

IV / X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi -İbn Fûrek Örneği-

Abdülgaıffar ASLAN*

ABSTRACT

This study deals with the relationship of theology with sufizm in the sunni world beginning from the middle of the 10th century until the early 11th century. In particular, the role of Ibn Furek (330-406/941-1015) in the relationship of theology with sufizm are taken into account according to his book Kitabu'l-Ibana. His approaches towards this subject are examined in some details. Because the period in question is an important stage in the current discussions of the relationship of thelogy with sufizm.

Keywords: Theology, Sufizm, Ashari, Theologians, Ibn Furek, al-Ibana.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde, II/VIII. ve III/IX. yüzyıllarda dinî nasların nasıl anlaşılacağı konusunda fıkıh, kelâm, tefsir, hadîs gibi temel İslâmî bilimler tedvin ve tasnif edilerek pek çok söylem geliştirilmişti. Bazı kesimlere göre bu ilim dalları, dinî hayatın görünen ve dışı vuran kısmını oluşturuyordu. Öte taraftan Kur'ân ve Sünnet'in bir de bâtinî, ruhî ve kalbî yönünün bulunduğu, sözü edilen ilimlerin ortaya koyduğu ürünlere bakıldığında ise bu yönün tam olarak ortaya konulmadığı iddia ediliyordu. Bu yüzden bazı insanlar gerçeği elde etme konusunda akıldan çok bâtinî, ruhî ve kalbî yöne bağlanmak istemişlerdir. Bununla beraber, Müslümanlar arasında mevcut sosyal ve siyasal bunalımlar ve köklü değişimler sırasında bir çeşit tepkisel hareket sonucu manevî hayatı yeniden ele alıp yorumlayan ve onu kurumsallaştırmaya gayret eden bazı kimseler, tasavvufun doğuşunu hazırlamışlardır. Böylece IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadar diğer ilimler gibi tasavvuf da konusu, metodu ve gayesi olan sistematik bir disiplin haline geldi.¹ Diğer bir deyişle tasavvuf; fıkıh, kelâm, tefsir ve hadîs gibi dinî ilimlerin gelişimine paralel biçimde ilerledi.

* **Yard. Doç. Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 İbn Haldûn, Abdurrahman, *Tasavvufun Mahiyeti* (Şifâu'k-Sâil), (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s. 90-91; Çelebi, İlyas, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, İstanbul 1998, s. 85.

Burada üzerinde durmak istediğimiz ise, IV/X. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp V/XI. yüzyılın sonuna kadar devam eden süreçte Eş'arî kelâmcılarının tasavvuf hareketi karşısında geliştirdikleri tavır olacaktır. Özellikle, ilgili dönemdeki Eş'arî kelâmcılarından İbn Fûrek (330-406/941-1015), bizce ayrı bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, İbn Fûrek'in Kelâm-Tasavvuf ilişkisinde oynadığı rol ve bu konudaki yaklaşımları ele almaktadır. Bu nedenle, burada ilk olarak kelâm ve tasavvufun temelde farklılaştıkları noktaların, amaçlarını gerçekleştirmek için başvurdukları kaynakların ve metodların neler olduğunu kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Kelâm-Tasavvuf İlişkisi

IV/X. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp V/XI. yüzyılın sonuna kadar devam eden sürede, müslümanlar arasında itikâdî konular üzerine yapılan vurgu, bazen tek yanlı, sınırlayıcı ve diğerlerini dışlayıcı bir aşırılığa varmış, içinde buldukları dönemin siyasi, sosyal, iktisadî, coğrafi, tarihî ve kültürel şartların tesirinden kurtulamayan kişi ve grupların, dinin aslına uygun olmayan yorumlara yönelindikleri görülmektedir.

Burada kelâm ilmiyle ilişkisi incelenen tasavvuftan amaç; "kendini ilme veren, yüksek ahlâk ve fazilet sahibi, Selef'in gidişini takip eden, Allah'a en çok bağlanan, bütün işlerinde O'na tevekkül eden, O'nun emrine teslim olan, O'nun verdiği rızka yetinen, zühd ve takvâ hayatı anlayışını gerçekleştirmeye çalışan sûfilerin,"² ortaya koydukları tasavvufî anlayıştır.

Bu bağlamda tasavvufî anlayış, İbn Haldûn'nun (ö. 808/1405) da ifade ettiği gibi, dünyevî hayata rağbet ve insanların bu hayatın metânına meyli yaygınlaşınca, dinî hayata önem veren nadir kimseler için mümeyyiz bir isim olarak³ ve ayrıca da,

- 2 el-Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1994, s. 278. Tasavvufî düşünce zaman içinde geniş değişikliklere uğramış ve şu üç dönemden geçmiştir: Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi, Tarikat Dönemi (Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbisü İblîs*, Beyrut 1992, s. 160; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 12; Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985, s. 125-126). Tasavvufî hareketlerle ilgili farklı gruplandırmalar da mevcuttur. Örneğin Selefî Tasavvuf, Sünnî Tasavvuf, Felsefî Tasavvuf olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır. Bu grupların tarihsel gelişim ve metodlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmud, Abdülkadir, *el-Felsefetü's-Sûfiyye fi'l-İslâm: Mesâdiruhâ ve Nazariyyetuhâ ve Mekânâtuhâ mine'd-Dîn ve'l-Hayât*, Beyrut, ty., Giriş, s. z, h, l, m.
- 3 İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1991, II, 541. Sûfî kelimesinin etimolojisine dair, eski ve modern görüşler ortaya atılmış, müellifler muhtemel her görüş üzerinde durmuşlardır. Sûfî kelimesinin, s-v-f, s-f veya s-f-f kökünden türetilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kelimeyi, safâ, sâf, Peygamberimizin (sav), mescidinin sıfatı olan Suffe, sâf, ismi safvet olan adam, savfetü'l-kafâ, bir çöl bitkisi olan safâne ve Yunanca Sophia kelimelerine nispet etmişlerdir (bkz. Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Doğuş Devri Tasavvuf (Taarruf)* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1992, s. 53-58; es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'* (nşr. Abdühalim Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâki Surûr), Kahire 1960, s. 46-47; çev. *İslam Tasavvufu* (el-Lüma') (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 25-26; el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâletü'l-Kuşeyriyye fi'l-İlmi't-Tasavvuf*, Beyrut 1988, s. 279-284; çev. *Kuşeyrî Risâlesi* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 450-455; Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 111; Affî, Ebu'l-Alâ, *et-Tasavvuf es-Sevretü'r-Rûhiyye fi'l-İslâm*, Beyrut, t.y., s. 63; çev. *Tasavvuf* (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 80-81; Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1984, s. 67;

II/VIII. ve V/XI. yüzyıllarda Sünnî dünyada ortaya çıkan bir dindarlık hareketinin adı olarak da tanımlamak mümkündür.⁴ Ancak Sünnî dünyada ortaya çıkan bu anlayış, hiçbir zaman diğer antropolojik ve dünyevî ufukları yok eden tek boyutlu bir eğilim olmamıştır. Bununla birlikte, III/IX-IV/X. yüzyıllarda Ehl-i Sünnet içerisinde varlığını sürdüren tasavvuf hareketinin, nesnel/objektif ve rasyonel olan kelâm ilmi karşısında öznel/sübjektif ve irrasyonel sayılabilecek bir karakteri muhafaza ettiği de göz ardı edilmemelidir. Bunun yanında tasavvufi hareketlerin gnostik-Maniheist, Zerdüşt, Arâmî kültürün yanı sıra, Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu ve neo-Platonist kültürün tesirinde kaldıkları ileri sürülmektedir.⁵ Hatta daha ileri gidilerek Sünnî dünyasındaki süfi hareketlerin asıl itibarıyla Hıristiyanlığın etkisinde kalmış olan Şîî ve Râfîzî kaynaklardan alındığı zikredilmektedir.⁶

