

İslâm Medeniyetinin İnsan Tasavvuru ve Tasavvuf Üzerine

On Human Idea of the Islamic Civilisation and Tasawwuf

Doç.Dr. Zafer ERGİNLİ^a

^aTasavvuf AD, Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Rize

Yazışma Adresi/Correspondence:
Doç.Dr. Zafer ERGİNLİ
Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tasavvuf AD, Rize
TÜRKİYE/TURKEY
zerginli@gmail.com

ÖZET Medeniyetin temelinde ona biçim veren insan tipleri yer alır. Tevhîde ve ahlâkî değerlere dayalı bütüncül bakış açısıyla tasavvuf, İslâm Medeniyeti'nin temelindeki insan tipi üzerinde derin etkilere sahiptir. Birlik ile çokluk arasındaki gelişmeye açık yapısıyla insanı hem kutsal bir temele, hem de üzerinde tasarrufta bulunduğu âleme bağlaması, tasavvufî düşüncenin önemli bir avantajıdır. Sûfî tecrübenin tarihte ortaya koyduğu insan tipleri ve ürünleri, sadece ekonomik ve estetik faaliyetlerdeki görünüşleriyle bile günümüze ışık tutacak tarihî birer mirâs niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf; medeniyet; tevhid; ahlâk; ekonomi; ticaret; sanat; insan

ABSTRACT In the base of a civilisation, there are human types which give a form to it. Tasawwuf with its holistic perspective that based on divine unification (tawhîd) and ethics, has deeply influences on the human type that is on the basis of Islamic civilisation. One of the advantage of the sufi thought is binding human who between the unity (wahdah) and multiplicity (kathrah) with his potential in one hand to the divine basis and the other hand to the cosmos that he has possession on it. Sufi deposition's human types and their products in the history are the historical heritages that can enlighten todays, even with their economical and aesthetical activities.

Key Words: Islamic mysticism or sufism; civilisation; tawhid (unification); morals and ethics; economy; trade; art; human

Journal of Islamic Research 2010;21(1):40-51

■ DİN, MEDENİYET VE İNSAN

Medeniyet, insanın maddî ve manevî varlık bütünü'nün bir yansıması olarak tezâhür eder. Dolayısıyla maddî ve mânevî pek çok unsur, medeniyet bütünü'nü insânî çabalar yardımıyla oluşturmakta, burada da medeniyeti oluşturan insan modelinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Nakîb Attâs'ın *dîn-deyn-medeniyet* kavramları üzerinde yaptığı tahliller konuyla ilgili dikkate değer ipuçları vermektedir.¹ *Din* kavramının, *âdet*, *durum*, *hüküm*, *ceza*, *mükâfat*, *itaat*, *hesap*, *yönetme-yönetilme*, *tapınma*, *tevhid*, *İslâm*, *şeriat*, *hudûd*, *millet* gibi anlamlara gelmesi yanında, aynı kökten gelen *borç* anlamındaki *deyn* mastarının *dîn* mastarından gelen *hesap* anlamıyla kavramsal ilişkisi de dikkat çekicidir. Daha dikkat çekici hususlardan biri de, *deyn* kavramıyla *dîn* kavramının bir arada ele alınarak insanın hem varlık, hem ahlâkî değerler açısından Allah'a borçlu olması ve bu durumun

farkında bulunmasıdır. Nakîb Attâs, kavramı tahlil ederken, -ilk sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) görüşlerini hatırlatacak tarzda- Allah'a verdiği söz (*mîsâk*) ile irtibatlı olarak görmekte ve *dîn* kavramının tabii eğilim (*fitrat*) anlamı içerisinde Allah'a boyun eğmeyi de içerdiği tespitinde bulunmaktadır.² Bir adım daha atarak, sosyal düzenin insan eliyle oluşturulduğu en geniş kapsamlı oluşum olarak medeniyeti de bu kavramla irtibatlı görmekte, insanın medeniyetin oluşumunda bir yandan özgül, ama diğer yandan sorumlu varlık oluşunu vurgulamaktadır.³ Bu noktada *dîn* kavramının Batı dillerindeki karşılığı olan *religio* kavramına verilen anlamlardan birinin *yeniden bağlanma* oluşu hatırlanabilir.⁴ Bazı sosyolojik tahliller de medeniyetlerle onların arka planındaki *dînî* yapılanmalar arasında sıkı irtibatlar görmektedir.⁵

Yukarıdaki kavram tahlillerinden hareket etmek gerekirse, insandan yeryüzündeki serüveninde sürekli olarak bu sorumluluğun bilincinde olması istenmektedir. Şu halde insan, ister şahsî, ister yakın ya da uzak çevresiyle ilgili dar ya da geniş boyuttaki eylemlerinde olsun, bu durumun gerektirdiği bir yaşantı içerisinde olmakla mükellef tutulmaktadır. Bu da Yaraticı, kendi varlığı, insan ve tabiat karşısında onu sorumlu bir konumda bulundurmaktadır.

Ahmet Davutoğlu'nun tahlile tâbî tuttuğu tasnifte de görüldüğü gibi medeniyetler bu ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmektedir.⁶ Ancak bunun temelinde yine o medeniyetin ortaya koyduğu insan modeli yatmaktadır. Nitekim İslâmî kavramlardan *ilâ-yı kelimetullâha* verilen tanımlardan biri, "*kendinde ve başkalarında doğru bir medeniyet kurma adına insan olmak*" şeklinde ortaya konmaktadır.⁷ İnsan ve medeniyetin karşılıklı olarak oluşumuna paralel bir tarzda, bir medeniyete mensup olan insan tipinin ortaya çıkışında sürükleyici örneklerin varlığı da bir gerçektir. Ancak günümüzde hâkim anlayışın temelinde *egonun* idolleştirilmesinin varlığından söz edilmekte, kültürel alanda yapılacak değişimlerle her türlü egoizmi doğuran akımlarla mücadele edilmeden bu durumdan kurtulmanın mümkün olmadığı belirtilmektedir. Şu halde medeniyetin temelindeki insan faktörünün ifade ettiği anlam önem kazanmaktadır.

Topluma sunulan örneklerin böyle bir zeminde beslenmesi de medeniyetin geleceği açısından tehlike arz etmektedir. Nitekim on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara damgasını vuran sömürgecilik faaliyetleri, yerel çatışmalar ve dünya savaşlarıyla, geçmişte ve günümüzde yaşanan ekonomik krizlerin temelinde yer alan hususlardan birinin de böyle bir insan tipinin sınır tanımaz açgözlülüğü olduğunu söylemek zor değildir. Eğer bir insanın medenî olması, Ali Şeriatî'nin de dediği gibi yeteneklerinin geliştiği oranda mümkün olabiliyorsa, bu noktada öncelikle insanın ne olduğu ve ne tür yeteneklere sahip olduğu sorusu cevap beklemektedir.

İşte bu nokta, İslâm medeniyeti söz konusu olduğunda tasavvufun anlamının ortaya çıktığı noktalardan biridir. Ancak tasavvufla ilgili birkaç konu baştan tespit edilmelidir. Her şeyden önce tasavvufun tek bir formu ve yolu olmadığı hesaba katılmalıdır. Ayrıca tüm bir medeniyeti yalnızca tasavvuf düşüncesine indirgemek de doğru değildir. Bununla beraber bu dikkat, tasavvuf düşüncesinin hayatın değişik görünüşleri karşısında ortaya koyduğu düşünce ve pratiklerden istifade etme önünde bir engel de oluşturmamalıdır.

