

Tasavvufa Karşı Felsefe: İslamî Bir Tartışma*

Oliver Leaman**

Prof. Dr., Kentucky Üniversitesi, USA

Çev: Ali Kürşat Turgut

Dr., Thomastown Camii Din Görevlisi Melbourne/Avustralya
akursat01@hotmail.com

Atıf

Oliver Leaman Çev: Ali Kürşat Turgut, Tasavvufa Karşı Felsefe: İslamî Bir Tartışma, Marife, Kış 2012, ss. 209-217

İslam felsefesi farklı inanan zümreler arasında keskin bir ayırım yapar. Bazı inananlar, aslında çoğu, İslamı sorgusuz sualsiz ve fitri bir tarzda takip ederler. Onlar dinin (İslam'ın) hukukî gereklerine bağlı kalırlar, hac, zekat vs. gibi ibadetle ilgili temel kuralları yerine getirirler ve genelde de geleneğe bağlı ve samimi müslüman olarak hareket ederler. Bazıları diğerlerinden daha samimiyken diğer bazıları ise zaman zaman İslami prensiplere göre kınanacak tarzda hareket eder, fakat genel anlamda sade bir mü'mine İslam dini ciddi hiçbir teorik problem sunmaz. İslam'ın onlara yapmasını istediği emirle onların istediği şey arasını uzlaştırmada pratik problemler olabilir fakat çoğu müslüman için bunlar, onları inançlarını sorgulamaya götürecek derecedeki şeyler değildir. Bu, sadece onları şahsi istekler ve dinin emirlerini pratik bir tarzda nasıl uzlaştıracığı konusunda arayışa sevketmektedir.

Bu kategorideki sıradan mü'min, pratikteki gibi zihinsel olarak da kendini tatmin etme açısından bu mü'mini veya inancını şekillendirme güçlüğüne sahip mü'minlerden çok farklıdır. Böyle 'hakikati arayanlar'¹ bu güçlüğü çözmek için özellikle bir dizi İslamî yol takip edebilir. Onlar fıkıh, hukuk (şeria) veya ilahiyatın

* Bu yazı, *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* adlı kitabın (ed. Michael McGhee, Cambridge University Press, New York 1992) içinde 177-187 sayfaları arasında yer alan "Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy" adındaki makalenin çevirisidir.

** Bu makalenin ilk müsveddesi üzerindeki yorumları için Peter Edwards, Irene Lancaster ve Michael McGee'ye teşekkür etmeliyim. Bu makale onların yorumlarını içermemektedir.

¹ Gazzâlî'de sıkça görülen ifade için bk. Gazzâlî, *Munkız mine'd-dalâl-The Deliverer from Error*, Londra 1967.

tartışmaya daha açık bir disiplini olan kelim gibi İslamî ilimlerle ilgilenebilirler. Bütün bu faaliyetlerin ortak paydası, temel İslamî ilkelerin kabulüdür ki, bu ilkeler her bireysel disiplinin ana ilkeleri olarak kullanılmaktadır. Örneğin eğer bir müslüman dini bir problemle karşılaşır, bu mesele İslam hukukunun ilkelerini bireysel sorun ve duruma akli müracaatla çözülebilir. Her ne kadar (İslam) hukukcuları ve ilahiyatçılar tarafından kullanılan akıl yürütme çeşitleri mantıksal olarak normal addedilse de, (İslam) filozoflarına göre bunlar (akıl yürütme çeşitleri) saf felsefi düşüncenin kesinliği derecesine ulaşamazlar. Felsefi düşünce, dini ilkelerden hareket etmez; aksine, o bizzat kendileri kanıtlanmış olan gerçek ilkelerle, daha soyut akıl yürütme çıkarımlarıyla ve böylece ispatlanmış ve evrensel sonuçları hedefleyen bir akıl yürütme için uygun terimlerle hareket eder. Dinde akıl yürütme müracaat ilk planda sadece dine bağlı kişileri ikna edebilir. Felsefede aklın kullanımı birisini, onun dini duyarlılığına bakmaksızın, kesin bir şekilde ikna için tasarlanır.

