan İlmi Araştırmalar ve İhtisas Vakfı, 1999), 180.

¹⁷ 1014/1605'de vefat eden Ali el-Karî, yaşadığı çağda bazı ünlü şeyhlerin "beni gören cennete girer ya da cehenneme girmez", dediklerini belirtmektedir. Devamla peki, onları bu tehlikeden kim kurtaracak veya onların imân üzere öleceklerinin belgesi nerede, diye sormaktadır. Bkz. *el-Mukaddimetu's-sâlime fi havfi'l-hâtıme*, thk. H. Selman, (Beyrut: el-Mektebet'ul-İslamî- Ürdün: Daru Ammare, 1989), 13-14; Mustafa Akman - Ahmet Arslan, "Ali el-Kârî'nin "el-Mukaddimetu's-Sâlime Fî Havfi'l-Hâtıme" Risalesi (Tahlil, Değerlendirme ve Neşir)", *Dicle İlahiyat Dergisi*, XXV/1, (2022), 258, 261, 267, 275-276.

¹⁸ Kimi "sûfi bilgi kuramcıları, kalbe gelen duyguların kimi zaman aldatıcı olabileceğini hesaba katarak ayırt edebilmek için Kur'an ve sünneti sürekli mihenk taşı olarak kabul etmiş, Kur'an ve sünnetin şahitlik etmediği her türlü vecdi de batıl olarak değerlendirmişlerdir." Murat Kaya, "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya", *e-Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi*, VIII/15, (2016), 331; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 374.

hoşlanırken, bazıları da kendisini rûhu saran muhtelif duyguların esintilerine bırakmaktan haz alır. Nitekim Peygamber'in (s) çevresini saran sahabe arasında da durum bu minvalde idi. Bazıları ilmî, fikrî ve sosyal meseleler üzerinde yoğunlaşırken, az da olsa bazıları da Peygamber'in (s) kontrolünde¹⁹ içe dönük zâhidâne bir hayatı tercih ediyordu.

Bu anlamda İslâm'ın ilk Müslümanlar arasında çeşitli derecelerde yerleştirdiği şey, Allah'ın adalet, merhamet ve kudreti karşısında büyük bir sorumluluk duygusu içinde bulunmaktı. Bu duygu, onların davranışlarını dünyevî alandan ve mekanik biçimde hukuka uyma derecesinden çıkarıp ahlâkî faaliyet ve erdem alanına yükseltmişti. Bu tür dindarlığın özü *takva* veya ahlâkî ideal karşısında duyulan *sorumluluktur*. Bu duygu, sahabenin bir kısmında zamanla daha ileri düzeyde amelî bir derinlik kazandı ve böylece ahlâkî derûnîliğe ulaştı. Bu durum daha sonraları I. ve II. yüzyıllarda hızla gelişen Müslümanî zühdün zeminini oluşturmuştur. Söz konusu zühd hayatını yoğunlaştıran -en azından görünür- önemli sebep, İslâm'ın geniş alanlara yayılmasıyla toplum hayatına hâkim olmaya başlayan adaletsizlik, lüks, şatafat ve zevke düşkünlük ile ilk dönemlerde yaşanan saf dindarlığın adalet, merhamet ve paylaşım ilkelerinin aksine sahabeden itibaren başlayan iktidar mücadelesine ve özellikle de Emevî saltanatının bu sadeliğe uymayan debdebeli tahakkümüne ve dinî kavram ve ilkeleri araçsallaştırmasına muhalefet olmalıdır.²⁰ Keza burada ilk dönemlerden itibaren baş gösteren siyâsî tartışmalar ve iktidâr kavgalarından mütevellit ortaya çıkan inzivâyâ çekilme tercihi de önemlidir.²¹

Tam da buradan bakınca İslâm toplumunda -artık doğru veya yanlış-başlangıçtan itibaren dünyevî kaygılardan, siyâsî ve içtimaî çalkantılardan ve gösterişten uzak, iddiasız ve sakınmaya dayalı hayat tarzını ilke edinen bir zühd yaklaşımının -az veya çok- var olduğu görülmektedir.²² İslâm'ın zuhûrundan itibaren yaklaşık ilk iki asır boyunca dinin manevî ve ahlâkî cephesine ağırlık veren, ahiret mutluluğunu kazanabilmek için rûhen arınmayı önde tutan bu müminler genellikle âbid, zâhid, sâlih ve nâsik gibi adlarla anılmaktaydılar. Ancak bu nitelemeler, genel toplum içerisinde ayrı bir grubu işaret eden kavramlar halinde değildi. Zira bu yaşantı daha düşük tonlarda da olsa toplumun genelinde görülen bir durum olması hasebiyle ayrı bir anlayış ve düşünce biçimine, simgesel bir isme konu edilmemekteydi. Dolayısıyla kendilerini Allah'a adayan ve İslâm'ı bu duygularla yaşamaya çalışan söz

¹⁹ Örnekler için bkz. Buhârî, "Bed'ul-Vahy", 1, "Rikâk", 18, "Teheccüd", 18, "Eymân", 31, "İmân", 32, "Edeb", 84, "Nikâh", 89, "Savm", 55-59; Müslim, "Sıyâm", 181-194, "Salât'ul-Müsâfirîn", 219-221; Mâlik, Muvatta, "Salât'ul-Leyl", 4, "Nuzûr Eymân", 6; İbn-i Mace, "Salât'ul-Leyl", 4; "İkâme", 184; Nesâî, "Kıyâm'ul-Leyl", 17, "Sıyâm", 76; Ebu Dâvud, "Tatavvu", 18.

²⁰ Bkz. Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Kurul, (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1/323, 358-378.

²¹ Zühdün doğuşuna yol açan faktörler için bkz. Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, 2. bsk., (Ankara Okulu Yayınları, 2014), 46-58.

²² Bkz. Arif Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Dergisi*, 1/3, (1998), 61, 63.

konusu kitlenin düşünce ve yaşantı biçimleri için sūfî,²³ mutasavvıf ve tasavvuf gibi kavramlar henüz kullanımda değildi. Çünkü bu kavramlar ancak II./VIII. yüzyılın sonlarına doğru belli bir zümre için anılmaya başlanmıştır.²⁴ Lakin söz konusu dönemde sürüme giren bu ve benzeri kavramların bilahare oluşan felsefî derinliği ve polemik boyutu da yoktu. Çünkü tarih sahnesine çıktığı andan itibaren, taşımaya başladığı anlam hep aynı kalmadı. Zira bu kavramlara; zaman zaman ve hatta şahıstan şahsa farklı anlamlar yüklenerek çeşitli tanımlar yapıldı.²⁵ Kaldı ki İslâm coğrafyasının dört bir yanına dağılarak dini tebliğ ve insanları irşâdla meşgul sahabe- tabiîn neslinin, bazı meseleler veya kavramlar üzerinde uzun uzadıya duracak, onları sorgulayıp metodik biçimde temellendirecek halleri de yoktu. Bu insanlarda dinî şuur, çok canlı idi ve ahlâkî erdemler bütün boyutlarıyla yaşanmaya da çalışılmaktaydı. Ne var ki başlangıçta nerdeyse herkesin yaşam biçimi sayılan zühd hayatı, zamanla farklılaşarak sivrilen belli bir zümrenin yaşam tarzı olarak görülmeye başlanmış ve yaklaşık Hicrî IV. asırdan itibaren bu zümre, *sûfiler* diye ayrı bir kesim olarak olumsuz değerlendirmelere de konu olmuştur.²⁶

²³ Kur'an'da ve hadislerde geçmeyen ve dolayısıyla Peygamber (s) zamanında ve ondan hemen sonraki dönemde rastlanmayan *sūfî/mutasavvıf* unvanının ancak II./VIII. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başladığına ilişkin bkz. Reşat Öngören, "Sūfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/471; İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kandemir, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 2/225.

²⁴ Bkz. İbn-i Teymiye, *Allah'ın Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*, çev. İ. E. Dal, (İstanbul: İhya Yayınları, 1985), 56.

²⁵ M. Nazif Şahinoğlu, "İslam'da Tasavvufun Yeri ve Önemi", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, (İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 159.

²⁶ Resûlullah'ın nübüvvet öncesi yaşayışı ile daha fazla benzeşme noktaları görülen sūfiler, ahlâkî bir hareket olarak Resûlullah'ın hayatını değerlendirirken seçici davranmış, onun hayatından bir örneği alıp bütün hayatı o istikamette yorumlamışlardır. Oysa Resûlullah'ın hayatı bir bütündür ve bu bütün içindeki cüzlerin her birinin değeri sünnetteki miktarları kadardır. Değilse O'nun sünnetinin bütünlüğü kaybedilmiş olunacaktır. Buna göre sūfiler, hadislerin hepsini bir arada mütalaa ederek anlamaları gerekirken, belirli hadisleri alarak sistemlerini onlar üzerine bina etmişlerdir. Bizce bu yaklaşım tarzı 'itirazı terk etmek' şeklinde de yorumlanan tasavvufun en büyük hatasıdır. *Sūfî* lakabının Şîî zâhitler için kullanıldığı Hicrî II. asrın ortalarına kadar henüz bir mezhep veya sistematik dinî bir ekol haline gelmemiş zühd dönemi mensupları, dünyadan istîğnayı ruhbânlar gibi manastırlara çekilmek şeklinde anlamaya başlamışlardır (krş. Abdullah Kartal, "Sufiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), 314-315, 317-318-319, 321, 325, 327-328). Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde 'rahîb' denen erkeklere rastlandığı gibi 'rahîbe' denen kadınlara da rastlanmaktadır. (Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Kadının Yeri", *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 14/81, (2007), 23; Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sūfiler: (H. I-V./M. VII-XI yüzyıllar)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 67-68, 145; Hülya Küçük, "Tasavvufta Kadın", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1997), 390; Süleyman Uludağ, "Tasavvufta Kadın", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 26-27 Mayıs 2012, Üsküdar Belediyesi, (2012), 291) Onlar bu dönemde tasavvufî konuları anlatırken herkesin anlayacağı açık ve müşterek bir dil kullanmışlardır. Yeni tasavvufî kavram ve terimler kullanmakla beraber muhtevalarını şer'î ilimlerin zâhirine açıktan ters düşmeyecek şekilde doldurmaya özen göstermişlerdir. Ancak hicrî III. asırdan itibaren bu hareket önce İslâmî ilimlerden biri, daha sonra da bu ilmin işlenmesi ile sistematik bir düşünce biçimi olmuştur. IV. asırdan itibaren ise tamamen felsefî ve metafizikî bir hüviyete bürünmüştür. Gazzâlî'nin, âriflerin imânının kelamcılarının imânından daha üstün olduğunu çünkü âriflerin yakın nûru ile müşâhedatta bulduklarını söylemesi üzerine sūfiyye kelamcılara

İslâm'ın erken devresinde zühd, ne dinî bir hareket, ne bir mezhep ve ne de sosyal bir sistemdi. Aksine sadece İslâmî yaşantının cevaz verdiği ferdî bir eğilimdi. Diğer bir ifadeyle zühd, ma'siyetlerden olabildiğince uzak durma, Allah'ın azabından sakınma, O'nun cennetini ve sevabını umma özellikleri ile dopdolu, basit ve sade bir tür yaşam tarzı idi. Öyle görünüyor ki, Müslümanların geneli bu asırda kendilerini inzivâ ve itikâf hayatına vermekten ziyade, Allah yolunda cihâd ve i'lây-ı kelimetullâh'a adanmışlardı. Çünkü bir açıdan kendini Allah yoluna adamak demeye gelen cihâd, bir Müslümanın nail olabileceği en büyük şereftir. Nitekim bazı büyük İslâm mücahitlerinin biyografilerinden anlaşıldığı kadarıyla sonraları zühd'e yüklenen anlam o sıralarda cihâda yüklenmekte idi. Zira zühd ve lüksü terk etme gibi birçok sıfat, esasen mücahitlere yakıştırılmıştı. Fakat çok geçmeden bu basit zühd anlayışı, yerini o komplike, derin zühd anlayışına terk ediverdi ve belli bir sistemi, kaide, şart ve şeyhi olan bir hayata dönüştü.²⁷

Buna göre zühd döneminden sonra başlayan ve bilahare tasavvuf diye tesmiye edilen hareket; kısa sürede çeşitli ithal²⁸ kurum, düşünce, kavram, model ve inançlarla gelişen yeni bir algı, anlayış ve hatta yaşayış biçim ve felsefesi haline geldi.²⁹ Dolayısıyla

alternatif olmaya başlamıştır. Aslında mutasavvıfların şer'at ulemâsı ile ilk çatışması fâkihlerle olmuştur. Kendilerini bâtinî fikhin temsilcileri olarak gören ve zâhirî fıkı temsil ediyorlar diye fâkihleri küçümseyen (krş. Şihâbuddin Sühreverdî, *Mecmuatu Musannefati Şeyh İşrak*, tashih: H. Corbin, (Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), I/74; Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. Halil İbrahim Kaçar- Murat Sülün, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 139, 145-146) sûfiler, zamanla burada kalmayarak zâhirî kuralları da önemsiz saymaya başlamışlardır. İlk kelamcılar, meşguliyet alanları ve kullandıkları yöntemler dolayısıyla mutasavvifeden uzak durmuşlar, çoğu zaman onları görmezlikten gelmişlerdir. Kelamcılar ancak üçüncü yüzyıldan itibaren tasavvufi oluşumlara veya onların öne çıkardıkları konulara yer vermeye başlamışlardır. Ortaya konulan resim, seleflik ile sûfilik arasındaki yakın ilişki olduğunu göstermektedir. Bkz. İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı - II*, 149, (1998), 88-91, 94, 98-101, 104, 106; Muhammed Tancî (ö.1393/1973), *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Damla Yayınları, 2002), 71-74; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti/Şifâu's-sâil*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), giriş/263-327.

²⁷ Akman, *İbn-i Arabî*, 638-644.

²⁸ Bkz. Giuseppe Scattolin, "İslâm Tasavvufu'nda Allah Sevgisi", çev. Ali Galip Gezgin, *Tasavvuf Dergisi*, II/5, (2001), 237; Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, 56-58.

²⁹ Tasavvufun, İslâm'ın ilk asırlarında İran topraklarında ortaya çıkışına ve yaygınlaşmasına dikkat çeken Abdülhüseyn-i Zerrinkûb'a (1923-1999) göre tasavvuf, Kur'an ve Sünnetten kaynaklanmakla birlikte ilk İslâmî çağlarda Sasanî döneminin (MS.224-651) sonlarına doğru Mazdeist inanın yaygın bulunduğu ortamlarda onların dinsel ve düşünsel öğretilerinden de etkilenmiştir. Keza tasavvuf öğretileriyle Zerdüş öğretilerinin birbirlerine benzerlikleri de alabildiğine fazla ve düşünmeğe değerlidir. Bu arada Maniheizm, Gnostizm, Budizm, Brahmanizm, Mendaî inancı, Zervanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi inanç sistemlerinden ve kısırlar dünyasına ait hikâyelerin eklendiği İsrâiliyâtan da söz edilmelidir. Bu ise İranlıların hem zihinsel ve hem de düşünsel açıdan sûfi öğretileri rahatlıkla kabul edebilecek bir ortamda olduklarını göstermektedir. Bu inanç ve düşüncelerin İslâm sonrası ilk dönemlerde varlıklarını sürdürmüş olduğu ve bunların bir kısmının tasavvufun yaygınlaşması aşamalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira bunların da ilk İslâmî dönemlerde oluşan toplumun zühd, riyâzet ve mistik ruhla oluşan iç dünyalarında, bu dünyalarının genişlemesinde önceden gelen bir etkisi vardı. Bu etkenler tasavvufun gelişimi ve yaygınlaşması aynı zamanda olgunlaşması konusunda da önemli destek sağladı. Elbette bu *hayat kaynakları* olmadan İslâm tasavvufu İran'da kök salamazdı. Dolayısıyla Şîa ve diğer İslâm mezheplerini bile etkilemiş böylesine güçlü bir inancın öğretilerinin tasavvuf gruplarını etkilememesi düşünülemez. Ancak bütün bunlar bir yana, İslâm

tasavvuf özellikle de ulaştığı bu son kertede artık sadece birebir İslâm'ın zühd ve hikmet boyutu veya Hz. Resul (s) ahlâkı olmaktan çıkmış; yeni bir yapı, düşünce, yaşam biçimi ve ilişki ağı halini almıştı. Nitekim diğer cemaat, fırka ve mezheplerde olduğu gibi bunlar da toplumda bu haliyle görünür olmaya başladıktan itibaren kendine özel çeşitli isimlerle anılmaya başlanmıştır. Zamanla bu isimlerden *tasavvuf* ve *sûfilik* ön plana çıkmış ve böylece bu camianın mensupları cemaat, fırka ve mezhepler kategorisinde *mutasavvıflar* ve *sûfiler* diye tesmiye edilmeye başlanmıştır. Bu itibarla tasavvuf; Müslümanların dünyasındaki edeb adabıyla, gelenek göreneğiyle, hedef ve üslubuyla, mefhum ve mahiyetiyle, ıstılah ve retorığıyle ayrı bir duruş, yaşayış ve düşünce biçimine evrilmiş diğer çok sayıdaki itikâdî mezheplerden biri olarak görülmek durumundadır. Bu nedenle de onun teoloji, epistemoloji ve ontolojisine mesafe koyanların; “tatmayan bilmez”, “sûfilığe karşı”, “tasavvuf aleyhtarı” ve hatta düşmanı gibi nitelemelerle mimplenerek sanki takva, ahlak, edep adap aleyhtarıymışlar ve dahası dindarlığın düşmanıymışlar gibi sunulması tamamen manipülatif bir çaba olarak görülmelidir.

