

SÛFÎ İTİKADINININ DÖNEMLERİ

Cağfer KARADAŞ*

Bu çalışmada özellikle sünnî sûfî ekoller ve itikadî alanda geçirdikleri dönemler incelenecektir. Ekollerin isimlendirilmesinde Fahreddin er-Razî'nin (ö.606/1210) tasnifi esas alınmıştır. İtikadî safhalar hususunda ise bütün tasavvufî eserler değil, itikadî alanda eser vermiş veya eserlerinin başında itikadî görüşlerini belirtmiş olan sûfîlerin görüşleri gözden geçirilmiştir.

Giriş

Hız. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn dönemlerinde rastlanmayan "sûfî" kelimesinin ortaya çıkış tarihi belirsiz olmakla birlikte, genel kanaat, hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlık kazandığı şeklindedir.¹ Aynı belirsizlik, söz konusu kelimenin menşei için de geçerlidir. Sûfiliğin dışarıdan etkilenme ile meydana geldiğini iddia edenler, kelimenin menşei dışarıda; bu hareketin İslâm toplumu içinde, İslâm'ın temel kaynaklarından çıkarılan yorumlarla oluştuğunu iddia edenler ise, içeride aramaktadırlar.²

İlk dönem sûfîler, ibadet ve zühd ile uğraşan, "zâhid, âbid, nâsik" diye nitelenen kimselerdi. Bu dönem sûfîlerinden bahsedildiğinde bu özellikte şahıslar anlaşılıyor veya kastediliyordu. Sûfîlik bu devirde doğal ve sade bir görüntü sergiliyor, güzel ahlak ve dindarlık olarak görülüyordu.³

Dînî ilimlerin bağımsızlığını kazanması, farklı öğretim metotlarının gelişmesi, buna paralel olarak bilgi birikimi ve çeşitliliğinin ortaya çıkması, diğer disiplinlerde olduğu gibi yabancı kültür ve bilimin etkisiyle tasavvufî alanda da yeni arayışların ve farklı yaklaşımların oluşumuna zemin hazırladı. Sûfîler, tekkelerle birlikte, yerleşik öğretim ve eğitim mekânlarına kavuştular, ardından kendi usûl ve eğitim metodlarını tesbite başladılar. Bu

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi İlk Öğr. Din Kül. Ve Ah. Bil. Öğr. Bölümü
caferkadadas@hotmail.com

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. K. Z. Ugan), İstanbul 1986, II, 540-541; Mustafa Abdurrahîm, "et-Tasavuf" (Kütübü Dâirati'l-Meârifî'l-İslamiyye'nin hazırladığı *et-Tasavuf* adlı kitabın içinde), Beyrut 1984, s. 54.

² Massignon, *et-Tasavuf* (Kütübü Dâirati'l-Meârifî'l-İslamiyye'nin hazırladığı *et-Tasavuf* adlı kitabın içinde), Beyrut 1984, s. 25-28; Mustafa Kara, *Tasavuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1990, s. 26-31; Hayrani Altıntaş, *Tasavuf Tarihi*, Ankara s. 5-6; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Ankara 1972, s. 5-8; Mehmet Bayaktar, "Tasavvufta Yabancı Tesir Meselesi", (*Tanımı Kaynakları Tesirleriyle Tasavuf*, haz. Çoşkun Yılmaz), İstanbul 1991, s. 91-100.

³ R. A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî bir Araştırma", (trc. Abdullah Kartal), U. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 7, c. 7. Bursa 1998, s. 690-691.

gelişmeler, tasavvufun hem farklı yönlerini hem de diğer ilim dallarına alternatif olmasını gündeme getirdi. Diğer bir ifade ile tasavvuf ilmi kendine özgü esaslar ile diğer ilimlerden farkını ortaya koyarken, aynı zamanda onların dengi ve alternatifi bir ilim dalı olduğunu da göstermiş oldu.

İnanç ve düşünce ekollerinin tanıtıldığı "fırak edebiyâtı" diyebileceğimiz itikadî mezhepler tarihi kitaplarında, sûfiler, ne bir düşünce ne de itikadî ekol olarak yer alır. Nitekim Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210), *İ'tikâdâtü fıraki'l müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinde "İslâm ümmetinin fırkalarını yazanlar, sûfiyyeyi zikretmemişlerdir" diyerek söz konusu gerçeği tespit etmiş, bundan sonra kendisi, sûfileri bir inanç ve düşünce grubu olarak ele almış ve onları altı ekol şeklinde gruplandırmıştır:

1. Adetler ehli (Ashâbü'l-âdât): İşlerinin neticesi ve amaçları hırka giymek, seccade sermek gibi zâhiri süslemektir.

2. İbadet ehli (Ashâbü'l-ibâdât): Diğer işleri terk ederek zühd ve ibadetle meşgul olurlar.

3. Hakikat ehli (Ashâbü'l-hakika): Bunlar farz ibadetleri yerine getirdikten sonra nafilerle değil tefekkür ve nefsi cismanî ilişkilerden kurtarmak uğraşısı içerisinde bulunurlar. Onların gizlilikleri ve açıklıkları, kalpleri ve zihinleri Allah'ın zikrinden arınmış değildir. Bu, insanlığın en hayırlı fırkasıdır.

4. Nûriye: Bunlar şöyle derler: İki perde vardır: Nûrî (aydınlatıcı) ve nârî (yakıcı). Nûrî, tevekkül, şevk, teslim, murâkabe, üns, vahdet ve hâlet gibi övülmüş sıfatları elde etmek için uğraş vermek; nârî ise, şehvet gazab, hırs ve emel ile meşguliyettir. Çünkü, bu sıfatlar, yakıcı (nârî)dir. Nitekim İblis, nârî (ateşten) olduğu için kolayca hased (çekememezlik) içine düştü.

5. Hulûliyye: Biz, bunları kendilerinde garip haller gören kimseler olarak anıyoruz. Bu kimselerin yeterince ilimden nasibleri yoktur. Kendilerinde hulûl ve ittihadın (birleşme) gerçekleştiğini zannederler. Büyük iddialarda bulunurlar. Bu düşünceleri ilk defa ileri sürenler, Râfizîler'dir. Zira onlar imamları hakkında hulûl iddiasında bulunurlar.

6. Mübâhiyye: Gerçekte karışıklık ve bulanıklık meydana getirme çabasının ürünü, bir takım asılsız ve sonucu tehlikeli görüş ve davranış içerisinde bulunurlar. Allah'ı sevdikleri (muhabbetullah) iddiasındadırlar ama onların hiç de hakikatten nasibleri yoktur, aksine dinin zâhirine (şeriata) muhaliftirler. "Sevgilinin kendilerinden teklifi (dini yükümlülüğü) kaldırdığını" söylerler. Bunlar, bu grupların en kötüsü (şer)dür, aslında Mazdek dini üzere-dirler.⁴

Fahreddin er-Razî, bu tesbitte "ehlü'l-hak" diye nitelediği grubu beğenirken, son iki grup hakkında hoşnutsuzluğunu, hatta din dışı olma durumlarını ifade eder. Diğer bir deyişle, ilk dört grubu sünîlik içinde değerlendirirken, son ikisini, Râfizî ve Bâtînîlerden gösterir.⁵

⁴ Fahreddin er-Razî, *İ'tikâdâtü fıraki'l müslimîn ve'l-müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 97-101.

⁵ a.g.e., aynı yer.