Burada karşımıza çıkması muhtemel bir sorunda, tasavvufun kısmen kendi özel yapısından kaynaklanan, bu yapıyla ilişkili ya da ilişkisiz olarak ortaya çıkan tasavvuf karşısındaki olumsuz tavır alışların varlığıdır. Hatta pozitivist bakış açılarının yaygınlık kazandığı dönemlerde tasavvuf, İslâm medeniyetinden atılması gereken bir safla olarak görülmüştür. Bu görüşte, oryantalist bakış açısının kısmen yanlı, kısmen de tasavvufi düşünceyi yansıtan metinleri bir bütünün anlamlı parçaları olarak değil, birbiriyle tamamen ilgisiz ve rastgele parçalar olarak değerlendirmesinin de payı olduğu şüphesizdir.¹⁰ Bununla beraber, günümüzde "*pozitivizmin kalesi*" konumundaki ülkelerin insanları bile mistik yapılanmalardan müstağni kalamamakta, tasavvufun da dâhil olduğu çeşitli mistik/inisiyatik yapılanmalardan sahîh ya da gayrı sahîh yollarla da olsa istifade eden, hatta bu yollarla İslâm'a giren insanların varlığından söz edilmektedir.¹¹ Bu noktada büyük İslâm âlimi merhum Hamidullah'ın bazı mektuplarına yansıyan batı dünyasının İslâmlaşması konusunda tasavvufun önemli bir rol üstleneceği tespiti de hatırlanabilir.¹²

Başlığına bakıldığında hayli kapsamlı bir konuyu belli bir sınır içinde ele almak durumunda olan bu çalışma, bu çerçevede tasavvufun gerek düşünce ve gerekse yetiştirdiği insan tipleri yoluyla önemli bir payı olduğu varsayımından hareketle yapılandırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, insan zihni ve insan tipleri konusunda tasavvuf düşüncesinin İslâm medeniyetine sunduğu tasniflerle sınırlı olarak ele alınacak, bu yaklaşımların getireceği muhtemel sonuçlar tarihteki iki örnekten hareketle desteklenmeye çalışılacaktır.

İNSANIN TEMEL NİTELİĞİNE BAKIŞ

Her şeyden önce tasavvuftaki insan modelinin İslâm insanı kapsamı içinde düşünülmesi gerektiği vurgulanmalıdır. Yukarıda verilen modern insan tipiyle karşılaştırmalı olarak ele alındığında, bu insan tipiyle İslâm insanı arasında şu farklılıklar ortaya çıkmaktadır: Modern insanda *çoğulculuk* adı altında tek bir temele dayalı olmayan dağınık ilkeler sistemine karşılık İslâm'daki tevhid ilkesi; modern insanın sorumlulukları gölgeleyen özgürlük vurgusuna karşılık İslâm insanında özgürlüğü de içine alan sorumluluk; buna bağlı olarak modern insanın manevî değerlerden soyutlanmasına karşılık İslâm insanının değerlere bağlılığı; bütün bunlara bağlı olarak da modern insanın varlık karşısında kendini kanıtlamak için başkaldırı içerisinde olması karşısında İslâm insanının Yüce Varlık karşısında boyun eğerek var olması. Bu genel çerçeve çizildikten sonra tasavvufun insan anlayışına geçilebilir.

Tasavvuf düşüncesinde insan ruh-beden bütünlüğü içerisinde ele alınmaktadır. İlk bakışta düalizm olduğu yanlışlamasına sebep olsa da bu birliktelik, İbn Arabî'nin kullandığı kavramlar içerisinde *cem'îyyet*, Mevlânâ'nın dilinde ise *âlemî kübrâ/âlem-i kübrîst* olarak adlandırılmıştır.¹³ Bu yaklaşıma göre insan bir yandan -zâtı değil- sıfatları itibarıyla ilâhî sûrette yaratılmış, diğer yandan ise âlemin bir minyatürü kılınmıştır.

Ancak bu minyatür kılınıp, Hz. Ali'nin bir dörtlüğünden de mülhem olarak Mevlânâ'nın ifâdesiyle görünüşte bir minyatür kılınıp olup, gerçekte insanı âlemden büyük yapan şey, küçücük cüssesi içinde tüm âlemlerle beraber, o âlemi idrâk edip onda belli değerler doğrultusunda tasarrufta

bulunmasını sağlayacak bilince sahip kılınmış olmasıdır. Bir yandan maddî ve manevî unsurları varlık bakımından bir ikilik söz konusu olmadan kendisinde taşıyan, fakat diğer yandan ahlâkî düzlemde bir çelişki varlığı olan insan, birlikte çokluk, çoklukta birliğin tezahür ettiği bir varlık olarak karşımızda durmaktadır. Görüşlerini nasslar ışığında yapılandıran sûfler, bu yapıdaki insanın bir yönüyle ilâhî isim ve sıfatların bir taşıyıcısı, diğer yandan da âlemin küçük bir örneği olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu yönü de onu, yeryüzünde Allah adına tasarruf yetkisine sahip olan bir varlık konumuna yükseltmektedir. Âlemin küçük bir örneği olması, her türlü iyi ve kötünün de onda toplanmasını, dolayısıyla hem dikey açıdan görülen ve görülmeyen âlemlere nispetle, hem de yatay açıdan bilinç ve değer sahibi olma bakımından insanın çift kutuplu ve henüz tamamlanmamış bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çift kutupluluk ve tamamlanmamışlık durumu, din dışı felsefi akımlar tarafından da tespit edilmektedir.¹⁴

Bu noktada ortaya çıkan hususlardan biri de, *tevhid ilkesinin* bir görünümü olarak bütüncül bakış açısıdır. Tasavvufi düşüncede göze çarpan özelliklerden bütüncül (*holistic*) bakış açısı, onun fenomen ötesi boyutla fenomenler arasında anlamlı bir bütünlük arayışına götürmektedir. Bu noktada âlem, Allah'ın âyetlerinin tezâhür ettiği bir sahnedir ve incelenmeye değerdir. İnsan da âlemdaki tüm olguların özet olarak bulunduğu şuur sahibi varlık olarak ilâhî kudretin en büyük eseridir. Bu görüş, İslâm medeniyetindeki bilim, sanat ve sosyal faaliyetlerin temelinde yer alan önermedir ve tevhid inancıyla da sıkı sıkıya ilişkilidir. İnsan böyle bir bütünlük içerisinde ele alınınca, yaratılışın temelinde olduğu gibi sosyal hayatta da kaos ve çatışma değil, nizam ve uyum arayışı hedef haline gelmektedir. İnsana seçme hakkı tanıyan zıtlıkların belli bir uyuma kavuşturulması bu hedefin en önemli yönlerinden birini oluşturmaktadır.

İslâm medeniyetinin temel ilkesi tevhidin bir başka görünümü olarak tasavvuf düşüncesi hakikati tek, fakat onun tezâhürlerini çok saymakta, böylece birlikte çokluk, çoklukta birlik anlayışını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ne hakikatin teklifi anlayışı insan ve âlemi tek tipleştirmeyi bera-

berinde getirmekte, ne de insan ve âlemdeki farklılıklardan hareketle bu farklılıklar kadar hakikat olduğu noktasına varılmaktadır. Buna göre hakikat birdir, ancak insanların hakikat karşısındaki tavır alışlarını hakikat karşısındaki konumları ve hakîkate olan mesafeleri belirlemektedir.

Bu yaklaşım bir yandan insanın ilâhî sıfatlara sahip olması bakımından ilâhî ölçü ve değerleri anlayıp kabul edecek bir potansiyele, diğer yandan yine kendisine benzeyen âlem üzerinde bu ölçü ve değerler doğrultusunda tasarrufta bulunacak yeterliliğe sahip kılındığı kabulünü içermektedir. Davutoğlu'nun işâret ettiği,¹⁵ bir medeniyetin insan tipinin *mekân, zaman, bilgi, tabiat, insan* ve *Tanrı*yla ilişkileri hakkında fikir verecek ipuçlarını da taşımaktadır. İbn Arabî ve Mevlânâ'nın öne aldığı kavramlardan hareket etmek gerekirse insanın Tanrı'yla ilişkisi, her şeyden önce varlık düzleminde anlam ifade etmektedir. İnsan, varlık ve sıfatları yanında değerleri de Yaratıcı'sından almaktadır. Tabiatın da dâhil olduğu âlem de insanla benzer sıfatlar taşımaktadır. Böylelikle Tanrı, insan ve âlem, sıfatları bakımından birbirine benzemekte, bu benzerlik insanın Tanrı, âlem ve diğer insanlar karşısında belli bir tavra sahip olmasını gerektirmektedir. Bu perspektiften bakıldığında insanın bilgiyle ilişkisi de ilâhî otoriteye başkaldıran bir yaklaşıma kapı aralayacak bir muhtevâdan uzak olacaktır. Üstelik insan, ideal düzeyde de olsa, mekânla mekân-üstü, zamanla zaman-üstü durumların birleştiği ve anlamlı bir bütünlüğe kavuştuğu bir varlık olma niteliği taşımaktadır.

