

Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış

Mahmut Erol KILIÇ*

Methodology Of A Method: Sufism as a Method; An Introduction.

Every religion interpreted in daily human practice and those interpretations gave birth of different religious schools of thoughts. Sufism with it's peculiarities is one of those school of interpretation of Islam and has special methods for fulfilling it's goal. The author looks at Sufism primarily as a methodology of religion and try to analyze it's consequences comparatively in Islam.

Key Words: Sufi Methodology of Islam, Levels of Understanding of Islam, Tasawwuf.

Anahtar Kelimeler: Sufi Metodu, Anlama, Tasavvuf, İslam

I. Konuya Mukayeseli Bir Genel Giriş

Bir düşünce eğer hüküm koyucu nihai haline ulaşmışsa hiç şüphesiz izlediği bir *metod*, tercih ve takip ettiği bir *yöntem* neticesinde bu noktaya varmıştır. Hem geleneksel ve hem de modern dünyayı kuran düşüncelerin felsefi arkaplanında o kurucu düşüncelerin istintâc edilmesini sağlayan yine bir “metod” bulunduğu gözden kaçmaz. Kelime mânası ile “*method*” Grekçe kökene sahip bir kelime olup buradan Batı dillerine ve oradan da dilimize geçmiştir. Lügat manası “*takip etme, izleme*” anlamını taşıırken ıstılâh manası “*bir gayeyi elde etme cehdi*” olarak yorumlanır. Binanaleyh kavram hem “*belirlenmiş bir hedefe doğru yürüme faaliyeti*”ni hem de bizzat o “*yol*”u bize bildirmektedir. Zaten kelimenin aslı “beraber olmak” anlamına gelen “*méta*” ile “*yol*” anlamına gelen “*odos*” kelimelerinin bir araya gelmesinden oluştuğu için bu anlam kelimenin içerisinde mündemictir. Yani bunu geniş anlamıyla “yolda olmak, bir yol izlemek” şeklinde de anlamamız mümkündür. Nitekim asrın başında söz konusu kelime dilimize geçerken de beraberinde bu doğrultuda çok önemli tartışmalar doğurmuştu. Bu kelimeye karşılık olarak “esaslar” anlamındaki “usûl” kelimesini

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

seçmenin yanlış olacağını düşünen Babanzade Ahmed Naim, Ferid Kam, Rıza Tevfik v.b. gibi aydınlar uzun münakaşalar sonunda “yol” anlamındaki “*tarik*” kelimesini semantik olarak daha yakın bulmuşlar ve kendi çalışmalarında bunu kullanmayı tercih etmişlerdir.¹ Bu noktada *metod* karşılığında tercih edilen “*tarik*” kelimesiyle tasavvuf disiplininin hususî alakasını da göz önünde bulundurulduğunda bu yazının anafikri daha iyi anlaşılabilir. Zira “tasavvufu” tarif edenlerin onun hep bir yol, bir yolculuk ve bir “method” olduğunu vurguladıklarını görürüz.

“Metodun İlmi” anlamına gelen “*metodoloji*” nazariyeleri tarihine baktığımızda ise her düşünürün belirli bir Tanrı tasavvuruna, belirli bir âlem tasavvuruna ve belirli bir bilgi nazariyesine sahip olmaya yine “muayyen bir metodu izleyerek” varmış olduklarını anlarız. Bu açıdan bütün düşünce tarihi bir bakıma metodolojiler tarihidir de denilebilir. Şahıslar düzeyine indiğimizde ise her müstakil düşünürün kendi sistemini açıklamak üzere geliştirdiği hususî bir metodolojisi bulunduğuna şahit oluruz. Mesela “Metodoloji” kavramı Platon’da aynı zamanda “doktrin” anlamını da ihtiva ederek kullanılırken Aristoteles’te sahası doktrinden soyutlanarak daha ziyade “araştırma usûlü” anlamına indirgenecektir ki bu anlam daralması bilahere modern düşüncenin oluşmasına etki eden âmillerin başında yer alacaktır. Modern zihniyet kalıplarının yerleşmesinde kilit bir rol oynayan Descartes akli doğru biçimde kullanmak ve bilimlerdeki hakikati aramak için yeni bir *yöntem* keşfettiği iddiasıyla yazdığı **Akılın İdaresi İçin Kurallar** kitabını bu çizgiden aldığı ilhamla yazmıştı. Söz konusu bu kitabda o daha çok zihnin dizgesel (*lineer*) bilgiye ulaşmasını araştırıyordu. Fakat onun bu eserinin Porkekizli filozof ve tabib Francisco Sanches’in 1581’de yayınladığı eserinden mühlhem olduğu nedense gözardı edildi. Sanches bilginin imkanlarını incelerken doğru bilişin önce “*her nasılsa sahip olunmuş bilgileri şüpheye tabi tutmak*” ve bu tasfiyenin ardından da “*kendi özüne çekilmek*” gibi iki merhaleli yolla gerçekleşebileceğini ileri sürmüştü. Descartes onun bu iki aşamalı yönteminin sadece birincisi üzerinde yani “her şeyden şüphe etmek” merhalesi üzerinde yoğunlaşarak kendi tezini geliştirdi. Tabii ki Descartes’in bu indirgemeci uslubu pek çok düşünür