Nitekim tasavvufi uygulamalar ile onun içerdiği düşünce arasında ruhânî bir anarşinin geliştiğini gören Kelâbâzî (ö. 385/995), *Taarruf* adlı eserini yazmadaki amacını, kitabın mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır:

“...Nihayet manâ gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti... Tasavvuf-tan anlamayanlar sûfilik iddia etti, sûfilik vasfını haiz olmayanlar tasavvufla söylemeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile ikrar edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr ettiler... Tasavvufun hakikatini bilenler de bir köşeye çekilerek sükût ettiler... dolayısıyla ne ilim, ne âlim kaldı. Bu yolu anlatanlar da, bu yola göre hareket edenler de ortadan kayboldu. Cahiller âlim, âlimler zelil hale geldi.”⁷

Kelâbâzî'nin bu yaklaşımı, bizzat sûfilerin o dönemin tasavvufî düşünce ve yaşama biçimine yönelttikleri eleştiriler olması bakımından dikkat çekmektedir. Sûfilerden gelen bu itiraflar, o dönemin tasavvuf kaynaklarının bir özelliği olmasının ötesinde, Sünnî tasavvufî düşüncede gelişen bir takım terminolojinin içerisinde İslâm'a aykırılıkların bulunabileceğine işaret etmektedir.

Diğer taraftan IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren V/XI. yüzyılın başlarına kadar telif edilmiş tasavvuf düşüncesini konu edinen temel kaynaklara baktığımızda ise, pek çok meselenin, kelâm ilmiyle ilgili olduğunu görürüz. Bu çerçevede, Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Vesâyâ ve er-Riâye*'sinde, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s. 26-27; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1984, s. 25-25; Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1985, s. 33).

4 Nagel, Tilman, *The History of Islamic Theology: From Muhammed to the Present* (çev. Thomas Thornton), Princeton 2000, s. 137.

5 Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Ankara 1981, s. 166; Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1998, s. 2; Morewedge, Parviz, "Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde (haz. Perviz Morewedge), New York 1992, s. 53. Burzkhart, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş* (çev. Fahreddin Aslan), İstanbul 1982, s. 16-17.

6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 555. Hıristiyan ruhbanlığın Müslüman zâhidler üzerinde önemli sayılabilecek tesiri söz konusudur. Ancak onun etkisi zühdün ana meselelerinden ziyâde, ruhî hayatın tanzimine dair yönlerden olmuştur. Sûfiler, ruhban bir hayatı yaşayan hıristiyan keşişlerin bazı öğretilerinden istifade etmişlerdir. Sözelimi bunlardan birisi, "Marifeti, manastırda iken yanına gittiğim Sem'ân isimli bir rahipten öğrendim" diyen İbrahim b. Edhem'dir (ö. 161/777) (İbnu'l-Cevzî, s. 137).

7 Kelâbâzî, s. 48-49. Sûfilerden nakledilen bu tür itiraflar için bkz. Yıldırım, s. 20-22.

li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf'unda, Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüm'a*'ında, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-Kulûb*'unda ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle*'sinde kelâmî konulara yer verildiği görülmektedir. Bundan amaç, felsefî veya kelâmî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tarzı geliştirmektir.⁸

Bunun yanında IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sûfilerin eserlerinde en fazla göze çarpan hususiyet ahlâkî yöndür. Bu asırda yaşayan mutasavvıflar, insan ruhunu tahlil ve ona arz olan halleri beyan etmeye çalışmışlardır. Böylece, nefisten yüz çevirerek onu ifnâ etmek, tanı ile bekâ bulmak, onunla ittihad etmek olduğunu söylemekle tasavvufun yalnız dine dayalı ahlâkî bir ilim olmadığı, aynı zamanda ruh ilmi ve ruhun yöneleceği metafizik temayüllerle de meşgul olan bir anlayış olduğu belirtilmektedir.⁹ Ancak buradaki metafizik temayüller ifadesi, kelâmî ve felsefî anlamından farklı algılanmalıdır. Chualier, bu farkı şöyle açıklamaktadır: "Tasavvuf, kelâm gibi felsefî-teolojik bir düşünce sistemi (spekülasyon) değildir. O ne Freudcu anlamda bir düş yorumu, ne de modern anlamda bir teozofidir. Tasavvuf, en başta bir iç deneyimdir, bir yaşama ve davranma biçimidir. Derinliklere yapılan bir kutsal ziyaret kadar, yükseklere duyulan bir isteği de ifade eder."¹⁰

Konumuz olan dönemde gelişen tasavvuf yoluyla oluşan problemlerde kelâmcılar, kendi kelâmî söylemleri çerçevesinde bireysel ve toplumsal banışı sağlamaya yönelik değerlendirmelerde bulunmak üzere tasavvufu yakından izlemişlerdir. Çünkü bu dönemdeki sûfi hareket Müslüman toplumda sadece halkı değil, bilginleri de etkileyecek bir gelişme göstermiştir.¹¹ Bu nedenle biz de burada, insan-Allah ilişkisini ilgilendiren bazı hususlarda kelâm ilmi ile tasavvufî anlayış arasındaki farklılığa dikkatleri çekmek istiyoruz.

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, bu dönemin kelâmcılarının genel olarak yapmak istedikleri şey, gelişen tasavvufî anlayışların gündelik çıkarlar uğruna pragmatik bir şekilde kullanan eğilimlere karşı kelâmın geliştirdiği mevcut din anlayışının kalıcılığını sağlamak olmuştur. Böylece İslâm'ın erken döneminden beri devam edip gelen teorik ile pratik arasındaki kopukluk giderilmeye çalışılmıştır. Zira kelâmcı, Müslüman toplumun ulaştığı ilmi tefekkür seviyesinin sadece amele dönüşmesini engellemek ve akîdenin değişmez kabulü olan imanı tasdikten ibaret gören teorik doğrulamanın da tek başına yeterli olmadığını göstermek durumundadır. Kelâmı da teorik esaslarla sınırlayıp, pratiği bütünüyle bunun dışında tutmak doğru olmaz. Çünkü akîde fikirden ibaret değil, bizzat hayatın bir metodudur. Eylem isteği, akleden kalbe ihtiyaç duyan meselelerden ayrı olarak düşünülemez. Böyle olmalı ki, iyilik iradesi kötülüğe; erdemlilik iradesi de çirkin bir eyleme dönüşmesin. Bir fikir, ancak pratik hayatın içinde somutlaştığı zaman değer kazanır. Bundan ötürü akîde sınırlı bir alana hasredilirse, bu, dinin anlam düzeninin, bütünlüğünün parçalanmasıyla sonuçlanır.¹²

8 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 545.

9 Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, s. 71; Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi* (sad. H. R. Yananlı), İstanbul 1985, s. 203.

10 Chualier, J., *Sûfilik* (çev. A. Kotil), İstanbul 1993, s. 11.

11 Chittick, William C., *Sufizm*, London 2000, s. 23-24, 111.

12 Macit, Nadim, "Yeni Bir Kelâm Tartışmasının Ana Noktaları", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1998, s. 173.