İnsanın bütünlüğü, aynı zamanda onun maddî ve mânevî yönlerinin bütünlüğü anlamına da gelmektedir.¹⁶ Yani insan, ihmâl edilmesi doğru olmayan iki yönüyle, bedeni ve ruhuyla insandır. Hâkim medeniyet kalıpları, Hıristiyanlık eliyle en azından insan gerçekliğinin maddî yönünü, maddî medeniyet eliyle ise manevî boyutunu göz ardı etmiştir. Üstelik modernizme, insanı da tekipleştirdiği yolunda eleştiriler getirilmektedir.¹⁷

İnsanın bilinç sahibi bir varlık oluşu tüm düşünce tarzları tarafından tespit edilen bir husustur. Ancak tasavvuf düşüncesinde bu bilincin niteliği, modern yaklaşımların yüklediği niteliklerden belli farklılıklar içermektedir. Nitekim batının bu bilinci akla indirgeyerek akli parçalara ayırdığı

vurgulanmaktadır. Buna göre batı düşüncesinde aklın *beşerî (ratio/reason)* ve *ilâhî (divine intellect)* yönleri kesin çizgileriyle birbirinden ayrılmış, daha sonra akıl ahlâkî muhtevâsından bütünüyle arındırılmıştır.¹⁸ Hıristiyanlığın akılla iman ayıran yapısı kadar, branşlaşmaya yönelik olarak bilginin ve insanın parçalanması sonucunu doğuran bu süreç, daha II. Dünya Savaşı'nın patlak verdiği yıllarda Alexis Carrel gibi bazı müellifler tarafından, batı medeniyetini tehlikeye soktuğu uyarısına varacak derecede şikâyet konusu edilmiştir. Carrel insanın bir bütün olarak ele alınması ve onu parçalara ayırarak tanımanın bilgisel olarak kalması gerektiğini vurgulamış,¹⁹ böylece, medeniyetin temelindeki insanın bütünlüğü fikrinin altını çizme ihtiyacı duymuştur.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde yapılan beyin üzerindeki araştırmalar, insanın bütünlüğü arayışlarında yeni boyutlar ortaya koymuştur. Buna göre beynin sağ lobunun bütüncüllük, hayal ve duygu dünyasının, sol lobunun ise parçalılık, muhakeme ve matematiksel yönlerin işlerliğinde etkili olduğu, bu iki lobun da birbirine bir bağla bağlandığı tespit edilmiştir.²⁰ Bu tespitin ilginç yönü, her iki tür bilinç yapısının da her insan tekinde karşılığı olduğu düşüncesini taşımasıdır.

Deneyssel bir yolla tespit edilmiş olmasa da her kültür ve medeniyette olduğu gibi, İslâm kültür ve medeniyetinde de bu tür ayrımların var olduğu bilinmektedir. İnsanın analitik, rasyonel ve vasıtalı bilinç türüyle, bütüncül, sezgisel ve vasıtasız bilinç türlerine sahip olduğunu söyleyen İbn Haldûn (ö. 808/1406), bu bilinç türlerinin insanı hayvandan ayırdığını da belirtmektedir.²¹ Daha önceki yüzyıllarda Gazzâlî de (ö. 505/1111) benzer bir ayırım yapmıştır.²² İslâm düşüncesinde *akl-ı maaş*, *akl-ı meâd* ayrımı bulunmakla beraber, bu ayırımın kesin bir ayırım haline geldiği durumların sınırlı olduğu görülmektedir.²³ Bu ayırım insan varlığında zıtlıkların bir arada bulunuşuyla da ilgilidir.

Diğer yandan tasavvuf düşüncesinde akıl türleri arasındaki farklar derece farkları olarak kabul edilmiştir.²⁴ Gazzâlî *akıl*, *kalp*, *nefis* ve *ruh* gibi kavramların aynı hakikati ifade ettiğini belirtmiştir.²⁵ Nitekim Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) tarafından *nefis-i emmâre nefis*, *nefis-i levvâme akıl*, *nefis-*

i mutmeinne de *kalp* olarak adlandırılırken de bu teklilik durumu ortaya çıkmaktadır.²⁶ Şu durumda klasik tasavvufi anlayışa göre bir ayırmadan söz edilse bile, bazı sûfiler insanî melekeleri aynı hakikatin farklı boyut ya da seviyelerinden ibâret görmüşler, böylelikle insanın bütünlüğüne işârette bulunmuşlardır. Ancak bu birlik, modern disiplinlerde olduğu gibi insanı oluşturan unsurlardan herhangi birine indirgenmemiştir.

Öte yandan sûfiler insanın kendi iç bütünlüğünü sağlaması gerektiğini de ifâde etmektedir. Bu kabul onların *tevhîd-i kusûdî* tanımlamalarıyla örtüşmektedir. *Tevhîd-i kusûdî*nin de, iradenin ilâhî emirler doğrultusunda terbiye edilmesi sonucu elde edilebileceğini ifâde etmektedirler.²⁷ Şu durumda insanların çoğunluğu için geçerli gözükebile, modern sosyoloji teorileri arasında insanın toplum tarafından biçimlendirildiği bir modelin sûfi düşünce açısından kabul edilebilir olması imkânsızdır.²⁸ Bu noktada sûfi perspektifin *değer* vurgusu da ortaya çıkmaktadır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba sûfiler teklîğe dayalı ideal bir tablo çizerken, insandaki olumsuz yönleri hiç mi görmemektedirler? Eğer durum böyleyse, bir medeniyetin insan tasavvurunda tasavvufi düşünceye de yer ayırmak, insanı sağlam bir zeminde ele almayı mümkün kılar mı? Öte yandan, tasavvufun insan modeli oluşturmadaki üstünlüğü kabul edilse bile, bir medeniyetin tüm mensuplarının sûfi olması imkânı var mıdır?

Bu soruya verilecek muhtemel bir cevap, sorudan önce gelen "*değer vurgusu*"na temas eden cümleden hareketle yapılandırılabilir. Her şeyden önce sûfiler bu ideal tabloyu bir hedef olarak ortaya koymaktadırlar. Nitekim günümüzde ahlâkî değerlerden beslenen böyle bir idealin eksikliği hissedilmektedir. İslâmî bir antropoloji perspektifi arayışı içerisinde olan Davies, İbn Haldun'un geliştirdiği *ilm-i umrân* kavramından hareketle, "*ahlâklî bir kişi olarak birey ile sosyal düşünce sahamızı geliştiren bir ahlâk sahası olarak toplum kavramı arasındaki ilişkinin âcilen araştırılması*" gerektiğini vurgulamıştır.²⁹ Bu durum da hem bireysel, hem de sosyal anlamda ahlâkî bir zeminin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İşte sûfi düşünce bu ahlâkî ze-

min ihtiyacını bir hareket noktası olarak almakta ve ahlâkî bir hedefe yönelmenin pratiklerini formüle etmektedir.

Bu arayış günümüzde de dile getirilmeye başlanmıştır. Son zamanlarda psikoterapi yöntemlerinde tasavvufi perspektiften yararlanma eğilimleri fark edilmekte, insan varlığında ruh fikrinin yeniden hayatîyet kazanması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁰ Tasavvufi düşüncede trajik konumda görülen ve *insan-ı hayvân* denilen bedene bağlı insanın, yükselebileceği bilinç seviyesinin altında kalması yüzünden gerilim içinde olduğu, hatta bazı aşırılıkların bu gerilimden kaynaklandığı görüşleri psikiyatri uzmanları tarafından dile getirilmeye başlanmıştır.³¹

Gerçi tasavvufi düşünce ve uygulamalarda ahlâkî hedeflere ulaşmanın tek bir yolu olmadığını yeniden vurgulamak gerekir. XII. yüzyıl sonlarıyla XIII. yüzyıl başlarında Türkistan'ın büyük şeyhlerinden Necmeddîn Kübrâ bir eserinde müridlerine en kısa yolu göstereceğini beyan ederken söze şöyle başlamaktadır: "*Allah'a giden yollar varlıkların nefesleri sayısı kadardır.*" Kübrâ'nın ilk bakışta post-modern olarak algılanabilecek bu yaklaşımına benzer yaklaşımlar, modern terapi yollarını geliştiren kimi yazarlarca da dile getirilmektedir: "*Yalnızca bir tek zaman ve uzay yoktur, insan sayısı kadar zaman ve uzay vardır.*"³² İnsan sayısı kadar uzay ve zamanın varlığını kabul eden modern yaklaşım, henüz insanların farklı zaman ve mekânlardaki durumlarının sayısı kadar yol bulunduğunu söyleyen klasik sûfi yaklaşımın varmış olduğu noktadan uzak gözükmektedir.³³ Bu tür yaklaşımlar, bir açıdan insanın teklîğini, ikinci bir açıdan insan teklerinin, üçüncü bir açıdan ise her bir insan tekindeki iç durumların sonsuzluğunu vurgulamaktadır. Bu durum çoklukta birlik ve birlikte çokluğun insandaki tezâhürü olarak göze çarpmaktadır. Tarihte bu örneklerin yöneticiler üzerindeki olumlu etkilerinin topluma yansımaları da görülebilmekte,³⁴ dolayısıyla sûfi tipi toplum için ahlâkî ideal bakımından örnek alınacak bir insan sayılmaktadır. Ancak bu örneklik, bir baskı ya da tekipleştirme şeklinde değil, sevgi, saygı ve müsamaha temelinden hareketle ve çok sayıda tasavvufî meşrebin gelişebilmesini mümkün kılacak tarzda ortaya konmuştur.