Fahreddin er-Razî'den önce sûflerin içinden biri olan Hucvîrî (ö. 465/1072) ise, sûflerin oniki mezhep olduğunu, bunlardan ikisinin hulûliyye adı altında (Hallâciyye ve Hulmâniyye) merdûd ve bâtil, diğerlerinin ise makbûl olduğunu belirtir.⁶

Bir mezhepler tarihçisi olan Abdulkâhir el-Bağdadî (ö. 429/138) kelâm sahasında yazdığı *Üsûlü'd-dîn* adlı eserinde Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Târîhu's-sûfiyye* adlı eserinden naklederek, sûflerden çoğununun sünnî olduğunu belirtir ve İbrahim b. Edhem'den (ö. 161/777) başlayan bir çok sünnî sûfnin ismini verir. Buna karşılık sûflük örtüsü altında Hulûliyye'den olan Ebû Hulmân ed-Dimeşkî, durumu karışık olan el-Hüseyn b. Mansur el-Hallac (ö. 309/922) ve sûflerinin mu'tezilisi olarak nitelenen el-Kennâd'ın sünnîliğin dışında tutulduğunu belirtir.⁷

Hicrî ikinci asrın başlarında gün yüzüne çıkan sünnî sûfî hareket, zühhd döneminde, marifetten çok amele, ilhamdan fazla ibadete, keşiften çok ahlâka ve kerâmetten çok istikâmete yani teoriden daha çok pratiğe önem verdiğinden⁸, teorik bir faaliyet olan itikadî konularla ilgilenme ve bu alanda eser verme faaliyeti yok denecek kadar azdır. Sûflerin itikadî alanda eser vermeye yönelmeleri, daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltilmesinden itibaren başlamıştır. Bu çıkış hem kendi inancını beyan, hem de eleştiren ve suçlayanlara cevap niteliğindedir. Bu nedenle zühhd dönemini dışarıda bırakıp, sûfî hareket, itikadî açıdan üç dönem şeklinde değerlendirilebilir.

I. KELÂMLA MÜNASEBET DÖNEMİ

Bu dönem, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar süren ve sûfî hareketin kendisini ifade etmesi, toplum içinde yer edinmesi, daha da önemlisi sünnî ilim çevrelerinde meşruiyet kazanması sürecidir. Özellikle sûfî kesim, bu dönemde sünnî çizgide yerini belirginleştirmeye aşırı sûfî hareketle arasına mesafe koymaya özen göstermiştir. Örneğin, Hucvîrî, yukarıda geçtiği gibi sûflüğü on iki mezhebe ayırmış, bunlardan on mezhebi sünnî çizgide olması dolayısıyla makbûl kabul ederken, kalan iki mezhebi aşırı bulması nedeniyle merdûd ve bâtil saymıştır. Bu noktada sûfî olan Hucvîrî'nin görüşü, kelâmcı olan Fahreddin er-Râzî'nin görüşü ile paralel düşmektedir. Abdulkâhir el-Bağdadî'nin verdiği bilgiler açısından baktığımızda sûfiyenin içinden Mutezile'ye meyleden kişilere bile rezerv konulduğu görülmektedir.

Bu durumu anlamak ve anlamlandırmak için Gazzâlî öncesi devirdeki sûfî hareketi tanımak gerekmektedir. Söz konusu dönemde bazı sûfî önder ve müntesipleri tarafından, dinin zâhirine ters ve itikad açısından sahibi hakkında nahoş görüntü oluşmasına sebep olacak bir takım "şatahât" diye nitelenen sözlerin söylenmesi, sünnî toplum içerisindeki yerleşik kurallara aykırı tavırların sergilenmesi, sûfî imajını zedelemiştir. Yapılan eleştirilerin sûflerin itikad noktasında çizgi dışı söz, tutum ve davranışlarına yönelik olması⁹, onla-

⁶ bk. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 283-388.

⁷ Abdulkahir el-Bağdadî, *Üsûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 315/316.

⁸ bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 114.

⁹ Özellikle fakihler tarafından suflere dinin zâhirini ihlal gerekçesiyle ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Haris el-Muhasibî, Ebu Zeyd Bistamî, Cüneyd Bağdadî, Zünnûn Mısırî, Şakîk Belhî bu eleştirilere hedef olanlardır. (bk İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341-1339, s. 149-150; Süleyman Uludağ, a.g.e., s. 64-67; İlyas

rın dışarıdan iyi görülmediğinin ve gerek halk kesimi gerekse ulema arasında kötü bir imaja sahip olduklarının bir göstergesidir. Süleyman Uludağ o dönemdeki samimi sûflerin bu durum karşısındaki tavrını şöyle dile getirir:

"Bu durumun, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi samimi mütefekkir mutasavvıfların ruhları üzerinde derin tesirler meydana getirdiği muhakkaktır. *er-Risale*'nin ve *Keşfu'l-mahcûb*'un giriş bölümünü okuyan bir kimse, bu eserleri telif edenlerin çağlarında tasavvufun çöküşü karşısında ne derece esef ve elem duyduklarını, bu hareketin tekrar eski şekline dönmesi için ne kadar çok istekli ve sabırsız olduklarını anlar. Her iki müellifin de yazdıklarındaki ihlas ve harareti fark eder... Bu iki mukaddimeyi okuyan bir kimse, ikisi arasındaki sağlam münasebeti de kavrar."¹⁰

Bu şartları yaşayan ve çözüm yolları arayan sûfler, eserlerinde hem içe dönük restorasyonu hem de dışa dönük imaj düzeltmeyi amaçlamışlardır. Nitekim Kuşeyrî ve Hucvîrî'den önce sünnî sûfliğin mahiyeti, doğuşu ve gelişmesi hakkında önemli bilgiler veren Kelâbâzî/Gülâbâdî (ö. 380/990) *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eserinin başında şunları kaydeder:

"Mânâ gitti, isim kaldı; hakikat kayboldu şekil kaldı. Tahkik hilyeye, tasdik zinete dönüştü. Sûfî olduğunu söyleyen onu bilmeyen; sûflik takınmış olan ise onunla muttasıf olmayandır... Bu durum, bu kitapta, sûflerin tarikatlerini tanımlamaya, başta tevhid ve sıfatlar olmak üzere bilmeyenlerde şüphe uyandırması muhtemel konulardaki görüş ve tavırlarını açıklamaya beni sevk etti... Bunları, onların işaretlerini bilmeyenin anlaması, ibarelerini kavrayamayanın idrak etmesi için, mümkün olduğu ölçüde ilmî usuller çerçevesinde açık beyanla dile getirmeye çalıştım."¹¹

Kelâbâzî, söz konusu eserinin başında Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i ile Matürîdî kelâmcısı Ömer en-Neseffî'nin *Akaidü'n-Neseffî*'si doğrultusunda İslâm akaidini açık ve akıcı bir uslubla verir. Onun amacı, hem tasavvufun sünnî itikada uygunluğunu isbat hem de dinin zâhirine aykırı tasavvufî hareketlere karşı, dinin zâhirine dayanan bir tasavvufu savunmaktır.¹² A. J. Arberry'ye göre ise, Hallacın ölümü üzerine taraftarları artan aşırı sûflilikle, sünnîlik akidesi arasındaki uçurumu kapamaktır.¹³

Bu dönemin en olgun ve etkili müellifi Kuşeyrî (ö. 465/1072), meşhur eseri *er-Risale*'sinin girişine, hakim sünnî rengi taşıyan itikad esaslarını koyarak, önceki sûfî önderlerinin bu esasları benimsediğini göstermek için de, her bir esas onları sözleriyle destekleyerek sûfliğin sünnîlik içindeki yerini perçinlemiş, tasavvufî fikirleri, batıl olanlardan ayırt etmeye, *Risale*'ye alınan her cümlenin dinin zâhirine uygun olmasına büyük özen göstermiştir. 'Ene'l-hak, sübhânî...' gibi yanlış yorumlamaya müsait şatahâtı kitabına almamış, hatta Hallâc-ı Mansur'u sûfler arasında saymamıştır.¹⁴ Kuşeyrî, bu amaç doğrultusunda "tasavvufu, şeriata yaklaştırmaya" çalışmıştır.¹⁵

.....

Çelebi, "İlk Dönem Süflerin İtikadî Konulara Bakışları", (*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II* içinde), İstanbul 1999, s. 91-99.