Kaldı ki tasavvufun temsil ettiği algı, anlayış ve yapıya mesafe koyanlar da söz konusu ithamlarla ihsâs edilenin aksine Kur'an edeb adabına, örf ananesine; Resulün ahlâk ve takvasına uzak insanlar hiç değillerdir ve bunların toplamından ortaya çıkan *salih yaşam biçimi* de hiçbir fırkanın tekelinde değildir. Muhalifleri, ahlâk ve takva

tasavvufunun elbette özgün sosyal, ekonomik ve dinsel dayanakları ve yönleri de vardı. Şüphesiz bu özgün değerleri olmadan İslâm tasavvufu oluşamaz ve de ortaya çıkamazdı. Dolayısıyla aralarındaki benzerlikler ve örtüşmelerden hareketle bunların kökünde, öğretiler temelinde aynı şeyler oldukları, birinin diğerinin temel öğretilerinin tamamını alarak oluştuğunu düşünmemek gerekir. Beri taraftan tasavvuf ve irfânın Sâmi saldırıları karşısında Arya zihninin geliştirip ortaya koyduğu bir hareket, diğer bir ifadeyle tasavvufun Arya zihinsel düşüncesinin, Sâmi ulusların düşünce sistemleri karşısındaki tepkisi olduğu (Cemşid Bender'e göre bu tepki Tasavvuf/Bir'sellik yoluyla gerçekleştirildi. Tasavvufu besleyen kaynak ise Zerdüşlüktü. Bkz. *Kürt Uygarlığında Alevilik*, 1. bsk., (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), 12, 28, 31-32, 73-74, 96, 108, 335, 369, 408) görüşlerini makul görmeyen Zerrinkûb'a göre İran'da diğer bölgelerde de olduğu gibi tasavvufun ortaya çıkışı ve değişik coğrafyalara yayılmasında asıl etken faktör sûfiler ve zâhidlerin muhâlif duruşları ve hilâfet yönetimine karşı olan itirazlarıydı. Onun arkasında da hem Şii eğilimler ve hem de Araplarla iş birliğine hazır olmamak keza hilâfet mekanizması ve yöneticilerden uzak durmak adına uzlete çekilmek en önemli etkendi. Nitekim Bağdat'ta sûfi adıyla ilk anılanlar da Abbasî hilâfetiyle iş birliği konusunda kaygılı olup da karar veremeyenlerdi. Bunlar genellikle sosyal adaletin ve dengenin kaybolması karşısında rûhânî hicrete başvurmuşlar, yün giyinmeleri de alabildiğine görkemli elbise giyerek aşırıya kaçanlara bir tepkiydi. Onların aynı zamanda kalbi marifete ve bâtinî yorumlara yönelmeleri de o çağların iki ünlü tarikatına karşı bir isyan niteliği taşıyordu. Bunlardan birisi *Ehl-i Sünnet* ve diğeri *hadisçiler*di. Esasen Cabir b. Hayyân'ın (ö.200/815) geliştirdiği cifir ve kimya gibi gizli ve Gnostik bilimlere yöneliş de işte bu isyan ve başkaldırının bir başka görünümü olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim söz konusu Cabir de bir sûfi ve bir Şii olarak yaşadığı çağın birtakım yaygın değerlerine karşı tepki göstermiştir. Böylece dünyevî birtakım bozgunculuklarla uyuşmayı kabul etmeyerek kendisini bir kenara çeken tasavvuf, sonunda aşamalı olarak zühd ve riyâzette, gönül marifeti ve işrâka savruldu. bkz. Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, “Antik İran'ın Mirası”, çev. N. Yıldırım, *Doğu Esintileri İnanoloji*, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, V, Erzurum 2016/7), 135-136, 139, 142, 144, 147, 150, 155, 159-164, 168-172.

görüntüsüyle desteksiz tanımlarla niteleyip karalamak³⁰ ise tekel konulan manevî dünya ehline yaraşmamaktır.³¹

Öte yandan zamanla nicelik ve nitelik açısından düzeyi artan yüksek kadim felsefi bilgi ile meşgul oldukları bilinen sûflerin, beslendikleri bu kaynağı fark ettirmemek ve bir anlamda iz kaybettirme³² çabasında oldukları ve felsefi bilgiye ilaveten çevreden ve komşulardan toplama bilgiyle sarf ettikleri sözlerini, adına kimi zaman *şathiyât* kiminde de *işaret* dedikleri bir kılıfla kamufle ettikleri bilinmektedir.³³ Bu bağlamda onların, felsefi birikimdeki Kur'an bilgi sistemine *alternatif unsurları*, bir labirent (sülûk- merâtib) ile Kur'an paradigması diye sunma gayretinde oldukları da görülmektedir.³⁴

Nitekim sûflerden kimileri; kendilerinden bahsedildiğinde, akla gelmesini arzuladıkları dürüstlük, samimiyet, takva vs. bütün etik, ahlâk ve moral değerlere zıt olarak mahalle dayanışması içerisinde, kendi hiyerarşik düzen ve dünyalarında yer almamış kişi ve ekolleri bahsi geçen enstrümanlar üzerinden etkilemiş ve bu faaliyetlerine rıza göstermeyen zevâtı da türlü yollarla itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Böylece Hermetizm vesâir mistik ve gnostik yapılara öykünerek İslâm toplumunda kendi başına ayrı bir disiplin haline gelme sürecinden itibaren başta fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm olmak üzere diğer bütün ilmî sistemlere hâkim hale gelmişlerdir.

³⁰ Eş'arilerin Mu'tezile'ye, Gazzâlî'nin ise filozoflara yönelik benzer pozisyonu için bkz. Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 20-21; Akman, *İbn-i Arabî*, 488.

³¹ Akman, *İbn-i Arabî*, 643-644.

³² Başta İbnü'l-Arabî ve diğer sûflerin bütün bu açık etkileşim ve felsefik duruşlarına rağmen Ahmed Avni Konuk (ö.1938) ve benzerlerinin iddiası şudur: Bu zevât-ı kiramın hiçbirisi maârif-i ilâhîye ve hikemiyât-ı rabbânîyece birbirlerinden ayrı değildir. Çünkü hepsinin menbaı asl-ı hakiki olan Hak'tır ve hiçbirisi feylesof değildir. Hepsi hâkim-ı ilâhîdir. Vahdet-i vücûd bahsinde muhakkiklerin hepsi müttehiddir; aralarında hiçbir ayrılık yoktur. Şu kadar ki garp feylesofları ve ulemâ-i zâhire bunu vücûdîlik (panteizm) mezhebi zannettikleri için mütalaalarını ona göre yürütürler ve aldanırlar. Mustafa Tahralı, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhinde İbn Arabî", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, (8-12 Mayıs 2007) Bildiriler II, (İstanbul: Motto Project Yayını, 2010), II/876-877; Akman, *İbn-i Arabî*, 513.

³³ Bu imtiyâzçı yaklaşımın bir benzerini Seleflerde görmekteyiz. Geçmişten günümüze bir zihniyet olarak Seleflik, mutlak hakîkâti temsil ettiği iddiasında olmuştur. Onlara göre hakîkât tektir ve bu hakîkât onların tekelindedir. Şüphesiz Selefliğin bu hakîkât iddiası sübjektif bir iddiadan ibarettir. Zira sûflerde görüldüğü gibi bir düşünce sisteminin mutlak hakîkâti temsil ettiğine kani olunması sorunlu bir husustur. Daha açık bir ifadeyle kendileri dışındaki bütün görüş ve düşünceleri hatalı bulması kabul edilemez bir durumdur. *Ehl-i hadis/ashâb'ul-hadis* geleneğinde açıkça görülen bu tekelci zihin yapısının özellikle kutsal nesiller iddiasına dayalı romantik tarih algıları da önemlidir. Selefiyyeye göre gelecek ideali paradoksal bir şekilde ileride değil geçmiştedir. Selefi zümrelerin İslam'ın kurucu neslini tarihin, coğrafyanın ve kültürün etkilerinden bağımsız şekilde seçilmiş bir zümre olarak gören yaklaşımları hem onlara belirli bir masumiyet vermiş hem de düşünce ve yorumlarını evrenselleştirme imkânı sağlamıştır. bkz. Faruk Sancar, "Seleflik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XV/3, (2015), 43, 46; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 1. bsk., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 63 vd.

³⁴ Akman, *İbn-i Arabî*, 73-74.

Öyle ki artık mistik dünyalarına ilişkin davranış ve söylemlerin neredeyse tamamında sözgelimi bir kelamcı ile aralarında bir fark kalmamıştır.³⁵

2. Sûfilik/Tasavvuf ve İtikâdî Mezhep Yapısı

Konuya şuradan başlamanın doğru olacağını düşünüyoruz. Kendimizi havzasında bulduğumuz ve dolayısıyla kültürüyle donandığımız Ehl-i Sünnet mezhebi de İslâm'ın bizzat kendisi değil Müslüman toplumda sonradan şekillenmiş öteki fırka veya mezhepler gibi ümmeti oluşturan siyâsî ve fikrî bileşenlerden biridir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in de süreç içerisinde kendisini doğuran sebepleri, başlatanları, geliştirenleri, dönemleri ve bu dönemlerde temsilcileri, fanatikleri ve muhaliflerinin yanı sıra düşmanları, kaynakları, yöntemleri, alt grupları ve ilkeleri olmuştur. Tepki gösterdikleri, destekledikleri, siyasetle ilişkileri ve kendilerine özgü muhalefet tarzları söz konusudur. Keza Ehl-i Sünnet'in Şîa veya Mu'tezile gibi ana ekol olarak zamanla kendi bünyesinde fırkaları/kolları olmuş ve bu kollar giderek ayrıışmış kimi zaman şiddete varan çekişmeleri olmuştur. Bu kolların da yine ana gövde gibi ortaya çıkma sebepleri, başlatanları, temsilcileri, söylem, kalıp, kaynak, şablon, argümanları vs. bulunmaktadır.³⁶

Bu bağlamda Seleflik, Mâturîdîlik ve Eş'arîlik gibi Sûfilik (Tasavvuf) de Ehl-i Sünnet havzasında neşvünema bulmuş bir mezheptir. Diğer bir ifadeyle Sûfilik, kanaatimizce esasen müstakil itikâdî bir fırka olmakla birlikte Ehl-i Sünnet havzasında yeşerip/yerleşip geliştiği için onun bir alt birimi olarak görülmek durumundadır. Ne var ki gerek klasik gerekse modern mezhepler tarihi kaynakları (istisnalar hariç), hemen hiçbir zaman Sûfiye'den müstakil/ana veya talî bir itikâdî fırka olarak bahsetmemişlerdir. Hâlbuki İslâm düşünce tarihinde tasavvuf erbabı da öteki fırkalarda olduğu gibi kendilerine özgü bir ekol oluşturmuştur. Sûfîlerin geliştirdiği bu ekolün ortaya çıktığı bir ortamı, sebepleri, temsilcileri, dönemleri, hassasiyetleri, ilkeleri, ihtilaf ve muhalifleriyle polemikleri ve kaynakları bulunmaktadır. Üstelik bunlar, tarihî süreçte kendilerine özel bir isimle anılmaya başlanmalarından bu yana yatay ve dikey en kalabalık Müslüman kitleyi oluşturmaktadırlar. Buna rağmen er-Râzî³⁷ ve Ebu'l-Fazl Abbâs es-Seksekî³⁸ (ö.683/1284) gibi ender müellifler hariç

³⁵ Akman, *İbn-i Arabî*, 213.

³⁶ Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 221-226.

³⁷ “Şunu bilin ki İslam ümmetinin fırkalarını yazanlar Sûfiyye'yi zikretmemişlerdir. Bu bir hatadır.” Fahreddîn er-Râzî, “İtikâdâtü Firakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn”, çev. Faruk Sancar, *Din Bilimleri Dergisi*, IX/2, (2009), 262; Faruk Sancar, “İtikadatu Firakî'l-Muslimin ve'l-Müşrikin ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* [Kader], VII/1, (2009), 141-142. “İnanç ve düşünce ekollerinin tanıtıldığı “fırak edebiyâtı” diyebileceğimiz itikâdî mezhepler tarihi kitaplarında, sûfîler, ne bir düşünce ne de itikâdî ekol olarak yer alır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, İ'tikâdâtü firakî'l müslimîn ve'l-müşrikîn adlı eserinde “İslâm ümmetinin fırkalarını yazanlar, sûfiyyeyi zikretmemişlerdir.” Çağfer Karadaş, “Sûfî İtikadınının Dönemleri”, *Marîfe Dergisi*, 1/2, (2001), 60. Ayrıca bkz. Ali Çoban, “Mihnet Dönemi Sûfilğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfî İki Eser”, *Tasavvuf Dergisi*, 36, (2015), 23-24.

geçmişten günümüze yazılan mezhepler tarihi eserlerine kadar Sûfiyye'yi kendine özgü kelâmî bir fırka halinde not etmiş neredeyse kimseye rastlanmamaktadır. Halbuki Müslümanların başlatıp geliştirdiği bir hareket olan sûfi/tasavvufî yaklaşımın da mezhepler tarihi bağlamında görülmesi gerektir. Ne var ki tasavvufa, mezhepler tarihi kaynaklarında (İslâmî düşünce tarihinde) çoğunlukla bu realite çerçevesinde bakılmamış ve bir istisna olarak hemen her zaman dışarda³⁹ tutulmuştur.

Başka bir ifadeyle tıpkı benzerleri (mesela: Şiilik veya Haricilik) gibi Müslümanlar tarafından tarihsel bir dönemde başlatılan ve zamanla değişime uğrayan sûfilik, alana ilişkin teamül doğrultusunda mezhepler tarihi ilmine hemen hiç konu edilmemiştir. Ancak her ne kadar tasavvuf yani sûfi hareket bu alana ilişkin eserlerde müstakil yahut alt bir fırka olarak bahis konusu edilmemiş olsa bile filvaki onun yoğun kelâmî gündeminden dolayı diğerleri gibi itikâdî mezhepler bağlamında kabul edilmesi elzemdir. Kaldı ki mutasavvıfların geliştirdiği velâyet, evliyâ, kerâmet, keşf ve ilhâm gibi kavram ve kabuller; anlamı genişletilmiş veya daraltılmış yahut kaydırılmış halleriyle asırlardır kelâm ve akâid metinlerinin ekseriyetinde yer almış durumdadır. Üstelik özellikle sûfiyane eserlerde daha belirgin biçimde keşfin vahye, velayetin nübüvveti, velînin nebîye, kerâmetin mucizeye ve tasfiye yönteminin istidlâl ve nazara adeta alternatif yahut daha basit bir ifadeyle bunlarla yarıştırlarak dillendirildiği gözükmesine rağmen bu böyle olmuştur.⁴⁰ Tıpkı kelâm ve mezhepler tarihi sahasında fikrî hareketleri tanımlamada kullanılan mezhep, fırka ve gulat gibi kavramların yerine kendi düşünce sistemlerine mensup ve davranış modellerine sahip çevreler için *ekol*, *yol*, *tarikât* ve *şube* kavramlarını kullanmaları gibi. Kendi mahallelerinden olmayan zevat, yapı ve hareketler için kâfir, sapık, zındık, fasık, ehl-i dalâlet gibi karalayıp tüketen terimleri bolca kullanmaları ise cabası. Elbette bütün bu örtük çabaların araştırmacıyı yanıltmaması gerektir. Zira tasavvuf mahallesinde olup biten ne varsa yan

³⁸ Sûfiyye'yi ayrı bir fırka olarak gören es-Seksekî'ye göre Ehl-i Sünnet'e Sûfiler dışında kimse muhalefet etmemiştir. Her ne kadar kendilerini Ehl-i sünnet dairesine soksalar da hakikat, şeriat, tarikât ve mârifet'e dair farklı anlayışlarıyla; ibâhâ, ittihâd, hulûl ve sudûr gibi bâtil inançlarıyla; Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamlarının bulunduğu dair bâtinî metotlarıyla gerçekte Ehl-i sünnet'e muhaliftirler. Ebu'l-Fazl es-Seksekî, *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*, thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş, (Zerka/Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1417/1996), 14, 101-105. Ayrıca bkz. Nezir Maviş, "Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1, (2022), 431; Niyazi Yılmaz, *Ebu'l-Fazl Abbas Bin Mansur et-Terimi es-Sekseki'nin Hayatı "El-Burhan fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyan" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İğdır 2019), 19-20, 74.