SÛFÎ YAKLAŞIMA GÖRE İNSAN TIPLERİ

İnsanın yukarıda vurgulanan tekliği ve sonsuzluğu yanında sûfiler, daha basit gruplamalar üzerinde de durmuşlardır. Sûfilerin gruplamaları, insanları bilinç seviyelerine göre ayırmaya yöneliktir. En meşhur olan gruplamalardan biri *avâm-havâss-ehass* ayırımıdır.

Sûfilerin, maddî ve sosyal ihtiyaçları dışında bir bilince sâhip olmayan sıradan insan tipi için *avâm* terimini kullandıkları görülmektedir. Bu ihtiyaçlara ek olarak mânevî ihtiyaçlarını karşılamak üzere köklü bir terbiye sürecinde ilerleyen insan tipi *havâss*, bu noktada ileri düzeylere ulaşmış insan tipi ise *ehass* olarak adlandırılmaktadır. Davutoğlu'nun tasnifindeki unsurlarla irtibatlı olarak, tasavvuftaki bazı terimlerdeki bu gruplamalar birlikte ele alındığında bazı sonuçlara ulaşılabilir. Yukarıda belirtilen *mekân, zaman, bilgi, tabiat, insan* ve *Tanrı*'yla ilgili yaklaşımlar bu farklı bilinç tiplerinin belirli terimlerden çıkarılacak tanımlarında daha açık hale gelecektir. Ancak bu tasnifi biraz farklılaştırarak *madde, zaman, tabiat, insan, Allah* gibi kategorilerden hareket etmek tasavvuf düşüncesi açısından ilk planda daha elverişli gözükmektedir. Bu tasnifte *mekân* yer almamaktadır. Çünkü *mekân*, Davutoğlu'nun İslâm düşüncesi için geçerli olmak üzere belirttiği gibi,³⁵ tasavvufî düşüncenin bakış açısından bakıldığında da müstakil değil, çevre şartları ve değerlerle belirlenen bir unsurdur. İnsana bakış ise kısmen yukarıda ele alınmıştır.

Bir medeniyete mensup olan bir insanın maddeyle ilişkisini ortaya koyma açısından tasavvuftaki *zühd* terimi, merkezî bir konum işgal etmektedir. Genellikle *dünyaya karşı tavır alma* olarak anlaşılan *zühd*, tasavvuf düşüncesi açısından gerçekte dünyâ karşısında benliğe karşı tavır almanın adıdır. Tasavvuf dilinde birinci tavır *avâmın*, ikinci tavır ise *havâssın zühdü* olarak nitelendirilmektedir. Bunlara ek olarak bir de *ehassın zühdü* vardır ki, bu da dünyâ karşısında tavır almayı bile gerektirmeyecek kayıtsızlığa dayalı bir bilinç yapısına sâhip olmaktır.³⁶ Bu kayıtsızlık, bazı çevrelerde dünyâdan el-etek çekme şeklinde tezâhür etmiş olmakla birlikte, bu tavır tek bir tavır değildir.

Zühd ve tasavvuf çevrelerinde çokça meşhur olan *zühd* konusunda Ömer b. Abdülaziz'in tavrıyla Üveys el-Karenî'nin tavrı arasında hangisinin tercih edileceği tartışmaları,³⁷ bu konuda çok eski zamanlardan beri farklı eğilimler bulunduğunu göstermeye yeterlidir.

Dünyâ üzerinde tasarruf etmeyi engellemesi mutlak bir sonuç olmayan bu kayıtsızlık hedefi, bir yandan insan varlığının ilâhî otorite karşısındaki konumuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesi, madde karşısındaki tavır bakımından İslâm insanına koyduğu hedefler itibariyle İslâm toplumu için pratiğe dayalı ideal arayışlarından birini temsil etmektedir. Bu hedefler de maddeye hâkim kültür ve medeniyet kalıplarının verdiği anlam varyasyonlarından çıkarılan hedeflerle karşılaştırıldığında oldukça farklıdır.

Madde karşısında benliğe karşı tavır, tabiat karşısındaki duruş üzerinde de etkilidir. Yukarıda görüldüğü gibi insan anlayışı itibariyle, Tanrı-insan-âlem arasında sıfatlar bakımından özdeşlikler kuran tasavvufî düşüncenin, tabiat karşısında da farklı bir bakış açısı geliştirmesi mümkün olabilmiştir. Temel İslâmî bakışın tabiatı Allah'ın âyetlerinin tecellî ettiği bir ayna saymasına paralel olarak, âlemi *âlem-i kebîr (makrokozmoz)*, insanı ise *âlem-i sagîr (mikrokozmoz)*, hatta âleme üstün olduğu sıfatlarından dolayı bazı durumlarda *âlem-i ekber* kabul eden tasavvuf düşüncesinde tabiat, ilâhî isim ve sıfatların tecelligâhı olarak görülmüştür. Hatta daha ileri giderek, âlemdeki her şeyin insan oğlunun hizmetine sunulduğunu kabul eden bazı sûfiler her şeyi canlı saymışlar ve saygıya değer görmüşlerdir. Özellikle Mevlevîlik'te *görüsmek* denilen, insan hizmetindeki her şeyi incitmeden ve öperek karşılama edebi bu yaklaşımın bir tezâhürüdür.³⁸ Şeklî yönü bir tarafa bırakılacak olursa, bu düşüncenin arka planındaki eşyâya, onu kendi hizmetine sunan Hak'tan dolayı saygı duyma anlayışı dikkate değerdir. Böyle bir bakış açısının, Batı düşüncesinde ilk sistematik şekli Descartes'da görülen, maddî ve mânevî âlemlerin birbirinden tamamen ayrı olduğu, mânevî âlemden bağımsız olan tabiat üzerinde, onun işleyiş kurallarını öğrenme yoluyla hâkimiyet kurulabileceği anlayışından farklı sonuçlara gideceği açıktır.³⁹

Zaman karşısındaki insan tavrı açısından bakıldığında, tasavvufta zamanın bir yönüyle *vakt* kavramı çerçevesinde maddeyle mânevîyat arasında ara bir kavram olarak ele alındığı fark edilmektedir.⁴⁰ İçinde bulunulan ânı ifâde eden ve tasavvufun temel terimlerinden *hâl* ile de sıkı sıkıya ilişkili olan *vakt* kavramı, sûfinin “*vaktin oğlu*” olduğu anlayışı tarafından temsil edilen kısmen irâdî bir duruma da işâret etmektedir.⁴¹ Vaktin oğlu olma ifâdesi, şeklen günümüzde yaygınlaşan “*ânı yaşa*” felsefesini hatırlatıyorsa ve zamanla kimi çevreler tarafından anlam kaymalarına uğratarak olaylar karşısında hareketsiz kalma olarak anlaşılan bir tevekkül anlayışına dönüştürülmüşse de, aralarında tam bir mâhiyet farkı bulunmaktadır. Vaktin oğlu olmak, içinde bulunulan ân, konum ve şartların gereğinin tam ve doğru olarak yerine getirilmesi noktasında değer boyutu öne çıkan bir anlayış iken, *ânı yaşama* anlayışı haz temelli bir yaklaşımın ürünüdür. Birincisi, zamanı sadece maddeyle sınırlı görmeyip ona mânevî bir boyut da katarken, ikincisi maddeci yaklaşımlardan bunalmış insanların, trajik bir şekilde yine madde yoluyla tatmin arayışlarını ortaya koymaktadır.⁴² Her aşırılık zıddını da beraberinde getirmekte, zamanın maddeleştirilmesi karşısında insanlar *ânı yaşama*yla rahatlamaya çalışmaktadırlar.⁴³