Kelâm ilmi gibi tasavvuf da, her şeyden önce bilginin değeri açısından farklı yöntemsel özelliklere sahiptir. Tasavvufun, bir “kâl” olmaktan ziyade “hâl” olması, epistemolojiden çok ontolojiye odaklaştığını göstermektedir. Bu demektir ki, tasavvuf hareket, bilgi modundan ziyade, bir varlık modudur. Bir kelâmcı için onun epistemolojik ve ontolojik yaklaşımı rasyonel bir dünya görüşü veriyorsa, bir sûfi de ele aldığı konular ve kullandığı dil açısından ontolojik modları doğru olarak kabul edebilir.¹³

Öte yandan sûfilerin geliştirdikleri, sahip oldukları epistemoloji ve bu epistemolojinin sonucu olarak oluşan öznel bilgi, kelâmcıların sahip oldukları nesnel bilgiyi karşılayamayacağı sonucunu beraberinde getirmektedir. Öznel bilgi, kime ait olursa olsun, tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş bilgidir öteye geçemez. Kelâmcılar ise bilgi için delil toplamaya yönelir ve bir şeyi doğru olarak tasdik etmek ister. Dolayısıyla sistematik bilgi üreten akıl ile inanılması gereken şeyleri temellendirilir, kesinleştirilir. Kelâmcıların sistematik bilgi üreten akıldan kastettikleri şey ise; duyuları, zekâyı, vicdanı, düşünceyi, istidlâli ve insan için mümkün iç ve dış, nesnel ve öznel bütün bilgi edinme yollarını içine alır.¹⁴ Burada akıl, eleştirel olarak formüle edilir ve onunla evrensel olarak iletilebilir kavramlar oluşturulur.

Buna göre konumuz olan dönemin kelâmcıların, inanç esaslarında kelâm ve tasavvufun kullandığı epistemolojik farklılığı ortaya koyma, öznel bilginin hatalarını sergileme ve nesnel bilginin zorunluluğunu belirlemek amacıyla yönelik bir gayret içinde oldukları söylenebilir. İlgili dönemde öznel bilgi anlayışı, nesnel bilgi anlayışı aleyhine genişlemiş, rasyonel aklın kullandığı bilgilerin yetersizliği vurgulanmıştır. Kelâm ilmi, aynı zamanda güdüler ve kişilik özelliklerinden kaynaklanan açıklamalara karşı ihtiyatlıdır. Oysa sûfinin bilgi kaynağının en önemlilerinden biri de ilham ve keşftir. İlham ve keşfin ise kaynağı belli olmadığı için genelde kaynak süjedir.¹⁵ İlham, kişisel bir hazdır, hak olabildiği gibi bâtıl olma ihtimalinden de uzak değildir. Nitekim İbn Haldun (ö. 808/1405), “tasavvuf mensuplarının ululan, keşflere itibar etmezler, ansızın husule gelen bu keşfleri, mihnet ve sinama sayarak, bundan Allah’a sığınır.”¹⁶ demektedir.

Sûfilere göre, kelâmcılar, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi kendisine ibadet edilen (mabûd) ile ibadet eden (âbid) arasındaki ilişki şeklinde tasavvur ettiklerinden metodlarında yanlış içerisindedirler. Diğer bir ifadeyle sûfiler, Allah ile yaratılmışları birbirinden ayırdıklarını iddia ettikleri kelâmcıları, ulûhiyyetin anlamı ve Allah-insan ilişkisi açısından da ciddi şekilde yanlış içerisindedirler. Buna karşılık sûfiler ise, Allah-insan arasındaki ilişkiyi seven (muhib) ile sevilen (mahbûb) arasındaki ilişki şeklinde anlamışlar ve ibadeti muhabbetin fer’i saymışlardır.¹⁷

Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 298/899), bazı kelâmî konuları tartışan bir grubun yanından geçerken, onların kimler olduğunu sormuş, ona : “Bunlar, deliillerle

13 Laouts, Henry, *İslâm’da Aynlıkçı Görüşler* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli), İstanbul 1999, s. 133.

14 Hasan Hanefî, “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteriyenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlakî, Siyasî ve Tarihî Kökenleri Üzerine”, çev. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* içinde, Ankara 2002, s. 238.

15 Kelâbâzî, s. 16. İlham hakkında geniş bilgi için bkz. Aslan, Abdülgaflar, *Kur’ân’da Vahiy*, Ankara 2000, s. 73-82.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 545.

17 Afîfî, s. 146.

Allah'ı noksanlıklardan ve yaratılmışlara ait sıfatlardan tenzih eden kimselerdir" şeklinde cevap verildiğinde, Cüneyd : "Ayıp ve kusurun bulunması mümkün olmayan Zât'tan ayıp ve kusuru nefy için uğraşmak bizzat ayıp ve kusurdur" diye karşılık vermiştir.¹⁸ Bu da İzmirlî'nin dediği gibi, mutasavvıfların mutlak ilâhî iradeye teslim olma yolunda, kelâmcıların ise mutlak akıl yürütme ve nesnel bilgi yolunda oldukları için, aralarında büyük bir farkın varlığını göstermektedir.¹⁹

Görüldüğü üzere mutasavvıflar, inanç esasları konusunda cedel (diyalektik) metodunu kullanmayı tercih etmemekte; nazar ve istidlâl gibi aklî yöntemlerle Tevhîd'e ulaşmayı benimsememektedirler. Bu tutumları, onların, akâid açısından bağımsız bir fırka konumuna gelmelerini engellemiştir.²⁰

Kelâmın yapı ve işlevsel açıdan tasavvufla diyaloga girmesi için bir zorunluluk görülmemektedir. Zira kelâmda; yaratma, fiil, irade, cebr-ihyâr, hayır-şer, kazâ-kader, hidâyet-dalâlet, iyi-kötü, salah-aslah, istita'a, teklîf, rızık, ecel gibi *efâl-i ibâd* (insanın fiilleri) başlığı altında ele alınan konular ve diğer kelâmî konularla ilgili sorular, ancak onun söylem dünyasına uygun bir biçimde cevaplandırılmalıdır. Bu nedenle kelâm, ne tasavvufun desteğine ne de eleştirisine ihtiyaç duyar. Bunun en iyi örneğini İbn Fûrek göstermiştir. Çünkü o tasavvufî konuları ele aldığı *el-İbâne* adlı eserinde, kelâmî konulardan irade, tevekkül gibi bazı kavramları izâh ederken kelâmî bir perspektifle ele almamaktadır.

Buna karşılık, İbn Fûrek ile çağdaş olan tasavvufî tarihî yazarı Kelâbâzî ise, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, ru'yetullah, istita'a, keşb gibi Kelâm ilmine ait bu problemleri sûfilerin akâidi şeklinde açıklamaya çalışmaktadır.²¹ Hatta sûfiler, cebr ve ihtiyâr anlayışının ortaya konulmasında Eş'arî kelâmcılarından daha açık anlatıma sahiptirler. Nitekim onlara göre, insanların bedenlerini yaratan Allah olduğu gibi onların bütün fiillerini de yaratan O'dur. Hayır olsun şer olsun insanların yaptıkları fiillerin tamamı Allah'ın kazâ ve kaderiyedir.²² Dolayısıyla, Allah'tan başka fail olmadığından kulun iradesi yoktur, şeklindeki anlayışları, metotlarının ilk esasını teşkil etmektedir.²³

Kelâmcılar tarafından ortaya konan açık ve katı sınırlamalar nedeniyle, sûfilerin sekr, cezbe, vecd gibi duygusal ve tasavvurî taşkınlığı disiplin edilmeye çalışılmıştır.²⁴ Gibb, bu hususu, "ilk dönem sûfî düşüncesinin fantezilerine dönüp bakıldığında ve sûfî hareketinin direkt olarak düşünce evresinden gelişmiş olsa ne olabileceği tasavvur edildiğinde İslâm ve dünyanın Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye neler borçlu olduğu ölçülebilir"²⁵ şeklinde ifade etmektedir. Yani tasavvufun temel kaynaklarının ya-

18 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 540.

19 İzmirlî, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N.Ahmet Özalp), İstanbul 1997, s. 28.