¹ Bu dönemde “metod” kelimesi etrafında cereyan eden tartışmalar için bkz. İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul 2001, s.296-298.

tarafından eleştirildi. Pascal **Düşünceler** isimli kitabında Kartezyen yöntemin aklı tek merhaleye hapsetmesi noktasında ona ciddi eleştiriler yöneltti. Çünkü Pascal'a göre tek tip bir insan zihni yoktu ve matematiğin izafi başarısı bize aynı zamanda bilgeliğe, hikmete ve irfana açılma imkanı verecek değildi. Ona göre insan kalbi evrensel ve değişmez hakikatlerin sezgisinin yeridir fakat bedenî arzularla örtük vaziyette olduğu için çalışamaz olmuştur. Yani ortada bir matematiksel ve bir de sezgisel akıl diye en azından iki akıl vardır. İnsan salt mantığın asla anlayamayacağı muammalar taşıyan bir varlıktır. William Barret **İrrasyonel İnsan** isimli kitabında başta Bergson olmak üzere Heidegger'e kadar uzanan baştanbaşa bir Batı düşüncesi çizgisinin aslında Descartes'in değil Pascal'in yanında yer aldığı ileri sürse de modern dünyada revaç bulan Descartes'in görüşleri oldu. 19. Yüzyıla gelindiğinde başta Dilthey olmak üzere bazı düşünürler doğa ilimleri ve bunların işleyiş kurallarının yanısıra bir de bundan farklı olarak "mânevî ilimler" (*spiritüel sciences*) ve bunların işleyiş kuralları bulunduğunu ileri sürdüler. Referansları daha çok Platon ve Pithagoras'a olan Dilthey'in mânevî ilimleri tabiat ilimlerinden ayrı ve bağımsız değerlendirilmesi gereken farklı metodlar olarak tanımlaması kartezyen metoda önemli bir darbe daha vurdu. 1914 yılında Windelband ise göreceliliği öne alarak metodolojide, bütün özel ilim dalları için aynı şekilde geçerli olan evrensel bir metod düşünmenin modasının geçtiğini zira bunun tamamıyla bir hayal olduğunu ileri sürdü. Ona göre artık çeşitli ilmî konuların birbirlerinden farklı çalışma şekilleri olduğu inkarı mümkün olmayan bir gerçektir.² Bu düşünürler mânevî ilimlerin metodlarının kişinin sübjektif yapısıyla irtibatlı olduğunu ileri sürerlerken metod kavramına Aristoteles'ten ziyade Platoncu veya Yeni-Platoncu bir anlam yüklerler. Yani izlenen metod ile doktrin arasında ve de süje arasında çok sıkı bir üçlü irtibat vardır. Bununla birlikte Dilthey gibi düşünürlerin mânevî ilimlerden kasdettiklerinin tam manasıyla bizim konumuz olan tasavvufi ilimler, inisiyatik ilimler olmadığını da söylememiz gerekir. Her ne kadar o bununla daha çok kültürel değerleri kasdetmişse de kültürel olguların arkasında da mânevî değerlerin yatıyor olmasından dolayı biz kökende bir birlik görmekteyiz.

² Kâmiran Birand, Dilthey ve Rickert'te Manevî ilimlerin Temellendirilmesi, Ankara 1954, s.4.