Tasavvufta yukarıda verilen zamanla ilgili perspektifin, *havâssa* özgü bir bilinç olduğu anlaşılmaktadır. *Ehass* için ise zaman üzerinde tasarrufta bulunmak şeklinde ortaya çıkan ve gerçekleştirilebilenlere sûfilerin *âbâü'l-vakt*, *sâhibü'l-vakt*, *sâhibü'z-zamân* gibi adlar verdikleri daha ileri bir bilinç türünden de söz edilmektedir.⁴⁴ Burada modern anlayışlarda olduğu gibi doğrusal ve kesik kesik yaşanan değil, varlığı itibariyle bir bütün olarak süreklilik arz eden, sübjektif ve ahlâkî bakımdan da genişleme ve daralmaya uğrayan bir zaman anlayışı söz konusudur.⁴⁵ Ahlâkî temelinden koparılmamak şartıyla bu anlayışın İslâm medeniyeti mensupları için, bir yönüyle tevâhîde uzanan bir düşünce çizgisi, diğer yönüyle de kâmil insanın belli bir düzeyle sınırlı kalmak kaydıyla zamanı iyi değerlendirme örneği oluşturması uzak bir ihtimal değildir.

Doğru bildiği yolda yürürken kınamalara aldırmanın tasavvuftaki adı olan *melâmet*, doğru tu-

tum ve davranışların dış etkenlere bağlı olarak değil, tamamen içten gelen bilinçli bir sâik yoluyla ortaya konması noktasında örneklik oluşturmaktadır.⁴⁶

Tasavvuftaki bu bilinç tipleri, insanı, Yaratıcı-Müdebbir Varlığın otoritesini hesaba katarak merkeze ve hedefe alan bir yaklaşım tarafından adım adım geliştirilen bir terbiyenin durakları konumundadır. Burada insanın maddeye bağlı benliğine (*nefs*) karşı belli durumlardaki tavrı söz konusudur. Burada belirleyici olan ilk bakışta irâde ve ahlâktır. Bu yaklaşım, son tahlilde maddenin belirleyici konuma getirildiği modern bir tasnif olan ve tamamen ekonomik gelişmeye dayandırılan, *alt tabaka-orta tabaka-yüksek tabaka* tasnifinden çok farklı sonuçlar getirmektedir. *Burjuva* olarak adlandırılan orta tabakanın ahlâkî zaafalarına dair günlük hayatta basın yayın organlarında da rastlanabilen açıklamalarda tamamen maddenin belirleyici olduğu bir ahlâkî yapının varlığı hissedilmektedir.⁴⁷ Oysa tasavvuf düşüncesinde sıradan insan için böyle bir durumun varlığı kabul edilse bile sûfî yaklaşım, insanoğlunun böyle bir konumda kalacağı kabulünü benimsemeye yatkın değildir.

Madde karşısındaki tavır açısından bakıldığında çıkan muhtemel sonuçlardan biri, maddeye bağlılık yoluyla yükselen ve insanı canavarlaştıran mutlak bireyci eğilimlerin engellenmesidir.⁴⁸ Bu noktada başka insanların varlığı da, salt bir sosyal gerçeklik olmanın ötesinde bir anlam kazanmaktadır. Kişilerarası ilişkiler açısından bakıldığında, tasavvufî düşüncede en az tasavvuf kavramı kadar fazla tanımlamaya konu olduğu görülen *fütüvvet* kavramı bir başka perspektif sunmaktadır. *Kitâbü'l-fütüvve*, *Fütüvvetnâme* gibi özel eser adlarına konu olmuş olan bu kavram hakkındaki açıklamalar, insan-Allah, insan-nefis, insan-insan ilişkilerine dair tüm ahlâkî tutumları içine alacak kadar geniş bir kapsama sâhiptir.⁴⁹ Örnek olarak verilen bu kavram ve terimlere daha pek çok ilâve yapılabilir. İslâm düşüncesinin önemli bir şubesini oluşturan tasavvufî düşüncede buraya kadar sözü edilen tüm yaklaşımlar, diğer medeniyetlerin yaklaşımlarından farklı olarak bir yandan ilâhî otoriteyle, diğer yandan da maddî ve sosyal gerçeklikle sıkı sıkıya ilişkili bir bilincin geliştirilmesine yardımcı olmaktadır.

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN MEDENİYET ÜRÜNLERİNDEKİ YANSIMALARINA ÖRNEKLER

Tasavvufî düşüncenin ortaya koyduğu insan örneğinin temel esasları kavramsal olarak belirlense bile, bu insan tipinin farklı tezâhürleri olduğu yukarıda belirtilmişti. Burada iki temel örnek üzerinde durulacaktır. Bunlardan birincisi *sanayi ve ticaret hayatı*, ikincisi ise *sanattır*. Bu iki ayrı alan, madde üzerinde biri ekonomik, diğeri ise estetik tasarrufa dayalı, ancak tevâhid ve ahlâk ortak paydasında bütünleşen iki farklı tezâhür biçimini temsil etmektedir.

Bir iktisat tarihçimiz tasavvufu insana yaşama zevinci ve sonsuzluk duygusu aşıl原因an ekonomimizin en önemli kaynaklarından biri olarak nitelemiş, tasavvufî motiflerin ağırlıklı olduğu bir eğitim sürecinin sonucunda ortaya çıkan insan tipinin çöküş dönemlerinde bile medeniyetin devamını sağladığını belirtmiştir.⁵⁰ Son derece dikkate değer olan bu tespit 80'lere kadar Türk toplumuna rengini veren temel niteliklerden birinin *kanaat ahlâkı* olduğu, tüketim toplumuna dönüşme sürecinin 80'lerden itibaren hızlandığı tespitleri ışığında daha bir anlam kazanmakta,⁵¹ böylelikle tasavvufî eğitimin toplumumuzdaki derin etkisi ortaya çıkmaktadır.

Sanayi ve ticaret hayatının tarihimizdeki en önemli yansımalarından birini, tasavvufî bir temele dayanan Ahî Birlikleri oluşturmaktadır.⁵² *Geçim sağlayan iş* anlamında *meslek* kavramıyla, *tasavvuf yolunda yürümek* anlamına gelen *sülûk* kavramının aynı kökten gelmesi, maddî geçim yoluyla manevî yükselişin anlamlı bir bütünlüğe kavuşturulması gayretinin bir ürünüdür.⁵³ İnsanın ekonomik güçle sınavından başarıyla çıkma yollarını arayan Ahîlik, ekonomik hayatımızda değerlerin belirleyici olduğu bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Ahî'nin kazancından kendi geçimi kadar ayırdıktan sonra kalanını ihtiyaç sahiplerine harcanmak üzere hibe etmesi esası,⁵⁴ hem topluma yarar sağlamaya, hem de bu konuda örnek ve önder olmaya tâlip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu noktada tasavvuf, "*sosyal devlet*" olgusuna destek sağlayan "*dayanışmacı*" anlamda bir "*sosyal toplum*" oluşumuna temel ve örneklik ortaya

koymuştur. Çünkü sosyal toplumdan yoksun bir sosyal devlet anlayışı, eninde sonunda fertlerin sosyal problemlere duyarsız hale gelmesiyle sonuçlanacaktır.