¹⁰ Süleyman Uludağ, "Hucvîrî ve Keşfu'l-mahcûb" (*Keşfu'l-mahcûb* Hakikat Bilgisi tercümesinin girişi), İstanbul 1982, s. 25.

¹¹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1400/1980, s. 27-28.

¹² Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf Giriş*, İstanbul 1992, s. 11-13, 34.

¹³ A. J. Arberry, "Kelabazî", *İslâm Ansiklopedisi* İA, İstanbul 1967, VI, 537-538.

¹⁴ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi" (*Kuşeyrî Risalesi* tercümesinin girişi), İstanbul, 1981, s. 38.

¹⁵ a.g.e., s. 54-55.

Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin yanı sıra halefleri olan Ebu'n-Necib es-Suhreverdi (ö. 563/1168) de benzer şikayet konularının kendi devirlerinde de bulunduğunu görmüş ve Kuşeyrî'nin yaptığı gibi müridlerin talim ve terbiye kaidelerini yazdığı *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eserinin başına sûfîlerin ittifak ve icma ettikleri itikad esaslarını içeren bir bölüm koymuştur.¹⁶ Dönemin akaidinin özelliklerini anlamak için adı geçen iki müellif Kuşeyrî ve Sühreverdi'nin telif etmiş oldukları akaid metinlerine bakmak yeterlidir.

Her iki müellifin ortaya koymuş oldukları akaidin en belirgin özelliği, yaşadıkları bölgede etkili olan kelâm okullarının temel prensiplerini benimsemiş olmalarıdır. Örneğin, Allah'ın varlığı, sıfatları gibi ilahiyat konularında Eşa'rlığın va'z etmiş olduğu esasları ve kullandıkları terimleri olduğu gibi yansıtmaktadırlar. Kuşeyrî'den alarak aşağıda vereceğimiz metinler bu durumu izaha yeterlidir:

"Allah, ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, irâdesiyle mürîd, sem ile semî, basar ile basîr, kelâm ile mütekellim, hayat ile hayy, beka ile bakidir... Zâtî sıfatları zâtına mahsustur. Ne O'nun aynı ne de gayrıdır denilebilir, bilakis, ezelf ve ebedî sıfatlarıdır... *Cisim* değildir, *cevher* değildir, *araz* değildir."¹⁷ "Cisimler, cevherler, arazlar, oluşumlar, tatlar, renkler, rüzgarlar, hareketler, sükûnlar, birleşmeler, ayrışmalar, aydınlık, karanlık, bunların hepsi O'nun kudretiyle meydana gelmiştir."¹⁸

Gazzâlî ile çağdaş olmakla birlikte, anlayış ve yaklaşım bakımından önceki dönemdem sayılabilecek Ebu'n-Necib Suhreverdi'de de benzer durum söz konusudur:

"Sûfîler şu hususlarda icma ettiler: Allah birdir, ortağı yoktur. Ne zıttı, ne benzeri, ne de dengi vardır. Kendisini nitelediği niteliklerle muttasıf, isimlendirdikleri ile isimlenmiştir. *Cisim* değildir, çünkü cisim parçaların birleşmesiyle oluşur. Halbuki, birleşik olan birleştirene muhtaçtır. *Cevher* değildir, zira *cevher* uzayda yer kaplayandır. Allah Teala ise, yer kaplamaktan ve bir mekanda bulunmaktan münezzehtir, aksine her yerin ve yer kaplayanın yaratıcısıdır. *Araz* değildir, çünkü araz, iki zamanda varlığını sürdürmez. Halbuki Allah, varlığı sürekli ve zorunlu olandır. O, ne birleşir, ne ayrılır, ne de parçası vardır."¹⁹

Her ne kadar Ebu'n-Necib Suhreverdi, sûfîlerin, selef mezhebinin ve hadis ehlinin fakihlerinin yolunu tercih ettiğini söylüyorsa da²⁰, yukarıda alıntı yaptığımız kısım bunu doğrular mahiyette değildir.²¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi ilk dönem seleflerinin ve Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (ö. 620/1223) ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi sonraki seleflerinin eserleri²² incelendiğinde, kelâm terimleri ile ilahiyat konularının izahını onların eserlerinde bulmak mümkün değildir. Kaldı ki, seleflerinin kelâmcılara yönelik suçlamalarından biri de "sahabe döneminde bulunmayan 'cevher ve araz' gibi ıstılahları"²³ dînî konularda kullanmalarıdır. Bu durum sûfîler için de geçerlidir. Müteşabihat (haberî sıfatlar)

¹⁶ Ebu'n-Necib Suhreverdi, *Âdâbü'l-mürîdîn*, Kahire, ts., Dâru'l-Vatani'l-Arabî, 15-21.

¹⁷ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi", s. 47-48.

¹⁸ Kuşeyri, *Luma' fi'l-ittikâd*, (Selâsü Resâil li'l-Kuşeyrî nşr. Tıblâvî Mahmud Sa'd, içinde), Kahire 1409/1988, s. 21-22.

¹⁹ Ebu'n-Necib Suhreverdi, a.g.e., s. 15.

²⁰ A.e., s.32

²¹ Selefiyye kelâma karşı çıktıkları sertlikte ilhama ve ona dayanan suffliğe de karşı çıkıyorlardı. Örneğin Selefiyyenin imamı Ahmed b. Hanbel, suffîlerin önde gelenlerinden olan Haris el-Muhasibî'den hoşlanmamış, onunla olan ilişkisini kesmişti. (bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 64-67.)

²² bk. A. S. en-Neşşar-A.C. et-Talibî, *Akaidü's-Selef*, İskenderiye 1971; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudame, *Lumatü'l-İtikad*, (Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî Giriş* içinde) İstanbul 1993; İbn Teymiyye, *el-Akaidetü'l-vâsıtıyye*, Muhammed Halil Huraş, *Şerhu'l-akaidetü'l-vâsıtıyye* içinde), Kahire 1314.

²³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, ts. I, 165.

konusunda, selefin tavrını benimseyerek te'vili reddetmek hususunda, bir benzerlikten söz etmek mümkün ise de, o dönemde te'vil sünniler arasında da yaygınlık kazanmış değildi. Devrin ünlü kelâmcısı Bakillânî'nin (ö. 403/1013) eserleri incelendiğinde onun, bu meselede selef gibi düşündüğü görülecektir. Sonuç olarak denilebilir ki, adı geçen tasavvuf önderlerince, sûfî akide bu dönemde kelam anlayışına bağlı ve onun uydusu durumuna getirilmiştir.

2. FELSEFE İLE MÜNASEBET DÖNEMİ

Bu dönem, hakikat arayışı yolculuğu sonucunda sûflikte karar kılan Gazzâlî ile başlar. Zâhirî ilimlerin cansızlaştığını ve diriltilmeye muhtaç hale geldiğini gören Gazzâlî bir arayış içerisine girmiş ve çarenin tasavvufta olduğunu keşfetmiştir. Sûflik, adı geçen önderlerin çabası sonucu itikadî problemi aşmış, sünnilik çizgisini netleştirmiş, ulema çevresinde bir ölçüde de olsa yerini almıştı. Bununla birlikte, Gazzâlî, sûfliğin İslâm toplumu içerisinde meşruiyet kazanmasında ve tasavvufun sünnî düşünce ile bağdaşır hale gelmesinde etkin bir şahsiyet olarak görülür.²⁴ Kanaatimizce, Gazzâlî'yi sadece dışardan yani zâhir kesimden gelerek sûfîlerin bir takım yaklaşım ve beyanlarını onaylayan bir nevi onlara meşruiyet kazandıran şahsiyet olarak görmemek gerekir. O, gerçekte Süleyman Uludağ'ın dediği gibi, "şeriatı tasavvufa yaklaştırma"²⁵ misyonunun da sahibidir. Bu durumu Gazzâlî'nin hakikat arayışının portresi olan *el-Munkız mine'd-dalâl* ile *İhayâu ulumi'd-dîn* adlı eserleri incelendiğinde açık bir şekilde görmemiz mümkündür. O, her iki eserinde de, sûfîlerin kendi çevreleri için ileri sürdüğü şikayetleri, zâhir muhit için ileri sürmektedir. Ona göre fıkıh, kelâm gibi bilimlerle uğraşanlar, şekli tartışmaların, içeriksiz, ruhsuz sözlerin, rakibi ilzam etmeye, ayağını kaydırmaya yönelik kaba tartışmaların içerisinde kaybolmuş, toplumun gerçek gündeminden ve kendi maneviyatlarından uzaklaşmışlardır. Ortaya koydukları tartışmalar, elde ettikleri sonuçlar kendilerine ve topluma yarar sağlamadığı gibi, toplumda kutuplaşmaya yol açabilecek gelişmelere sebebiyet vermiştir.²⁶ Sonuçta, bazı devlet adamlarının yanlış politikalarının de etkisiyle sünnî mezhepler arasında çatışma ve çekişmeler, minberlerden birbirlerine lanet okumaya kadar varan çirkinlikler sergilenmiştir.²⁷ İşte bu nedenle Gazzâlî, zâhir kesimi, sûfî kesime yaklaştırarak, onlara yeni bir içerik, anlam ve vizyon kazandırma teşebbüsüne girmiştir.