Kavramın bugün ülkemiz akademik zihniyetinde almış olduğu şekli ise daha çok kökeni Aristoteles'e dayanıp Descartes tarafından geliştirilen ve "bir tür mantık tatbikatını" tarif eden anlamıdır. Aslında "metod"u mutlak manada zihni bir süreç olarak görüp, metodolojinin anlamını da sırf mantığın analogik ve analitik çıkarsamalarıyla sınırlamak da yine izlenen belirli bir tür metodun sonucudur. Sonraları kavrama dayatılan bu hakim anlam aslında doğum yeri olan Batı'da gerek dîni literatürde ve gerekse felsefi literatürde çokca tartışılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi sonuçta bütün ilimleri kuşatacak bir ortak metodolojinin olamayacağı anlaşılmıştır. Bilim felsefesi tarihinde izafiyet teorisinin de yardımlarıyla fizik ilimlerinde kullanılacak bir yöntemin biyolojide aynı başarıyı gösteremeyeceği, matematiğin metodunun sosyolojide doğru bir karara varmayı sağlayamayacağı konuşulur olmuştur. Zira bir teori ve onun metodu artık "yanlışlanıncaya" (Popper) kadar geçerli sayılmaktadır. Ancak yanlışlama ile o metodun geçirililiği iptal edilebilmektedir. Yıllarca, maddedeki deterministik davranışları gözlemleyerek bazı evrensel kurallar ortaya koymak isteyen bilim adamları fizikte, özellikle parçacık fiziğindeki yeni gelişmelerle maddenin en temel yapı taşları olan atomların bölünme davranışlarında zaman zaman düzenli olmayan ve önceden belirlenemeyen kaotik davranışlar tesbit edilmesi karşısında nasıl davranacakları hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Doğa bilimcileri yaptıkları gözlem ve deneylerde her sebebin her yerde aynı sonucu doğurmadığını, sebepleri aynı olan süreçlerin sonuçlarının birbirlerinden farklı olabildiklerine şahit olmuşlardır. 2004 yılına kadar Stephen Hawking karadeliklere düşen bir maddenin bir daha geri kazanılamayacağını ve yok olacağını ileri sürerken bu yılda yine kendisi bu görüşünü çürütmüş ve bunun aksi görüşleri benimsediğini bilim kamuoyuna ilan etmiştir. Matematik yasanın $2 + 2 = 4$ eder işlemi, doğada, piskolojide, toplumbilimlerinde 4'den fazla çıkınca matematiksel kesinlik konusu tartışmaya açıldı. Çünkü matematikçilerin hesaba katmadıkları şey, daha önce bilkuvve bulunan fakat ancak iki unsurun bir diğer iki unsurla birleşmesinde açığa çıkan bir artı değer yarattığı sinerjinin toplamın değerini değiştirmesi vâkıasıydı. Bunun üzerine toplum teorileri üzerine çalışan mesela F. Z. Fındıkoğlu ve benzeri sosyologlar şu gerçeği itiraf ettiler: *"Sosyal hayat ilhamların, sezîşlerin, arzuların, gelişi güzellerin, rastgele hareketlerin, ferdî iyiniyetlerin, ferdî iyi davranışların, zekâ hamlelerinin, aksiyon adamlarının keskin görüşleriyle ileriye atılmalarının dünyası-*

dır..İçtimâî hâdiseler dünyası ilmi ve tecrübî îzâhlara imkan vermiyen bir anti-determinizm âlemidir. Binanaleyh bu âleme âit hâdiselerin müsbet ilimlerin metodolojisi ile hiç bir sûrette alâkası yoktur.³ Çağımızın önemli İngiliz mantıkçı filozofu Bertrand Russell **Mistisizm ve Mantık** isimli kitabında şüphenin ötesinde yakîn ifâde eden bir içsezgisel biliş tarzının da mümkün olabileceğini –kendisi katılmasa da- kabul etti. Ona göre mistisizm şahsîdir, bilim ise gayrı şahsîdir. Şahsî olmayan şey ise soyuttur ve kişinin tecrübesi ile bir alakası yoktur. Şahsî olan ise tamamıyla bireye özgüdür ve o kişinin kendi yaşantısı olmadan bir anlam taşımaz. Bilim demek sistematizasyon ve kategorizasyon demektir. Mistik bilgi için ise bu işlemler kayıtlama getirir ve sonuçta bilginin yapısını bozar. Zira mantık ötesi bilgiler düzensizdirler ve orijinallikleri de buradadır.⁴