Ekonomi ve ahlâkın birleştiği bu ocakların bugün tarihteki formu içinde geri gelmesi elbette mümkün değildir. Ancak günümüzde *Toplam Kalite Yönetimi* denilen ve hem hizmet ve üretim sektörünün, hem de müşterinin tatminini hedefleyen modellerle Ahîlik uygulamalarının birbiriyle örtüştüğü noktaların çokluğu, tarihteki tecrübeleri mizden yeterince yararlanamadığımızı göstermektedir,⁵⁵ Ahî birliklerinin Alman kalkınması temelindeki modellerden biri olarak yer alması, bizim sırtımızı döndüğümüz geleneğin Batılı iş çevrelerince değerlendirilmesine bir örnek olarak gösterilmektedir.⁵⁶ Üstelik meselenin diğer bir yönü de, günümüzde yeni duyulmaya ve kurumlaşmaya başlayan *iç denetim* mekanizmalarının, Ahîlik tecrübesi içinde bir yeri olduğudur. Hatta İskandinav ülkelerinde geliştirilen ve dilimize "*kamu denetçiliği*" olarak tercüme edilen *ombudsmanlık* kurumunun İsveç Kralı XII. Şarl tarafından Ahîlik kurumundan mülhem olarak yapılandırıldığı ifade edilmektedir.⁵⁷ Ahî teşkilatları, müşterilerini tüketici derneklerinin insafına bırakmamışlar, kendi iç denetimlerini yaparak hatalı uygulamaların cezalandırılması yoluyla müşterinin istismarlara karşı korunması esasını benimsemişlerdir. Dolayısıyla ahî, ahlâkî bakımdan da topluma örnek olmak durumundadır.⁵⁸

Eşyâ üzerindeki tasarrufun temel görünümlelerinden birini de *sanat* oluşturmaktadır. Aliya İzzetbegoviç'in çarpıcı bir dille tasvir ettiği gibi sanat, dinle özdeşleştirilmesi mümkün olmasa da, insana bir nesne olmayıp insan olduğunu hatırlatan önemli bir unsurdur.⁵⁹ Batı medeniyetinde oluşan sanatla İslâm medeniyetinin sanat anlayışı arasında var olduğu söylenegelen temel bir farklılığı burada tekrar etmekte yarar vardır: Batı sanatı "*bir meydan okuyuş*", İslâm sanatı ise "*Allah'a boyun eğiş*" olarak tasvir edilmektedir.⁶⁰ Bu temel farklılıkla ilgili noktalardan biri, Batı sanatında somut, İslâm sanatında ise soyut unsurların daha fazla ön plana çıkmasıdır. Hatta İslâm sanatını diğerlerinden ayırt eden ve ona üstünlük veren hususlardan birinin bu yönü olduğu da vurgulanmaktadır.⁶¹

Somuttan hareketle soyuta gidiş, sanat kadar tasavvuf tarafından da yöntem olarak belirlenmiştir. Sanatçının soyuta yönelmesi ve soyutlamasıyla, dervişin somuttan soyuta doğru giden eğitim süreci arasında paralellikler bulunmaktadır. Dahası tasavvufta normal algı düzeyine göre soyut sayılan hakîkatin somut olarak ifâde ediliş biçimlerinin soyutu açıklamakta yetersiz oluşu, sûfiyi soyut bir dil kullanmaya götürmekte ve doğal olarak tasavvufta hakîkatin ifâdesi sanat dili yoluyla olmaktadır. Sanatla tasavvuf arasında doğal bir bağ oluşmasını sağlayan bu durum, tarih boyunca güzel sanatların dergâhlarda gelişmesini sağlamıştır.⁶² Bu çerçevede günümüzde bir kısmı rehabilitasyon aracı olarak da değerlendirilen görsel sanatlardan hat, tezhib ve ebru, geçmişte rehabilite amaçlı kullanıldığı bilinen işitsel bir sanat olarak mûsikî ile sözlü yazılı sanat olarak şiir ve edebiyatın en verimli eserlerine imza atanlar arasında çok sayıda derviş bulunmaktadır. Sanat, insanın anlam arayışının bir ifâdesiyse, tasavvuf düşüncesindeki modellerin yeni bir bakışla ele alınmasının yeni açılımlar ortaya çıkaracağını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Zaten İslâm medeniyetinin hâkim olduğu atmosferde yetişen sanatçıyla tasavvuf düşüncesi arasında doğal olarak bir bağ oluşmaktadır.⁶³

SONUÇ

Medeniyet, insan iç dünyasının bir yansımasıdır. Bu durum inançları, değerleri, değerler karşısındaki tutum ve davranışlarıyla medeniyetin temelindeki insan modelinin önemini ortaya koymaktadır. İslâm medeniyeti açısından tasavvufun rolü bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ancak tasavvufu tek bir form ve yol olarak kabul etmek kadar, tüm bir medeniyeti yalnızca tasavvuf düşüncesine indirgenmenin de doğru olmadığı tekrarlanmalıdır. Burada, medeniyetimizin temelinde yer alan insan tipinin genel özellikleri ve hayatın bazı yönlerindeki yansımaları klasiklerimizdeki esaslar ve tarihimizdeki örnekler üzerinden ortaya konmaya, sözü edilen insan tipinin örneklik teşkil edebileceği üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

İnsanı bir yönüyle ilâhî bir temele, diğer yönüyle üzerinde tasarrufta bulunduğu âleme bağlaması, tasavvufî düşüncenin önemli bir avantajı gibi

durmaktadır. Bu avantaj, hayat, ilim ve sanat konularında bütüncül bakış yanında, ahlâkî ve sanatsal değerleri de içine almaktadır. Buna bağlı olarak İslâmî düşüncenin izdüğümlerinin derûnî tezâhürlerini taşıyan tasavvufta insan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi (*halife*) olarak görülmüş, onun maddî yönleri bile mânevî boyutunun yansıması sayılmıştır.

Ancak insanın çelişkiler taşıyan yapısı, onun iyiye olduğu kadar kötüye de yönelmesini sağlamakta, zorunlu olarak inançlar, ahlâkî değerler ve belli yaptırımlar yoluyla sınırlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Şu halde insanın dünyâyı güzelleştirecek bir kıvama gelmesi, söz konusu perspektifi kazanmasıyla sonuçlanacak bir eğitimden geçmesini gerekli kılmaktadır. Böyle bir zeminde yetişen insanın hayat, bilgi, bilim ve sanatla ilişkisi de Prometheusçu ve ilerlemeci bir yaklaşıma kapı aralayacak bir muhtevâdan uzak, Yaratıcı Kudret'e karşı bir meydan okumaya değil, O'nunla uyum içinde biçimlenecektir.

İnsanın ilâhî bir temele dayandırılması, âlemdeki tasarrufunun önünde bir engel teşkil etmez. Böyle bir kanaatin, Hıristiyanlık karşısındaki Batı düşüncesinden, belli bir süzgeçten geçirilmeksizin tercüme edilen fikirlerin uyandırdığı bir yanılsmadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu görüş, hayatın değişik alanlarındaki parçalanmanın da önemli sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Tevhid inancının bir sonucu olarak İslâm düşüncesindeki bütünlük arayışına karşılık, Batı düşüncesinde görülen bu parçalanmışlığın Hıristiyanlık'tan başka ona öncelik eden mitolojik yaklaşımlar ve inanç sistemleriyle sıkı ilişkisi, Diller Tarihi ve Felsefe Tarihi uzmanları tarafından incelenmeyi hak etmektedir. İslâm medeniyetinde üretilen bilimsel bilginin temel İslâm inançlarıyla çatışmaları, Hıristiyan Kilisesi'yle batılı filozof ve bilim adamlarının çatışmalarıyla karşılaştırıldığında hayli düşük düzeyde görünmektedir.

Sûfilerin koydukları hedefi, tasavvuf disiplininin revaçta olduğu bir medeniyette sadece sûfiler tarafından izlenebilecek bir hedef olarak görmek de doğru değildir. İnsan-ı kâmil olma ideali, sûfi olmayan insanlar üzerinde de belli bir ahlâkî ideale

yönelme arzusu uyandırabilecek mâhiyettedir. Böyle bir idealin var olmasının, toplumda ahlâkî ideale ulaşma arzusundaki insanların çoğalmasa yoluyla belli bir sosyal huzurun yaygınlaşmasına katkı sağlaması da beklenebilir.

Tasavvuf düşünce ve pratiği, dikey boyutta bilinç konusundaki yükselişi hedeflerken, yatay boyutta eşyâya tasarrufu engellemez, yalnızca eşyâya karşı yeni bir bilinçle tavır almayı gerekli kılar. Dolayısıyla sâlik, eşyâ karşısına *avâm* tavrı sergilemekten kurtulmalı, eşyâya bakışını değiştirmelidir. Eşyâ karşısındaki tavrıdaki gelişme, zincirleme bir tarzda zaman, benlik ve sonuçta Yaratıcı karşısındaki tavra kadar, insanın görece de olsa en somut en soyuta doğru ilişkide olduğu tüm alanlara yayılacaktır. Bu süreç, her insan için farklı süre ve biçimlerde gerçekleşmesi gereken, belli bir ideal

arayışı içerisinde tüm ömrü içine alabilecek bir süreçtir. Tasavvufun madde karşısında önerdiği kanaat ahlâkî tevâzû ile de iç içe olup, dünyâyı tüketmenin önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Dünyâ ve insanlığın çıkar hesaplarıyla tüketildiği ve zamanın insanlığın aleyhine işlediği bir tarih diliminde böyle bir perspektife şiddetle ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Tevhîd ve ahlâkî değerlerin iki ayrı tezâhürü olan *ekonomik* ve *estetik* örneklemelerden birincisi insanın dış dünyâsındaki (*âfâk*), diğeri ise iç dünyâsındaki (*enfûs*) tasarrufunun yekdiğerine bağlanması yoluyla yapılan iki farklı üretim biçimini temsil etmektedir. İlgili disiplinlerin uzmanları tarafından ortaya konan örnek çalışmalar, insanı işleyerek yetiştiren tasavvuf düşünce ve pratiklerinin her iki alanda da günümüze söyleyeceği sözler olduğunu hatırlatmaktadır.