Gazzâlî'nin bu tavır alışının o dönemin toplumsal ve siyasal gelişmelerinden bağımsız olduğu düşünülemez. Onun, ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından ortaya konulan, Sultan Melikşah ve Bağdat'taki Abbasî halifesinin de desteklediği "sünnî dünya-

²⁴ İ. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, (translated by Andras and Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 160, 162; İ. Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Ankara 1989, s. 81.

²⁵ Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi", s. 55.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 1-3, 74; ayn. mlf., *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmuatü resâilî'l-İmâmî'l-Gazzâlî içinde), Beyrut 1416/1996, s. 540-541.

²⁷ Hanefî olan Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey, veziri Amîdü'l-Mülk el-Kinderî'nin teşvikiyle, Şafîî ve Eş'arîlere minberlerden lanet okutmuştur. (bk. Mustafa Cevad, "Asru'l-İmami'l-Gazzâlî", et-Türâsü'l-Arabî, sy. 22, Dimaşk 1406/1986, s. 110.). *er-Risale*'nin yazarı Kuşeyrî'nin oğlu Ebu Nasr el-Kuşeyrî (Eş'arî mezhebindedir), Bağdat Nizamiye Medresesi'ni ziyareti esnasında Hanbelî'ler aleyhinde konuşmuş; bunun üzerine Hanbelîler ayaklanmış ve çıkan olaylarda yirmi kişi ölmüştür. (bk. Mustafa Cevad, a.g. m. s. 114; W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, (trc. Hanefî Özcan), İzmir 1989, s. 81; Sabri Orman, *Gazzâlî*, İstanbul 1986, s. 21;

nın birlik ve bütünlüğünü oluşturmak" diye nitelendirilebilecek bir siyasî projenin²⁸ içeriğinde yer aldığı bir gerçektir.²⁹ Bu proje kapsamında ilmiyye sınıfına, sünnî ilkeleri toplum nezdinde güçlendirme ve dışardan gelebilecek zararlı fikirlere karşı, düşünce düzeyinde savunma mekanizması oluşturma rolü veriliyordu. Yine bu kapsamda sünnî mezhep ve topluluklar arasındaki fikrî ihtilafların giderilmesi veya en azından asgari düzeye indirgenmesinin yanı sıra, Hz. Peygamber devrindeki ruhî halin, canlılığın ve derûnilîğin tekrar dînî ilimlere ve ilim sahiplerine kazandırılması hedefleniyordu.³⁰ Gazzâlî'nin bu projede yer alması, dışarıdan bakıldığında resmî bir görev gibi görülüyorsa da, görevden ayrıldıktan sonra yaptığı bilimsel ve toplumsal faaliyetlerle bu projeyi devam ettirmesi onun bunu benimsediğini, şahsî meselesi olarak gördüğünü ve bir nevi gönüllü yürütücüsü olduğunu göstermektedir.³¹ Nişabur'daki Nizamiye medresesini tamamladıktan sonra altı veya yedi yıl Nizamülk'ün karargahında kalmış olması³² göz önüne alındığında bu projenin hazırlayıcıları arasında yer aldığını söylemek de mümkündür. Denilebilir ki, *İhyâu ulûmi'd-dîn* ile dînî ilimlere canlılık kazandırma, *Faysalu't-tefrîka* ile ihtilafları giderme, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *Fadâihu'l-Bâtiniyye*³³ ile de zararlı fikirleri bertaraf etme hedeflenmiştir.

²⁸ Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si bu projenin belgesidir. Bu eserde ünlü vezir devletin mâlî, askerî, sosyal ve dînî alanda yapılanmasının ne şekilde olacağından, saray protokolüne dair bir çok düzenlemeden bahsetmektedir. (bk. Nizamülmülk, *Siyasetname*, (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981). Gazzâlî'nin devlet içindeki konumunu bilmek açısından C. E. Bosworth'un verdiği şu bilgiler önemlidir: (Büyük Selçuklu Devleti'nde) "fikir sahasında Nizamülmülk ve ilahiyatçı Gazzâlî gibi bilginlerin gayretleri, siyasî seviyede şîliğin mağlubiyetini kesinleştirdi ve sünnî mezhebin direncini kuvvetlendirdi." (bk. C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, trc. E. Merçil-M. İpşirli, İstanbul 1980, s. 148). M.G. S. Hodgson ise şu tesbitte bulunmaktadır: "Nizamü'l-mülk, bazıları başarısız olan, bazıları beklenmedik şekilde başarıya ulaşan bir dizi sosyal-politik yeniden yapılanma girişiminde bulundu" Bunlar, "bürokratik yapının yeniden inşası, tarımın düzenlenmesi, haber alma teşkilatı (berid) kurulması ve eğitim alanında Nizamiye Medreseleri..." dir. (bk. M.G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, (trc. Komisyon, İz Yay.), İstanbul 1995, s.44-54; ayr. bk. W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 17, 43.

²⁹ "Temmuz 1085'de Cüveynî'nin ölümü üzerine Gazzâlî, vezirin "karargah"ına gitmiş ve ondan sonraki altı yılı galiba onun maiyetinde geçirmişti. Onun Bağdat'ta müderrisliğe tayin edilmesinden sorumlu olan kişi Nizamü'l-Mülk'tü. O, Şubat 1094'te yeni Halife Mustazhirî'nin yemin töreninde Bağdat'taydı ve Halife tarafından, kendisinden, Bâtıniler aleyhinde tartışmaya ait bir eser yazmasının istenildiği kendisince yeter derecede bilinmekteydi." (W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 87.) Terken Hatun'un çeşitli baskı ve siyasî manevralarla küçük yaşta Nasırüddin I. Mahmut'u tahta çıkarma teşebbüsüne karşı Gazzâlî'nin "yaşının sultanlığa yeterli gelmeyeceği" şeklinde fetva vermesi, onun siyasîlerle ve siyasetle ilişkisinin bir göstergesidir. (bk. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 1993, s. 228.)

³⁰ bk. Suad Hakim, "Mekânetü'l-Gazzâlî mine'l-ulûmi's-sufiyye", et-Turâsü'l-Arabî, sy. 22, Dimaşk 1406/1986, -s. 127-128.