Modern dünyanın düşünüş şeklini oluşturan mesela, siyah siyahtır, beyaz da beyazdır gibi kategorik ifadelere dayanan Aristotelesçi mantık bazı yazarlarca artık günümüz ayrımcı ve parçalayıcı düşüncelerini doğuran birinci etken olarak görülmekte bunun yerine “Fuzzy Logic” yani “Kırçıl Mantık”ın daha açıklayıcı olduğunu ileri sürülmektedir. Yani siyah ve beyazın yanında ne siyah ve ne de beyaz olan gri gerçeklik alanları da vardır. Bu bize mutasavvıf bir hukukçu olarak mahkemedeki herkesi dinleyen Nasreddin Hoca’nın o meşhur: “*Sen haklısın-Sen de haklısın-Ben de haklıyım*” sözlerindeki o “çok katlı” mantığı hatırlatmaktadır.

Çağdaş dil felsefesinin gramatik dilin sınırlı ve dar yapısı içerisinde hakikatin ne kadar ifade edilebileceği tartışmalarında vardığı sonuçlar hakikatin dil-üstü (*meta-lengüist*) mahiyette olduğunu söyleyen geleneksel bilgelere görüşlerini yeniden keşfetmemizi sağladı. Dilimizin düşüncelerimizin sınırlarını da belirlediği görüşü insanın bir bakıma dilinin mahkumu olduğunu gösterdi. Sınırsız olan hakikat sınırlı dil içerisine nasıl birebir taşınabilirdi? Bunun üzerine dil-ötesi ifade biçimlerinin de önemi vurgulanmaya başlandı. Beden dili, simgesel dil, sözsüz aktarım, sessizliğin sesi,

³ Fındıkoğlu Z. Fahri, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, İstanbul 1950, s.8.

⁴ Bazı mutasavvıf müfessirlerin “*Şüphesiz bu Kur’an gizli bir kitabın içerisinde ve ona temiz olmayanlar dokunamaz*” [Vâkıa, 79] (*lâ yemessuhû illelmutahharûn*) âyetini bu ilâhî vahye mantığın eli değmemiştir diye tefsir etmeleri bu noktada hatıra gelir. Henri Corbin bu yönüyle İbn Arabî gibi bazı muhakkik sûfilerin yazılarının, filozofların tuttuğu Aristocu mantıkî teselsül yolunu izleyen bir üslûbtan çok Stoacıların üslûblarını andırdığını söyler. Bkz. Henry Corbin, **Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi**, trc. Ralph Manheim, Princeton 1969, s.74.

semiotik, semantik, yapıbozum v.b. gibi dil felsefesi yöntemleri hep gramatik dilin sınırlarını aşma çabalarıydı. Bu noktada özellikle hermönetiğin yeniden önem kazanması teknik anlamda özellikle tasavvufu çok yakından ilgilendiren bir husus oldu. Bir metnin ilk okuma ile elde edilen anlamı o metni tüketmek, yani son noktasını koymak demek değil, belki de hiç değildir. Bir metnin anlam katmanları vardır, okuyucu bu metnin labirentinde ilerlemek suretiyle içine nüfûz eder. Objektif ilk okumanın daha ilerisinde bir de sübjektif alanlar vardır ki metnin gizli özelliklerinin bulunduğu alan burasıdır. Kimi uzmanlara göre esas metin budur, yazıda gözükken ise bunun bir yansımasıdır. Modern düşüncenin özellikle dil ve edebiyat felsefesinin vardığı bu noktalar ile tasavvufun din üzerinde tatbik etmek istediği yöntemler arasındas büyük paralellikler hemen göze çarpacaktır. Nitekim son yıllarda gerek yerli gerek yabancı şâir, romancı ve hikayecilerin eserleri ve bu edebi eserler üzerine yapılan eleştiri ve yorumlarda sıkça tasavvufî konulara da temas edildiğinin gözlemlenmesi tesadüfi olmasa gerektir.