³⁹ İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsu İblîs* adlı eseri klasik anlamda bir mezhepler tarihi kaynağı değilse de aynı alana dair genişçe eleştirel bilgiler vermektedir. O, burada sûfiler hakkında müstakil bir bölüm açarak onlara (tasavvufa) itikâdî açıdan ilmî eleştiriler yöneltmektedir. Bkz. Ramazan Altıntaş, "İtikâdî Açısından İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1218)'nin Tasavvuf'a Yaklaşımı", *Tasavvuf Dergisi*, III/7, (2001), 118, 133, 125-139.

⁴⁰ Mustafa Akman, "Mahiyet ve Münasebet Perspektifinden İmâmet-Velâyet", *İslâmî Araştırmalar*, 33/3, (2022), 913, 920, 929. "Sufi gelenekte keşf, keramet ve ilhamın bilgi kaynağı olarak görülmesi, Allah'tan geldiği iddia edilen "ilham"ın da adı konulmasa bile Kur'an'la eşdeğerde tutulması veya Kur'an'ın tefsiri/yorumu olduğu iddia edilen bilgilere vahiy kaynaklı olduğu gerekçesi ile "ilahî bilgi" muamelesi yapılması şeklinde ortaya çıkmaktadır." Hasan Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *İslâmî Araştırmalar*, XXIX/2, (2018), 189.

mahallede dile getirilenlerle genelde aynı kategoride konulardır. Başlıklarına baktığımız zaman bunların Allah'ın sıfatları ve bunların aynı mı gayrı mı olduklarını keşifle tespitinin mümkün olması, bilginin kaynağı, ru'yetullah, tasarruf, Cehennem ve azabının süreli olması, Firavunun tahir ve mutahhar öldüğü ve kerâmet gibi itikâdî konular olduğunu görmekteyiz. Bunları farklı bağlam ve mecralarda göstermek ise sadece bir kamufraj çabası olarak bilinmelidir. Çünkü mutasavvıflar dahil İslâm hinterlandına mensup veya kendisini bu bağlamda tanımlayan ve içerisinde kalmayı tasarlayan herkesin titizlikle riayet etmesi gereken hassasiyetler ve prensipler söz konusudur. Kimsenin, hiçbir mezhebin, tarikatın, ekolün, şubenin, fırkanın ve geleneğin kendisine özel yeni bir akidevî kavram kategorisi veya semantik alan yahut odak kavram ya da ma'rifet ve teveccüh objesi ve haliyle olmazsa olmaz niteliğinde *ilke* belirleme lüksü ve fantezisi bulunmamaktadır.

Bu bağlamda esasen sûfleri, Ehl-i Sünnet'in bir kolu yerine ayrı bir itikâdî fırka olarak tasnif etmek daha doğru olsa da zira sûflerin hem teoloji hem epistemoloji hem de ontoloji anlayışları açısından Ehl-i Sünnet'in Eş'arîlik veya Mâturîdîlik gibi alt birimlerinden herhangi bir kelâm ekolüne dâhil edilmeleri güçtür. Hem zaten buna itirazları da bulunmaktadır. Buna binaen en makul olan onları ayrı bir inanç ekolü olarak kabul etmek⁴¹ olsa da onların en azından bir çatı olarak Ehl-i Sünnet dahilinde Eş'arîlik, Mâturîdîlik ve Seleflilik yanında ayrı bir fırka halinde görülmesi doğru olacaktır.

Böylesi bir tespitinin faydadan hâlî olmadığı açıktır. Zira tasavvufun İslâm mezhepler tarihi bağlamında değerlendirilen mezhep ve ekollerden biri olarak mütalaa edilmesi, onun geliştirdiği teorinin objektif analizlere ve gerekiyorsa -ki yukarıda bahsi geçen iddialar gerektirdiğini göstermektedir- eleştirilere konu edilmesini mümkün kılacak ve böylelikle mensup ve muhibbanının empoze etmeye çalıştığı aksine onun İslâm'ın bizzat kendisi olmadığı, teorisyenlerinin geliştirdiği içtihat ve yorumlardan ibaret olduğu teslim edilmiş olacaktır. Değilse sûflerin beklediği gibi onun itikâdî mezheplerden biri yerine, bugüne kadar oluşan/oluşturulan kabuldeki gibi dinin bizatihi kendisi olarak görülmesi durumu devam edecektir. Başka bir ifadeyle tasavvufun böylesi bir bağlamın dışında değerlendirilmesi, mensuplarınca ona sağlanan dokunulmazlık zırhının ve ortaya koydukları her tür dayanaksız/denetimsiz iddianın kalıcı bir akâid olmasına ve dolayısıyla genel kabul görmesine rıza göstermek anlamına gelecektir. Bu ise hakîkâtte karşılığı olmayan ve fakat kabul ettirilmiş doğmaların ömrünü uzatmaya destek olarak telakki edilecektir. Hasılı kelam sûfliğin şöyle veya böyle sübût ve delâleti kat'î naslardan ziyade toplumsal ve siyâsî kabule dayanan tartışılmazlığını sürdürmek makul olmadığından onun mezhepler tarihi hinterlandına çekilmesi elzemdir.

⁴¹ Bkz. Faruk Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (İzmir, 2010), 286-287; Akman, *İbn-i Arabî*, 32, 49.

Öte yandan her ne kadar bilahare tasavvufun, Ehl-i Sünnet'in kendisinden önceye tekabül eden bir dönemde varlık alametleri tebellür etmeye başlamış ise de burada kastedilen o ilk evresi değil, itikâdî ve aynı zamanda siyâsî niteliği de olan sonraki aşamasıdır. Kaldı ki o ilk evrede, zühd, takva ve erdem zemininde gözükten tasavvufu, herhangi bir ekole nispet, doğru da olmasa gerektir. Buna göre İslâm toplumunda baş gösteren siyâsî ve sosyal çalkantılara çözüm önerisi amacıyla yahut biraz da muhtelif çevresel faktörlerden etkilenen kimi zevatın teşebbüsüyle Müslümanlar arasında gelişen yapılanma ve yaklaşım biçimlerinin bazıları, siyâsî ortam vs. nedenlerle kitlelerden bulduğu destekle varlığını geliştirerek sürdürmüş ve zamanla şu veya bu isimle bir mezhep, bugünün deyişiyle cemaat vücuda gelmiş ve özel bir isimle de anılmaya başlanmıştır. İşte sonradan tasavvuf diye tanımlanan hareket de ümmetin yaşadığı bazı siyâsî, insanî, coğrafi vs. problemleri durumlara binaen yine Müslümanlar arasında gelişen bir davranış ve algı biçimi olarak aidiyet ve kimlikleri gözükmeyen kimseler marifetiyle başlamış; zühd, vera, takva, hayatın keşmekeşinden uzak kalma ve vaktini daha çok şekilsel dinî ritüellere hasretme şeklinde kendisini göstermiştir. Bu yöntemi seçmiş kişiler ve daha çok da ilerleyen dönemde varisleri; zamanla özellikle çevre kültürlerin benzer⁴² uygulamalarından ileri derecede etkilenmek suretiyle onlardan çeşitli kavramlar ve yaşam biçimleri, ritüel ve teknikler olarak artık toplumda dikkat çeken ve kendine has duruşu ve söylemi fark edilmeye başlandıktan itibaren de bir isimle yani -mesela- sûfilik ve tasavvuf ile anılmaya başlanmıştır. Değilse 1400 küsur yıllık süreçte toplumda, halkın genel davranış ve söyleminden ayrılan özellikleri olmadıkça hiç kimse özel bir isimle anılıp tanımlanmamıştır. Aksine özel bir isimle tanımlanmaya başlandıktan itibaren şu veya bu etkiyle farklılaşan ve dolayısıyla ortada fırkalaşan kelâmî bir grup söz konusu olmaktadır.

Başka bir açıdan ifade edecek olursak siyasal ve sosyal gelişmelere binaen tepkisel bir tutumla genel toplum yapısından farklı, inziva içerikli özellikler sergileyen bazı Müslümanlar; ilerleyen dönemde takipçilerinin de çoğalmasıyla, kendilerine özgü algı ve anlayışlar ile tutum ve davranışlar dolayısıyla (sonradan verilen isimlerden biri olarak) sûfiler⁴³ diye ayrı bir fırka olarak bilindi. Bunlar zamanla söylem, kavram ve eylem açısından çeşitli dış inanç ve kültürlerden; mesela Hıristiyanlık,⁴⁴ Maniheizm, Budizm,⁴⁵ Hermetizm, Gnostisizm ve özellikle de Yeni Eflâtûnculuk'tan ileri derecede

⁴² Muhammed Ali Aynî'nin (1869-1945) bahsettiği Hindistan, Mısır, Yunanistan, İseviyet, Hikmet-i İskenderaniye, Brahman Hermes, Eflâtûn gibi çevre kültürlerin benzer örnekleri için bkz. *Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2018), 21 vd. Ayrıca Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 99-118.

⁴³ Tarifler için bkz. Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXIX, (1987), 387-406.

⁴⁴ İbrahim b. Edhem (ö.162/779): ben marifeti sem'an adlı râhibten öğrendim, demiştir. Afifi, *İslâm'da Manevi Devrim*, 86.

⁴⁵ Bu konuda halk arasında çok popüler olan İbrahim Edhem menkıbesine bakmak bir fikir verebilir. Feridüddin Attar'ın (ö.802/1400) *Tezkiretü'l-Evliya* adlı meşhur eserinde genişçe yer alan Ethem'in menkıbesi, aslında Budizm'in kurucusu prens Buda'nın hikâyesinden başkası değildir.

yaptıkları teorik ve pratik transferlerle⁴⁶ artık felsefi bir hareket hüviyeti kazanmaya başladılar. Böylece artık sûfi/mutasavvîf denilen bu kişilerdeki hal vaziyet, arı duru bir zühd faaliyeti olmaktan çıkmış, yatay ve dikey felsefi derinliği olan bir öğretiyeye evrilmiştir. Elbette zühd faaliyetinin, görüntü üzerinden ve halk nezdindeki imaj açısından devamı hâlâ söz konusu idi. Zira bunlarda meydana gelen zihinsel değişim, beslenen kaynak (intima) farklılığı, yeni temellendirme tarzı ve ilgili tartışmalar ancak felsefik alt yapısı olanların kavrayabileceği türden şeylerdi. Kuşkusuz burada esasen vurgulamak istediğimiz, tasavvufun kuruluş, gelişim, etkileşim ve dönüşümü “hikayesi” veya değerlendirmesi değil aksine onun kendisine özgü bir seyrüsefer içinde bugüne ulaşan itikâdî bir fırka/mezhep/cemaat olduğudur. Nitekim akâid metinleri üzerine yazılan şerh edebiyatına zamanla sûfiler de katılmış ve iddia, görüş ve tercihlerini -kendi kavramsallaştırma ve yöntemleriyle- bu metinlere yansıtmışlardır.⁴⁷

Söz gelimi mutasavvıflar, Hakîkât-ı Muhammedî, keşf veya ilhâm tarzında kavramlar/ teoriler geliştirdiler. Ne ki yalnızca felsefik, mitolojik ve teolojik alt yapısı olanlar; bu teorilerin hususen Hermetizm ve Gnostisizm’den transfer edildiğini ve oralarda kullanılan kavramların, içerik aynı kalmakla birlikte, sadece özellikle halk nezdinde itibar görece “meşru” isimlerle değiştirilmesi yoluna gidildiğini fark edebildi ve hakkında değerlendirmeler yaptı. Bu surette sistemleşerek kurumsallaşan tasavvuf, diğer İslâm düşünce ekollerinden farklılaşmış ve kendine göre birçok konuda yeni bir bakış açısı ve anlam dünyası geliştirmiştir. Tasavvufî düşüncenin yayıldığı bölgelerdeki kültürel anlayışlardan ve diğer dinî çevrelerden etkilenmesi ise mensupları ve taraftarlarınca savunmasını beraberinde getirmiştir.

Buna göre tasavvuf/sûfilik özellikle kendi başına bir tanımlamaya konu olduktan itibaren tıpkı diğer dinî yapılar, akımlar, mezhepler gibi İslâm’la birebir

https://www.karar.com/ahmet-yasar-ocak-ve-sergen-cirkin-yazdi-dinlerin-tarihi-toplumlarin-tarihinden-ayri-704752?fbclid=IwARzMefWMI-qpHgUKyCoikIN-bThIq8opMWGLQsGMpEitoCmOoT4C_gvydIA

⁴⁶ İan Richard Netton, “İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk”, çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, VII, 19, (2004), 352-353; Ebu’l-Alâ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 29-30, 61, 471; İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, 3. bsk., (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 197-208.

⁴⁷ Bahâeddinzâde (ö.951/1544): *el-Kavlü’l-fasl*; Abdulmecîd Sivâsî (ö.1049/1634): *Dureru’l-akâid*; Özîçeli Muslihuddin Efendi (ö.1052/1642): *Mir’âtu’l-akâid*; Karabaş Velî (ö.1097/1686): *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*; Erzurumlu İbrahim (ö.1194/1780): *Akâid Manzûmesi* ve Müstakîmzâde (ö.1202/1788): *Şerefu’l-akâide* (ve *Akâidetü’s-sûfiyye*) bu kategoriye örnek olarak verilebilir. Keza Çerkesşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi’nin (ö.1319/1901) *Miftâhu’l-akâid* adlı eseri de bu meyanda zikredilebilir. Sûfilerce yazılan bu ve benzeri metinler, Ehl-i sünnet akaidini aştığı iddia edilen fikirleri sebebiyle sıkça eleştirilen bu zümrenin, çerçevesini yine kendilerinin çizip yorumladığı Sünnilik içinde olduğunu ispat etme amacı da taşır. Böylece “müfrit/gulât sûfiler”i bu çerçevenin dışında bırakarak Osmanlı’da bazı çevrelerce (yatır ziyareti, velîlerden imdat, ricalu’l-gayb’a inanmak vb. hususlarda) sûfilerin itikadına yöneltilen itham ve eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlar. Zira bu dönemde klasik ideolojinin dışına çıkan sûfiler zındık ve mühlid muamelesi gördüler. Krş. Osman Demir, Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27, (2016), 26-28, 39.