³¹ Dünyadaki en büyük destekçisi Nizamülmülk'ün 485/1092'de öldürülmesi, ardından Melikşah'ın ölmesi ve özellikle vezirin öldürülmesindeki entrikalar Gazzâlî'yi devlet ve siyasetten soğutmuştur. Devlet eliyle yürütülen projenin ruhî ve manevî tarafının eksik kalması da özellikle kendisini rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlığını *el-Munkız*'da gözlemlemek mümkündür. Tasavvufa yönelmesi, projeden vazgeçtiği, zâhir ilimlere tamamen sırt döndüğü anlamında değil, projenin ikmalî için tasavvuftan yararlanacağı düşüncesi dolayısıyladır. Bir süre yaşadığı uzlet hayatından sonra kısa süre Nişabur Nizamiye medresesinde öğretim faaliyetinde bulunduktan sonra Tus'a yerleşmiş ve orada eğitim ve öğretim faaliyetini devam ettirmiş; telif hayatına ara vermemiş, bir çok önemli eser kaleme almıştır. Bağdat'ta geçirdiği tecrübe onu devlet adamlarından ve siyasetten soğutmuştur. (bk. Watt, a.g.e., s. 110-116; Osman Turan, a.g.e., s. 328-329; İ. A. Çubukçu, a.g.e., s. 80-81; Sabri Orman, a.g.e., s. 47-49.)

³² W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 87; Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 491; M. Said Şeyh, "Gazzâlî", (M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* trc. Mustafa Armağan, içinde), İstanbul 1990, II, 206.

³³ Bu kitabın halife el-Muztazhir'in talimatı ile yazılması ve bir adının da "Muztazhirî" olması yukarıdaki iddiaları güçlendirmektedir. (bk. W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s 87.)

Projenin temelini sünnî itikad oluşturuyordu. Yapılan bu çalışmalar, sünnî grup ve fertlerin "Ehl-i Sünnet İtikadı" ortak paydasında buluşturulması amacını güdüyordu.³⁴ Ancak ortada bir problem vardı: Bir selefî ile kelâmçıyı, sūfî ile fakîhi bir araya getirmek nasıl mümkün olacaktı. Bu duruma Gazzâlî, temel ilkeleri korumak kaydıyla, kişinin eğitim düzeyine ve anlayışına göre farklılıklara cevaz verme yaklaşımıyla el koydu. *İhya'*da "İrşadda tedric ve itikad derecelerinin tertibi"³⁵ başlığı, onun bu "tedricî itikad" anlayışının tezahürüdür. Orada söylediklerinin özeti şudur:

"Çocuklar ve halk için gerekli olan, Kur'an ve hadislerde geçen delilleri bilip ona göre inanmaları ve Kur'an ve hadis okuyup ibadetlerini yerine getirmeleridir."³⁶ "Eğer bir ülkede bid'atler az, mezhep ihtilafları fazla değilse, bu ülke insanına gereken, ihtiyacı miktarınca delilleri ve cedel yöntemini bilmesidir. Bid'at yaygınlaşmış, halkın ve çocukların yanıtılma ihtimali belirmiş ise, bu durumda er-Risaletü'l-Kudsîyye'de bulunan miktarda bir kelâm öğretilir. Zeka düzeyi yüksek bir kişi itikadî şüpheler içerisine düşmüş ise buna *el-İktisad fi'l-i'tikâd*'daki kadar bir kelâmın öğretilmesi gerekir."³⁷

Bu ifadeler, her ne kadar Kur'an ve sünnette ortaya konulan ilkeler mutlak geçerli ise de, bu ilkelerin tek bir yorumu veya tek bir ifade biçiminin olacağına düşünülmemesi, zamana, ortama ve kişilerin durumuna göre farklı yaklaşımların doğal karşılanması gerektiği anlamına gelir.³⁸ Diğer bir deyişle, Gazzâlî, kişilerin ve toplumun eğitim ve anlayış düzeyi ile problemlerine göre, kademeli bir öğrenme ve sorumluluk alanı oluşturma eğilimindedir. Eğitim ve anlayış bakımından alt düzeyde bulunan bir kişinin, üst düzeyde bulunan ile aynı sorumluluk altına sokulması uygun olmayacağı gibi, problemi olan ile olmayanın aynı kefeye konulması da uygun düşmez. Gazzâlî, bu düzenlemeyi Sünnî kesimin ittifak edebileceği Kitap ve Sünnet çerçevesinde yeniden değerlendirmiş ve her iddianın belli zaman, mekan ve kişilerin özel durumlarına göre geçerli olabileceği düşüncesini dile getirmiştir. Buna göre bir kişinin şartları, kelâmdan uzak olmasını gerektirebileceği gibi, yakın olmasını da gerektirebilir. Ziraat ve ticaretle meşgul bir kişinin kelâmı öğren-

³⁴ Nizamülmülk, Siyasetname'de "Padişahın dini ve dinin hükümlerini koruması, alimlere ve din önderlerine hürmet etmesi, nafakalarını temin etmesi gerekliliğini vurguladıktan sonra (s. 91-94), Haricî, Bâtınî ve Mazdek'lere karşı tedbir alınması üzerinde durur. (Nizamülmülk, *Siyasetname*, (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 257-324). Bunun yanı sıra, özellikle Gazzâlî'nin *İhyâu ulumi'd-dîn* adlı eserinin fikrî çerçevesini ve muhtevasını ve bir nevi otobiyografisi olan *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserini incelediğimizde bu sonuca rahatlıkla ulaşabiliriz. Nitekim W. M. Watt da benzer tesbitlerde bulunmuştur. (bk. *Müslüman Aydın*, s. 62). Burada belirtmek gerekir ki, Büyük Selçuklu Devleti'nin böyle bir projeye önyak olmasını tamamen bir mezhep taassubunun sonucu olarak görmemek gerekir. Bu proje özellikle devletin istikrar ve düzenini hedefleyen, bunu bozacak iç ve dış düşmanlara karşı bir tedbir niteliğindedir. Osman Turan'ın ifadesiyle "Selçuklular, sünnî mezhepler arasında olduğu gibi, mutedil şiiilere karşı da bir tefrik siyaseti takip etmiyor; seyyitleri, şerifleri, himayesinde bulunduyor; alevilere hankâh ve hatta medreseler inşa ediyorlardı." (bk. Osman Turan, a.g.e., s. 317).

³⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn*, I, 161.

³⁶ a.g.e., I, 162.

³⁷ a.g.e., I, 169. (*İhya'*'nın "Tevhid ve Tevekkül Bölümü"nde "öz, özün özü, kabuk, kabuğun kabuğu" şeklinde itikadın dört mertebesinin bulunduğunu dile getirmesi benzer bir yaklaşımdır: "Birinci mertebe, kişinin Allah'ın birliğini diliyle söylemesi ama kalbinin bundan habersiz olması. Bu münafığın itikadidir. İkinci mertebe, müslümanların tamamı gibi dili ile ikrar edip kalbiyle tasdik etmesi. Bu avamın (halkın) itikadidir. Üçüncü mertebe, keşf yoluyla, var olan her şeyin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu görmesidir. Bu mukarrabin makamıdır. Dördüncü mertebe ise, Varlık olarak sadece Allah kabul etmektir. Bu siddikların müşahedesidir, tasavvuf diliyle 'tevhidde fena' dır. bk. a.g.e., V, 158.)