Öte yandan daha çok matematiksel korelasyonlar ve çıkarımları bulma derecesinin ölçülmesiyle öne çıkan IQ zeka testleri artık ciddi olarak sorgulanır olmuştur. IQ'su çok yüksek çıkan bazı insanların aynı zamanda, uyumsuz, geçimsiz, egoist, sadist, cani ve aşktan, edebiyattan, şiirden anlamaz kimseler olabildikleri görülmüştür. Bunun üzerine kişinin bu yönlerini de hesaplamaya katan EQ yani "Duygusal Zeka" kavramı önem kazanmıştır. Artık 1 değil 7 tür zeka olduğu bilim adamları tarafından ileri sürülmektedir. En mükemmel insanın ise bu 7 mertebenin her birini kendinde tahakkuk ettiren kişi olduğunu söylemektedirler. Bu literatüre baktığımızda "kalb" kavramının, kimilerinin zannettiği gibi sadece romantik karşılığı olan bir mazmun değil, bundan çok daha önemlisi "bilen", "bilme-yi gerçekleştiren bir meleke" olarak görüldüğünü anlamaktayız. Bu da bize hem bizatihi "...akledecek kalbleri olurdu..." (Hac, 46) âyetinin ve hem de bu ayet üzerine sufi müfessirlerin yapmış oldukları yorumların ne kadar evrensel doğrular olduklarını hatırlatmaktadır.

İnsan bedenindeki sağlık ve hastalığın nedenleri ve tedavileri ile ilgilenen tıp yavaş yavaş deterministik tıp anlayışından ve "her hastalık her kişide aynıdır binanaleh tedavisi de, ilacı da aynıdır" anlayışından geleneksel tıp anlayışına doğru yeniden dönmeye başlamıştır. Yani her ne kadar

ortada kategorik olarak tanımlanacak muayyen bir hastalık türü varsa da söz konusu bu hastalık her bedende aynı şekilde gelişmeyebildiği ve aynı septomları göstermeyebildiği için de aynı yöntem ve ilaçlarla tedavî edilmemeleri gerekecektir. Her bünyenin kendine göre tepkisi farklıdır. Binanaleyh tabibin, tıbbın genel esaslarını bilmesinin yanısıra tek tek insan bedenini ve onun kendi hususi ruhsal bağlantısını da bilmesi olmazsa olmaz bir şarttır. Bir çok hastalığın aslında bir dışavurum olduğu, esas sebeplerin altta ve derinde yattığı bugün artık bütüncül (*holistic*) tıbbın en önemli itiraflarındandır. Bu açıdan günümüzün en meşhur sağlık uzmanları gazete ve dergilerde tefrika edilen ve bazıları da sonradan kitaplaşan yazılarında sağlıklı bir insanı tarif ederlerken hep ruhsal detoks uygulamalarını ve ruhsal egzersizleri de reçetelerine ilâve etmektedirler. Bireyi mânevî olgunluğa erdirmeye çalışmalarının anksiyete, fobia, panik atak v.b. gibi psikolojik temelli rahatsızlıkların en önemli ilacı olduğunu söyleyen bu uzmanlar böyle bir olgunluğa ermiş kişilik yapılarının aynı zamanda, yüksek tansiyon, yüksek şeker v.b. gibi biyokimyasal alanları da etkilediğini deneylerle ispatlamışlardır. Ruhsal hastalıkları tedavide reçeteye sadece “Zirax” yazarak hastayı baştan sağmak ciddî psikiyatristler tarafından şiddetle tenkid edilmektedir. Artık biyoenerji, rei-ki, trans-personal psikoloji, orgon terapi, enegram terapisi, oto-telkin v.b. gibi tedavi yöntemleri günümüzde hayli revaçta olan ve doktrin olarak da tasavvufi ilimlerle yer yer kesişmeler içerisine giren dallardır. Bir çok bilimsel toplantıda psikiyatristler ile tasavvufçular arasında verimli diyaloglar kurulmaya başlandığı görülmekte ve söz konusu iki disiplinin kendi tecrübelerinden katkılarla harmanladıkları güzel sentezler oluşturdukları literatürden takip edilebilmektedir. Artık “Sûfî Psikolojisi” tâbiri literatürdeki yerini almış gözükmektedir. Bu açıdan bir dînî ilimler metodolojisi olarak tasavvufun dînî ilimler dışı bilim dallarıyla da en fazla irtibatı olan disiplin olması onun evrensel yönünü göstermektedir. Şu kadar ki Fen fakültesinden fizikçilerle beraber maddenin aslının enerji olduğu ve enerjinin aslının da ışık olduğu görüşünü sûfî muhakkiklerin “*Allâhu nûru’s-semâvâti ve’l-ard*”a getirdikleri yorumlar muvâcehesinde nûrun letâfetten kesâfete geçerek maddî âlemi nasıl oluşturduğu görüşleriyle yan yana koyarak anlamaya çalışmak bir kimsenin “tasavvuf şirkidir” sözüne cevap vermeye çalışmaktan çok daha fazla heyecan verici olabilmektedir. Diğer taraftan insan bilincinin derinlikleri üzerinde fikir alışverişinde bulunurken mutasavvıfların