özdeşleştirilemez. Çünkü tasavvufî düşünce veya sûflilikte ilerleyen dönemde geçirdiği aşamalarda oluşan anlayış, yalnız başına İslâm'ın birebir kendi ürünü değil, İslâm tarihinin yani farklı etnik, kültür ve düşünce havzalarına mensup Müslümanların ortaya çıkardığı bir yapı ve yorumdur. Başka bir ifadeyle tasavvufî düşünce veya sûflilik, ortaya çıkarıp geliştirenlerin buldukları siyâsî ve kültürel ilişki ağında edindikleri algı, anlayış, intima ve kapasiteleri çerçevesinde belirlediği kendine özgü bir dinî anlama ve yaşama biçimidir. Sûfî düşünce sistemleşip kurumsal ve özellikle başlangıç halkaları sanal/uydurma olan silsilelerle⁴⁸ köklü bir dayanak oluşturma çabasıyla hiyerarşik bir hüviyete bürününce İslâm'ın diğer yorumlarıyla bir çatışma içerisine girmiş ve dinî anlama ve yaşama biçimi açısından başta seleflilik⁴⁹ olmak üzere diğer ekoller tarafından tenkid edilmiştir. Sûfî düşünce ise kurumsallaşmasını müteakip farklı tarikatlar (alt kollar/ birimler) aracılığıyla kitleler arasında yayılmaya başlamış ve kendini diğer dinî akımlardan ayırmaya özen göstermiştir. Böylelikle genelde yayıldıkları coğrafyalarda hazır buldukları İslâm öncesi kültür ve dinî anlayışları da kısmen dışlamayan ve böylece yöre halkından rahatlıkla taraftar bulabilen yaklaşımlarıyla ayrışıp farklılaşan⁵⁰ bu sûfî hareketler diğer dinî yorumlar/ mezhepler tarafından eleştirilmiştir.⁵¹ Bu eleştirilere baktığımızda bunların, başta epistemoloji ve ontoloji kapsamında sayılabilecek türden oldukları anlaşılmaktadır.

Epistemolojik açıdan merkezde yer alan kavramların Sûflilerin, kelamın nazar ve istidlâl yöntemine alternatif olarak geliştirdiği -Kâtip Çelebî'nin (ö.1067/1657)

⁴⁸ Bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin isimlerini ihtiva eden liste anlamında kullanılmış *silsileler* için Ebu'l-Ferec İbn-i Cevzî, bunların (Hz. Ali veya Hz. Ebu Bekir'e ulaşan) başlangıçlarının tamamen uydurma olduğunu söylemiştir. Resûlullah'ın bir kısım özel bilgileri ve zikirleri ashabından bazılarına bildirdiği şeklinde birçok rivâyet bulunmakla birlikte tasavvufî eserlerde Alevî ve Sıddîkî silsilelerin başlangıcını izah etmek için sıhhati tartışmalı iki rivâyet öne çıkarılmıştır. Necdet Tosun, "Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/206-207.

⁴⁹ Teknik bir tabir olarak Seleflikten bahsedildiğinde bunun muhtemel karşılığı Hanbelîlik olsa da Seleflilik bir zihniyet olarak Hanbelîliğin sınırlarını aşmış hatta tarihî olarak en büyük muhâlif olan ehl-i rey ekolünün mirasçılarının zihni alt yapısını dahi işgal etmeyi başarmıştır. Bu zümreye göre sahabeyle birlikte ilk üç nesil dokunulmazlık zırhına sahiptir. Burada her tür sorgulama tehlikesi, asr-ı saâdet ve selef-i salihîn kavramsallaştırılmasıyla aşılma çabası yapılmıştır. Asr-ı saadet ve selef-i salihîn kavramsallaştırması ehl-i hadis taraftarlarınca sonraki nesiller için sürekli olarak İslâm'ın ütopyası şeklinde sunulmuştur. Çağdaş dönem Selefliliğinde de aynı şekilde devam eden bu anlayışın/özgüvenin ardında kuşkusuz kendilerini kurtuluşa erecek tek fırka/fırka-ı nâcîye görmelerinin etkisinin bulunduğu açıktır. Sancar, "Seleflilik Bir Mezhep mi", 21-22, 26-27, 30-32, 34-35, 41-42, 45-46.

⁵⁰ Bir 'sevgi dini'nden (din'ul-hub) bahseden İbnü'l-Arabî, ibadetin aslının sevgi olduğunu söyler. Sevgiyi vahdet-i vücûd esasına göre açıklayan İbnü'l-Arabî, dininin de kiblesinin de sevgi olduğunu ifade etmiştir. Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273) ise aşktan başka din ve mezhep tanımadığını ifade edecektir. İbnü'l-Arabî'den önce de Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (ö.440/1049) ve İbn-i Farız (ö.632/1235) gibi birçok mutasavvıf peygamberlerinin ve kiblelerinin aşk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu inanç, Yunus Emre (ö.720/1320) ve Niyâzî Mısrî (ö.1106/1694) gibi mutasavvıf şairler tarafından da dile getirilmiştir. İnanç farkı gözetmeden yetmiş iki millete bir gözle bakmayı, herkesi aşk dergâhına davet etmeyi sağlayan, bu manadaki sevgi telâkkîsidir. Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/13; Akman, *İbn-i Arabî*, 406-408.

⁵¹ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 30-32, 46-47(çevirenin önsözü); Çoban, "XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfî İki Eser", 23.

kavramsallaştırmasıyla- *tasfiye yöntemi*⁵² ve bunun da merkezinde yer alan keşif, ilhâm, rüya ve işârî gibi enstrümanların olduğu görülmektedir.⁵³ Bu bağlamda öne çıkan ve sûfi zümreyi bihakkın temsil makamında olan zirve isim *Fusus'l-Hikem*'in yazarı İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) olmaktadır. İddiasına göre *canlı* sayılan bir “rüya”da, Hz. Peygamber elindeki bir kitabı İbnü'l-Arabî'ye uzatır ve "Bu *Fusus'l-Hikem* kitabıdır, onu al, insanlara ulaştır." der. Peygamber'den rüya yoluyla bilgi almak, hadis öğrenmek, bir hadisin doğru olup olmadığını veya tam olarak hangi anlama işaret ettiğini sormak gibi ifadeler İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde çokça geçer.⁵⁴ O, birçok yerde ise bilgi kaynağında Hz. Peygamber'e ortaklık ve Allah'tan doğrudan bilgi alma⁵⁵ imkânını dile getirir. Bu inançtan hareketle de hemen bütün sûfiler, Ahmet T. Karamustafa'nın bir çalışmasında kullandığı tanımlamasıyla “Tanrının Kuraltanımsız Kulları”⁵⁶ *delil ikâme etmekten münezze*⁵⁷ olduklarını iddia etmektedirler. Esasen İbnü'l-Arabî'nin zirvesinde bulunduğu Sûfi zümresinin hemen tamamı gerçek bilginin

⁵² Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak Fî İhtiyârî'l-Ehakk/İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, Açıklamalarla Sâdeleştirenler: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 87-90. Karabaş Velî (ö.1097/1686), bunu “hal” yöntemi olarak kavramsallaştırmaktadır. Karabaş Veli, *Nesefî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)*, tahk. Fatih Kurt, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 35, 43.

⁵³ Bkz. Mustafa Akman, “Kâtip Çelebi'nin Firavun'un İmanı ve Hurûfilik Hakkındaki Yaklaşımı”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 347-350, 357; krş. Mesut Akdoğan, “Kâtip Çelebi'nin Fikriyatında Tasavvuf'un Yeri”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 806; Fatih Bayram, “Katip Çelebi ve Hadis”, *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 655.

⁵⁴ “Sûfilerin çoğu söz konusu bilgiyi, vahiy ile eşdeğerde gördükleri gibi, aynı zamanda bu bilginin, şeytan ve nefsin müdahalesinden korunmuş olması bakımından da vahiy ile aynı değerde olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre nübüvvet makâmı nasıl şeytanın vesvesesinden korunmuş ise, mükâleme ve muhâdese mahallinde bulunan (ilhâm alan) kimse de şeytanın fitne ve vesvesesinden korunmuştur. Nitekim bu yolla sûfiler Allah'ın, Resûlullah'ın ve velîlerin sözlerinin hakikatini levh-ı mahfûzdan görüp okumaktadırlar.” Akman, *Kelâm Sistemi*, 47-48.

⁵⁵ İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö.1137/1725) göre: “Allah'a ve peygamberlere imanın yanı sıra velîlere de inanmak gerekir. Kesbî olduğu zannedilirse de esasen nübüvvet gibi velâyet de vehbîdir. Vasıtasız bir şekilde Allah'la irtibat kuran velîlerin getirdikleri bilgilere “ilham âyetleri” veya “bâtınî vahiy” denilir. Peygamberler müstakil bir şeriat getirdikleri halde velîler bu şeriatı açıklayıcı bilgilere mazhar olurlar. Peygamberlere gelen vahiylerle iman etmek gerektiği gibi müminlerin bunlara da inanması gerekir. Meleklerle daima irtibatlı olan velîler bu sayede gaybî bilirler, hatadan korunmuş olup bütün varlıklar emirlerine âmâde olur.” Yusuf Şevki Yavuz- Çağfer Karadaş, “İsmâil Hakkı Bursevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/109-110; “Velîlerin ilhamına, hakikatte vahiy denir. ...Evliyâyı da içine alır ama, ne var ki, örfen evliyâyâ, enbiyâ denmez.” İbrahim Çapak, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (1997), 114-116. “Şüphesiz ki nebîler ve velîler Allah katından ilhama mazhar olmuşlardır. Vahiy ile ilhamda asla hata söz konusu değildir.” Derviş Dokgöz, “Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde”, *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 5/1, (2021), 34-35, 38, 44.

⁵⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımsız Kulları*, çev. Ruşen Sezer, 9. bsk., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

⁵⁷ Bkz. Nihat Keklik, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 25; Şarfi Abdulkadir, *Menzilet'ul-Velâyet'is-Sûfiyye İnde's-Şeyh Muhyiddin b. Arabî*, el-Akadimiyeye li'd-Dırasat'ül-İctimaiyye ve'l-İnsaniyye, 12, (2004), 28; Ahmet Yusuf Özütoprak, *Dini Doğru Anlamak*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 254.

Allah'tan öğrenilebileceğini ifade ederken 'zahir ehli'nin bilgisine işaret eden "yaratılmıştan bilgi almak" ile "Ölümsüz Diri'den bilgi almayı" da karşılaştırırlar.⁵⁸ İbnü'l-Arabî böylesi rüyaları keşfin bir türü sayarak nasların yorumunda veya hadislerin sıhhatini saptamada sûflerin diğer bilim mensuplarına karşı bir ayrıcalığı⁵⁹ olduğunu da kabul eder.⁶⁰ Dahası bu rüyanın *Fusûsü'l-Hikem* tasavvurunda belirleyici bir rol oynadığı ve ona, başka sûflerin eserleri bir yana, bizzat İbnü'l-Arabî'nin eserleri içinde de ayrıcalıklı bir yer kazandırdığı kesindir.⁶¹

İbnü'l-Arabî'nin de dahil olduğu mutasavvıflar zümresine göre ilâhî isim ve sıfatları fiilen kendisinde gerçekleştiren sûfi, yaratıcı güce dâhil olur. Sözelimi, Allah'ın Âlim ismine mazhar olan sûfi, artık geçmiş ve *geleceğin bütün bilgisine* ya da Kadir isminin hakîkâtine ulaşan sûfi, *kaderin sırrına* mazhar olur⁶² ve hatta *bir şey için 'ol' dediğinde o şey oluverir*. Bu bakımdan seyrüsülûk yöntemiyle tasavvufî tecrübenin zirvesine çıkan *insan-ı kâmil*, diğer bilgi yöntemlerinin tümünün aksine, *bütün hakîkâtin bilgisine* ulaşabilir; hatta Allah'ta yok olur.⁶³ Kuşkusuz ki, *Allah'ta yok olan*

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, velîyi nebîyle aynı kapsamda değerlendirir. Her ikisi de bağlayıcı bir yasa koyma hakkına sahip olmayan ve kendilerinden önceki bir şeriata veya kendilerine mahsus bir şeriata ve yasaya uymak zorunda olan insanlardır. O, bütün dönemlerde halifelik görevini doğrudan Allah'tan alabilecek kimseler bulunduğu dikkat çeker. Bunun anlamı, bir peygamberin aracılığı olmaksızın, velînin Allah ile doğrudan irtibat kurabilmesidir. İbnü'l-Arabî halifelik dışında, doğrudan Allah'tan bilgi almanın imkânından söz etmişti. Bu bağlamda sûfler, Ölümsüz Diri'den bilgi almaktan, peygamberin bilgi kaynağına ortak olmaktan vb. söz eder. Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 436-437. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, Ebu Yezid-i Bistâmî'den (ö.234/848?) şu cümleyi nakleder: *أخذتم علمكم عن الرسول (ص) ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت* Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, (Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.]), III/413-414.

⁵⁹ Bursevî, keşf ve ilhâmı hadis kabul yolları arasına dâhil etmektedir. Ona göre keşf ve ilhâm sonucu mutasavvıflar tarafından sahih diye nitelendirilen hadisler sorgusuz sualsiz tam bir teslimiyetle kabul edilmelidir. Keza havâss-ı nâsın (seçkin insanların) fetvâsıyla tereddüd etmeden amel edilmesi gerektiğini, onların ilminin sonradan kazanılan bir ilim değil Allah vergisi olduğunu, onların söz ve fiillerinde yanılma olmayacağını ve ilhâmın sıradan insanlara göre hüccet olmasa bile itikâd erbâbına hüccet olduğunu, bundan dolayı da şimdiye ve kıyâmete kadar sünen-i evliyâ ile amel olunacağını ve inkâr erbâbına aldırış etmemek gerektiğini belirtmektedir. Ayşe Gültekin, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48, (2017), 710-727.720, 726-727; Akman, *İbn-i Arabî*, 80, 105-106, 610.

⁶⁰ "İslâmî ilimlerde zayıf veya mevzu hadis denince akla gelen ilk saha tasavvuf ve tarikat sahasıdır. Gerçekten tasavvufî düşüncede kullanılan hadislerin bir kısmı zayıf, bir bölümü de mevzu'dur, uydurmadır. Fakat ilave etmek gerekir... bu konu bütün İslâmî ilimlerin bir çıkmazıdır." Mustafa Kara, "Hazreti Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 27/4, (1989), 224.

⁶¹ Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, 251; İbrahim Hilal, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, çev. M. A. Kara, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 141, 146, 149, 164-165, 168-170, 189, 192-194, 222.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 47. Bunun fazlasıyla haddini aşan bir iddia olduğu aşikârdır. Ancak yine de onun kurguladığı teori bağlamında yerini bulduğunu söylemek de mümkündür. Ne var ki şeyhin topyekûn sistemi Kur'an'ın Allah- varlık ilişkisi sistemine alternatif olduğu da kaydedilmelidir. Oysaki kader denilenin bir gayba imân boyutu bulunmaktadır. Gayba imân unsuru taşınması ise problemin dünya şartlarında bütünüyle çözülemeyen bir tarafının bulunması anlamına gelmektedir. Zira Allah'ın zâtı gibi sıfatları konusunda da meçhûlleri tamamen ortadan kaldıracak bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/63.

⁶³ Yani "fenâ fillah". Fenâ, Budizmdeki nirvânâ kavramına benzer bir şekilde lafzen yok olma anlamına gelir. Fenâ, insanın ben bilincinin tamamen yok olması demektir ve zihnin derin tefekkürde mutlak

kimse, geçmiş ve geleceğin bilgisine de sahip olacaktır.⁶⁴ İşte burada sûflerin a'yân-ı sâbitenin en önemli tezâhürü olan *ezelî insan* düşüncesini karşımızda buluruz.⁶⁵ Zira başlarda daha çok ibadetullah sayesinde *kemâle ulaşma* amacıyla yola koyulan tasavvuf mensupları, gelişen taklit ruhuyla kültürel yetersizlik ve sınırsız hayale dayanan anlayışlar neticesi zamanla farklı mistik hareketlerden öğrendikleri “seyrusülûk” uygulamalarını yol edinmeye başlamış ve bununla artık ibadetullah yerine marifetullah'a yönelmişlerdir. Buna göre seyrusülûk eğitim sisteminin temel amacı, ibadetullah yerine bilahare marifetullah yani Allah'ı, zatı ve sıfatlarıyla keşfetmek ve sonunda O'nunla birleşip bütünleşmek halini almıştır. Nitekim seyrusülûk ile bir eğitim sistemi uygulayan tasavvuf yolcusu; çile, riyazet, mücahede, halvet, uzlet, masivadan istiğna gibi mistik aşamalardan geçerek olgunlaşma (kemâle erme) sürecini tamamlama peşine düşerek bir vecd (kendinden geçme) hali yaşamaya başlamaktadır. Yani sûfî Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmek, sıfatlarını öğrenerek emir ve yasaklarına uymak yerine zatı hakkında düşünerek O'nu keşfetmeye (çözümlemeye) yönelmiştir. Bu ise yaşadığı ifade edilen aşk, vecd, sekr, sahv, vahdet, vucud, şühud, fenâ, beka, vuslat ve mahv gibi mistik haller ve bunlarla ulaştığı sözde mertebeler ile sûfî, ibadetten marifete ve oradan da hakikate yani *ittihat* ve *hulûl* ile *insan-ı kâmil* (Allah'ta erime) iddiasına sarılmış demektir.