20 Subhî, Ahmed Mahmud, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire, ty., s. 225; el-Mağzî, Ali Abdülfettâh, *el-Firaku'l-Kelâmîyyetu'l-İslâmiyye*, Kahire 1986, s. 123.

21 Kelâbâzî, s. 51 vd.; el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklinin Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s.295-296.

22 Kelâbâzî, s. 73 vd.

23 Subhî, s. 222.

24 Bağdâdî, *Fark*, s. 234.

25 Gibb, Hamilton, A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (çev. Atilla Özkök), İstanbul 1991, s. 221.

zıldığı dönemde Sünnî dünyanın dışında ve içinde mevcut olan ve kopmak üzere bulunan bağları yeniden tesis etmek için kelâmcıların büyük gayreti görülmektedir.²⁶ Aynı iyi niyetin sûfiler tarafından gösterildiğini söylemek oldukça güçtür. Zira sûfiler, Mu'tezile'nin elinde gelişen ve inanç esasları alanında temel bir ilim olan kelâmı görmezlikten gelmişler ve din alanında tek otoritenin kendilerinin olduğu imajını vermeye çalışmışlardır.²⁷

Allah ile insan arasında varlıksal benzerliğin olduğu iddiasından hareketle onto-lojik statüler geliştirerek keyfi bir akîde oluşturan Müşebbihe ve Mücessime, Şîî ve İsmailî-Bâtınî ile Sünnî dünyada gelişen ve temel inanç esasları etrafında İslâmî olmayan görüşler beyan eden Kerramîler²⁸ gibi guruplar, tasavvufa yeni bakış açıları kazandırmaya yönelmişlerdir.

Buna paralel olarak dönemin kelâmcıların itikâdî konuların pratikteki vurgusuna matuf bir yenileşmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Onlar kurumlaşmaya doğru giden tasavvufî akımların toplumu ne yöne doğru götüreceğinin ve doğuracağı yanlış sonuçların telafisinin mümkün olmayacağını doğru bir şekilde görmüşler ve buna uygun metodlar geliştirmeye çalışmışlardır. Bunun yanında bazı kelâmcıların tasavvufîla ilgilendiklerini görmekteyiz.

Eş'arî Kelâmcıları ve Tasavvuf

Kelâmcılar, her dönemde olduğu gibi IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadarki dönemde de, Müslüman toplum içinde ve yöresinde ortaya çıkan fikir ve inançları yakından izlemişlerdir. Kelâm tarihine baktığımızda bazı Eş'arî

26 Goldziher, Ignaz, *el-Akîde ve Ş-Şerîa*, Bağdat 1959, s. 175.

27 Örneğin tespit edebildiğimiz kadıyla, Kuşeyrî, Risâle'de, onbir yerde kelâm ilminde hocası İbn Fûrek'i sûfî seyhler arasında zikrederek onun bazı tasavvufî görüş ve açıklamalarını aktarır. Bunlardan yedi yerde isminin önüne "imâm" (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 101, 321, 369, 427, 533, 534, 537), üç yerde "üstad" (A.g.e., s. 101., 266, 281) ve bir yerde (A.g.e., s. 606) de doğrudan Ebû Bekr b. Fûrek şeklinde on bir yerde zikretmektedir. Bu arada, Kuşeyrî, Risâle'de zamanına kadar meşhûr seksen üç mutasavvıfın hâl tercümesini verdiği halde, bunlar arasında hocası İbn Fûrek'e yer vermemiştir.

28 Bu arada bir çok tarih ve tabakât kitaplarının bildirdiğine göre, Kerramîler Gazneli Sultan Mahmut'tan (388-421/998-1030) gördükleri iltifata başka düşüncelere sahip kimselerin ortaklığını kıskanıyorlardı. "Yavuz hırsız ev sahibini bastırır" özdeyişinde olduğu gibi şöyle bir anekdot zikredilir: Bilime ve bilginlere düşkünlüğü ile bilinen Gazneli Sultan Mahmud, Ebû Bekir b. Fûrek'i Nişapur'a davet eder ve orada ona bir medrese bina eder. İbn Fûrek, Kerramîlerin başta uluhiyyet ve peygamberlikle ilgili görüşlerini her ortamda İslâmî esaslara aykırılıklarını vurguladı. Kerramîler bunun intikamını almak için, İbn Fûrek'in Peygamberin vefatıyla risâletin sona erdiğini ve bu gün Hz. Muhammed'in peygamber olmadığını kabul etmekte bulunduğunu" söylemişler. Bunun üzerine Sultan Mahmud, İbn Fûrek'i huzura çağırıp olup biteni kendisinden dinler. Durum Kerramîlerin iftirasından başka bir şey olmadığını öğrenen Sultan, İbn Fûrek'i tekrar eski görevine tayin eder (bkz. Mehmed Şerefeddin, "Kerramîler", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, Nisan 1929, sayı: 11, s. 6-7). İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), kelâmî görüşlerinden dolayı Cebriyye'nin ileri gelenleri arasında zikrettiği Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) halefleri arasında İbn Fûrek, Fahreddin er-Râzî ve diğer Eş'arî ekolüne mensup bazı kelâmcıların sayması, Ali Sami en-Neşşâr tarafından "burada Eş'arîlere karşı, hâlef mezhebine karşı işlenmiş büyük bir yalan vardır. İbn Teymiyye'nin bu kör ve kindar düşmanlığı hâlef (Eş'ariyye) ekolünün hakikatini tam olarak anlamasına ve tasvip etmesine mani olmuştur" şeklinde bir karşılık görür (*Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, t.y., I. s. 365).

kelâmcılarının, dolaylı da olsa, tasavvufu ilgilendikleri görülmektedir. Bu nedenle, biz de burada Gazzalî'ye (ö. 505/1111) kadarki Eş'arî ekolüne mensup belli başlı kelâmcıların tasavvuf ile ilişkileri üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

Hasan Hanefî, "Tasavvufun Eş'arîlikle içiçe girmesi özellikle Gazzalî'den sonra Memlûklular ve Türklerin hakim olduğu dönemlerde olmuştur"²⁹ diyerek, Eş'arîlik-Tasavvuf ilişkisini ortaya koymaya çalışsa da, hakikatte bu diyalog Gazzalî öncesine dayanmaktadır. Zira tasavvuf tarihinde, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'in öncüleri sayılan sûfilerin, Tevhîd konusu etrafında yapılan tartışmalarda, daha sonra kelâmcılar tarafından geliştirilecek metodları kullandıkları ifade edilmektedir.³⁰

Nitekim Muhâsibî'nin çağdaşı Abdülazîz b. Yahya el-Mekkî (ö.?), Ehl-i Sünnet'in ilk kelâmcılarından olup zâhid ve âbid bir kişidir. Bu zat, kelâm ilmi ve zühhd ile ilgili bir çok eser telif etmiştir. Özellikle kelâm alanında, onunla Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) arasında geçen bir tartışmayı içeren *Kitâbu'l-Hayda* adındaki eseri kayda değerdir.³¹

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da, Eş'arîlikle tasavvufun diyalog ve uzlaşmasını, Eş'arî'ye (ö. 324/936) kadar dayandırmaktadır. İzmirli'ye göre "Eş'arî, kelâm ve esnâf-ı ulûmda mahir ve mütebahhir olduğu gibi tasavvufu da mahir ve mütebahhir idi."³² İzmirli'nin bu görüşünü destekleyen bir kaynağa rastlanmamakla beraber, bazı tabakat kitaplarında Eş'arî'nin zühhd ve verasıyla ilgili rivâyetler yer almaktadır. Onun zühdüyle ilgili açtığı bir başlıkta İbn Asâkir (ö. 571/1175) şöyle bir nakilde bulunur: "Fakîh İmrân Musa b. Ahmed'in bildirdiğine göre onun babası senelerce Basra'da ve daha sonra Bağdat'ta Eş'arî'nin hizmetinde bulunmuştur. Babası, 'O'n-dan (Eş'arî) daha büyük vera sahibi kimseyi görmedim' demiştir."³³