insanın yedi katlı (*septenaire*) yapısı üzerinden açılımlar getirmek psikologlara da çok keyifli anlar yaşatabilmektedir.

İş dünyasında ise bir çok şirket kurum içi eğitimlerinde kişisel gelişim dersleri vermek suretiyle maksimum performansı hedeflemektedirler. Maneviyat gurusu veya spiritüel koç (*spritüel coach*) denilen insanların verdiği bu derslerde daha çok meditasyon, konsantrasyon, visualizasyon ve mantra tekrarı gibi bireysel tekniklerin yanısıra psiko-drama, belirli bir dans uygulaması gibi toplu yapılan yöntemler ile kişisel gelişim sağlanmaya çalışılmaktadır. İster yerli ister yabancı eğitimcilerin yüksek katılım ücretleri karşılığında verdikleri bu derslerde okutulan “textlere”, “manüellere” ulaşıp da inceleme imkanı olursa öğretilen doktrinin İbn Arabi, Mevlana, Yunus v.b. gibi sûfilerin eserlerinden, bazen isimleri de verilerek alınmış olduklarını görürsünüz. “Kendini Tanıma” adı verilen bir çok psikolojik ve felsefi içerikli bu tür özel kurslarda, - maalesef ilahiyatçılar hala sadece senedini tesbitle uğraşıp bir türlü manası üzerinde tefekkür etmeye yanaşmasalar da- sûfilerin çok sevdikleri o meşhur “*Men arefe nefsehû...*”[Kendini bilen Rabbini bilir] kavlinin şerhinin yapıldığını görürsünüz. Yine iş dünyasında, uzak doğu şirketlerinin başarısını araştıran Amerikalı uzmanlar bu yapıların adeta bir *tarikât* gibi hiyerarşik olarak yapıldığını, bilginin yukarıdan aşağıya doğru ehil elden ehil ele indiğini, şirket içerisinde liyakat esaslı bir derece yükselmesinin bulunduğunu ve personelin şirketine sırf ekonomik bağ ile değil duygusal bağ ile de bağlı olduğunu tespit etmişlerdir. Bu doğrultuda cemaat bazlı şirket mantığını bizdeki fütüvvet teşkilatındaki loncavârî yapılanmalara benzeten ekonomi yazarları görülmektedir.

Batı düşüncesinde “Dönüm Noktası” olarak adlandırılan bu gelişmeler seyrini “Unutulan Hakikat”in yeniden keşfedilmesine doğru götürdü. Artık Batı üniversitelerinde uzun yıllar bilimsel olmadıkları iddiasıyla karşı çıkılan bir Aküpunktür, bir Rei-ki, bir Bio-Enerji’nin kürsüleri resmen kurulmaya ve bu dallarda diplomalar verilmeye başlandı. Bazı ülkelerde insanları tedâvî etme hakkını tıp doktorlarının tekelinden çıkararak madde-lere imzâ atıldı. Şöyleki maharetini ispatlamış bir filozof, bir psikolog, bir teolog da belirli imtihanlardan geçmek suretiyle kendi alanlarıyla ilgili konularda insanları tedâvî edebileceklerdi. Astroloji’nin belli başlı üniversitelerde artık kürsüleri bulunmaktadır. En son pozitivistimin kalesi olarak

anılan Fransa’da, Sorbon Üniversitesine bağlı olarak Prof. Dr. Antoine Faivre başkanlığında “Ezoterik Araştırmalar Merkezi” kurulduğunu öğreniyoruz. Burada Gnostisizm’den tutunuz Masonluğa, Rozenkrauculuk’tan tutunuz Kabbalizme, Hermetisizmden Simyaya kadar bir çok kadim öğretiler bilimsel anlamda incelenmektedir. Batı kültürünün derinini oluşturan en önemli akımlar olduğu kabulünden yola çıkılarak bu gelenekler üzerinde değişik araştırmalar yapılmakta ve hatta Batı insanının gerek politik gerek filozofik bazı sorunlarına buralardan çözüm önerileri getirilmektedir. Bu merkezlerde yapılan ilimler tasnifinin “ezoterik ilimler tasnifinden” alınmış olduğunun görülmesi çok manidardır.⁵