Bunca ithal felsefî söylemine rağmen İbnü'l-Arabî, filozofların veya benzeri düşünürlerin söz ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını,⁶⁶ kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine *keşif yoluyla* verdiği ve *imlâ ettirdiği*⁶⁷ şeyleri içerdiğini, sahip olduğu

yoğunlaşmasından kaynaklanır. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 68.

⁶⁴ Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. A. M. Tolun, (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 117, 122-123; Abdullah Kartal, “Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 1. bsk., (İstanbul, 2003), 65-67, 70-71.

⁶⁵ Sûfler bu düşünceyi ‘elest âlemi’ veya ‘vatan-ı aslî’ kavramıyla da işlemektedirler. Yunus Emre'de (ö.720/1320) de görüldüğü üzere elest âlemi ile birbirinin yerine kullanılan vatan-ı aslî düşüncesi, ezeli insan fikrinin bir neticesidir. Ekrem Demirli, “Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 43.

⁶⁶ Franz Rosenthal (1914-2003), İbnü'l-Arabî kendisini özel bir sûfî olarak düşünmekteydi ve zaten başka vasıflandırmalar olmaksızın tek başına 'tasavvuf', onun özel konumunu tatmin edici bir şekilde nitelenebilir de yetmez, demektir. Aslında o, yaşadığı dönemde tamamen kapsayıcı bir kavram haline gelen tasavvufun şekilsiz kalıplarından çıkmaya çalışmıştır. Bu durum, hiç şüphesiz, onun felsefeye yönelik tavrını etkilemiş ve muhtemelen onu, tasavvufu tümüyle temsil etmez hale getirmiştir. İbnü'l-Arabî kendisini, beşerî ve manevî keşfin çeşitli formlarına sahip biri olarak görür ve bu yüzden de kendisinin özel ve yüce bir sûfî tipi olduğunu düşünürdü. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî kendisini feylesof olarak düşünmediği gibi eserlerinin isimlerinde ya da kendi bakış açısını tanımlamada da feylesof kelimesini asla kullanmamıştır. Yüzyıllar boyunca, muhâlifleri onu aşağılamak için yeterli bir kavram bulamamışlardır; bununla birlikte, öyle gözüküyor ki, onlardan hiçbirisi, İbnü'l-Arabî'yi feylesof olarak adlandırmak sûretiyle lekelemeye gitmemiştir. bkz. “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, X/24, (2009), 114-116.

⁶⁷ İbn Arabî'nin Fütûhât'ta keşfin önemini anlattığı bazı ifadeleri şöyledir: “Keşf sahibi olan velîler, ilimlerini Allah'tan alırlar. Onlar, peygamber tâbîleri olarak korunmuş âlî bir isnâda sahiptir.” II/253, III/413-414; “Resûlullah (s), ehl-i keşfin yanındadır. Onlar hükümleri ancak ondan alırlar. Bundan

ilmin vecd sultanının veya vücûta fânî olma halinin kendisinde galebe çaldığında kalbinde tecellî⁶⁸ eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer.⁶⁹ Ne var ki keşif ehline⁷⁰ bir şeyin saklı kalamayacağını iddia eden⁷¹ İbnü'l-Arabî gibi teorisyenlerin bu iddialarının aksine felsefî geleneklerden fazlasıyla yararlandığı apaçık ortadadır. Mamafih isabetli bir tespite göre İbnü'l-Arabî, kendinden önceki bütün birikimlerden yararlanmayı amaç edinmiş⁷² olsa bile kendi yorum ve düşünüş biçiminin daha yakın durduğu özellikle filozofları refere etmemeyi hesaplayan bir sûfidir.⁷³

Kur'an'ın herhangi bir ayet veya kavramının sonsuz anlam ihtimalleri taşıdığını düşünen İbnü'l-Arabî, bu durumda ayetten veya kavramdan her kim ne anlarsa, anladığı şey, ayet ve kavramla kast edilen şeydir, iddiasında bulunmaktadır. Onun önerdiği bu okuma yönteminde yazarın ve metnin niyetinden daha çok okuyucunun niyeti, yaşadığı özel/sübjektif ve rölâivist tecrübe, meşru ve geçerlidir.⁷⁴ Ona göre cehennemdeki azabın sebebi olan Allah'ın gazabı da rahmetten yoksun⁷⁵ değildir. O,

dolayı bu fakir, hiçbir mezhebe mensup olmayıp müşâhede ettiği Resûlullah (s) ile beraberdir." III/335 "Bütün bu bilgileri, Peygamber bize haber vermektedir. Ahkâmı aldığımız kaynak aynıdır. Yoksa biz ahkâmı akli delille almamız. Biz ancak onu vehb-i İlâhî ve kendisinde şüphe bulunmayan bir keşfle almaktayız." I/739 "İnsaflı ve akıllı birisinin üzerine düşen görev, ehl-i keşf ve ilm-i ledün sahiplerinin verdiği bilgiye güvenmesidir." Ayrıca İbnü'l-Arabî, ehl-i keşfi tasdik etmemenin kişiye zararının olmayacağını, fakat tasdik etmenin daha evlâ ve daha menfaatli olduğunu belirtmektedir. bkz. II/297; "Velîler, peygambere basiretle uyar ve onların beslendiği kaynaktan beslenirler." III/160. Ayrıca bkz. Mehmet Ayhan, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhtevaya Sahip Rivâyetler", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2015), 23, 30-32, 35, 40.

⁶⁸ Tasavvuf terimi olarak sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nûrlar demektir. Aynı kökten gelen cilve tecellî ile eş manalıdır. Tecellî ilhâm, vâridât, levâih, telvîhât, vâkıât, sünûhât, bevârik, tavârik kelimeleriyle de ifade edilir. Feyiz, zuhûr, sudûr, tenezzül, taayyün, fetih, tahkik, şühûd ve keşf terimlerinin tecellî ile yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Semih Ceyhan, "Tecellî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241.

⁶⁹ "İmâm Gazzâlî, ilhâm ile meydana gelen ilmin; sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından vahiyde aralarındaki tek farkın vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî'nin bu görüşü daha sonra gelen önemli mutasavvıflar tarafından da benzer ifadelerle tekrarlanmıştır. Örneğin İbnü'l-Arabî, Sûfilerin kaynağı peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynıdır, demiştir." Akman, *Kelâm Sistemi*, 43-44. Ayrıca bkz. Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, (Beyrut, Dâr'ul-Fikr, 1989), 3/20-28; Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3/41-57; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, (İstanbul: Merve Yayınları, 1999), 1/128, 209; Ahmed Faruk Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, [t.y.]), 1/81, 142.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî'nin, muhakkiklerden kastının "ashâb-ı kulûb/sâhib-ı kalb" yani 'sırlar dünyası'na dalabilen 'kalp gözü' sahipleridir. Zira bunlar hakikat, tahkîk, müşâhede ve mükâşefe ehlidir. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 52-53.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dad: Eb'ul-A'la Affî, (Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.]), I/81-82, II/310; Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/496.

⁷² Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 258.

⁷³ Akman, *İbn-i Arabî*, 52-53.

⁷⁴ Bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 594.

⁷⁵ "Vahdet-i vücûd ehli, bir ölçüde de olsa Allah'a inanmış olan gayrimüslimleri, bu dünyada tanımaya, sevmeye ve kucaklamaya çalışırlarken, âhiretteki durumları konusunda ise, Allah'ın hikmeti, adaleti ve özellikle merhametine güvenerek kurtuluş dairesi içinde görmek istemişlerdir." Ömer Özgül, *Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, (İzmir, 2018), 170. "Maahaza, kâfirin

bunu iki şekilde açıklar: Birincisi cehennemden cehennemlikler için bir tür nimet ve zevk yeri haline dönüşmesidir. İkincisi ise azaplarını çektikten sonra rahmetin cehenneme nüfûz ederek cehennemi bir nimet diyarına dönüştürmesidir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin rahmet anlayışı uhrevîyât anlayışını da belirler ve onu geleneksel anlayıştan uzaklaştırır.⁷⁶

Öte yandan Şîî ve Sûfî mekteplerin geniş çaplı kaynaşmalara gittikleri de bilinmektedir. Bu durumun tartışmasız en canlı örneği İbnü'l-Arabî ve onun geliştirdiği felsefenin serencamıdır. Esasen İbnü'l-Arabî'nin kendisi Şîî tandanslı İhvân-ı Safâ felsefesinden⁷⁷ ileri derecede etkilenmiş⁷⁸ idiyse de onun geliştirdiği felsefi tasavvuf sisteminin⁷⁹ bilahare Şîa kültürüne daha çok da bâtinîlik suretinde⁸⁰ ters yönlü bir sirayeti olmuştur. Buradan bakınca mahiyet, kaynak ve metod açısından aynı⁸¹ olan irfân ve tasavvuf dünyasında, değişenin sadece aidiyet ve siyâsî alan olduğu anlaşılmaktadır. Bundan olacak ki Şîa muhitinde irfân denilene Sünnî muhitte tasavvuf denilmeye devam edilmektedir.⁸² Bu ise irfân denilen ile onun -içerik ve misyon açısından- Sünnî sinonimi olan tasavvufun, buldukları yörelerin stratejik yapıları olduklarını da gösterse gerektir. Bunların lider (şeyh/Ayetullah) tarafından rahatlıkla

meskeni Cehennemdir ve ebedî olarak orada kalacaktır. Fakat kâfir, kendi ameliyle bu duruma kesb-i istihkak etmişse de, amelinin cezasını çektikten sonra, ateşle bir nevi ülfet peyda eder ve evvelki şiddetlerden azade olur. O kâfirlerin dünyada yaptıkları a'mâl-i hayriyelerine mükâfaten, şu merhamet-i İlahîyeye mazhar olduklarına dair işârât-ı hadîsiye vardır." Said Nursî, İşârâtü'l-İ'câz, Bakara 2/7 tefsiri, <http://www.erisale.com/index.jsp?locale=tr#content.tr.6.121>

⁷⁶ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 464.

⁷⁷ Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 83, 93, 138, 152, 157, 169-173, 182, 257; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 362, 368, 402, 425, 475, 598; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, 3. bsk., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 232, 263-265.

⁷⁸ Ömer Faruk Altıparmak, "İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf", *Tasavvuf Dergisi*, IX/22, (2008), 89, 94, 101; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 163 vd.

⁷⁹ Mustafa Akman, "İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, Editör: Yakup Koçyiğit- Aitmatov Kariev, (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 686-749; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, 39.

⁸⁰ Şîî fırkalar ile tasavvuf ehlinin metne yaklaşım amaçları ve vardıkları sonuçlar farklı olsa da nassın zahiri anlamını bırakıp bâtinî anlamının peşine düşme noktasında ortak özelliklerinden bahsedilebilir. Cemalettin Erdemci, "Kelamcılarının Dini Metinleri Anlama Biçimi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma*, Anlama ve Algılama, II, (Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 983.

⁸¹ Mustafa Altunkaya'ya göre tasavvuf/irfân geleneği, Sünnî tasavvufu-Şîî irfânı gibi ayrımcı tasnifler karşısında tarihsel koşulların sınırlayıcılığına teslim olmamıştır. Sünnî Mevlânâ'nın Şîî Şems (ö.645/1248) ile olan sıkı diyalogu aynı şekilde Molla Câmî'nin (ö.898/1492) "Dediler ki Ey Câmî mezhebin nedir? sorusuna karşılık duygularını; "Yüzlerce şükür olsun ki Sünnî köpeği de Şîî eşeği de değilim" şeklinde dile getirmesi, aslında bu geleneğin söz konusu girişimler karşısındaki temel yaklaşımını yansıtmaktadır. Dolayısıyla gelenek içerisinde, Tasavvuf ve İrfân'ı ayrı gören yargıların analiz edilerek, sebeplerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Zira tasavvuf- irfân ayrışmasının sonradan meydana geldiği ve bir takım tarihsel nedenlere dayandığı ve bunların birbirlerine bakışlarının menfi bir hal aldığı görülmektedir bkz. Mustafa Altunkaya, "Bazı Şîî Kaynaklarda "Tasavvuf", *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, XI/5, (2016), 5, 10, 13.

⁸² Akman, *İbn-i Arabî*, 470-471.

mobilize edilebilir olmaları hasebiyle; Şîliği, daha erken bir evrede ve farklı saiklerle şekillenmesi sebebiyle bir yana koyup esas konumuza (sûfliğe) baktığımızda onun tarikatlaşma sürecinden itibaren umumiyetle egemenlik alanında bulunduğu yönetimlerin iktidar payandası ve emniyet sağlama aparatı olarak işlev gördüğünü fark etmekteyiz. Tasavvuf organizasyonunun bu işlevsel yönü, iktidarlar tarafından güvenlik ve asayiş amaçlı kullanılmaya imkân vermiş ve kökleşen bir alışkanlıkla hep kullanıla gelmiştir. Üstelik bu yönetimlerin dünden bugüne nitelik ve aidiyetleri fark etmeksizin ilişkileri, bahsedilen minvalde devam edegelmiştir. Bu durum tarikat yapısının zıtlaşan katmanlarının somut bir yansımasıdır. Alt katmanda diyanet/ibadet odaklı samimi bir kitle bulunuyorken üst katmanda genellikle alttakiler üzerinde siyâsî ve ticarî hesaplar yapan lider kitlesi bulunmaktadır. Lider kitlesi üzerinden baktığımız zaman tarikat yapılanma ve eğitim tarzının, yanıltıcı görüntü ve söylem ile yanıltılan alt katmanın uhrevî olduğuna yönelik zannının aksine esasen mitoloji ile hemhal halk inançları/tasavvufu halinde *selefi aşırılığa* karşı muhalefeti de barındıran milli bir strateji antikoru⁸³ şeklinde dünyevî bir hedefle kurgulandığı görülmektedir. Nitekim hemen her coğrafyada şeyhlerin -özel sebepler ve istisnâ örnekler haricinde- durakta beklemeyen (kaptanın aidiyet ve önceliklerini gözetmeden) gelen dolmuşa bindikleri bilinmektedir. Bundan olacak ki tarih, yönetimler nezdinde itibarı/ etkisi olanların yanı sıra çokça sürgün veya idam edilen şeyhlerden bahsetmektedir. Buradan hareketle yapılması gereken, tarikatları da kapsayan tasavvufî hareketlerin temsilcileri tarafından geliştirilen söylem ve pratiklerin, nevi şahsına mahsus bir fırka olduğunun ortaya konulması olmalıdır.