Şimdi biz üç inanan tipine sahip görünüyoruz. Burada herhangi bir teorik problemden korkma duygusu olmadan dinlerini takip eden kimseler vardır. Yine bu (grupta) dinlerine sadık ve belli teorik zorluklar alanını din içinde bu gaye için tasarlanmış bazı yöntemleri kullanarak onların üstesinden gelen kişiler de vardır. Burada diğer bir grup vardır ki, bunlar dinlerini takip eden ve teorik zorlukların çözümünde bir tür Aristocu mantığına başvuran filozoflardır. Kindî ve Fârâbî ile başlatılan gelenekte Aristocu ve Yeni Platoncu mantığın karmaşık bir sistemi, kelamın yeterli derecede halledemediği pek çok nazari sorunlar, (bu geleneğin) ikna edici bir şekilde bu problemlerin üstesinden gelme hedefiyle geliştirildi. Bu yaklaşım en sofistike işlevini İbn Rüşd'ün çalışmalarıyla başardı. İbn Rüşd (Averroes), inanan farklı grupların arasında olduğu gibi bu yaklaşım farklılıklarının da hiçbir yanlışının olmadığını iddia ediyordu. Sade bir mü'min, kelamcılar ve filozofların hepsi aynı şeye inanırlar, fakat onlar farklı bir tarzda inanırlar. Filozoflar teorik problemlere kendi yaklaşımlarının kesinlikle en iyisi olduğunu iddia etme eğilimindeydiler, çünkü bu (yaklaşım) en soyut ve en kesin olanıdır. Ayrıca bu yöntem, diğer teorik araçları da ihtiva etmektedir.

Bu görüşün yanında onlar, siyasi bir nazariye de benimsediler. Bu nazariyeye göre değişik mü'min grupları, kendi sorun çözme teknikleriyle sınırlandırılması gerekir. Örneğin sade bir mü'min, Tanrı'nın herşeyi bildiğini düşünme konusunda bütünüyle haklıdır. Kelamcı da Tanrı'nın işlenen günahları kesin bir şekilde önceden bilip insanı cezalandırma ahlakıyla Tanrı'nın herşeyi bildiğini (anlayışıyla) bağdaştırmaya çalışmada tamamıyla haklıdır. Filozof da hem sıradan mü'min hem de kelamcı ile karşılaştırıldığında, ilahi bilginin herşeyi bildiği görüşü, böyle bilginin ne manaya geldiğini çok farklı bir kavramla inşa edip anlamlandırmaya çalışmasındada bütünüyle haklıdır. Problemler ancak belli bir inanan grubuna verilen cevaplar yanlış bir alana kaydığına ortaya çıkmakta, bu durumda da kelamcı kendi ilahi bilgi izahının filozofların aynı konudaki açıklamalarına meydan okuduğunu veya sade mü'min kendi inancının filozofun nazariyesi tarafından boşa çıkarıldığını düşünmektedir. İnancın bu sınırları zihni karıştırmaya başlar başlamaz, tartışmalar kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkar ve herkes bir diğerini küfürle veya

en azından bid'atçilikle suçlamaya başlar. Filozof, Tanrı'nın duyu araçlarına sahip olmadığını iddia ettiği için, yarattığı dünyada Tanrı'nın neler olup bittiğini gerçekten gördüğünü zannetmenin de bir hata olduğunu savunur. Sıradan mü'minler, Kur'an'ı parçacı okumalarından kaynaklanan, Tanrı'nın dünyada olan herşeyi gördüğüne dair sağlam bir inanca sahip olabilirler. Filozoflar da dünyada neler olup bittiğinin Tanrı'nın nasıl farkında olduğu izahına sahiptirler, fakat bu sıradan bir açıklama değildir. Bu şu ilkedен yola çıkar: O, dünyayı yarattığına göre bu yaratmanın arkasındaki ilkelerin farkındadır ve böylece O, dünyanın somut gerçekliğini oluşturan soyut ilkeleri de bilebilir. O, ne olacağını bilir, fakat mahlukatın bilmesinden farklı bir tarzda (bilir). Filozof, Tanrı'nın bilgisi konusunda sıradan mü'minlerin aynı konu hakkında kendi görüşlerini de içeren açıklamalarını anlayabilir, fakat sıradan inananların kendileri muhtemelen bunu anlayamayabilirler. Eğer onlar Tanrı'nın bilgisi hakkındaki felsefi yorumun farkında olsalardı, onlar inançlarının bazı önemli yerlerde zayıflatıldığını veya tehdit edildiğini hissedebilirlerdi.