İbn Asâkir aynı eserinde, Eş'arî'nin hizmetçisi Ebu'l-Huseyn Bindârî (Bundâr, Bendâr) b. el-Hüseyn eş-Şîrâzî'nin (ö. 353/964) sûfilîği hakkında başlık açmıştır.³⁴ Ancak Bindârî'nin Bağdat'ta, ahlâkî ciddiyet ve ictimâî canlılık tutumunu benimsemiştiği Şîblî'nin (ö. 334/945) yolunu tercih ettiği belirtilmektedir.³⁵

İbn Asâkir'in İbn Fûrek'ten yaptığı bir rivâyete göre de, onun Eş'arî'den ders alan Ebû Sehl es-Sa'lûkî en-Neysabûrî (ö. 367/977) için: "O, fakih, edip, şair, mütekellim, müfessir, sûfî ve kâtip idi"³⁶ demiştir. Aynı yerde Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) bir mütekellim ve sûfî olduğu zikredilmektedir. Öte yandan Eş'arî'nin talebeleri arasında yer alan Ebû Zeyd Mervezî'nin (ö. 371/981) de zühhd ve verasıyla ün yaptığı kaydedilmektedir.³⁷

29 Hasan Hanefî, *İslâmî Araştırmalar* (çev. İbrahim Aydın-Ali Durusoy), İstanbul 1994, s. 33.

30 Ebû Reyân, Muhammed Ali, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ty., s. 197.

31 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 230.

32 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (sad. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 69.

33 İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fimâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1979, s. 141.

34 İbn Asâkir, s. 179.

35 Laoust, s.193.

36 İbn Asâkir, s. 185.

37 İbn Asâkir, s. 179.

Bâkîllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek ve Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Eş'arî'nin talebelerinden Ebu'l-Hasan el-Bâhîlî el-Basrî'den (ö. 373/983) ders almışlardır. Bu arada Bâkîllânî, hocası Bâhîlî'den bahsederken onun için, ehlü'l-ilm ve't-tasavvuf (ilim ve tasavvuf ehli) şeklinde bir ifade kullandığı da bildirilmektedir.³⁸

Kelâmcıların çoğunluğunun, Hallâc'ın (ö.309/921) Hulûliyye'ye mensup biri olduğu hususunda birleşmelerine rağmen,³⁹ Bâkîllânî (ö. 403/1013), onu, sihirli formüller ve olağanüstü şeyler yapanlar sınıfına dahil etmiştir. Bâkîllânî, Mu'tezile'nin kendi prensiplerine dayanarak nübüvvetin ispatı için ileri sürdükleri delillerin yetersizliğini gösterirken, Hallâc'ın ileri sürdüğü görüşleri ve yaptığı işleri anlatmaktadır.⁴⁰ Bu da gösteriyor ki, sûfilerin görüşleri, kelâmcılar tarafından daima gözlemlenmiş ve insan-Allah ilişkisinde naslara aykırı olabilecek iddialar reddedilmeye çalışılmıştır.

Kısaca Bâkîllânî, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî, Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Ebû Tayyib et-Taberî (ö.450/1058), İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hamid el-Gazzalî (ö. 505/1111), Gazzalî'nin öğrencisi İbn Tûmert el-Mağribî (ö. 524/1129) ve Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) gibi Eş'arî ekolüne mensup kelâmcıların takva ve verâ sahibi kimseler oldukları belirtilmiş ve bazıları da açıkça mutasavvıf şeklinde nitelendirilmiştir.⁴¹

Buna rağmen, zâhid ve verâ sahibi Eş'arî kelâmcıları, kelâmî tasavvufa indirgemedikleri gibi, tasavvufu da kelâmî bir kalıpla inşa etmek yoluna gitmemişlerdir. Onlar, daha çok sûfilerin ne dediklerine, ne demek istediklerine bakarak doğru veya yanlışlığını delillendirmeye çalışmışlardır.⁴² Bu da, o dönemin kelâmcılarının, sadece kelâm ilmi sahasında öncülük yapmadıklarını, İslâm dinini ve Müslümanları ilgilendiren, çevre şartlarından dolayı onları kuşatan diğer alanlardaki problemleri de ele aldıklarını göstermektedir.

V/XI. yüzyılın başlarına kadar kelâm kaynaklarında, sûfiler, belli prensipleri geliştiren bir fırka olarak kabul edilmemiştir. Çünkü itikadî açıdan her bir sûfi bağımsız davranmıştır. Onlar tarafından yazılan eserlere bakıldığında ise sûfiler tarafından kullanılan ıstîlâhlar, onların hayat hikâyeleri, mucâhedeleri gibi konulardan bahsedildiği görülecektir.⁴³ Nitekim Eş'arî, bunlar arasında sûfilerden saydığı bir grup nüssâk'ın⁴⁴ da bulunduğunu söylemekle birlikte, onları müstakil bir fırka olarak ele almaktadır. Bilakis Eş'arî'ye göre, bu grup Allah'ın cisimlere hulûlünü câiz gördükleri gibi, ibaha (herşeyi helâl kılmak) anlayışına da sahiptirler.⁴⁵

38 İbn Asâkir, s. 178.

39 Bağdâdî, *Fark*, s. 234.

40 el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî, *Kitâbu't-Temhîd* (nşr. Ricard J. Mc Cart-y S.J.), Beyrut 1957, s. 134.

41 Ebû Reyyân, s. 207.

42 İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Kitâbu'l-İbâne an Turuki's-Sâdikîn ve'l-Kesf an Menâhici's-Sâlikîn ve Teufiri ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemin*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazne, nr. 308, vr.1b.

43 Subhî, s. 220.

44 Nüssâk, nâsik'ın çoğulu olarak ibadet eden, boyun eüen, kul köle olan anlamında sûfilere verilen isimlerden biridir (bkz. Kara, s. 44).

45 el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Wiesbaden 1980, s. 288-289-, 439-440.

Sünnî dünyada bazı mutedil sûfi grupların bağımsız bir fırka olarak telakkî edilmeleri IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadarki dönemden çok sonradır. Bu dönemde kelâmcılar tarafından, kelâmî konularının işlendiği eserlerinin varlığı yanında, onlar tarafından yazılmış milel ve nihâl türünden eserler de mevcuttur. Eş'arî'de görüldüğü üzere kelâmcılar, sûfilere, ikinci türden yazdıkları eserlerinde onları bağımsız bir fırka olarak değerlendirmişlerdir.

Bağdâdî (ö. 429/1038), Ehl-i Sünnet'e mensup fırkaları sayarken ilk defa müstakil bir grup, olarak mutasavvıfları zikretmektedir.⁴⁶

İsferâyînî (ö. 471/1078) de, Bağdâdî gibi, sûfilere Ehl-i Sünnet fırkaları içerisinde altıncı grup olarak kabul etmektedir.⁴⁷

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209) ise, birçok milel ve nihâl kitaplarında sûfilerin bir fırka olarak ele alınmamasının bir hata olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, sûfiyye bağımsız bir fırkadır ve kendi içlerinde gruplara ayrılmaktadır.⁴⁸

Görüldüğü üzere, IV/X. yüzyılın ikinci yarısında sûfi hareketin ruhanî canlılığı inkâr edilemez bir gerçektir. Sonunda Müslüman toplum içindeki politik, sosyal ekonomik ve sosyo-kültürel gibi çevre şartları sebebiyle hem Eş'arî ekolü öncülerinin hem de Eş'arî kelâmcılarından bazılarının sûfilik ile ilgilendikleri görülmektedir. Ancak onlar, tasavvufu, kelâmın içine entegre etmeye çalışmamışlardır.