Nihayet İbnü'l-Arabî ve selef ve halefi olan sûfiler de insandır, hata edebilir ve hatta yanlış da söyleyebilirler. Bu itibarla kuşkusuz bazı örnekleri verilen aşırılıklarına rağmen İslâm düşünce dünyasında sûfilere de yer vardır ve olmalıdır. Önerdikleri sistemin devasa itikâdî problemleri olmakla beraber, Müslüman dünyanın kültür mirasına kattıkları olumlu unsurlar da olmaktadır. Onların zenginlik ve farklı bir renk olarak bulunmasından hiç kimsenin rahatsızlık duymaması gerekir. Bu açıdan sûfilerin herhangi bir âlim, düşünür, müçtehit veya filozof tarzında sunulmalarında hiçbir sakınca yoktur. Yeter ki ortaya koydukları, dinî anlayışın kendisi yerine bir mezhep/ekol olarak görülsün ve onlar da öteki mezhep saliklerinden farklı mülhaza

⁸³ Bkz. Yaşar Kalafat, "Halk Tasavvufu veya Tasavvuf Halk İnançları İlişkilerine Dair", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü III*, (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004), 40. "Halk inançlarının tasavvuf bağlantısı gibi halk inançlarının mitoloji bağlantısı da vardır...Halkların kültürleri ile yaşamaları onların demokratik hakları ve onlara bu hakkın sağlanması da yönetimlerin görevleridir. Bu hak ve görev anlayışı milletlerin millî devlet ve millî sınır, millî beka hedefleri ile çelişmemelidir. Bölgesel veya süper güçlerin, emperyalist emellerle ihtilaf çıkararak menfaat sağlama imkânları ellerinden alınabilmelidir." Yaşar Kalafat, "Pir-i Türkistan Işığında Halk İnançları-Tasavvuf-Mitoloji Bağlantısı Üzerine Düşünceler", *Bilimsel Eksen: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, IX/24, (2018), 56, 59, 61.

edilmesinler. Esasen bugüne kadarki problem, onları tartışma dışı tutacak kadar yüceltmek ya da büsbütün reddetmekten kaynaklanmıştır.⁸⁴

3. Sûfilerin Mezhepler Dünyasındaki Duruşları

Bilindiği üzere, bir alimin mensup olduğu mezhep onun davranışlarını ve fikirlerini de etkileyebilecek bir özelliğe sahiptir.⁸⁵ Bundan olacak ki tasavvuf alemini bihakkin temsile yetkin ve binaenaleyh konuyu, kendisi üzerinden anlatmaya layık zatların başında gelen İbnü'l-Arabî, herhangi bir fikhî mezhebe bağlı olmadığını⁸⁶ zira bir mezhebi körü körüne taklidi⁸⁷ doğru bulmadığını söylemiştir.⁸⁸ Celâleddîn es-Süyûtî (ö.911/1505) onun tamamıyla Eş'arî akidesine bağlı olduğunu iddia etse⁸⁹ de İbnü'l-Arabî'nin muahhar mürîdlerinden el-Makkarî⁹⁰ (ö.1041/1632), onun ibâdetlerde zahirî,⁹¹ itikâdda ise bâtinî olduğunu⁹² belirtmektedir. Nitekim kendisi de daima zahir ve bâtinî birleştirenlerin en yüksek saadete ulaşacağını ifade etmiştir.⁹³ Bu sebepten

⁸⁴ Akman, *İbn-i Arabî*, 669. "Tasavvufî düşüncüyü tenkit etmek hem zordur hem de zorunludur. Zordur, çünkü kişinin yaşadığı bir hali dışarıdan tenkit etmek ister istemez "men lem yezuk lem ya'rif formülünü davet edecektir. Zorunludur, çünkü mistik yorumların nerede karar kılacağını kestirmek mümkün olmadığı için "dini sınırların" zorlanması, hatta aşılması her an gündeme gelebilir. Dolayısıyla sufilerin daha dikkatli olmalarını temin için görüş ve yorumları tenkit edilmeli, eleştiriye tabi tutulmalıdır." Mustafa Kara, "Tasavvufî Hayat ve Düşüncüyü Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003) 2/196. "Men lem yezuk" savunusunun Gazzâlî'deki ifadesi şöyledir: *ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يعرف لم يذق* Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 3/192.

⁸⁵ Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 149.

⁸⁶ Esasen Sûfilerin kimisi, İbnü'l-Arabî gibi itikâdî mezhebin yanı sıra fikhî mezhepte de "mezhepsiz"ce davranmış olsa da daha büyük bir kısmı toplumsal meşruiyet ve itibar adına "genel kabul" görmüş fikhî mezheplerden birinde kalmaya devam etmiştir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 2. bsk., (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985), 96-97.

⁸⁷ Çağfer Karadaş, bu taklidî durumu şöyle tasvir ediyor: Dördüncü dönem/nesil ile birlikte herkes kendi mezhep imâmının peşine gitmeye hatta Kur'an ve Sünnete dair inancına aykırı bir şekilde hüccet olan naslara muhalefeti, imâmına olan muhalefetine tercih etmeye başlamıştır. Diğer bir deyişle imâma muhalefet etmektense naslara muhalefet etmeyi kendince uygun bulur olmuştur. Hâlbuki mezhep imâmı, İslâm ümmeti içinde kendisi gibi bir şahıstı. Bkz. "Bir Hadis Üç Yorum", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 12, (2009), 173.

⁸⁸ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 22-23.

⁸⁹ Akman, *İbn-i Arabî*, 29-30.

⁹⁰ Mehmet Özdemir, "Ahmed b. Muhammed Makkarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/445-446.

⁹¹ Her ne kadar İbnü'l-Arabî kendisinin Zâhirî mezhebine mensup gösterilmesinden 'Beni İbn Hazm'a nispet ettiler. Gerçek şu ki, ben 'İbn Hazm şöyle diyor' diyen kimselerden değilim' diyerek reddetse de, Fütûhât'ın içinde kaleme aldığı 'usûl'de zâhirî mezhebinin açık te'siri görülür. Buna rağmen genel tavrı dikkate alındığında özgün bir çizgide bulunduğunu söylemek daha isabetli olur. Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2002), 89; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 395.

⁹² Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-Tıb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), II/164; krş. Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf dergisi*, IX/23, (2009), 364-365; Ali el-Karî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, thk. A. R. b. Abdullah, çev. Harun Ünal, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013), 56.

⁹³ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/511-512; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 73-74.

itikâdî görüşü bakımından İbnü'l-Arabî ve tabii ki takipçisi sûflerin nereye yerleştirileceği konusu, İslâm düşünce tarihinde oldukça tartışılmıştır. Zira itikâdî görüşleri itibariyle onları kelâmî süreçte ortaya çıkmış mezhep kategorilerden⁹⁴ birine yerleştirmek mümkün gözükmemektedir.⁹⁵ Zaten kendileri de düşüncelerinin kelâmî tasnif kategorisinde değerlendirilmesini hoş karşılamamış, kendileri için öngördükleri kategori/mezhep sûflik olmuştur.⁹⁶ Nitekim Muhammed el-Kelâbâzî (ö.380/990) konuya dair yazdığı ve tasavvufun temel kaynaklarından biri olan eserinin adını *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*⁹⁷ şeklinde koymuştur.⁹⁸ Ancak Sûflerin, belirli bir yöntemin etrafında teşekkül eden ayrı bir fırka ve grup olduklarını anlatmak için kullandıkları isim, daha ziyade *taife* kelimesidir. İlk dönem sûflerinden itibaren terim, sûflere atıf yapmak için geliştirilmiş, İbnü'l-Arabî de geleneksel kullanıma uyararak sûfi yerine bu terimi kullanmıştır.⁹⁹ Bu durum, sûflerin belirli bir yöntem ve düşünce etrafında teşekkül etmiş teknik anlamda bir *fırka* olduğuna dair inancı pekiştirmektedir.¹⁰⁰

Kelamcılarının mezhep ve görüşlerinden¹⁰¹ ziyade yöntem ve üsluplarından¹⁰² etkilenen¹⁰³ İbnü'l-Arabî'ye göre her din, mezhep veya düşünür hakîkâten bazı

⁹⁴ Bkz. Üzüm, "Mezhep (Literatür)", 29/535; Topaloğlu, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)", 29/533-534.

⁹⁵ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2007), 92-93; Ebu'l-Alâ Affî, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9, (2000), 701; Sancar, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet*, 94-95; Üzüm, "Mezhep (Kelâm)", 29/527-528; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 95.

⁹⁶ Akman, *İbn-i Arabî*, 32, 49.

⁹⁷ Tasavvuf konusunda erken dönemde yazılmış temel kaynaklardan biridir. Kelâbâzî burada sûflerin akaid konularında *Nesefî Akaidi* paralelinde Ehl-i Sünnet mezhebini takip ettiklerini gösterse ve sûfi olmadıkları halde sûfi görünen istismarcılardan şikâyet edip yaşadığı çağda gerçek sûfliğin yok denecek kadar azaldığını söyleyerek böylece gulat diye tanımlamak suretiyle mutasavvif kategorisine mensup bir kitleyi dışlasa ve bu yolla kendi nüfuz alanına meşruiyet sağlamaya çalışsa da gerek o dönemde ve gerekse sonrasında ortaya konulan ve tasavvufun özünü oluşturan fikirler ve terimler, Kelâbâzî'nin nispet iddia ettiği Ehl-i Sünnet ile örtüşmemektedir. Krş. Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/192-193; Erhan Yetik, "et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf", *Tasavvuf Klasikleri*, edtr. Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar, (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 89-99.

⁹⁸ Bkz. el-Kelâbâzî, *Kitabu et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. A. J. Arberry, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994/1415. Ebû'l-Hasen Alî el-Hucvîrî (ö.465/1072?) de tasavvufi zümreleri on iki mezhebe ayırıp incelemiş, bunlardan iki tanesini bidat ehli olarak tanımlamıştır. Bkz. *Keşfu'l-ma'cûb*, terc. M. A. Madi Ebû'l-Azaim, thk. A. Abdurrahim es-Sayih- Tefik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007/1428), 205 vd.; ayrıca bkz. Karadaş, "Sûfi İtikadınının Dönemleri", 61.

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, II/478. Zahirler de sofiye namıyla bir sınıf, bir taife halinde yavaş yavaş teşekkül ve kendi meslek ve kaidelerini tebeyyün ve takrire başlamışlardı. Daha sonraları bunlar kendi yoldaşlarına "kavm" ve cemiyetlerine dahil ve müntesip olmayanlara "halk" isimlerini vermişlerdi. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 190. Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 113.

¹⁰⁰ Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf Dergisi*, VI/14, (2005), 356.

¹⁰¹ Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İncanı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 46.

¹⁰² Varlık âleminde çokluk telâkkîsi, sadece bizim varlıklar hakkında verdiğimiz bir hükümden ibarettir. Oysa varlıkların hakîkâti birdir. İbnü'l-Arabî felsefesinin bu yönü üç düşünce akımının te'sirinde kalmıştır. Vahdet ve kesret konusunda Plotinus'un; cevher ve araz konusunda Eş'arîlerin ve lahût ve

parçalara sahip olabilir; ancak bunlar aslî anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilirler. Bu parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle mümkündür.¹⁰⁴ Keşif ehlinin, bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta ulûhîyet konusunda söylenmiş bütün sözler hakkında umûmî görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyleyen¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre, *velîlerin Kur'an anlayışı (fehm) Kur'an'ın tamamlayıcı bir parçasıdır ve bu anlayış Kur'an'la aynı kaynaktan gelmektedir.* Bu nedenle "Onlar kitabın bir kısmına inanır, bir kısmına ise inanmayız, derler."¹⁰⁶ âyetinin, ehl-ı rüsûm ve salt fikrî görüşle yetinen filozoflar ile kelimcilerin büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri manevî sıklardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlıştır" derler.¹⁰⁷ Oysa bu bilgi çok yüksek bir ma'rifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Vakıa bu konu ancak *havâssu'l-havâs*¹⁰⁸ olanların idrâk edebilecekleri bir husustur.¹⁰⁹

Şimdi şayet velîlerin Kur'an anlayışının Kur'an'ın *tamamlayıcı* bir parçası olduğu ve Kur'an'la *aynı kaynaktan* geldiği iddiası -ki bilgi kaynağında Peygamber'e ortaklık demeye gelen böyle bir mütalaa topyekûn reddedilmek durumundadır- aynı zamanda müfessirler ve diğer Kur'an yorumcuları için de geçerli ise bunda, genel insanî bir durum olduğu kabulünden hareketle sakınca olmayabilir. Lakin İbnü'l-Arabî ve diğer sûfilerin söylemlerine baktığımızda bu iddialarının kendi mezhepleri üzere tedeyyün eden zevata mahsus olduğunu anlamaktayız. Nitekim ona göre bu yüzden teşrîf nübûvveti olan özel nübûvvet (en-nübûvvet'ul-hassa) kapısı kapansa bile umûmî

nasût konusunda ise Hallâc'ın. Bununla beraber onun fikirleri yine de kendine özgü bir yapıdadır. Afifi, *İslâm'da Manevi Devrim*, 213-214, 221, 223-224; Abdülhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", *KADER*, VI/2, (2008), 96.

¹⁰³ Akman, *İbn-i Arabî*, 550.

¹⁰⁴ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/493-516; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 46, 55.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, III/398; İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem*, 144-148; İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, I/81-82, II/310; Akman, *İbn-i Arabî*, 100.

¹⁰⁶ Nisâ 4/150-151.

¹⁰⁷ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20/496, 499; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 35-36; Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî /İtikadî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/516.

¹⁰⁸ Bkz. Süleyman Uludağ, "Havas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/517.

¹⁰⁹ Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 262-263. Toshihiko Izutsu'ya (1914-1993) göre mutasavvıflar, endirekt bilgiden başka *Ma'rifet (gnostic)* diye bir bilgiye daha sahip olduklarını iddia ederler. Ma'rifet, direkt temas yoluyla Allah'tan doğrudan alınan bilgidir. Bu temas, bilenle bilinen arasında bir birlik meydana gelmesi şeklinde olur. Bu ise her şeyi değiştirir. Zira ma'rifetin konusu olunca Allah kavramının da semantik yapısı değişir. Semantik olarak diyebiliriz ki tasavvufî ma'rifetin objesi olan Allah, normal insan ilminin objesi olan Allah'tan başkadır. bkz. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 47-48.

nübûvvet (en-nübûvvet'ul-amme) kapısı -ki bu, ma'rifet nübûvvetidir-kapanmamıştır.¹¹⁰

Devrinin 'gavs'ı olarak tanımlanan Abdulaziz ed-Debbâğ'a (ö.1132/1720) göre tıpkı peygamberler gibi keşfe mazhar olan kâmil velîler de her an Allah'ı müşâhede ile meşguldürler; Velîler keşften sonra ma'sûmdurlar. Peygamberler gibi velîlere de melek iner; emir ve nehiy getirir. Onlar hiçbir *mezhebe* bağlı değildirler. Allah kâinatta kâmil velîler yani gavs ve kutuplar vasıtasıyla tasarrufta bulunur. Allah, gaybın kapısını Resûlullah'a açtığı gibi ümmetindeki gerçek velîlere de açmıştır.¹¹¹

Haydar Âmulî'ye (ö.787/1385) göre kendilerini Şîî olarak lanse eden Gulât, İsmailîler, Zeydîler vs. birçok grup gibi Sûfî etiketi altında da ibâhîye, hulûlîye tarzında farklı grup ve *mezhepler* oluşmuştur. Kendilerini Şîî olarak kabul edenlerin içerisinden yalnızca bir grubun doğru yolda olduğu ve sadece bunların Şîî ismine layık olması gerektiği gibi Sûfî *mezheplerden* de sadece bir tanesi doğru yoldadır ve diğerleri ise gerçekte hiç Sûfî bile değildirler.¹¹²

Hal böyleyken müteahhirûn kelâmında nebî ile velînin aynı düzlemde değerlendirilmesi, sıradan bir hal almıştır. Nitekim kelâm eserlerinde velâyet ile ilgili bahislerde, velîlerin mu'cizeyi andırır kerâmetlerine fazlasıyla yer verildiği¹¹³ görülmektedir. Bunun, sûfî aklının kelamcı aklına hâkim olması¹¹⁴ ve böylece kendi varlık ve bilgi sistemlerine göre te'sis ettikleri velâyet felsefelerini kelamcılara da dayattıkları¹¹⁵ ve hatta kabul ettirdikleri anlamına geldiği malûmdur. Öyle ki

¹¹⁰ Affi, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", 700. Her ne kadar sûfiyye geleneği bağlıları, nübûvveti örfî ve hakikî kısımlarına ayırarak birincisinin sona erdiğini, buna karşılık 'Allah'tan haber alıp bunu insanlara bildirmek' anlamındaki gerçek nübûvvetin kıyamete kadar devam edeceğini ileri sürmüşse de böyle bir ayırımın Kur'an ve hadislerde mevcut olmadığını, dolayısıyla dinin kaynaklarıyla örtüşmediğini belirtmek gerekir. Şîî âlimlerinin nübûvveti 'amme' ve 'hasa' kısımlarına ayırıp imâmeti nübûvvetin uzantısı kabul etmesini de dinî bakımdan temellendirmek mümkün görünmemektedir. Yusuf Şevki Yavuz, "Nübûvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/284; İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/148.

¹¹¹ Bkz. DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/188; Bernd Radtke, "Neo- Sufizm Eleştirisi", çev. Yusuf Öztel, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2, (2009), 365-367; Akman, *İbn-i Arabî*, 79; Fatih İbiş, "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, (2021), 1362-1363, 1371.

¹¹² Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, (2002), 239; Akman, *İbn-i Arabî*, 481.

¹¹³ Mesela bkz. Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, 2. bsk., (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 314-318.