O zaman gerekli olan şey, farklı inanç kategorilerinde yer alan insanlara belli tartışma çeşitlerini sınırlandıran bir bağlayıcı pratikler sistemidir. Sade bir mü'min saf imanını felsefi analizlerle sıkıntıya sokmaz, kelamcı teorik konulara yaklaşımını felsefi düşüncenin daha geniş kapsamı tarafından itiraz edildiğini düşünmez. Bu bazen aykırılık suçlamasından kaçınmaya çalışan filozofların ikiyüzlü davranışı olarak görülebilmektedir. Herşeye rağmen filozoflar dini prensiplerle çelişir gibi gözükten tezleri destekleme eğilimindedirler, onlar çeşitli akıl yürütme formlarının farklılığını tartışmakla bu itirazdan kaçınmaya çalışırlar. Örneğin filozoflar ruhun ve bedenın ölümsüzlüğüne karşı, dünyanın ezeliğini iddia ederler, bunun yanında onlar ilahi bilginin cüz'ileri bildiğine de karşıdırlar. Onlar burada kendi görüşlerinin, hakikatte sıradan veya kelami görüşlere meydana okuma olmadığını iddia ederler. Çünkü bu yaklaşım benzer şekildeki bütün görüşleri uzlaştırabilir. Fakat bunun nasıl başarılacağını sadece filozofların kendileri anlayabilir, çünkü yalnız onlar soyut düşüncenin üstadıdırlar ve onların silahlarının yanlış ellerde bulunmasına izin vermek tehlikelidir. Bu ise ya bir iman zayıflığına ya da filozofların geleneğine bir saldırıya yol açabilir. Sıradan inananlar kendilerine sunulan felsefi nazariyeleri eksik bir tarzda kavradıklarından kafaları karışabilir. Kelamcılar dahi kendi kelami (teolojik) kavram anlayışlarına filozoflarının meydan okuduğunu hissedebilirler, çünkü filozoflar kelamda kullanılan benzer terimleri kullanmaya yatkındırlar. Kelamcılar ise kelami esaslarda felsefi nazariyeleri eleştirmeyi isteyebilirler. Her ne kadar farklı metodolojiler sadece kendi sınırlama alanları içindeki sahaya sahip olsa da, bu alanların birbirleriyle çatışması uygun değildir. Bu da belli bir nazari disiplinin uygulayıcıları için teorik olduğu kadar siyasi olarak da tehlikelidir. Çünkü bu disiplinin uygulayıcıları kendi disiplin ilkeleriyle onların henüz kavramaya hazır olmadığı ilkeler arasında iletişim kurmaya çalışırlar. İslam felsefesi ve kelamında hedef kitle çok önemli bir kavramdır, pek çok önemli metin, yazılan metnin kimler için yazıldığına atıfta bulunarak önsöze başlar. Bu, metnin hedeflediği kitlenin çeşidini gösterir ve diğerlerine bunun kendileri için uygun bir kitap türü olmadığı konusunda uyarır.

Bu, bize bugün elitisizmin (havass) kötü bir türü olarak görünebilir. Kelamcı veya filozofa tanınan dinin mümkün olduğunca daha derin anlaşılma tecrübesi fırsatı, sıradan inanan kişiye niçin verilmez? Hem sıradan mü'minin hem de filozofun aynı şeyi, müşterek bir imanı, farklı yollarda da olsa, paylaştığı gerçekten doğru mudur? Bu (durum), sıradan inanan kişi hakikatin sadece taklidi içeriğiyle kalırken, filozofun hakikate ulaşmaya sevk edilmesi ayrıcalıklı gibi görünmez mi? Filozofların bu argümanı bu görüşe ters düşmektedir. Evren, felsefenin mantıki tekniklerinin kullanımıyla kavranılabilen rasyonel bir yapıya götürülmektedir. Biz bu yapıyı anladığımızda, dünyanın niçin bu şekilde olduğunu, nasıl davranmamız gerektiğini, ölümden sonra başımıza ne geleceğini vesaire, bütün bunları biliriz. Açıkça ifade etmek gerekirse, filozoflar ne böyle bir anlayışı elde etmek için herhangi bir ilahi müdahaleye ihtiyaç duyarlar ne de onlar böyle konularda onlara yardım edecek bir dine muhtaçtırlar. Fakat toplumun büyük bir bölümü için bu çok farklıdır. Onlar dünyanın nasıl olduğu ve onların nasıl hareket edeceği konusunda bir ipucu elde edip etmemede yine dine ihtiyaç duyarlar. Din, toplumun genelinin nasıl yaşayacağını göstermek için dizayn edilmiş siyasi bir kurumdur ve o sıradan insanları ikna ve telkinde bulunma yeteneğine sahip bir dil kullanmak zorundadır. Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak mükemmelliği Tanrı'nın onunla konuştuğu gerçeğine (vahiy) dayalı değildir ki, Tanrı ondan önce pek çok peygamberle de konuşmuştu, fakat bu Hz. Muhammed'in (a.s) siyasi tecrübesine dayanır. Zaten bu tecrübe ilahi mesajı (vahiy) ifade etmede öyle bir tarzda meydana gelmiştir ki, o, bu mesajı olabilecek en geniş dinleyici kitlesine uygun hale getirmiştir. Eğer Hz. Muhammed'in (a.s) mesajı, filozoflara uygun bir açıdan sunulmuş olsaydı, dinleyenlerin çoğu onu anlayamazlardı. Kelami bir dil dahi pek çok sıradan muhatabı etkilemezdi. Sıradan insanların ihtiyacı olan ve onun sunduğu şey canlı manzum bir dildir ki, bu dil duyguları etkileyebilir ve genel dinleyici kitlesinin tamamını ikna edebilir.