KAYNAKLAR

1. Bk. Nakîb Attâs, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, trc. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 80-82. Ayrıca bk. Günay Tümer, "Din", *DİA*, IX, 312-320; Ahmet Kâmil Cihan, "Fusûsu'l-Hikem'de 'Din' Kavramı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl 9 (2008), sy. 21, s. 145-159.
2. Attâs, 82-89.
3. Attâs, 94-95.
4. Bu konuda bir tahlil için bk. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 53-56.
5. Örnek bir tahlil için bk. Ali Şeriatî, *Kültür ve İdeoloji*, trc. Orhan Bekin, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 27-49. Hatta yazar bir başka eserinde de peygamberlerin mesajlarının yaşadıkları toplumun eğilimlerine göre şekil aldığını belirterek, aşırı derecede uhrevîleşen İsrâilîoğullarına gönderilen Hz. Mûsâ'nın şer'î ağırlığı fazla olan mesajıyla, dünyevî eğilimleri artan topluma gönderilen Hz. İsâ'nın uhrevî ağırlıklı mesajını karşılaştırır. Sonuçta her iki toplum da kendilerine gelen peygamberlerin mesajını deforme ederek mevcut duruma öncelik eden yapıya kavuşmuşlardır. Hz. Muhammed'in mesajı ise, iki eğilim arasındaki bir denge esasına göre şekil almıştır. Bk. a. mlf., *Medeniyet ve Modernizm*, trc. Ahmet Yüksek, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 202 vd.. Sosyolojik bir kural tespiti için özellikle bk. s. 206-208.
6. Yazarın Galtung'tan istifade ederek tahlil ettiği tasnif için bk. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyet-lerin 'Ben-İdraki'", *Divân İlmî Araştırmalar*, 1997/1 (İstanbul), ss. 1-53.
7. Bk. Kenan Gürsoy, *Bir Evrensel Projemiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 73.
8. Bk. Malik b. Nebi, *Ekonomi Dünyasında Müslüman*, trc. Mehmed Keskin, Hicret Yayınları, İstanbul 1976, s. 122-123.
9. Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 43 vd..
10. Her iki bakış açısının da çeşitli örnekleri için bk. Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul 2006; Mehmet Bayraktar, "Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi", *Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991 Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, ss. 91-100.
11. Bk. Ali Köse, *Niçin İslâm'ı Seçiyorlar*, İSAM, İstanbul 1997, s. 119-121; Mustafa Tahrallı, "Batıdaki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası İ. İslâm Araştırmaları Sempozyumu (16-18 Eylül)*, İzmir 1985, ss. 141-162; Osman Türer, "Batının İslâm'ı Tanımasında Tasavvufun Rolü", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, ss. 143-176; Hülya Küçük, "Batıda 'Sufizm' Meselesine Toplu Bir Bakış", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sy. 13 (2004), ss. 231-263; Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bakış", *Usûl*, I, 1 (2004), ss. 91-109, s. 98-99.
12. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002, s. 542-543.
13. Krş. Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî, Beyrut 1997, C. II, s. 619, 620; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, defter IV, 169a (başlık ve beyt 520-524) [trc. Adnan Karaismailoğlu, I-VI, İstanbul 2004, defter IV, s. 34/Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi, trc. Şefik Can, Ötügen Neşriyat, I-VI, İstanbul 2004, C. IV, s. 417-418]. Ayrıca bk. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, trc. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 59-61; Suâd el-Hakîm, *Mu'cem'ûs-sûfî*, Dâru Nedra, Beyrut 1401/1981, s. 271. Tasavvufta insan meselesinin ele alındığı bir çalışma için bk. İrfan Gündüz, "Tasavvuf ve İnsan", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, ss. 41-62.
14. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 211; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 15, 123, 283-291; Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, trc. Tayfun Atay, İletişim Yayınları, Ankara 2004, s. 249, 267-268.
15. Ahmet Davutoğlu, a.g.m., 36 vd.; a. mlf., "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divân İlmî Araştırmalar*, 1996/1 (İstanbul), ss. 1-44, s. 35-36.