İbn Fûrek'ten yaklaşık yüzyıl sonra gelen Gazzalî, yukarıda söylenenlere rağmen, dinin zâhir ve bâtını arasında bir uyumun olduğunu ve birbirlerini tamamladığını göstermeye çalışmıştır. Onun bu tutumu, sadece kelâm ilmi ve tasavvuf arasında var olduğu kabul edilen ilişkiyi ustalıkla ortaya koymuş olması açısından önemlidir. Çünkü, özünde doğrulanması mümkün olmayan kişisel ruhî tecrübeyi önemsemelerinden dolayı sûfilerin, çoğunlukla entelektüel çabalarını rasyonel olmayan görüşlere yönlendirdiklerini Gazzalî'nin bildiğine inanıyoruz. Yoksa onun yaptığı keşfedilmemiş yeni bir hedef değildi. Ancak o, kelâmın ortaya koyduğu rasyonel bilgi ile tasavvufî bilgi kaynağı arasında görülen ikilemin çözümünü, aslında şahsi bir tercihten dolayı, öncelikle tasavvufun lehine olacak şekilde yeni hedefler olarak sunar. Oysa Gazzalî'nin yaptığı, Muhâsibî ve İbn Fûrek gibi kişilerce daha önceden denenmişti. Fakat bu uzlaşma başarsının Gazzalî'ye ait olduğunu söylemek mübalağa sayılmaz.

İç ve dış tehditlere karşı mümkün olan en geniş biçimiyle müslümanların birliğini sağlamak, onları ortak bir kültürel ve kelâmî sisteme dahil etmek, bozulan politik birliği yeniden oluşturmak çabasında olan Eş'arî kelâmcıları, Gazzalî'ye kadarki temsilcilerinden özellikle Bâkîllânî, İbn Fûrek ve Cüveynî'nin gayretleri sonucunda değişik kitlelere ve geleneklere ait insanlar arasında geniş bir etkileşim sahası meydana getirmiştir. Bu kelâmcılar, -Gazzalî hariç- tasavvufu İslâm düşüncesinin vazgeçilmez bir parçası olarak değerlendirmemişlerdir. Onların tasavvuf karşısında geliştirdikleri tavır, onun bir düşünce doktrini olmaktan ziyade belli bir dünya görüşü telkin eden manevî ve ruhî bir disiplin olmasına yöneliktir.⁴⁹ Bunun sonucunda bir çok âlim,

46 el-Bağdâdî, *Usûlî'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 315-316; a. mlf, *Fark* s. 278.

47 el-İsferâyînî, *Ebu'l-Muzaffer, et-Tabsîr fi'd-Dîn*, Beyrut 1983, s. 192.

48 Bkz. er-Râzî, *Fahrüddîn, İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1978, s. 115-117.

49 Mutasavvıfların eserlerinde "Tasavvuf doktrini" denilebilecek bir şeyi aramanın ya da aramaya kalkışmanın yanlışlığı vurgulanmaktadır (Algar, Hamid, "İslam Tasavvufu ve Tarikatlar", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı-2*, İstanbul, 25-27, Nisan 1997, s. 173).

şahsiyetlerini geliştirmek ve dindarlığını uygulamalı bir hale getirmek için tasavvufa yönelmiş olabilir.⁵⁰ Ancak, onlar, tasavvufu fikrî veya akademik ders programının dışında mütalaa etmişlerdir.⁵¹

Son olarak, Eş'arî kelâmcılarının bireysel yaşantılarında vera sahibi olmalarına bakılarak haklarında, "Eş'arîliğin, başlangıçta, ekseriya tasavvuf ve hatta bazen de bâtinî anlayışı benimseyen sûfluk ile sıkı işbirliği sayesinde geliştiği"⁵² şeklinde iddiada bulunmak, tarihi gerçeği çarpıtmaktan ve Eş'arîliğe olan yabancılikten başka bir şey değildir.

İbn Fûrek ve el-İbâne

IV/X. yüzyılın ikinci yarısından V/XI. yüzyılın başlarına kadarki süre içerisinde Sünnî dünyada gelişen tasavvufî hareketler, Ehl-i Sünnet kelâmı açısından büyük problem teşkil etse de, dönemin bazı Eş'arî kelâmcıları tarafından müsamaha gördüğü bir gerçektir. Bunların başında Ebû Bekir b. Fûrek (330-406/941-1015) gelmektedir. Nitekim o, tasavvufa dair "*Kitâbu'l-İbâne an Turu?ki'l-Kâsîdîn ve'l-Kesf an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn*" adlı bir eser yazmıştır.

İbn Fûrek, Eş'arî ekolü içerisinde kelâm ilmini kendi maksadını gerçekleştiren bir ilim olarak görmüş olmasına rağmen, kaynaklarda onun kelâm, fıkıh, usûlu fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, tabakât, edebiyat ve nahiv sahalarında eserler verdiği belirtilmektedir.⁵³ Yine onun âbid, zâhid, sâlih, verâda ileri dereceye ulaşmış bir sûfî olduğu şikredilmektedir.⁵⁴ Onun tasavvufu ilgilenmesinde Bindâr b. Hüseyin (ö. 353/964), İbn Hafif eş-Şirazî (ö. 371/981) ve Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) gibi

50 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* (çev. Aparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 1990, s. 277-278.

51 Fazlur Rahman, *Çağdaşlık*, s. 283.

52 Laoust, s.193. Ayrıca Laoust, Kuşeyrî'yi anlattığı bölümde de yine Eş'arî ekolüne karşı anlaşıl-maz şöyle bir cümle daha kullanır. Ona göre, Kuşeyrî, "438/1046 senesinde yazdığı *Risâle*'sinde, Melâmetiyye'nin ekzantrikleriyle bozulmuş olan tasavvufun gerçekte Eş'arîliğe muvafık olduğunu gösterir" (s. 196).

53 İbn Fûrek'in biyografisi için bkz. İbn Asâkir, s. 232; İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-Ayân*, Beyrut 1978, IV, 272-273; el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Esad el-Yemenî, *Mirâtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân*, Kahire, ty., III, 17-18; es-Sübkî, Taceddîn, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1966, IV, 127-135; el-İsnevî, Cemâluddîn Abdrahîm, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Beyrut 1996, s. 315-316; İbn Şuhbe, Takyuddin el-Kâdî ed-Dimeşkî, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, Kahire, ty., I, 166-167; İbn Tağrıberdî, Cemâluddîn, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1963, III, 240; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *Târihu'l-Hulefâ* (thk. M.M. Abdülhamîd), b.y., ty., s. 419; Katip Çelebi, *Kesfu'z-Zunûn*, İstanbul 1941, s.200; İsmail Paşa, *hediyetü'l-Arifin*, İstanbul 1955, II, 60; a.mlf. *Min Kitâbi İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl ala Kesfi'z-Zunûn*, İstanbul 1947, I, 475, II, 489; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezeretü'z-Zehab*, Beyrut, t.y., III, 181-182; İbnu'l-Gazî, Şemsüddîn Ebi'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahman, *Divânü'l-İslâm*, Beyrut 1990, III, 443-444; es-Safadî, Selâhuddîn Haîlî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, II, 344; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mucemu'l-Müellifin*, Beyrut, t.y., IX, 208; ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1990, XVII, 214-216; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-Âlâm*, Beyrut 1995, 83; Ahmed Ermin, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1952, I, 221-222, II, 230-231; Yavuz, Yusuf Şevki, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*; (Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek ve Kâdî Beyzâvî), İstanbul 1989, s. 73-120.