Dinin bu siyasi yorumu, Tanrı ve inanan arasında kişisel ilişki için çok fazla boş yer bırakmış gibi görünmez. Bir dinde araştırılabilecek duygusal özelliklerden biri, dua ettiğimiz zaman dua edeni oraya yönlendiren birisinin olduğudur ki o birisi bizim sevebileceğimiz ve onun da bizi sevebileceği kişi olduğuna dair kesin fikirdir. Bu duygusal istek fikri, gerçekten sadece duru bir tarzda inananlar için uygundur. Bu ise yüksek derecede bilgili inananların çoğu için iticiydi ve İslam'ın bir hayli soyut izahı olarak gördükleri şeyleri reddetmeye onları sevketti. Bu reaksiyonun en ünlü temsilcisi belki de Gazzâlî'dir. O, 1091'de sünni dünyanın başkenti olan Bağdat'a İslam ilimleri bölümünde başkan olarak çalışmak için geldi. Onun o zamanki şöhreti tıpkı şimdiki gibi, muhaliflerine karşı müslüman geleneğin ilkelere seçkin bir savunucu olmasından kaynaklanmaktaydı. O, öncelikle İslam kelamının en önemli metinlerinden bazısını meydana getirdi. Bu metinler, İslam ve anti-gelenekçi kelami ve siyasi görüşlere yapılan felsefi saldırılardan algıladığı şeyleri çürütme işini üstlenmişti. Bir kaç yıl sonra Gazzâlî akademik seviyenin zirvesindeyken bu kariyerini bıraktı, parasını ve mal varlığını bağışladı. Sonra farklı bir İslami oluşum bulmak için uzun bir manevi yolculukla Şam'a gitti. Onun aradığı, dini tecrübenin daha sahih (orjinal) bir şekliydi. O sonunda aradığını tasavvuf'ta

buldu ve Gazzâlî'nin sonraki eserleri geleneksel İslam içerisinde tasavvufun kabulü yönünde bir hayli teşvik edici oldu.

Bu bizi diğer bir inanan grubunu, sûfi-mutasavvuf, kabul etmeye sevkeder. Filozofların çoğu Tanrı bilinci konusunda zihinsel bir yöne vurgu yaptı. Mutluluğu elde etmenin en yüksek formu, düşüncemizi ilahi düşünceye mümkün olduğunca yakınlaştırmaktır. Bu ilahi düşünce hakikatin yapısının temelini oluşturan rasyonel ve soyut ilkelere mümkün olduğunca benzeyene kadar düşüncemizi devamlı saf-laştırmayı ihtiva eder. İlahi düşünceye ne kadar yaklaşırsak kendimizden uzaklaşırız, yani düşüncemiz daha soyut olur ve şahsi olmaz. Bu da bir çeşit ölümsüzlüğe götürür ki burada ölümsüz olan düşünürler değil, düşüncelerdir. Çünkü düşüncemizin süreçleri, dünyamızın gerçekliğini meydana getiren soyut düşünce deposu, faal aklın süreciyle özdeş olmaktadır. Bu ise daha zayıf düşünürlerin bakış açısından filozofların bir hayli eleştirilmesine yol açtı. Öyle görünüyor ki, sade ve dindar kişi kemale giden bir yöne sahip değildir. Çünkü o, insanın potansiyel en yüksek seviyesini elde ederse de o zihinsel olarak gerekli aşamaya yükselemez. O ya yeterince zeki değildir ya da zihinsel olana dair herhangi bir ilgisi yoktur. Filozoflar böyle kişilere ikinci ve mükemmelliğin daha düşük seviyesini vermiş görünüyor. Böyle kişiler sanki yavaş adımlarla ikinci sınıf bir dindar kategorisinde ilerliyorlar ve bunlar kendilerinden münevverlik açısından daha iyi motive olmuş akranlarından çok uzaktırlar.