³⁸ Onun bu yaklaşımı, Selçuklu Devletinin hoşgörülü bir ortam oluşturmayı hedefleyen siyasal yaklaşım ve amaçlarına uygun düşüyordu. (bk. Osman Turan, a.g.e., s. 317)

mekle yükümlü tutulması uygun olmayacağı gibi, bir takım şüphelere maruz kalmış bulunan bir kimsenin de kelâmı öğrenmesi engellenemez.³⁹

Ona göre tasavvuf aklî ve naklî ilimleri ihata eden veya onların bütünü ihtiva eden ilimdir.⁴⁰ Diğer bir deyişle zâhirî ilimlerin bâtınını, bir nevi ruhunu oluşturmaktadır. "Kur'an'ın bir zâhirinin bir de bâtınının bulunduğunu"⁴¹ ifade eden hadislerle dayanarak her ne kadar, görünürde tasavvufun Kur'an'ın bâtınından elde edilen bir ilim olduğunu söylüyorsa da, bu sözün altında zâhir ilimlerin arka planında tasavvufun bulunduğu/bulunması gerektiği iması vardır. Ona göre, tasavvuf ile daha önce duyulan ve anlamları zihinde netleşmemiş olan hususların hakikati elde edilir. Bu durumda Gazzâlî, ya bütün ilimleri tasavvuf kisvesi giydirmeye çalışmaktadır veya tasavvufu bütün ilimlerin ahlakî ve derûnî boyutu olarak görmektedir. Gazzâlî'nin ocaktan yetişme bir sûfî olmadığı, diğer bir deyişle bir şeyhin dizi dibinde tasavvuf terbiyesinden geçmediği dikkate alınır, ikinci şikkin doğruluğu ağırlık kazanır. Zira her ne kadar Nişabur'daki hocaları içinde Kuşeyrî'nin öğrencisi olan Ebû Ali el-Farmadî (ö. 477/1084) bulunuyorsa da, o, bir kelâmcı olan Cüveynî'den (ö. 478/1085) daha çok etkilenmiş ve o doğrultuda çalışmalar yapmıştır.⁴² Daha sonra tasavvufa yönelmesi, bir düşünce krizi ve arayışı neticesinde meydana gelmiştir. Nitekim, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserine baktığımızda tasavvufa girişinin, bir sûfîden etkilenecek değil de, bu alanda yazılmış eserleri incelemesi sonucunda gerçekleştiğini görüyoruz. Bir tekke geleneğinden gelmemiş ve bir tasavvuf büyüğünün yanında yetişmemiş olması bir yana, tasavvuf içerisinde belli bir renginin ve çizgisinin varlığı da tartışılır durumdadır. Buna karşın tasavvuf da dahil bütün İslâmî bilimleri etkilemiş olması tartışılmaz bir gerçektir. Kaldı ki, tasavvufa meyiletmesi, başta kelâm olmak üzere diğer ilimlerle ilişkisini kesmesi anlamına gelmiyordu.⁴³ Bu durumda Gazzâlî'yi salt bir sûfî olarak görmek yerine müslüman entellektüel olarak görmek daha isabetli olur.⁴⁴

İster şahsî yönelişi olsun, isterse siyasî bir projenin hazırlayıcısı ve yürütücüsü olsun, Gazzâlî'nin temel amacı "dînî ilimlere yeni bir canlılık kazandırmak (İhyâ ulumi'd-dîn)tır". Bu doğrultuda olmak üzere Gazzâlî, tasavvufu "ahlakî arka plan", mantığı ise felsefeye karşı koymak ve başarılı olabilmek için gerekli bir "yöntem" olarak görmüştür. Ancak onun bu çabası sonucu sadece tasavvuf değil felsefe de sünnî düşünce dünyasının içine çekilmiş, bilimler arasındaki kalın duvarlar yıkılmış, bilimler arası iletişim ve etkileşim hızlanmıştır. Artık ne kelâm eski kelâmdır ne de tasavvuf eski tasavvuftur. Nitekim ondan sonra gelen ve onun izinde giden Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Razî gibi kelâmcıların çalışmaları ile, kelâm felsefi bir hüviyete bürünürken, İbn Arabî ö. 638/1240 ile de tasavvuf, felsefî bir görünüme kazanmıştır.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ ulumi'd-dîn*, I, 167; ayr. bk. Necip Taylan, a.g.e., s. 106-107.

⁴⁰ Gazzâlî, *er-Risaletü'l-ledünniye*, s. 230.

⁴¹ bk. a.g.e., s. 228.

⁴² W.M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 100; İ. Agah Çubukçu, a.g.e., s. 80; Mustafa Çağrıncı, a.g.m., XIII, 490-491.

⁴³ W.M. Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Gazzali", *Jornal of the Royal Asiatic Society*, London 1952, s. 29.

⁴⁴ "Geleneksel dünyada özellikle de İbrahimî dinlerin hükmettiklerinde ilkeleri konu edinen üç tür bilme tarzı vardır: Felsefe, teoloji, marifet..." "...Her üç disiplin de geleneksel dünyanın entellektüel hayatında rol ve fonksiyon sahibidir. Felsefenin her gerçek açıklamasında anmaya değer kelâm ve marifet unsurları bulunduğu gibi, belli bazı kelâm ve marifet öğretilerinin açıklanması için de felsefeye ilişkin hususlara ihtiyaç vardır. Her büyük filozofun bir dereceye kadar kelâmcı ve metafizikçi ve bu anlamda hikmet sahibi olduğu; her büyük kelâmcının bir dereceye kadar filozof ve hikmet sahibi olduğu; ve her hikmet ehlinin de İbn 'Arabî ya da Meister Eckhart örneklerinde olduğu gibi, bir dereceye kadar filozof ve kelâmcı olduğu söylenebilir." (bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul 1999, s. 95-96.)

Gazzâlî'den önce kelâm ilminin konusu "Allah'ın zâtı ve sıfatları" iken, felsefenin sünnî camiada meşruiyet kazanmasıyla birlikte, varlığın her türü, ilgi alanına girmiş ve böylelikle kelâmın konusu "mevcud" olmuştur.⁴⁵ Tasavvuf da aynı sâiklerin etkisiyle varlık konusuna yönelmiştir. Böylelikle kelâm, tasavvuf ve felsefe aynı konuyu ele alan farklı disiplinler durumuna gelmişlerdir. Bu birlik görüntüsüne rağmen yaklaşım ve bilgi kaynağı farkı hep gündemde kalmıştır. Zira kelâm "ilahî kanun"a uygunluk ölçüsüne göre konuların sınırlarını belirlerken felsefe akla uygunluğu gözetmiştir. Tasavvuf her ne kadar dışarıdan rahat yorum yapılabilen bir alan olarak görülüyorsa da, önde gelen sünnî tasavvuf önderleri dikkate alındığında naslara bağlılık noktasında pek tavizkar olmadıkları görülür. Tasavvufu, felsefe ve kelâmdan ayıran temel farklılık ise, bu disiplinin, nasların yanı sıra özellikle keşfe ve ilhama, diğer bir deyişle sūfî tecrübeye önem vermesi ve onu bilgi kaynağı olarak görmesidir.

3. FELSEFİ TASAVVUF DÖNEMİ

Ortaya koyduğu düşünce ve sistemle kendi devri ve sonrası bütün bir sūfliği etkileyen İbn Arabî ile başlayan bu dönemde tasavvuf, yeni bir renk ve yeni bir yöneliş kazanmıştır. Artık sūflilik, sadece sünnî çevreyle ilişki kuran ve sünnî ilkeler çerçevesinde düşünce üreten konumundan çıkıp, özellikle kelâm ve felsefedeki alınan unsurlarla yeni açılım kazanma sürecine girmiştir. Bu açılım, en kâmil biçimde İbn Arabî'de görülür. Özellikle onun hem kendisinin hem de sūfliğin zirvesi ve şaheseri kabul edilebilecek el-*Futûhâtü'l-mekkiyye* adlı eseri incelendiğinde, orada sūfî kültür birikiminin yanı sıra Mu'tezile dahil olmak üzere, kelâm ve felsefe birikimini görmek mümkündür.

İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesine getirdiği en büyük yenilik İhvân-ı Safâ aracılığı ile Yeni Platonculuk'tan alınan "varlığın birliği" (vahdet-i vücûd) teorisi ile felsefedeki "sudûr" teorisini andıran "mertebeler" (hazerât) düşüncesidir. Daha sonra gelen sūfliler bu iki teoriyi çeşitlendirmek ve sistemleştirmek noktasında gayret göstermişlerdir. Örneğin Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428), bu mertebeleri kırka kadar çıkarırken sonrakiler yediye hatta beşe indirgemişlerdir.⁴⁶ Zaten İbn Arabî'de bu mertebeleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte temelde "zat" ve "uluhet" olmak üzere iki mertebeye vardır.⁴⁷ Ortaya attığı "insan-ı kâmil"⁴⁸ meselesi ise Cîlî'nin elinde en mükemmel şekline almıştır.