54 Bkz. 56. nolu dipnottaki eserler ve gösterilen yerler.

sûfilerle görüşmesinin etkili olduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Ayrıca onun tasavvufu ilgilenmesi dönemin ilmî anlayışına paralel bir gelişme olarak da değerlendirilebilir.

İbn Fûrek'in, İslâm inanç esaslarına aykırı, salt bir polemik faaliyet olarak görmemizi gerektirecek ve Sünnî dünyada ortaya çıkan bazı tasavvufi cereyanlara karşı, kendi varlığının bilincine varmış, yaşadığı günün problemlerini özümsemiş, problem bilinci olan, ötekileşmiş olanların yanlışlarını ispat etmeye yönelik olarak *el-İbâne*'yi yazdığı söylenebilir.

İbn Fûrek bu eseriyle, akîdeyi ilgilendiren meselelere tasavvufi bakış açısıyla savunma anlayışı geliştirme amacında olmadığı gibi, tasavvufa Eş'arî ekolü içerisinde meşru bir zemin hazırlama çabasında da değildir. İbn Fûrek, sadece tasavvufun formal yapısından söz etmektedir. Yoksa zâhirden bâtına nasıl geçileceği üzerinde durmamıştır. Bu gerçeği doğrulayan en önemli delillerden birisi de onun ilhamı, bilgi kaynaklarından saymamış olmasıdır.⁵⁶

Bir kelâmcı olarak İbn Fûrek, sahip olduğu değerlerin en kıymetlisini oluşturan bilginin kaynaklarını duyular, doğru haber, akıl ve nazar şeklinde üç noktada toplar.⁵⁷ Ona göre, insan, kalbine doğan şüphe, vesvese ve tüm olumsuz duygulardan akıl ile kurtulur. Zira akıl, hakkı batıldan ayıran tek vasıttır.⁵⁸

Kelâbâzî, sûfilerin akîdesinin Ehl-i Sünnet akîdesi ile aynı olduğunu açıklamaya yönelirken,⁵⁹ İbn Fûrek, böyle bir gayret içinde olmamıştır. O, kelâmcılar tarafından kullanılmayan sûfi istilâhlarının İslâm inanç esaslarına aykırılık teşkil etmemesi yönünde bir değerlendirmede bulunmuş ve Eş'arîlerin tasavvufu ilgili değerlendirmelerini gözden geçirmesine zemin hazırlamıştır.

Bu bağlamda İbn Fûrek'in tasavvufi istilâhlara dair görüşlerini ihtiva eden *el-İbâne* adlı eserini yakından tanımak gerekmektedir. Biz de bu eseri kısaca tanıtmak istiyoruz:

Sünnî dünyada bugüne kadar yazılan tasavvuf tarihi kaynaklarında *el-İbâne*'nin adı ve muhtevasından hiç bahsedilmemektedir. Bilinen tek nüshası ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir.⁶⁰

55 Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s.81.

56 Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s.31; Guin, W. V.-Ullian, J. S., *Bilgi Ağı* (çev. A. Hadi Adanalı), Ankara 2001, s. 21. Kelâmcılar yalnız peygamberin ilhamını kabul etmişlerdir. Bu arada Kitap ve Sünnet'e aykırı olmayan, kişisel bir takım haz olan ilhamı -Gazzalî gibi- bir bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin yanında, onu müsamaha ile karşılayan Kiyâl-Harrâsî (ö. 504/1110), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (631/1233) gibi müteahhirin dönem Eş'arî kelâmcıları da bulunmaktadır (Geniş bilgi için bkz. Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, s. 73-82).

57 İbn Fûrek'in bilgi ve diğer bazı görüşleri için bkz. Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 93-120.

58 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 28a. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî*, Beyrut 1987, s. 31-33. Kelâmcılar haberi objektif bilgi kaynağı olarak kabul etmede şüphe etmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle, haberin kaynağının otoritesini temine ve onu bir ölçüt haline getirmeye en az sağlam duyularla sistematik bilgi üreten aklın ilkeleriyle elde edilen bilgi kadar önem vermişlerdir (bkz. Bâkullânî, s.11; Bağdâdî, *Usûl*, s. 22-23; Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm-Hadis İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II (ve Sempozyumu)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1998, s. 73 vd.; Aslan, Abdülgaffar, "Eş'arî Kelâm Ekolünde Bilginin Kaynağı Olarak Haber", *Tabula-Rasa: Felsefe-Teoloji*, sayı: 1, Isparta 2001, s. 65-79).

59 Kelâbâzî, s. 16.

60 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Hazne, nr. 308)de bulunan bu eser, küçük boy kırk varak-

İbn Fûrek'in yaşadığı dönemde, Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaşmalar, sapmalar ve bunlar üzerinde yapılan öznel yorumlardan dolayı, tasavvuf alanında Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvirî gibi eser bırakanlar tarafından bile tasavvufî hayat tenkide tâbî tutulurken, İbn Fûrek, *el-İbâne*'de Sünnî tasavvufa dair herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.

• İbn Fûrek, *el-İbâne*'de, gerek Sünnî dünyada gerekse Sünnîliğin dışında kalan grupların görüşlerinden ve mensuplarından isim olarak bile bahsetmemektedir. Ayrıca hulûl, ittihad, ibâhîlik gibi gayr-i İslâmî görüşlere de yer verilmemektedir.

Orijinal bir eser olarak ele alınması gereken *el-İbâne*, Sünnî tasavvuf tarihinin klasiklerinden sayılmalıdır. İbn Fûrek, *İbâne*'de sûflerin kullandıkları kavramları, ortaya koydukları fikir ve düşünceleri ve ruhî tecrübî hikâyeleri gibi konular üzerinde durmuştur.⁶¹

İbn Fûrek, mukaddimede eseri yazmak için yeterli bilgiye sahip olduğunu vurgulayarak, tasavvuf yolunun esaslarını, sûflere ait söz, muamale ve onların amaçlarına tenbihte bulunmak üzere bu alanda bir eser yazdığından dolayı Allah'a hamd etmektedir. O, burada sûflerin yolundan söz ederken, onu bağımsız bir *ilim* olarak kabul ettiği görülmektedir.⁶²

el-İbâne'de; mukaddimeden hemen sonra kitapta yer alan kavramlar alt alta sıralanarak, yani bir çeşit *plân* oluşturularak okuyucuya kitabın içeriği ile ilgili bir kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra zikredilen bu temel kavramların açıklanmasına geçilmiştir.

İbn Fûrek, sistematik olduğunu söylediği⁶³ bu eserinde; tevbe, inâbe, zühd, verâ, sıdk, sabır, hamd, şükür, dünya, zenginlik, fakirlik, ihlâs, riyâ, şirk, marifet, tevhid, ibadet, tevekkül gibi yüzden fazla tasavvufî kavramı ele almaktadır. Klasik tasavvuf kaynakları gibi tevbe ile başlayıp, dua ile biten *el-İbâne*'de, kendi içinde mantıkî bir bütünlük oluştursa da, tasavvufun temel kavramları ve problemleriyle ilgili kavramların ele alınışında sistematik bir düzen gözetildiği söylenemez. Ancak işlediği kavramın kendi içinde anlaşılır olmasına dikkat etmektedir. Hatta, bazılarının etimolojik ve semantik tahlilini yapmaktadır.⁶⁴

O, *el-İbâne*'de ele aldığı konuları yaklaşık yüz üç âyet ve çoğu *Kütüb-i Sitte*'den olmak üzere elli sekiz hadis ile açıklamaktadır. Fakat naklettiği bazı hadisler, muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bu hadislerin çoğunun zayıf, mevzû olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Bu arada onun, sûflerin literatüründeki bütün naslara, özellikle hadîslere temas ettiği söylenemez. Örneğin hadis ilmine dair önemli bir eseri de olan İbn Fûrek,⁶⁵ ilk konularda, yani tevbe, inâbe ve zühd ile ilgili hiç hadis nak-

tır. İbn Fûrek'in bu eseri, Ahmet Yıldırım ile birlikte tarafımızdan tahkik edilmiş olup, neşre hazırlanmıştır. Yakında Türkçe çevirisiyle birlikte yayınlanacaktır.