Filozof böylece Tanrı'ya yaklaşmak için kendi zihinsel güçlerinin mükemmelliği aracılığıyla akli kullanmayı araştırır. Mutasavvıf ise nasıl biz bazı şeylerden zevk alıyorsak o da ilahi huzuru bu şekildeki bir zevkle hissetmeyi amaçlar. Bunda insanların nasıl davranması gerektiğine yönelik imalar vardır. Filozof ya kendisi geleneksel dini bir yaşam tarzını takip eder ya da en azından taraftarlarını bu konuda teşvik eder. Buna karşın mutasavvıf zahidane bir yaşam tarzını, tasavvufi pratiklerin takibini ve ruhi bilinci artırmak için belirli yöntemleri takip eder. Örneğin; bazı mutasavvıflar halkalar etrafında dönerek cezbe haline geçmeye çalışırlar. Böyle bir aktivitenin amacı, mükemmel olarak algılanan semavi cisimlerin dairesel hareketini taklit etmektir. Dairesel hareketin ayırıcı bir özelliği sona ermemesidir, bu hareket sadece sonsuz ve değişmez bir tarzda uzayıp gider. Buna karşın mantıki akıl yürütme, başlangıcı ve sonuyla çizgiseldir ve adım adım mantıki bir silsile takip ederek (discursive) ilerler. Mutasavvıflar bunu felsefenin kullanımına karşı güçlü bir argüman olarak kabul ettiler, çünkü Tanrı'nın düşüncesinin sonu yoktur, başlangıca da sahip değildir ve devamlı gerçeğin dayandığı ilkeleri tekrarlar. Tanrı'ya yaklaşmak, mantıki akıl yürütmenin ötesine geçme, mümkün olduğunca dönme gibi pratiklerle cezbeyle kapılmayı ihtiva eder. Mutasavvıflar cezbe halindeyken, diğer herhangi bir metotla elde edilenden daha etraflı bir şekilde ilahi hakikatin gerçek yapısını kendileri tarafından takdir edilmesini bekleyebilirler.

İslam'da filozoflar ve mutasavvıflar arasındaki önemli bir farklılık da, onların her birinin savunduğu hayat tarzında mevcuttur. Filozoflar, bireyin zihinsel gelişimi için toplum içinde yaşamının önemini vurgularlar. Sosyal ve ahlaki faziletler zihinsel faziletlerden daha aşağıda olmasına rağmen, sonrakiler öncekiler olmadan elde edilemez. Bu demek değildir ki, karnı tok ve çevresiyle iyi geçinen biri-

sinin zihinsel çalışmayı yapması kolaydır. Bundan ziyade buradaki görüş şudur; kusursuz bir yaşam çeşitli faaliyetleri gerçekleştirmeyi, bu faaliyetler birbirinden önem derecesi açısından farklı olsa da birinin insanca yaşaması için bunların her birisi önem taşımaktadır, içerir. Sosyal hayat, birini zihinsel meraklarından alıko-yabilmesine rağmen, o (sosyal hayat) yaşamda ahlakın rolünün doğru kavranılma-sını ve siyaseti zorunlu olarak ihtiva eder. Bunların kendisi rasyonel incelemenin münasip unsurlarıdır. Eğer biz iyi yaşarsak, başkalarıyla ilişki kurmayı ihmal etmemeliyiz. Filozofun sosyal hayatın dışında yaşamak zorunda kalmasını gerektiren (bunlar İbn Bâcce tarafından ifade edilir)² çok ciddi şartlar vardır. Fakat kendisini arkadaşlarından ayırmak için bireysel arayışa geçmede (inziva hayatı) büyük tehlikeler vardır. O, kendisini olduğundan daha farklı ve diğerlerinden daha üstün görme düşüncesine ulaşabilir. O, kendisinin diğer insanlardan daha fazla Tanrı'ya yakın olduğunu da düşünebilir. Toplumda diğer insanlarla yaşamak, bizi kendi kendini abartma durumuna düşmekten korumaya yardım eder.

Filozoflar, mutasavvıfın bir dizi yanlışlıklara düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu iddia ederler. Mutasavvıf, insanın diğer insanlardan ayrılarak (inziva-ya çekilerek) daha iyi yaşayabileceğine inanabilir. O, dinin geleneklerinin önemsiz olduğuna da inanabilir. Hatta o, Tanrı'yla iletişimi (ittisal) Tanrı'da birleşmeyle (ittihad) karıştırabilir. Mutasavvıf, kendi tecrübesini tanımlarken, dilin sınırlarını zorlayan ifadeler kullanır. O çok bilinçli bir şekilde rasyonel olarak sınırlı bir dilin kurallarını kullanmak istemez. Onun elde ettiği tecrübe, çok canlı ve doğrudur, buna karşın bu tecrübenin tanımlanması çok sıradan ve dolaylıdır. Mutasavvıf, filozof gibidir. Şöyle ki, o, taklidi geleneğe körü körüne bağlılığı şiddetle reddeder. Fakat o, Tanrı'ya ulaştıracak yegane yolu, yani onu uluhiyeti tecrübe etmeye daha da yakınlılaştıracak duygusal bir ilişki şekline dayanan bir yolu da inşa etme etmeye çalışır. Mutasavvıf sıradan bir mü'min gibi görünebilir, burada her ikisi İslam'a bağlılıklarından kaynaklanan bazı duygusal beklentiler içindedirler. Eğer biz filozofların dinin gayesi hakkında yaptıkları izahı -felsefenin hakikatleriyle geniş oranda iletişim kurmak şeklindeki- düşünürsek, imanın duygusal yönü hemen hemen çok küçük bir mesele olacaktır. Peygamber, siyasi kabiliyetini muhataplarından hissi bir karşılık ortaya çıkarmak için kullanır. Ayrıca o, bir dizi belagatlı (rhetorical), şiirsel ve zaman zaman mantiki olmayan diğer ikna edici teknikleri kullanır. Sıradan insanlar sadece aklın kullanımıyla yaşamlarını mutlu bir şekilde düzene sokamazlar. Onlar dini takip etmeye ek olarak bir duygusal akla gereksinim duyarlar ve onlara bunun karşılığında duygusal sonuçların kesin türlerini bekleme salahiyeti verilir.