İbn Arabî'nin seslendirdiği bu düşünce o devirde sanki yaygın ve moda bir fikir akımıdır. Nitekim birbiriyle direkt teması olmadığı bilinen bir çok kişinin aynı devirde benzer fikirleri seslendirmesi bunu göstermektedir. Örneğin Attar (ö. 610/1229), İbn Farız (ö. 616/1235), ve Celaleddin Rumî (ö. 654/1273) bu fikrin taraftarlarıdır ve bunların ne İbn Arabî ile ne de birbirleri ile ilişki kurdukları bilinmektedir.⁴⁹ İbn Haldun, yukarıda geçen İbn Farız'a ilave olarak, İbn Berracan (ö. 530/1136), İbn Sudkîn (ö. 548/1153), İbn Kasiyy

⁴⁵ Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelem*, İstanbul 1330, s. 10; İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 6-8; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1993, s. 50; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1988, s. 6-7; M. Said Özervarlı, "Gazzâlî", İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1996, XIII, 511.

⁴⁶ Nablusî, *el-Kavlü'l-metin fi beyâni tevhidü'l-arifin* (Kahire, ts., Mektebetü Muhammed Ali Sabih), s. 11; Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi* (Ankara 1990), s. 48.

⁴⁷ Cağfer Karadaş, İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 24-26.

⁴⁸ İbn 'Arabî'nin "insan-ı kamil" görüşü için bk. Cağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-ı Kamil", U.Ü. İlah. Fak. Der. sayı: 7, c. 7, Bursa 1998, s. 453-466.

⁴⁹ msl. bk. Abdülhâlik Mahmud, "Mukaddime" (*Divânü İbnî'l-Fârid*, Kahire 1984), s. 9; Abdülbaki Gölpınarlı, "Önsöz" (Feridüddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, İstanbul 1990), s. VIII; Eva de Vitray Meyerovitch, *Mesnevî Mutlağın Arayışı* (trc. Mehmet Aydın, Konya 1996), s. 12, 35.

Bûnî (ö. 622/1225) gibi isimleri zikreder.⁵⁰ Denilebilir ki, bu yönelişin tohumlarını atan Gazzâlî'dir. Ancak, nasıl ki, Gazzâlî, Kuşeyrî ve selefi sûfîlerin çabalarının sonucunu en iyi devşiren ve sunan bir konumda olduysa, İbn Arabî de Gazzâlî ve yukarıda anılan sûfîlerin fikirlerinden göz doldurucu ürün elde eden şahsiyet olmuştur. Bu alanda İbn 'Arabî 'ye ikinci Gazzâlî (ö. 505/1111) demek pek de yanlış olmaz. Onun gibi genç yaştan itibaren fikri çalkantılarla sürekli bir arayış içerisinde olmuş hiç bir yer ve üstad onu tatmin edememiştir. Şu da var ki, genel kanaatin aksine o, insanlardan uzaklaşarak değil onlarla buluşarak olgunlaşmaya ve kendisini geliştirmeye yönelmiştir. Kendisini belli bir mezhep ve görüş ile sınırlandırmayan İbn Arabî akaid alanında fikir beyan ederken önyargısız davranarak hemen her görüşten istifade etmeye çalışmış, ancak çeşitli akımların görüşlerinden yararlanırken bunların kendi genel sistemine uyum sağlamasına önem vermiştir. Önceki bütün tasavvuf birikimini, kelâm ve felsefî fikirlerle mezmetmek suretiyle en azından ambalajı yeni bir ürün ortaya koymuştur. Özellikle Allah-âlem ilişkisi konusunda kullandığı terminoloji her ne kadar Kur'an, hadis ve seleflerinin kullandığı terimlerden oluşmuşsa da muhteva tamamen felsefeden aktarılan bilgilerden ibarettir.⁵¹ Kelâmcılardan özellikle isim ve sıfatlar konusunda istifade eden İbn Arabî, bu alanda mezhep ayrımı gözetmeksizin, hangisinin fikri sistemine uymuşsa, onu almıştır. Affî, felsefeci ve kelâmcılarca aktarılan ve önünde hazır bulunduğu Yunan düşüncesi ile İslamî ilimlerin zenginliğinden faydalanarak eklektik bir düşünce sistemi oluşturmuş olduğu görüşüne yer verirken⁵², Mâcid Fahri tasavvufun onunla gelişmesinin zirvesine ulaştığını, yaratıcı enerjisini tükettiğini, bundan dolayı da fikir tarihçilerinin sonraki dönemle pek az ilgilendiklerini ileri sürer.⁵³

İbn Arabî'den sonra vahdet-i vücûd düşüncesi sûfî çevrelerde yaygınlık kazandı.⁵⁴ Hamid Algar'ın ifadesiyle itikad hususunda malum ısrarı, şeriata bağlılığı, alimler arasında kazanmış olduğu itibar ile tanınan Nakşibendî tarikatında erken dönemlerden beri onun izlerini bulmak mümkündür.⁵⁵ Ona yöneltilen tepkiler de hesaba katıldığı takdirde kelâm, fıkıh ve hadis gibi zâhir dinî ilim sahiplerini de uzun süre meşgul ettiği bir gerçektir.

Böylece tasavvuf daha önce değinildiği gibi felsefî görüntü kazanır. Zühd döneminin tersine pratikten çok teoriye yönelir, varlık nedenlerinden uzaklaşır, özgünlük görüntüsünü kaybeder. Süleyman Uludağ'ın tabiriyle "Çeşitli mücahede ve riyazet terimleriyle bedenî özellikleri ve cismanî nitelikleri zaafa uğratarak, gaybın sırlarına vakıf olmak, kainat üzerinde esrarengiz kuvvetler yolu ile tasarrufta bulunmak bu dönem de mutasavvıfların çoğunun gayesi haline gelir. Akıllı, nazarı ve istidlali aşığılayarak marifeti, ilhamı ve keşfi yüceltmek bu dönemdeki mutasavvıfların şiarı olmuştur."⁵⁶

İzmirli İsmail Hakkı, bir nevi yukarıda söylenenleri kısa ama net bir ifadeye indirger ve "vahdet-i vücûd bir felsefedir"⁵⁷ der. Mustafa Sabri ise vahdet-i vücud düşüncesinin filozoflardan alınmış bir düşünce olduğunu ifade eder "fer" durumundaki tasavvufun değil

⁵⁰ İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil*, İstanbul 1958, s. 58-59.

⁵¹ bk. Çağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'in İtikadî Görüşleri*, s. 139-173.

⁵² Affî, "İbn 'Arabî" (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. heyet, İstanbul 1990), II, 18.

⁵³ Mâcid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987), s. 200-201.

⁵⁴ Musatafa Abdurrâzık, a.g. e., s. 42

⁵⁵ Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn 'Arabî Düşüncesinin İzleri", (trc. Salih Akdemir), *İslamî Araştırmalar Der. c. 5, sy. 5, Ankara Ocak 1991*, s. 1-20. İbn 'Arabî'nin Türk düşünce hayatına tesirleri hususunda bk. Mustafa Tahralı, "Muhiddin İbn 'Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", TDV Endünülüs İslâm Devleti Sempozyumu, 28 Kasım 1992, Ankara.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 116.

⁵⁷ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.e., s. 155.

"asıl" durumunda olan felsefenin tenkit edilmesi gerektiğini dile getirir.⁵⁸ Vahdet-i vücûd konusunda bir fetvası bulunan⁵⁹ İbn Haldun bu düşüncenin "hulul ve ittihad"a yol açacağı endişesini taşır. Buna ilaveten felsefe ile karşılaştırıldığında bir özgünlüğü ve özelliğinin bulunduğunu söyleminin zor olacağı kanaatini taşır.