61 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 40a.

62 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 1a. İbn Fûrek, sûflerin yolundan söz ederken *fi haze'l-ilm* (bu ilimde) şeklinde bir ifade kullanmaktadır.

63 İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 1a-1b.

64 Örneğin 21. bölümde *Allah sevgisi* işlenirken, *hubb* (sevgi) kelimesinin semantik tahlilini yapmaktadır (bkz. İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 14a-14b).

65 İbn Fûrek'in hadis ilmi alanında yazmış olduğu *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuh* adlı eserinin bir kaç tahkikli neşri yapılmıştır. Musa Muhammed Ali'nin tahkikli neşri diğerlerine göre daha metodiktir (Beyrut 1985).

letmemektedir. Onun buradaki yaklaşımı, bu kavramlarla ilgili açıklamaları hadisler üzerine kurma amacına yönelik değildir. O, daha çok sûflerin nasrlara aykırı olmayan ve tasavvufun mahiyetini ortaya koyan sözlerini esas almaktadır.

İbn Fûrek, *el-İbâne*'de dönemin ilmî geleneğinin bir sonucu olarak yararlandığı eserlerin ismini zikretmez. Fakat eserin genelinde yaklaşık kırk iki kişiden yaptığı nakilleri yerine göre âyet ve hadislerle destekleyerek açıklamaya çalışmaktadır. Onun en çok referans gösterdiği kimseleri şu şekilde sıralayabiliriz: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd el-Bağdâdî, Şiblî, Zünnûn el-Misrî, Hasan el-Basrî, Yahya b. Muâz, Ebu'l-Hüseyn Nûrî. Bunlar içerisinde Muhâsibî, bazen uzun alıntılar olmak üzere yaklaşık altmış yerde kaynak gösterilmesi açısından özel bir konuma sahiptir.

O, *el-İbâne*'de sûflerin kullandıkları terimleri, inanç esaslarına ters düşmeyecek şekilde yorumlamakta, açıkladığı bazı kavramlarla da kendinden önce ve sonra tasavvuf tarihi ile ilgili eser veren yazarlardan ayrılmaktadır. Nitekim kendisinden önce Kelâbâzî, Serrâc, kendisinden sonra Kuşeyrî ve Hucvirî gibi tasavvuf tarihi ve tasavvuf felsefesi alanında eser bırakanların eserlerine bakıldığında, akıl, aklın manâsı ve akıllının nitelikleri (bâbü'l-keâm fi'l-akl ve mânâhu ve sıfâtî'l-âkil) şeklinde bir başlıkla karşılaşılmaz. İbn Fûrek ise, 41. bölümde aklı bağımsız bir başlık altında ele almaktadır. İbn Fûrek, burada akıl, akletme, aklın kısımları, aklın elde edilmesi (kişinin kazanımı mı, yoksa ilâhî vergi mi) gibi aklın mahiyeti hakkında seçkin İslâm bilginlerinden yaptığı nakillerle konuyu açıklamaktadır.

14 ve 15. bölümlerde marifet, ilim ve marifet arasındaki fark⁶⁶ konularından sonra 16. bölümde Tevhîd⁶⁷ bahsi anlatılmıştır. Burada kelâmcıların Tevhîd anlayışıyla sûflerin Tevhîd ile ilgili söyledikleri sözleri arasında bir ayırımın olmadığına dair hidâyet ve dalâlet konusu örnek olarak seçilmiştir. Buna göre, gerek kelâmcıların ve gerekse sûflerin kabul ettikleri husus şudur: Bütün hayır ve şerr, fayda ve zarar ancak Allah'tandır.

İbn Fûrek'ten önce tasavvuf tarihi alanında yazılan *Ta'arruf ve Luma*'da fütüvvet konusu işlenmediği halde, *el-İbâne*'de 43. bölümde fütüvvet bahsi geniş olarak ele alınmaktadır.

İbn Fûrek'in, *el-İbâne*'de tasavvufun bir hâl (yaşama) olduğu bilinci ile davranmış olduğu görülmektedir. O, burada sadece sûflerin kullandıkları kavramlar, ortaya koydukları fikir ve düşünceler ve ruhî tecrübî hikâyeler üzerinde durmuştur. Bu da, onun tasavvuf karşısındaki ilgisinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

İslâm düşünce tarihine baktığımızda tasavvufu, II/VIII. ve V/XI. yüzyıllarda Sünnî dünyada ortaya çıkan bir dindarlık hareketinin adı olarak da tanımlamak mümkündür. IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren V/XI. yüzyılın başlarına kadar telif edilmiş tasavvuf düşüncesini konu edinen temel kaynaklara baktığımızda ise Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, ru'yetullah, istita'a; kesb gibi Kelâm ilmine ait pek çok meselenin,

66 Bkz. İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 9b-10a.

67 Bkz. İbn Fûrek, *İbâne*, vr. 11b-12a.

sûfiler tarafından açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan kelâm, tasavvufî anlayıştan ayrılmaktadır.

IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı Eş'arî kelâmcılarının, sosyal ve dinî dalgalanmaların etkisinde kalan müslüman halkı, sistemli, temelli bir bütünlük arz ettiğine inandıkları kelâmın etrafında buluşturmaya arzusuyla tasavvufu dışarıdan kuşatmaya çalışarak onun yapısıyla ilgilendikleri görülmektedir. Ayrıca onlar, tasavvufî anlayışların geliştirdiği ıstılâhların İslâmî akîdeye aykırılık gösterecek yaklaşımlardan uzaklaştırılmasını sağlamaya çalışmışlardır. Söz konusu dönemin kelâmcıları, buldukları İslâm coğrafyasının kültürel değerlerinden ve dolayısıyla mevcut tasavvufî anlayışlardan etkilenmediklerini söylemek kolay olmamaktadır.

Dönemin ileri gelen Eş'arî kelâmcılarından biri olan İbn Fûrek ise, "*Kitâbu'l-İbâne an Turu?kı'l-Kâsîdîn ve'l-Kesf an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemîn*" isimli eseriyle İslâm'ın erken döneminden beri devam edip gelen teorik ile pratik arasındaki kopukluğu giderme çalışmıştır. İbn Fûrek bu eseriyle, akîdeyi ilgilendiren meselelere tasavvufî bakış açısıyla savunma anlayışı geliştirme amacında değildir. O, tasavvufî anlayışa Eş'arî ekolü içerisinde meşru bir zemin hazırlama çabasında da değildir. Onun, bu eseri yazmakla Müslüman toplumda, İslâm inanç esaslarına, dinin aslına aykırı düşebilecek her türlü görüşü reddetmeyi amaçladığı söylenemez.

Sonuç olarak İbn Fûrek, güdülere ve kişilik özelliklerden kaynaklanan, farklı kalıp ve biçimlere bürünen irrasyonel açıklamalara karşı ihtiyatlıdır. Öyleyse delilden yoksun, öznel iç deneyimler, nesnel ve bir çok delille desteklenebilir bilginin yerine geçmemelidir.