Örneğin ahiret hayatından ibret al. Sıradan bir müslüman için öldükten sonraki hayat, onun bu dünyadaki günah ve sevaplarının karşılığında fiziksel anlamda ceza veya mükafat elde edeceği bir yer olarak görünebilir. Filozof için ise, ahiret kavramı davranışlarımızın³ devam eden neticelerinin bir sembolüdür ve yine bu

² Bu net bir şekilde Rosenthal'in *Ortaçağ İslam'ında Siyasi Düşünce-Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, adlı eserinde tartışılır.

³ Bu görüş İslam Dünyasında Ortaçağ Felsefesi konusundaki şu kitaplarımda detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bk. Leaman, O, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş-An Introduction to Medieval Islamic*

→

kavram, hurilerle ve ıstırapla belirtilen bir cennet ve cehennem olarak kesinlikle düşünülmez. Kelamcılar dahi ahiretin sıradan anlamını fiziksel olayların bir mahal- li olarak reddederler.⁴ Ancak kişisel fiziki mükafat ve ceza sistemi düşüncesinde olabilen duygusal desteğe sıradan mü'minin ihtiyacı olduğu düşünülebilir, eğer o iyi davranır ve günahlardan kaçınırsa. Mutasavvıf, dini bir netice olarak duygusal memnuniyeti aramada sıradan mü'mine benzerken, filozof ve kelamcı bu neticenin nasıl elde edileceğini açıklayan bazı çetrefilli rasyonel bir nazariyeyi takip etmede birbirine benzerlik gösterirler. Bu hususta, mutasavvıfı Tanrı'ya sevkettiği kabul edilebilir yolu sunmaktan men etmek zor gibi görünebilir. Çünkü İslam'ın üstün kabiliyetlerinden biri, Tanrı'ya sevkeden pek çok yöntemi kabul etmeye kadar gö- türmeye müsaade etmesidir, bu sistemden mutasavvıfı dışlamak ise oldukça zor- dur.

Ancak filozoflar, mutasavvıfları İslam toplumundan dışlamak istediler. Kuş- kusuz önemli bir sebep, mutasavvıfların din ve tecrübe arasındaki ilişkinin tama- mıyla farklı izahıdır. Mutasavvıflar şahsi tecrübeye, bireyin dini tecrübesinin şahsi- liğine, büyük önem verirler. Ancak şahsi bir tecrübe, dinin esası olarak işlev görebilir mi? Filozoflar dinin izahında onun umuma açık olmasına, onun insanoglunun mümkün en geniş kategorisine ulaşılabilirliğine vurgu yaparlar. Şimdi, tasavvufi sistemler kurulduğundan beri, onların da umuma açık, popüler (yaygın) ve birçok takipçisi olmuştur. Fakat güçlük, insanların böyle tasavvufi hareketleri niçin takip edeceğini bilme konusundadır. Eğer onların aradığı şey materyalist bir yaşam tarzından daha küçük ise, onlara geleneksel İslam'ın sınırları içinde hitap edilir. Bu- nunla birlikte onlar eğer kendilerinin bütün dini inancını destekleyecek bir tecrübe arıyorlarsa, onlar yanlış bir yöne bakıyorlar. Mutasavvıfların kendi tecrübelerin- den edindiği izahlarından anlamaktayız ki, onların diğer insanlarla iletişim kurma- sı imkansız değilse de zordur. Burada bütün bir dini, yaşam tarzını, mümkün olabi- lecek veya olamayacak ve tarif edilmesi zor olan bir tecrübeye bağlamada tehlike- ler vardır. Fakat Gazzâlî'nin 900 yıl önceki kaygılarını düşünecek olursak, onun İslam içinde hissi bir ilişki -ki bu ilişkiyi o kelam ve felsefeyle keşfedemez- şeklinde algıladığı şikayetlerle karşı karşıya kalırız. Gazzâlî'nin dini yaşamından bazı şeyler eksikti ve o bunu bulmak için, pek çok kimsenin geçmişte ve bugün de yaptığı gibi, o da dinin daha tasavvufi bir yorumunu aramaya başladı. Filozoflar, bir kimsenin duygusal ilişkiye taşıyacağı kadarından daha fazlasını yüklememek koşuluyla bu ilişkiyi takip etmede herhangi bir yanlışın olmadığını savunurlar. Farklı bir duygu- sal ilişki türünü ele alırsak, bunun niçin yanlış olduğunu görebiliriz, buna karşın mutasavvıfların kullandığı pek çok ilişkiden biri de aşkı içeren ilişkidir. Bir kimse iyi birine aşık olduğu zaman, muhtemelen o birinin aşkına karşı çok derin bir dizi duygusal tecrübe hissetmiştir. Biri mutluluk zamanlarından zevk alır ve hatta biri- nin aşkının fiziksel karşılığından dahi zevk alır. Buna mukabil bir başkası bunlar-