"Bu çeşit bilgiler çalışma ve çaba sonucu elde edilen felsefe bilgilerine ve görüşlerine benzemekle birlikte, kendilerine dayanak teşkil edecek delil ve burhandan yoksundur..." "Hatta felsefe, kıyas tertib etmek, burhan oluşturmak, deliller ortaya koymak suretiyle sûflilerden ayrılmaktadırlar. Sûflilerin söz ve fikirlerine dayanak teşkil edecek bürhan bulunmamakta, sadece vicdana dayandırılmaktadır. Geride sırf kabul ve iyi niyete bina edilen kimi zaman da maksadını aşan sözler kalmaktadır."⁶⁰

İbn Arabî, Gazzâlî'nin başlattığı "tedricî itikad" anlayışını kurumlaştırarak her kesim için bir akaid kaleme alır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin başında, halk için selef itikadına yakın sade, kolay anlaşılır ve öğrenilir biçimde "Akidetü Ehli'l-İslam"⁶¹, kelâm'la meşgul olanlar için "Akidetü ehli'r-rusûm"⁶², sûfliler için ise "Akidetü ehli'l-ihtisâs"⁶³ kaleme alır. Yüksek düzey sûfliler için ise Fütûhât'ın içerisine serpiştirdiği kendi ifadesiyle "bütün bunların fevkinde" olan "Akidetü hulasâti'l-hâssa"⁶⁴ yazar. Böylelikle dört dereceli bir itikat ön görmüş olur. Kelâmı tamamen gereksiz görmeyen İbn Arabî her beldede bir kelâmcının varlığını yeterli görür.⁶⁵

İbn Arabî'ye karşı tepki, zâhir kesimden İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328), sūff kesimden ise İmam Rabbânî'den (ö. 1034/1624) geldi. Hamid Algar'ın dediği gibi her ne kadar "İbn Arabî'nin öfkeli ve amansız düşmanı İbn Teymiyye"⁶⁶ nin eleştirilerinden farklı mahiyette olsa bile onun da (Rabbânî'nin de) hedefinde vahdet-i vücûd düşüncesi vardı. Zira bu düşünce İslâm'ın genel anlayışına ve temel prensiplerine ters düştüğü inancı hakimdi. İmam Rabbânî'nin buradaki tavrı, Gazzâlî öncesi sūflilerin tavırlarını andırmaktadır. O, gevşemiş ve kopmaya yüz tutmuş zâhire bağlılık durumunu tekrar canlandırmak, dinin zâhir hüküm ve uygulamalarına gereken önemin verilmesini sağlamak uğraşısı içerisindeydi. İmam Rabbânî'yi farklı kılacak temel özellik, itikadî alana özel hassasiyet göstermesidir. Özellikle mektuplarında bir çok sūffiy Ehl-i Sünnet çizgisini terketmekle eleştirmesi manidardır. Şu sözleri onun temel ilkelerinin ne olduğunu gösterir:

"Bilesin ki, Hâcegân yolunun şartları şunlardır:
Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını benimsemek,
Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) sünnetine uymak,
Kötü bid'atlerden ve nefsanî arzulardan uzak durmak,
Mümkün olduğunca azimet ile amel etmek."⁶⁷

Hatta medrese-tekke dengesi söz konusu olduğunda, zâhir ilimlerin öğretildiği medrese tarafında yer almıştır.⁶⁸ Zâhirî ilimleri öğrenmemiş bir sūffinin bâtinî muamma ve

⁵⁸ Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min Rabbi'l-alemîn*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1367/1950, III, 85-86.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil li tehzibi'l-masâil*, (nşr. Muhammed b. Tavit et-Tancî) İstanbul 1958, s. 110.

⁶⁰ a.g.e., s. 61, 69.

⁶¹ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, (nşr. Osman yahya), Beyrut 1405/1985 I, 162-173

⁶² a.g.e., I, 174-186.

⁶³ a.g.e., I, 187-213.

⁶⁴ bk. a.g.e., I, 213.

⁶⁵ a.g.e., I, 156.

⁶⁶ Hamid Algar, a.g.m., s. 2.

⁶⁷ İmam Rabbânî Ahmed es-Serhendî, *el-Mektûbât*, İstanbul ts. Fazilet Neşriyat, I, 336 (290. mektup).

kayganlık alanında yolunu kaybetmesi, dengesini yitirmesi mümkündür. Dolayısıyla bâtınî alanın kayganlığından korunmak için zâhir ilimlerin muhafazakarlığına sığınmak gereklidir. Çünkü o vahdet-i vücûd anlayışı ile insanların inançlarının tehlikeye atıldığı kanaatinde-
dir.⁶⁹

Osmanlı toplumunda ise İbn Arabî düşüncesi, mevcûd akide ile uzlaştırılma yoluna girdi. Bunun en iyi örneği Osmanlı toplumuna hâkim olan bilhassa sünnlüğün matürîdî ekolü ile İbn 'Arabî 'nin düşüncesini uzlaştırmaya çalışmış olan İsmail Hakkı Bursevî'dir (ö. 1137/1725). O, özelde bağlı bulunduğu ve sevdiği İbn 'Arabî 'nin görüşü ile Sünni kesimin görüşlerini, genelde ise zâhir kesim ile bâtın kesimin görüşlerini özellikle inanç noktasında uzlaştırmaya çalışmıştır.⁷⁰

SONUÇ

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Hicri ikinci asırda başlayan sûfî hareket, ilk dönemde zühd hareketi olarak ortaya çıktı. Bâyezîd Bistâmî, Hallac gibi şahsiyetlerin İslâm itikadı açısından te'vili neredeyse imkansız olan bir takım sözleri (şatahât), zühd, tevekkül ve aşk gibi hususlarda aşırı davranışları, toplum ve ulema tarafından sûflüğün sünni itakad dışında değerlendirilmesine yolaçtı. Bu durumu düzeltmek için özellikle Kelabazî'den itibaren yoğun bir faaliyet başladı. Hucvirî, Kuşeyrî ve Suhreverîlerin çabalarıyla sünni itakad imajı tekrar kazanıldı.

Gazzâlî ile birlikte sünni sûflükte yeni bir yöneliş başladı, özellikle varlık konusuna duyulan ilginin güçlenmesi, onu yeni bir mecraya soktu. Kelâm ve felsefe ile ilişki neticesinde İbn Arabî'nin elinde felsefî sûflük doğdu. Ancak şunu da belirtmek gerekir: İbn Arabî ve büyük ölçüde onun etkisindeki sûfî grup ve kişiler istisna tutulacak olursa "felsefî tasavvuf"un etkisinin kısmen dışında kalmış sûflere ve tarikatlere bakıldığında, bölgesel kültüre bîgane kaldıkları söylenemez. Bir başka deyişle, genelde her sûfî grup ya da kişi, yaşadığı çevreye, zâhir noktasında uyum sağlamış, özelde içinde buldukları toplumun itikadî görüşlerini bilhassa temel konularda aynen paylaşmıştır. Örneğin Suhreverî ve Şa'rânî (ö. 973/1565), yaşadıkları çevrede Eş'arîlik hakim mezhep olduğu için temel prensiplerde onu benimserken, İmam Rabbanî ve Bursevî, Mâtürîdî çevrenin etkisiyle ağırlıklı olarak bu ekolü yansıtır. Ancak, İbn Arabî kendisinden sonraki bütün sûflüğü etkilemiştir. En müteşerri görünen ve içinden İmam Rabbanî gibi İbn 'Arabî 'ye muhalif bir şahsiyet çıkarmış bulunan Nakşibendilik bile bu etkiden kurtulamamıştır.

.....
⁶⁸ a.g.e., I, 64 (48. mektup).

⁶⁹ bk. Çağfer Karadaş, "İmam Rabbanî ve İtikadî Görüşleri", U.Ü. İlahiyat Fak. Der. sy. 9, c. 9, Bursa 2000, s. 339-349.

⁷⁰ bk. Çağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Zâhir Düşünce ile Bâtın Düşünceyi Uzlaştırma Çabası", I. Uluslararası İsmail Hakkı Bursevî Sempozyumu, Bursa 26-27 Mayıs 2000.