¹¹⁴ Teftâzânî (ö.792/1390) ile Cürçânî (ö.816/1413) arasındaki temel tartışma noktalarından belki de en önemlisi vahdet-i vücûd konusudur. Nakşibendî Muhammed el-Buhârî'nin (ö.791/1389) halifelerinden Hacı Alâeddin el-Attar'dan (ö.802/1400) ders alıp tarikata girerek İbnü'l-Arabî teosofisi ile Meşşâî felsefesini mezcetmiş olan Cürçânî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine oldukça önem vermiş ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapmışken, Teftâzânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı reddiyeler yazmış, şeriatin zâhiri yönüne itibar ederek heteredoks anlayışlardan uzak durmaya çalışmıştır. Mustafa Akman, "Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X/51, (2017), 1181-1208, 1194.

¹¹⁵ Kelamcıların haberi sıfatları tevîl etmesinin büyük bir sapıklık olduğunu ispat için söylenmiş olan keyfiyeti meçhul söyleminin muahhar dönem kelâm eserlerinde eslem/en güvenilir yol /tarikat'us-selef

mutasavvıflar, sergiledikleri muhtelif tutum ve terennüm ettikleri envai çeşit aşırı/bâtınî yorumlarına¹¹⁶ rağmen sakini buldukları Ehl-i Sünnet hakimiyetindeki havzada kapsamlı bir tepki almamış, tepki verenler ise sekr ve şathiye paravanası¹¹⁷ ile tatmin edilerek teskin edilmiştir.¹¹⁸ Bu durum öyle bir hal almıştır ki “ben, Allahım” diyenlerden maada İbnü'l-Arabî gibi peygamberleri küçümseyip eleştirenler¹¹⁹ de

eslem (s.40) olarak tasvir edilmesi, eserci dünya görüşü karşısında kelâmî çizginin savrulduğu trajik hali göstermesi bakımından kayda değerdir. Akman, *İbn-i Arabî*, 363-364. “İbnü'l-Arabî'nin halkı, avâmı öne çıkararak kelamcılara karşı geliştirdiği tevil söylemi manipülatiftir. İbnü'l-Arabî sözleriyle kelamcıları öyle yansıtıyor ki sanki bu insanlar Kur'ân'dan beslenmiyorlar, ona dayanmıyorlarmış gibi tehlikeli bir algı çiziyor. Onların dayandıkları ne varsa hepsi ithal, yabancı malzemelermiş gibi söylem oluşturuyor. Hâlbuki bu insanların nihâî amacı eveleminde Kur'ân ve sünnet müdâfâasıdır. Bunu yaparken de naklî delilleri kullanmışlar, ihtiyaç vukû bulduğunda da aklî argümanları kullanmaktan imtinâ etmemişlerdir. Tevili kullanmaları da esas itibariyle bir mecburiyetin sonucudur. Özellikle haberî sıfatlar konusunda ortaya çıkan, artan tartışmalara artık selefin tutumuyla cevap verilemeyecek hâle gelen sosyal ortamın gerektirdiği ihtiyaç ister istemez kelamcıları tevili kullanmaya sürüklemiştir. Kelamcılar hiç de İbnü'l-Arabî'nin yansıttığı şekliyle tevili keyfi bir uygulama, entelektüel ihtiyaçlarını tatmin aracı olarak kullanmamışlardır...Diğer yandan İbnü'l-Arabî tevil üzerinden kelamcılara karşı çıkarken kendisiyle de çelişmektedir. Burada kelamcıları tevil kullanma gerekçesiyle (bahanesiyle) yerden yere vururken kendisi gerek Fütûhât'ta gerek Fusûs'ta gerekse diğer pek çok eserinde yaptığı tevillerle kelamcıları âdeta şapka çıkartmış, rahmet okutmuştur.” İbiş, “İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi”, 1362.

¹¹⁶ “Mutasavvıflar, birçok Kur'ân kelimelerini kendi terimleri olarak kullanırlar. Yalnız kelamcıları nispeten mutasavvıflar, birçok halde aynı kelimeyi, kelamcılardan daha serbest, hattâ keyfi kullanmışlardır... onların kelimelerden çıkardıkları sembolik manalar, kelamcıların aynı kelimelere sarf ettikleri manalardan hayli uzak düşmüştür.” İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 47.

¹¹⁷ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *Telbîsu İblîs*, tahk. Ahmed b. Osman el-Mezid, Risale doktora, (Daru'l-Vatan li'n-neşr, 1422), 1/211-223, 2/858-1338. Krş. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 25, 58, 109, 242-247.

¹¹⁸ Şathiyeleriyle tanınan mutasavvıflardan bazıları şunlardır: Bâyezîd-i Bistâmî (ö.234/848?), Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö.295/908), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922), Ebû Bekr el-Vâsîti el-Fergânî (ö.320/932?), Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebu'l-Hasen el-Harakânî (ö.425/1033).

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, çeşitli peygamberleri usûl, tutum ve ifadelerinden dolayı eleştirmektedir. 1. Fusûs'un İshâk Fassî'nda, İbrahim Peygamber'in rüyasını âlem-i misâl doğrultusunda yorumlayamadığı için oğlunu boğazladığını söylemiş ve İbrahim aleyhisselâmı bu hatasından ötürü açıkça tenkit etmiştir. Bu fassın, İbrahim peygamberin rüya yorumundaki hatasına değindiğini belirten İbnü'l-Arabî, Hz. İbrahim'in seferi başarısız bir seferdir: gördüğü şeyi nasıl yorumlayacağını bilmiyordu; bir başka deyişle semboller dünyasındaki fark edilen sembolden, bu sembolün temsil ettiği gerçekliğe götüren yolu nasıl anlaması gerektiğini bilmiyordu. 2. Hz. Nûh'un davetinin en önemli özelliği olan Furkân, salt tenzihî bir üslupla tanımlama demektir ki bu da Nûh'un davetinde eksik ve kusurlu olan şeydir. 3. Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'a kızgınlığı, ağabeyinin bir şeye tapmanın anlamı hakkındaki bilgisizliğinden kaynaklanmıştı. Çünkü Sâmirî'nin yaptığı buzağı karşısında bir ârifin tavrı böyle olmamalıydı. Hz. Hârûn ve Hz. Mûsâ arasındaki tartışma ve Sâmirî'nin eylemi bağlamında Hârûn, ibadetteki bu saiki bilmeyen veya dikkate almayan kimseyi temsil eder. 4. Dâvûd Peygamber, bir hükümdar peygamber olarak Allah'ın dini uğrunda savaşmış ve insanları öldürmüştü. Beyt-i Makdis'i yapmaya niyetlenince, Allah ona kendi evini yapma imkânı vermemişti. Birkaç kez yeltendiği halde bina sürekli yıkılmış; sebebini sorduğunda, “Allah, kan döken bir insan benim evimi yapamaz” cevabını almıştı. Bu kez şaşırarak, öldürdüğü insanları, Allah uğruna ve O'nun dinini yaymak için öldürdüğüne işaret eder. Allah, bunu kabul etmeyerek onların kulları olduğuna dikkatini çeker. Dâvûd peygamberinkine benzer hadiseler, menkıbelerde anlatılır. Mesela İbrahim peygamberin ziyafet sofrasından bir putperesti kovması, Allah'ı üzen bir davranış sayılmıştır. 5. Lokman'ı (a) da eleştiren İbnü'l-Arabî'nin, velî-nebî üstünlüğü tartışmaları bağlamında a. Hz. Ömer'in Bedir esirleri hakkındaki isabetli tespiti ve b. Hz. Muhammed'in hurma aşılama konusundaki “hatalar”ı dolayımında Resulü'llah'ı da takbih ettiği görülmektedir. Burada sadece onun peygamberleri istihfaf etmesindeki rahatlığına ve Sünnî inanca göre bir peygamberi hatalı bulmak ve yetmezmiş gibi bir de eleştirmek ne anlama gelir diye bakmak

olagelmıştır. Trajik olan ise Ehl-i Sünnet havzası/bloğu haricinde benzer terennümlerde bulunanlar toplum dışı ilan edilirken buradakiler “mahalleden” kabul edilerek müsamaha ile karşılanmıştır.

Buradan bakınca çeşitli dönemlerde muhtelif zevatın, mensubu olduğu çevre/ekol taraftarlığını yaparken muhalifi olduğu gruplara mezhep tanımlaması yaptığı görülmektedir. Devvânî'nin “bizim felâsifenin *mezhebi* hakkında bir açıklamamız daha olacaktır ki ilm-i kelâmın yaklaşımından daha makuldür.”¹²⁰ ifadesinde geçtiği gibi “mezhep” diye tanımlanan çevreler ve görüşleri hakkında tercihlerde bulunmuşlardır. Burada Devvânî'nin filozofların tuttuğu yol ve geliştirdikleri söylem için mezhep ifadesini kullanması ve bunu kelmacıların yol ve söylemine tercih etmiş olması, döneminden itibaren tasavvuf düşüncesini yetkin biçimde temsil makamında bulunan bir şahsın kendilerini farklı bir çevre ve ekol olarak gördüklerini işaret etmektedir.

Bu itibarla tefsir, kelam ve fıkıh gibi ilimler karşısında yaklaşık Ebu Hamid el-Gazzâlî'ye (ö.505/1111) kadar geçen sürede meşruiyet ve toplumsal kabul mücadelesi veren¹²¹ tasavvuf ve sûfliğin, bu tarihten itibaren hızlıca diğer dinî ilimlere ve onları temsil makamındaki alimlerin zihnine hâkim hale gelmiş itikâdî bir fırka olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sûfî çevrelerden gelen “tasavvufa karşı ve sûfleri inkâr” gibi kınayıcı argümanlar, dini reddetmek (halavetini tatmamak) değil sadece tasavvuf ve sûfliğin üstünlüğüne karşı olmak; teolojik, ontolojik ve epistemolojik bazı tezlerini *inkâr* (kabul etmemek/reddetmek) şeklinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle söz konusu repliklerin farklı bir bağlama taşınarak bir takım mezhebi tezleri dayatma enstrümanı olarak kullanılması etik olmasa gerekir.

Kaldı ki “tasavvufa karşı, Sûfleri/evliyâyı veya kerâmeti inkâr” gibi jargonların; sûflerin, tasavvuf ve sûfliği, itikâdî bir fırka yerine dinin kendisi olarak anlaşılın diye geliştirdiği manüple ifadeler olduğu bilinmelidir. Tanımlayıp ötekileştiren bu kilit ifadelerin, “Eş'arîliğe karşıdır” veya “Maturîdîliği inkâr ediyor” cümlesinin muhtevasından farklı bir anlam taşımadığı ortadadır. Bir yerde bu ve benzeri cümleler kullanıldığında bununla ahlâkî olmayan bir ajitasyonla tartışmalı konu ve yöntemlerle

gerekir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 62, 64-66, 49, 86, 208-209, 211-213; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 59, 301, 304-307, 321-322, 325, 443, 445, 484-485, 488-490; Akman, *İbn-i Arabî*, 37, 224, 227-228, 421-422, 425-426, 451. Ali Aynî'nin beyanına göre Hallâc-ı Mansûr'un sebep-i katli, *enelhak* demesi değildir. Aksine Mansûr, “Resulullah'a mülaki olsaydım Miraç'ta niçin yalnız kendi ümmetine mağfiret istediğini” sorardım, demiş. Buna sebep affını niyaz etmişse de kendisine *baş feda edilmedikçe* musalaha olamayacağı ihtar edilmiştir. (bkz. *Tasavvuf Tarihi*, 194.) Anlaşılan İbnü'l-Arabî, artık her nedense böylesi bir ihtara ve feda'ya maruz kalmamıştır.

¹²⁰ Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, 66 (20, 26, 36, 38-39, 53); Akman, *Kelâm Sistemi*, 142. M. Ali Aynî'nin, “Pisagor Mezhebi/tariki”; “Buda/Brahman mezhebi” tabirleri için bkz. *Tasavvuf Tarihi*, 23, 28, 71, 108, 110.

¹²¹ Bidayeten sûfler akide ve mezheplerini aralarında zir-i zeminlerde ve hane içlerinde gizli bir surette izhar ederlerdi. Ebû Bekr eş-Şiblî (ö.334/946) geldi, minbere çıkıp halka aşikâr kıldı. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 191. Ayrıca bkz. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 24, 73, 113; Karadaş, “Sûfî İtikadınının Dönemleri”, 64-68.

hakikâte tekel konulmaya çalışıldığı anlaşılmalıdır. Çünkü Tasavvuf ve Sûfilik de nihayetinde diğer fırkalar ve mezhepler gibi bazı yorum ve teklifleri pekâlâ reddedilecek nitelikte itikâdî bir fırkadan ibarettir. Nitekim Eş'arîlik ve Maturîdîlik'in birtakım problemleri tespitlerine ve aşırı yorumlarına itirazınızı ifade ettiğinizde¹²² bununla din-i mübin-i İslâm'ı eleştirdiğiniz, inkar ettiğiniz ve karşı olduğunuz anlaşılmamaktadır.

SONUÇ

Sûfiler; ilhâm ve keşf üzerinden ortak bir temellendirme biçimine dayanmaktadırlar. Kelâmî mezheplerinkinden farklı olan bu temellendirme yönteminin çıkarımları son derece öznedir. Onların söz konusu enstrümanlar ile zamanla geliştirdiği bu öznel teori ve pratiklerin geneli kelâmın da konusuydu. Zira sûfilerin ortaya koyduğu fikirler; genelde itikâdî ve dolayısıyla kelâmî içtihatlardı. Lakin sûfiler içtihatlarının bu bağlamda değerlendirilmesini istemiyorlardı. Zira söylem ve yapılanma biçimlerinin din ve dindarlık “norm ve form”unun bizzat kendisi olduğuna inanmış ve toplumsal zihin yapısına da böyle dayatıp kabul ettirmişlerdi. Bu kabul, zamanla neredeyse bir konsensüse ulaşmış ve düşünsel muhalifleri için bir baskı unsuru haline almıştır.

Daha geniş bir ifadeyle Müslüman toplumda ilk ortaya çıktıklarından itibaren zaman ve zemine göre şu veya bu sebeple mütemadiyen değişim ve dönüşüm geçiren Sûfilerin zamanla geliştirdiği teori ve pratiklerin geneli kelâmın da konusudur. Sûfiler de diğer kelâmî ekoller gibi geliştirdikleri bir yöntemle tezlerini temellendirip ifadelendirmektedirler. Kendi aralarında muhtelif fırkalara ayrılırlar ve çok sayıda alt fraksiyonları olsa da hemen hepsi, fikir ve tezlerini ifadelendirirken ortak bir temellendirme biçimine dayanmaktadırlar. Tasfiye diye tesmiye edilen ve diğer hemen bütün kelâmî mezheplerinkinden tamamen farklı olan bu temellendirme yöntemi; ilhâm, keşf, müşahede, işâret ve rüya gibi enstrümanlara dayanmaktadır. İlhâm, keşf vb. bilgi kaynaklarının temel özelliği ise tamamen öznel ve dolayısıyla kişiden kişiye değişen sonuçları olabilmekte ve hatta bireysel ve grupsal çıkarlar doğrultusunda suistimal edilebilmektedir. Elbette bu sonuçlar neticede içtihatî tespitlerdir. Lakin sûfiler bunu böyle görmemekte ve bu bağlamda değerlendirilmesini de asla istememektedirler. Hatta onlar, fikirlerine/ içtihatlarına ve bunları temellendirme ve ifadelendirme biçimine rezerv koyup memnun kalmadıkları pencereden görenleri, kendilerinin yaptığı yorum ve uygulama biçimlerine değil sanki din- dindarlığın özüne eleştiri yapılmış gibi yansıtarak “tasavvuf karşıtı”, “sûfliğe karşı”, “keşf ve ilhâmı inkâr” ve “kerâmeti red” gibi tanımlamalarla itibarsızlaştırmak suretiyle toplumun zihnini yönlendirmeye çalışmışlardır. Oysaki bunun yansıtıldığı gibi bir durum olmadığı,

¹²² Bkz. Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, (Ankara Okulu Yayınları, 2019), 262-331.

sadece mezhebî bir hareketin söylem ve faaliyet biçimine çekince konulmuş olduğu izahtan varestedir. Bu kanaate varmanın imkânı, ancak sûfî söylem ve organizasyonun, dinin özü değil mezhepsel bir yorum ve yapı olduğunun ortaya konulması ile mümkün olmaktadır. Nitekim biz de makalemizde bu sabiteyi temellendirmeye çalıştık.