→

Philosophy, Cambridge 1985; *İbn Rüşd ve Felsefesi-Averroes and his Philosophy*, Oxford 1989; *Mûsa b. Meymûn- Moses Maimonides*, London 1990.

⁴ Özellikle bk. Gazzâlî, *Kitâbu zikri'l-mevt ve mâ ba'dehû-The Remembrance of Death and the Afterlife- (İhyâ'u ulûmi'd-dîn'in 40. Kitabı)*, çev. T. J. Winter. Cambridge 1989.

dan hoşnut olmayabilir. Birini alıp götürən aşkın şekli, diğeri için onun şeklinden çok farklı olabilir. Bazı insanlar aşkı tamamen sıradan etkinliklerin performansıyla tecrübe edebilirler. Bu etkinlikler, amaç olarak herhangi bir kuvvetli duygunun fiillerle beraber gitmediği aşık kişiden faydalanmayı ihtiva eder. Aslında, müzmin bir ilişkide geriye hiçten başka duygu kalmayabilir, ancak aşka dayalı birisi olarak ilişkiyi tarif etmede hiçbir zorluk olmayabilir. Eğer aşk bir kurum olarak tanımlanabilirse, o kurumsal bir ilişkinin yapısının bazısına sahiptir, sonra ona kendi gücünü verdiği şeyin bir kısmı insanların gerçekleştirdiği fiillerdir ki, burada aşkın varlığını söylemekte herhangi bir mahzur yoktur. Eğer ben birisine aşık olduğumu iddia etsem, fakat duygularımın herhangibirini şahit getirmeyi reddederim, durum böyle bir şahitliği gerektirse ve ona izin verse dahi, (işte o zaman) benim gerçekten birine aşık olup olmadığımın şüphe edilebilir. Aşk, imanda olduğu gibi, pek çok biçimi barındırabilir ve bu biçimlerin bazısı, her ilişkide kuvvetli duygusal ilişkilerin tecrübe edilmesini gerektirmez. Biz aşkın bir dizi duygularla tanımlanmasında ısrar eden bazı kimselere bunun çok dar bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir görüşün, bir kimsenin heyecanının en yüksek seviyede olduğu sürecin en başlarında canlı kalması mümkün olmayabilir.

Filozoflar, mutasavvıflar tarafından yapılan duygusal memnuniyet isteğinin kendi isteklerine düşkünlüğün bir bahanesi olduğundan şüphelendiler. Mutasavvıf dinden, onun gerçekte sunması beklenilebilen şeylerden daha fazlasını ister. Gazzâlî şöyle der:

Ben mutasavvıfların gerçek tecrübeye sahip insanlar, sadece sözde değil, olduğunu net bir şekilde anladım ve bunu mümkün olduğunca zihinsel kavrama yoluyla da geliştirdim. Benim için geriye kalan şey, sadece dilden öğrenmeyle (eğitim-öğretile) ve çalışmayla elde edilemezdi, bunun yanında tam tecrübe ve tasavvufi metod üzere yürümekle elde edilebilirdi.

Ancak halihazırda bir kimsenin dini vazifelerini bilinçli bir şekilde yerine getirme tecrübesinde bir tür duygusal memnuniyet vardır, yani birinin beklemesi gereken şey, belki de dinin duygusal yönünün olmasıdır. Bir kimsenin duygusal dini alanı genişletmek için özel uygulamalar arama ve daha ileriye gitme, her tür tehlikeye düşme riskini de göze almaktır. Birisi kendini tanımlamasını Tanrı'da (sonlandırabilir), yani kendini toplumdan ayırarak ve normal dini farzları ki bunlar yaşamamız için hayatın bir parçası olan çok önemli şeylerdir, bırakarak sonlandırabilir. Bu kişisel tehlikelerin yanında kavramsal bir tehlike de vardır ki, o da şahsi tasavvufi tecrübeyi dinin anlamıyla tanımlamadır. Böyle bir tanımlama bu gibi tecrübeyi elde edemeyen veya onu elde etmeye ilgisiz kimselerin kendilerini bu dini toplumun gerçekten bir parçası olmadığını düşünmesine yol açabilir. Tasavvuf, dinin alanını sadece bir kaç kişiyle sınırlamaya sebep olabilir, oysa dinin bütün gayesi, bilgiyi paylaşma imkanını ve mesajı mümkün olan çok kişiye duyurma pratiğini genişletmektir. Dinin temelinde yatan şey, gerçekte önemli ve etkileyici de olsa, bir tecrübe olamaz. Çünkü bu, insanların çoğunu dinin dışında tutabilir.