16. Bu noktada İslâm ile Hıristiyanlığın insan anlayışlarının bir mukayesesi için bk. Aliya İzzetbegoviç, Doğu ve Batı Arasında İslâm, trc. Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul 1993, s. 244-249. Bu farklılığın mimârî sadadaki yansımalarının vurgulandığı bir yaklaşım için bk. Turgut Cansever, Şehir ve Mimari Üzerine Düşünceler, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 13-14.
17. Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, 30 vd..
18. Attas, 233; Burhanettin Tatar, "Akıl", Felsefe Ansiklopedisi, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, C. I, ss. 185-199, s. 196 vd..
19. Alexis Carrel, İnsan Denen Meçhul, trc. Refik Özdek, Yağmur Yayınları, İstanbul 1990, s. 19-20, 55-56. Hıristiyanlıkla İslâm'ın akıl ve iman ayrışması ya da birlikteliği noktasındaki felsefî yönden bir mukayesesi için bk. Gürsoy, Bir Evrensel Proje mi?, 50.
20. bk. Robert E. Ornstein, Yeni Bir Psikoloji, trc. Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, ss. 59-80.
21. bk. İbn Haldûn, Mukaddime, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, C. II, ss. 1113-1114.
22. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn, Dâru Sâdir, Beyrut 2000, C. IV, s. 77.
23. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 35 (akl-i evvel maddesi).
24. Akl-i garizî-akl-i mükteseb ayrımı için bk. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Ma'iyetü'l-'akl (el-'Akl ve Fehm'l-Kur'ân içinde), nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982, s. 205. Birbirine bağlı olarak akl-i fıtrat-akl-i hüccet ayrımı için bk. Ebû Abdullah Muhammed Hakim et-Tirmizî, Beyânü'l-fark beyne's-sadrî ve'l-kalbî ve'l-fu'âdî ve'l-lübb, nşr. Nicola Heer, Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1958, s. 74.
25. Gazzâlî, İhyâ, III, 3-5.
26. Necmeddîn Kübrâ, Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihul-cemâl Tasavvufî Hayat, trc. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 87, 110-111.
27. Ebû'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî el-Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, nşr. İbrâhîm ed-Düsûkî Şitâ, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Kahire 1974, s. 472-473 [Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 540-541]. Tevhid-i kusûdî ve vahdet-i kusûd için bk. Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 353, 364.
28. Durkheim'in toplumu bireyden üstün gören modeli için bk. Raymond Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, trc. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1989, s. 228-229.
29. Merrly Wynn Davies, İslâmî Antropolojinin Oluşturulması –Kendimizi ve Başkalarını Tanı-
- mak-, trc. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 231-232.
30. Bu konuda bir yaklaşım için bk. Yılmaz Özarkın, Psikolojinin Kavramsal Yapısı, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2006, s. 79-80.
31. Bk. Mustafa Merter, Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonel Psikoloji) Dokuz Yüz Katlı İnsan, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006, s. 179-181.
32. İrvin Yalom, Varoluşçu Psikoterapi, trc. Zeliha İyidoğan Babayigit, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 32.
33. Kübrâ'nın cümlesindeki nefes kelimesi, İsmail Hakkı Bursevî tarafından nefes, ilâhî isimlerden her birinin tezâhürü olan kul, huy ve ahlâklar, sanat ve meslekler şeklinde gruplandırılarak açıklanır. Bk. Necmeddîn Kübrâ, 33-37.
34. Süfi-devlet ilişkileri hakkındaki örnekler için bk. İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 14 vd.; Mustafa Kara, Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 165-168; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 240 vd..
35. Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdrâki", 35-36.
36. Krş. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî; Kitâbü'l-luma', nşr. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Bağdat 1960, s. 73 [el-Lüma' İslâm Tasavvufu, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, s. 45-46]; Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, nşr. Arthur John Arberry, Matbaatü's-Saade, Kahire 1933, s. 65 [Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 142]; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kütübü'l-kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîkî'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd, I-II, nşr. Saîd Nasîb Mekârim, Dâru Sâdir, Beyrut 1995, C. I, s. 270-271/537, II, 2/7 [Kütübü'l-Kulûb Kalplerin Aziği, trc. Muharem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, C. III, s. 17]; Ebu'l-Kâsim Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ilmi't-tasavvuf, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1379/1959, s. 61 [Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 254-256]; Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, Menâzilü's-sâ'irin ile'l-Hakk 'azze şe'nüh, Mısır 1966, s. 13; Gazzâlî, İhyâ, IV, 277-278.
37. Hasan Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, 10. Baskı, İstanbul 2007, s. 113.
38. Abdülbâkî Gölpernarlı, Mevlîvî Âdâb ve Erkânı, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963, s. 18-19.
39. Descartes'in yaklaşımı için bk. Descartes, Metot Üzerine Konuşma, trc. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1967, s. 44-45, 64-65. Bir mukayese için bk. Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdrâki", 43-44.
40. Süfilerin zaman konusundaki genel yaklaşımları için bk. Osman Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl 3 [2002], sy. 9, ss. 221-238.
41. Vakt için bk. Serrâc, 66 [41]; Kuşeyrî, 34 [183-184]; Hücvîrî, 216 [290]; Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif, nşr. Muhammed Abdülâzîz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-Aliyye, Beyrut 1999, s. 310 [Tasavvufun Esasları –Avârifü'l-Meârif Ter-cemesi-, trc. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefâ Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 657]; İbn Arabî, Fütühât, II, 130/XIII, 229-230, II, 379; Abdürrezzâk el-Kâşânî, İstîlâhâtü's-süfiyye, nşr. Abdülhâlık Mahmûd, Dâru'l-Meârif, Kahire 1404/1984, s. 57; a. mlf., Tasavvuf Sözlüğü Letâ'ifu'l-A'lâm fi İşârâti Ehlî'l-İlhâm, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 199. Ayrıca bk. Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 366 (vakt md.); Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Anka Yayınları, 3. Basım, s. 687-688. (vakt md.); O. N. Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", 227-231. Vaktin hâl ile ilişkisi için bk. O. N. Küçük, a.g.m., 231-234. Vakt kavramının hâle bağlı olarak irâde dışı bir boyutu da bulunmakla beraber bu boyut çalışmamızın kapsamı dışındadır.
42. "Vakit nakittir" sözünün tamamıyla kronometreye bağlı maddî bir gerçeği dile getirdiğine dair bir tespit için bk. Malik b. Nebi, 18.
43. Modern hayatın getirdiği kısır döngünün eleştirisi için bk. Erich Fromm, Sahip olmak Ya da Olmak, trc. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1991, s. 120-124. İbnü'l-vakt anlayışının, insanın her ânının hakkını vermesini gerektirdiğini bir iktisatçı gözüyle tespiti için bk. Sabri F. Ülgener, Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözümle Devri İktisat Ahlâkı, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 110.
44. Kâşânî, İstîlâhât, s. 148; a. mlf., Letâ'if, 323-325. Ayrıca bk. Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 366 (vakt md.); Cebecioğlu, 535-536 (sâhib md.).
45. Batı ve İslâm zaman anlayışlarının bir karşılaştırması için bk. Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-İdrâki", 38-39.
46. Melâmet için bk. Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 239-240.
47. Bu konuya kısmen temas edilen pasajlar için bk. Davut Dursun, "Burjuvazi", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yayınları, İstanbul 1990, C. I, ss. 187-189, s. 188; Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, "Sosyal Tabakalaşma", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, C. III, ss. 480-482, s. 482.
48. Bireycilik-madde ilişkisi hakkında tespitler için bk. René Guénon, Modern Dünyanın Bunalımı, trc. Mahmut Kanik, Risale Yayınları, İstanbul 1986, s. 99-100, 106-107, 130.

49. Örnekler için bk. Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, Kitâbü'l-fütüvve: Tasavvufta Fütüvvet, haz. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, s. 27-30/16-26 (metin).
50. Ahmet Debbağoğlu, İslâm İktisadına Giriş, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 36, 44.
51. Bk. Yalçın Çetinkaya, Reklamcılık, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 50-51.
52. Tasavvuf-ekonomi ilişkileri hakkında derli toplu bilgi için bk. Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, 121-144. Fütüvvet ve Ahi teşkilatları hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi, C. 11, sy. 1-4, (1949-1950), ss. 6-354.
53. Bu konuda bazı tespitler için bk. Ülgener, 42.
54. Elde tutulması gereken miktar on sekiz dirhem olarak belirlenmiştir. Bk. Gölpinarlı, a.g.m., 90.
55. Toplam Kalite Yönetiminin Ahilikle bir karşılaştırması için bk. Muhittin Şimşek, TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması: Ahilik, Hayat Yayınları, İstanbul 2002. Özellikle toplam kalitede insan-hizmet ilişkisi hakkındaki bir iki tespit için bk. a.g.e., 12-13.
56. Bk. Nurettin Öztürk, "Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 7, Aralık 2002, s. 43-44. Alman ve dolaylı olarak Japon kalkınmasının temelinde Ahilik modelinden söz eden yazı örneklerine gazetelerde de rastlanır hale gelmesi (meselâ bk. Duran Demirbaş, Zaman Gazetesi, 19.10.1998 tarihli yazı; Süleyman Doğan, Yeni Şafak Gazetesi, 20.10.2003 tarihli yazı; Yaşar Süngü, Yeni Şafak Gazetesi, 15.10.2006 tarihli yazı), yeterli olmasa da, konunun bir yandan iş çevrelerinde mâkes bulması, diğer yandan da kamuoyuna mal edilmesi noktasında çaba sarfedilmeye başlandığını göstermektedir.
57. Bk. Şeref Ünal, Temel Hak ve Özgürlükler ve İnsan Hakları Hukuku, Yetkin Yayıncılık, Ankara 1997, s. 106; Hasan Abdioğlu, "Yönetişim İlkelerinin Uygulamasında Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumu ve Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye Açısından Önemi", İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, yıl 6, sy. 11, Bahar 2007/2, s. 81-82.
58. Çeşitli ahlâkî zaafılar sonucu hatalı davranışlar ortaya koyan esnafa uygulanan yaptırımlar için bk. Gölpinarlı, a.g.m., 323-325.
59. İzzetbegoviç, 107 vd..
60. Krş. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1987, s. 236-238; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Sanatı ve Mâneviyatı, İnsan Yayınları, trc. Ahmet Demirhan, İstanbul 1992, s. 19-20, 256; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, 121 vd.; Vedat Erkul, Sanat ve İnsan, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s. 136.
61. Bu konuda bir karşılaştırma için bk. Cansever, 20-23. Ünlü ressam Picasso'nun hat sanatı hakkındaki sityaışkâr ifadeleri için bk. Aydın, 237-238; Erkul, 141-142.
62. İslâm sanatının tasavvufla ilgisi için bk. Nasr, 13-14, 17-21. Tasavvuf-sanat ilişkileri için bk. Kara, a.g.e., 229-261; Aydın, 233-236. Konunun şiir örneği üzerindeki bir incelemesi için bk. Mahmut Erol Kılıç, Süfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası, İnsan Yayınları, İstanbul 2004. Bir "rûhânî hendese" tanımlaması içinde hat sanatı için bk. Mahmud Bedreddin Yazır, Kalem Güzeli, haz. Uğur Derman, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1981, C. I-II, s. 102. Müsiki konusunda süfî perspektif için bk. Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Müsiki ve Semâ, Uludağ Yayınları, Bursa 1992, s. 232-233, 310-311.
63. Günümüz Türk edebiyatında tasavvufun yeniden gündeme girmesi için bk. Beşir Ayvazoğlu, Geleneğin Direnişi, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2000, ss. 157-218, 255-273. Ayrıca bk. a. mlf., İslâm Estetiği ve İnsan, Çağ Yayınları, İstanbul 1989. Günümüzde sanata metafizik ve tasavvufî temel arayışının mimârîdeki bir örneği için bk. Cansever, 153-154. Konunun sinema sanatı üzerindeki örneklerinin ele alındığı bir çalışma için bk. Sadık Yalsızuçanlar-Ayşe Şasa-İhsan Kabil, Düş Gerçeklik ve Sinema, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.