Ne var ki mutasavvıfların kendilerine mahsus söylem ve yapıları ile tebarüz ettiği dönemden itibaren Müslüman toplumda aydınlatma ve zihin yönlendirme misyonu üstlenmiş diğer ulemanın ve özellikle de kelimcilerin onların savunduğu konulara dair kimi zaman kısmî eleştirileri -ki bu eleştirel bakış da süreç içerisinde gittikçe azalmaya yüz tutmuştur- olsa da bu durumdaki Sûfileri, geçmişten günümüze kelâm ekollerini ve fikirlerini anlatan İtikâdî Mezhepler Tarihi eserlerinde -onları itikâdî bir fırka sayacak şekilde- neredeyse hiç konu edinmiş değillerdir. Sûfilerin bu (öteki hareketler gibi mezhebî/düşünsel bir ekol olarak görülme) yönü; üstelik bütün söylem ve uygulama görünürlüklerine ve zamanla neredeyse İslâmî ilimlerin tamamına zihnî hâkimiyet kurmalarına rağmen görmezden gelinmiştir. Hâlbuki onların özellikle varlık ve bilgi teorileri, kelimcilerin (eserlerinde) hakkında, kimi zaman tenkit ve reddederek bilgi verdikleri öteki birçok ekolden daha ileri düzeyde tartışmalı kelâmî konulardır. Değilse onların zihin yorarak geliştirdiği bütün bir fikrî “mahsulat”ın, bilim kurgu yahut mesela okyanusların derinliklerindeki veya uzaydaki cisimlere yahut yenilerde daha popüler hale gelen bir deyimle metaverse/ evrenötesi’ne (sanal/ kurgusal evren’e) dair “keşf” ve kehanetler mesabesinde ve hatta sanki bunlara dair tespitlermiş gibi kabul edilmesi gerekecektir. Halbuki onların ortaya koydukları ve yaşam ve ilişkilerini de kendisine göre tanzim ettikleri tespit ve yorumları, son derece itikâd ve kelâm içerikli ve bir o kadar da spekülatif konulardır. Binaenaleyh Sûfilerin iddialarının kelâmî ve itikâdî bağlamda görülmesi ve bu bağlamın da mezhepler tarihine yani İslâmî tefekkür alanına konu edilmesi gerektiği ortadadır.

Hal böyle iken İslâm dünyasında sûfilere/tasavvufa dair değerlendirmeler yahut cılız da olsa yöneltelen eleştiriler, manevî hayatın tenkidi gibi anlaşılma korkusuyla genellikle ihmal edilmiştir. Artık bunun gerekçesinin ne veya neler olabileceği bir yana tasavvufun da mezhepler tarihi hinterlandımızda kendine mahsus bir kelâmî ekol olduğunu, bunların da doğru-yanlış fikirlerinin olabileceğini, savundukları şeylerin objektif biçimde temellendirilmesi gerektiğini bilmek lazımdır. Yanı sıra tasavvufun İslâm ile özdeş olmadığını ve “İslâm Apartmanı”nda -kusur ve meziyetleriyle- bir daireden ibaret olduğunu anlamak icap etmektedir. Bu açıdan sûfliğin de müstakil olmasa bile tıpkı selefilik gibi en azından Ehl-i Sünnet ana ekolünün bir alt kolu/ fırkası olarak mezhepler tarihi kaynaklarında değerlendirilmeye konu edilmesi gerekmektedir. Bu değerlendirmenin ise bir zühd eleştirisi değil, sadece sûfilerin bilahare gündemlerine inanarak aldıkları felsefî-kelâmî mevzuları kapsadığı bilinmelidir.

KAYNAKÇA

Afifi, Ebu'l-Alâ. "İbn Arabi İle İlgili Araştırma Serüvenim". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9, (2000), 697-714.

Afifi, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Afifi, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar/et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Akdoğan, Mesut. "Kâtip Çelebi'nin Fikriyatında Tasavvuf'un Yeri". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 798-811.

Akman, Mustafa. "Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X/51, (2017), 1181-1208.

Akman, Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, Editör: Yakup Koçyiğit- Aitmammat Kariev. (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 686-749.

Akman, Mustafa. "Kâtip Çelebi'nin Firavun'un İmanı ve Hurûfilik Hakkındaki Yaklaşımı". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 327-365.

Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlakî Siyasî Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Akman, Mustafa. *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Akman, Mustafa. "Mahiyet ve Münasebet Perspektifinden İmâmet-Velâyet". *İslâmî Araştırmalar*, 33/3, (2022), 911-933.

Akman, Mustafa - Ahmet Arslan. "Ali el-Kârî'nin "el-Mukaddimetu's-Sâlîme Fî Havfi'l-Hâtîme" Risalesi (Tahlil, Değerlendirme ve Neşir)". *Dicle İlahiyat Dergisi*, XXV/1, (2022), 252-279.

Altıntaş, Ramazan. "İtikâdî Açından İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1218)'nin Tasavvuf'a Yaklaşımı". *Tasavvuf Dergisi*, III/7, (2001), 117-143.

Altıparmak, Ömer Faruk. "İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf". *Tasavvuf Dergisi*, IX/22, (2008), 81-102.

Altunkaya, Mustafa. "Bazı Şiî Kaynaklarda "Tasavvuf". *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları*, XI/5, (2016), 1-16.

Atay, Hüseyin. *Kur'an'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.

Aydın, Şükrü. *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Ayhan, Mehmet. "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufî Muhtevaya Sahip Rivâyetler". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* (İHYA), I/2, (2015), 22-56.

Aynî, Muhammed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.

Bağdadî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. 8. bsk., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Bayram, Fatih. "Katip Çelebi ve Hadis". *İslam Medeniyetinin Keşfi Kâtip Çelebi'yi Anlamak*, Edit. Murat Kayacan ve dğ., 1. Baskı, (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 653-675.

Bender, Cemşid. *Kürt Uygarlığında Alevîlik*. 1. bsk., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.

Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. 1. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 2. bsk., Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 37-57.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhep ve Mezhepçilik". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5, (2017), 1-9.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Akhının Oluşumu*. çev. İ. Akbaba. 3. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. B. Köroğlu-H. Hacak- E. Demirli. 3. bsk, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. S. Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

Cebecioğlu, Ethem. "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX, (1987), 387-406.

Ceyhan, Semih. "Tecellî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Cîlî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. çev. A. M. Tolun. haz. S. Eraydın- E. Demirli-A. Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 1998.

Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Çapak, İbrahim. *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı - II*, 149, (1998), 85-107.

Çınar, Mahmut. *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Çoban, Ali. "Mihnet Dönemi Sûfliğinde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Sûfi İki Eser". *Tasavvuf Dergisi*, 36, (2015), 1-30.

Çubukçu, Hatice. *İlk Dönem Hanım Sûfiler: (H. I-V./M. VII-XI yüzyıllar)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV/27, (2016), 9-52.

Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler". *Tasavvuf Dergisi*, VI/14, (2005), 347-364.

Demirli, Ekrem. "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 25-50.

Demirli, Ekrem. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.

Devvânî, Celâleddin. *Akaid-i Adudiyye Şerhi* (Çeviri-Değerlendirme). çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.

DİA. "Abdülaziz ed-Debbâğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/188. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Dokgöz, Derviş. "Epistemolojik Açından Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde". *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 5/1, (2021), 26-49.

Erdemci, Cemalettin. "Kelamcılarının Dini Metinleri Anlama Biçimi". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II*, (Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 975-1000.

Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Çeviri - Metin, haz. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. Beyrut, 1989.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul, 1974.

Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*. İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Tasavvuf*. 2. bsk., İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.

Gültekin, Ayşe. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48, (2017), 710-727.

Hilal, İbrahim. *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*. çev. M. A. Kara. İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.

Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni: bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*. çev. Kurul, İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Hucvîrî, Ebû'l-Hasen Alî. *Keşfu'l-maḥcûb*. çev. M. A. Madi Ebû'l-Azaim. thk. A. Abdurrahim es-Sayih- Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007/1428.

Huleyf, Fethullah. *Munazaratu Fahreddin er-Râzî fi biladi Maverai'n-nehr*. Yüksek lisans tezi, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1967.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

İbiş, Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, (2021), 1355-1376.

İbn Asakir. *Tebyinu kezibi'l-mufterî fi ma nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Neşr. el-Kuddûsî. Dimaşk: Matbaatu't-Tevfik, 1347.

İbn-i Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kandemir. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

İbn-i Teymiye. *Allah'ın Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*. çev. İ. E. Dal. İstanbul: İhya Yayınları, 1985.

İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*. thk. Osman İsmail Yahyâ. Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.].

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. ve şerh E. Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbnü'l-Arabî. *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*. i'dad: Eb'ul-A'la Affî. Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.].

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsu İblîs*. tahk. Ahmed b. Osman el-Mezid. Risale/ Doktora, Daru'l-Vatan li'n-neşr, 1422.

İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, [t.y.].

İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.

Kahraman, Yusuf. *Abdülkahir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslâm Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.

Kalafat, Yaşar. "Halk Tasavvufu veya Tasavvuf Halk İnançları İlişkilerine Dair". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü III*, (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004), 37-40.

Kalafat, Yaşar. "Pir-i Türkistan Işığında Halk İnançları-Tasavvuf-Mitoloji Bağlantısı Üzerine Düşünceler". *Bilimsel Eksen: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, IX/24, (2018), 56-66.

Karabaş Veli. *Nesefî Akaidi Şerhi (Kelam-Tasavvuf İlişkisi)*. tahk. Fatih Kurt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Kara, Mustafa. "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri". *Diyanet İlmi Dergi*, 27/4, (1989), 221-237.

Kara, Mustafa. "Tasavvufi Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevi Örneği)". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.

Karadaş, Çağfer. "Bir Hadis Üç Yorum". *Usûl: İslam Araştırmaları*, 12, (2009), 171-180.

Karadaş, Çağfer. "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2002), 87-96.

Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî". *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2007), 67-94.

Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî /İtikadî Görüşleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/516-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Karadaş, Çağfer. *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Karadaş, Çağfer. "Sûfî İtikadınının Dönemleri". *Marife Dergisi*, 1/2, (2001), 59-71.

Karî, Ali. *el-Mukaddimetu's-sâlime fi havfi'l-hâtıme*. thk. H. Selman. (Beirut: el-Mektebet'ul-İslamî - Ürdün: Daru Ammare, 1989.

Karî, Ali. *Vahdet-i Vücûd Risalesi*. thk. A. R. b. Abdullah. çev. Harun Ünal. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013,

Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımaz Kulları / İslam Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550*. çev. Ruşen Sezer. 9. bsk., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir". *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 257-282.

Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf dergisi*, IX/23, (2009), 357-372.

Kartal, Abdullah. "Sufiler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), 313-334.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 1. bsk., (İstanbul, 2003), 57-76.

Kâtip Çelebi. *Mîzânu'l-Hak Fî İhtiyârî'l-Ehakk/İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. (İzâhlı ve gözden geçirilmiş 2. baskı), Açıklamalarla Sâdeleştirenler: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

Kaya, Mahmut. "Tasavvuf Nedir, Ne Değildir?". *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu* (Ankara, 1-2 Kasım 1997) Bildiriler, (İstanbul: İrfan İlmi Araştırmalar ve İhtisas Vakfı, 1999), 179-185.

Kaya, Murat. "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlhâm ve Rüya". *e-Şarkiyat İlmi Araştırma Dergisi*, VIII/15, (2016), 327-339.

Keklik, Nihat. *el-Fütühatü'l-Mekkiyye* (İbnü'l-Arabî'nin eseri). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Kelâbâzî, Ebû Bekr. *Kitabu et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arberry, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1994/1415.

Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Küçük, Hülya. "Tasavvufta Kadın". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, (1997), 389-398.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tıb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.

Maviş, Nezir. "Şîâ-İmâmîyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1, (2022), 415-440.

Mercânî. *Hâşiye ale'l-Celâl*. İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326.

Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Namlı, Tuncer. "İlke ve Olgü, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezheb". *Eski Yeni*, 25, (2012), 5-13.

Netton, İan Richard. "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk". çev. Gürbüz Deniz. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, VII, 19, (2004), 351-355.

Onat, Hasan. "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler". *İslâmî Araştırmalar*, XXIX/2, (2018), 169-192.

Öngören, Reşat. "Sûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özdemir, Mehmet. "Ahmed b. Muhammed Makkarî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özgül, Ömer. *Sufilerin Gayr-i Müslimlere Bakışı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, İzmir, 2018.

Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Kadının Yeri". *Somuncu Baba: Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 14/81, (2007), 20-24.

Özütoprak, Ahmet Yusuf. *Dini Doğru Anlamak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.

Pürcevâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, (2002), 233-242.

Radtke, Bernd. "Neo- Sufizm Eleştirisi". çev. Yusuf Öztel. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2, (2009), 361-371.

Râzî, Fahreddîn. "İtikâdâtü Fırakâ'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn (اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین)". çev. Faruk Sancar. *Din Bilimleri Dergisi*, IX/2, (2009), 235-274.

Râzî, Fahreddîn. *Munâzarâtu'r-Râzî*. 1. bsk., Haydarabad/Dekan: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1355.

Rosenthal, Franz. "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî". çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf Dergisi*, X/24, (2009), 113-149.

Sarmış, İbrahim. *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*. 3. bsk., İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Sancar, Faruk. "İtikadatu Firaki'l-Muslimin ve'l-Müşrikin ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* [Kader], VII/1, (2009), 131-148.

Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XV/3, (2015), 21-49.

Sancar, Faruk. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 2010.

Scattolin, Giuseppe. "İslâm Tasavvufu'nda Allah Sevgisi". çev. Ali Galip Gezgin. *Tasavvuf Dergisi*, II/5, (2001), 233-252.

Seksekî, Ebu'l-Fazl Abbâs b. Mansûr et-Terîynî el-Hanbelî. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*, thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş, 2. bsk., Zerka/Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1417/1996.

Serbestzâde, Ahmet Hamdi. *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*. Trabzon, 1310.

Sinanoğlu, Abdülhamit. "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri". *KADER*, VI/2, (2008), 93-114.

Sühreverdî, Şihâbuddin. *Mecmuatu Musannefati Şeyh İşrak*. tashih: H. Corbin, Tahran: Müesses-e Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.

Şahinoğlu, M. Nazif. "İslam'da Tasavvufun Yeri ve Önemi". *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 25-27 Nisan 1997, (İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997), 159-169.

Şarfi Abdulkadir. *Menzilet'ul-Velâyet'is-Sûfîyye İnde's-Şeyh Muhyiddin b. Arabî*. el-Akadimiyye li'd-Dırasat'ıl-İctimaiyye ve'l-İnsaniyye Kısm'ul-Adab ve'l-Felsefe, 12, 2004.

Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Tahrâlî, Mustafa. "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhinde İbn Arabî". *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, (8-12 Mayıs 2007) Bildirileri II, (İstanbul: Motto Project Yayını, 2010), II/871-878.

Tahtacı, Hakan - Yusuf Açikel. "XIX. ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Kelâmî Tartışmalara Hadis İlmi Açısından Yaklaşımları". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Makü), 3/1, (Haziran/2022), 78-100.

Tancî, Muhammed. *İslâm Tasavvufu Üzerine*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Damla Yayınları, 2002.

Teftâzânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*. haz. Süleyman Uludağ. 2. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

Topaloğlu, Bekir. "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/532-534. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tosun, Necdet. "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. "Havas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. "Tasavvufta Kadın". *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 26-27 Mayıs 2012, Üsküdar Belediyesi, (2012), 289-295.*

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Mahiyeti/Şifâu's-sâil* (İbn-i Haldûn). giriş, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.

Üzüm, İlyas. "İsnâşeriyye (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/147-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Üzüm, İlyas. "Mezhep (Giriş, Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Üzüm, İlyas. "Mezhep (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/534-537. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. Çağfer Karadağ, "İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yıldırım, Ahmet. *Din Dünyevileşme ve Zühd*. 2. bsk., Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Yıldırım, Arif. "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf". *EKEV Dergisi*, 1/3, (1998), 59-75.

Yetik, Erhan. "et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf". *Tasavvuf Klasikleri*, edtr. Ethem Cebecioğlu- Ali Çınar. (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 89-100.

Yılmaz, Niyazi. *Ebu'l-Fazl Abbas Bin Mansur et-Terimi es-Sekseki'nin Hayatı "El-Burhan fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyan" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır 2019.

Zerrinkûb, Abdülhüseyn-i. “Antik İnan'ın Mirası”. çev. N. Yıldırım. *Doğu Esintileri İnanoloji*, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, V, Erzurum 2016/7), 135-172.