Bu zayıf bir iddia gibi görünebilir. Herkes bu tecrübeyi elde etmek için çaba gösteremez mi? Ve bu yüzden dinin en önemli bölümüne, duygusal bölümüne, iştirak edemez mi? Bu hiç şüphesiz mutasavvıfın yöneltmek istediği bir sorudur. An-

cak herkese mutasavvıf olmasının sorulması, herkese bir filozof veya bir kelimacı olmasının sorulması gibidir. Herkes dine bu şekilde yaklaşamaz ve yaklaşmak da istemeyebilir. Mutasavvıflar, bizzat kendileri takip ettikleri yolun zorluklarını ayrıntılı bir şekilde tarif ederler. Fakat eğer dinin anlamı pek çok insanın elde edemediği şeyler ise, din o zaman çoğu insan için olamaz ki, filozofların din hakkındaki açıklamaları ışığında bu bir saçmalaktır. Din kesinlikle önemlidir çünkü o, insanların çoğuna yaşamlarında doğru karar vermeye teşvik edebilir ve onları cezbedebilir. Yine dinin anlamı genel ve erişilebilir bir kavram olmalıdır. Bu nedenle mutasavvıf dini tecrübenin önemi üzerine yaptığı abartılı vurguyla dinin temel yapısını yanlış anladığını açıklar.

Halk tarafından benimsenen din anlayışını mutasavvıfın din anlayışıyla uzlaştırmak zor olacaktır. Bununla birlikte İslam felsefesi Tanrı'ya giden çeşitli yolları kabul etse de, tasavvufi yola daima şüpheli gözle bakmıştır. Filozofların tasavvufa karşı rasyonel delilleri güçlü bir duyguya dayanmaktadır. Filozoflara göre gerçeğin doğası aslında bilinebilir ve prensip olarak hakikatle ilgili herşeyin kavranılmasında herhangi bir engel yoktur. Biz sonlu varlıklar olduğumuz için pratikte her şeyi kavrayamayız, fakat hakiki mananın bütün detaylar üzerindeki taslağını oluşturan bütün genel rasyonel ilkeleri anlayabiliriz. Mutasavvıflar bu varsayıma zorunlu olarak iştirak etmezler. Onlar, bizim için kısmen bilinebilir bir alem olsa da temelde tarif edilemeyen bu alemin arkasında bir gerçeklik aleminin yattığını hissederler. Mutasavvıfları her şeyin arkasında potansiyel bir gizem olduğu fikri çekmektedir. Ne de olsa onlar felsefi yolun ustası olduklarında kendilerinde halen bir eksiklik hissedip tasavvufi yolu takip ederler. Filozoflar dünyanın kuruluşunun rasyonelliğini sadece göstermeye çalışmazlar, onlar aynı zamanda bizim bu bilgiye sahip olmakla tatmin olacağımızı da göstermek isterler. İslam dünyasında mutasavvıflar ile filozoflar arasındaki uzun süreli bu tartışma, iki grubun yapısının farklılığı konusunda pek çok şeyi açıklamaktadır. Tartışma dinde tecrübenin rolü üzerinde yoğunlaşmaktadır ve ilk bakışta bu çelişkili gözükse de dini tecrübenin din felsefesiyle daha geniş bir irtibatı vardır.

Kaynakça

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Munkız mine'd-dalâl-The Deliverer from Error*, çev. W. M. Watt, Allen ve Unwin Yay. Londra 1967.
- , *Kitâbu zikri'l-mevt ve mâ ba'dehû-The Remembrance of Death and the Afterlife, (İhyâ'u Ulûmi'd-dîn'in 40. Kitabı)*, çev. T. J. Winter. Islamic Texts Society Yay. Cambridge 1989.
- Leaman, O. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş-An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge Üniversitesi bs. Cambridge 1985.
- , *İbn Rüşd ve Felsefesi-Averroes and his Philosophy*, Oxford Üniversitesi bs. Oxford 1988.
- , *Mûsa b. Meymûn- Moses Maimonides*, Routledge Yay. Londra 1990.
- Rosenthal, E., *Ortaçağ İslam'ında Siyasi Düşünce-Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge Üniversitesi bs. Cambridge 1958.