Modernitenin katı rasyonalist, materyalist ve anti-tradisyonel yapısı artık ciddi eleştiriler almaktadır. Modernlik sonrası insan artık anlam arayışına girmiş, kaybettiği geleneği yeniden aramaya başlamıştır. Düşüncede, inançta, eylemde, hayatta, kısacası bütün beşerî planlarda hep bir “anlam” arayışı, bir derine inme arayışının öne çıktığı gözlenmektedir. Modern insan için “Nasıl?” sorusu daha önemli iken post-modern insan için “Neden?” sorusu daha önem kazanmıştır. Her gün medyada “derin devlet”, “derin ekonomi”, “derin siyaset” v.b. gibi sözlere rastlanılması “hiç bir şeyin görüldüğü gibi olmadığını” söyleyen vahdet-i vücudun büyük üstadlarını bize hatırlatmaktadır. Siyaset ve ticaret gibi beşerî alanlarda böylesi ezoterik yorumlar rahatlıkla ve hatta tercihli bir şekilde kullanılırken dini ilimlere gelince buna tepki gösterilmesi ilginçtir. Hz. Peygamberin “*Rabbim bana eşyânın hakikatini göster*” [Rabbî! Erini’l-eşyâye kemâ-hiye] sözünün senedini tesbit İslamî ilimler çatısı altında değerlendirilirken bu sözün anlamı üzerinde yoğunlaşma işi ise kendisine bu çatı altında aynı rahatlıkla yer bulamamaktadır. Yüzyılın başından itibaren Batı’dan gelen bu tesirlerle bazı ilahiyatçılar da pozitivist, rasyonalist ve maddeci temayüllere sahip oldular. Bu nevezuhur ve geleneği olmayan pozitivist ve maddeci ilahiyatçı tipinin malesef çağın insanının mânevî ve fikrî sorunlarına bir çözüm teklif etmesi düşünülemezdi. Öte taraftan pozitivist, rasyonalizmi ve modernizmi ilk elden tecrübe eden bazı Batılı düşünürlerin hiç de onlar gibi düşünmediklerini görmekteyiz. Mesela yüzyılın başında başta René Guénon ve Frithjof Schoun gibi düşünürler pozitivist metodolojilerin relativist olduklarını, mutlak olarak bütün ilimleri açıklamayacaklarını ve

⁵ Bkz. Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, New York 1994, s.36.

hele ezoterik ilimleri tasnif etmede ve onları anlamada tamamen iflas ettiklerini ilan ettiler ve onların dini düşünce kaynaklı bu karşı çıkışları büyük yankı uyandırdı. Zira onlara göre dikey (*vertical*) ilimlerin metodolojileri yatay (*horizontal*) ilimlerin metodolojilerinden farklıydı. Pozitivist indirgemeci metodolojilerin bir aşırıdır süren saltanatını sarsmaya başlayan düşünürler hiç şüphesiz bu iki isimle sınırlı değildi. Çok değişik zâviyelerden ve çok değişik düşünürlerden bu yaklaşım tenkidler aldı fakat bizim burada bu iki ismi özellikle zikretmemizin gayesi bu isimlerin modern zihniyete yaptıkları tenkidlerin arka-planında tasavvufun açık bir şekilde bulunmasından dolayıdır. Malumumuz olduğu üzere bu iki düşünür de kendi şahsî metafizik tecrübeleri için son tercihlerinde sûfilik yolunu seçmiş, ilki inisyatik isim olarak Abdülvâhid Yahya ikincisi ise İsa Nureddin adını almış ve birer sûfi üstadı olarak vefat etmişlerdi.

II. Bir Metodoloji Olarak Tasavvufa Genel Giriş

Dînî ilimlerin bazı dalları tarihi süreç içerisinde doktrinin tesbit ve nakline kendilerini hasrederlerken bazıları da bu doktrinin yorumlanması, açıklanması ve yeniden üretilmesi işiyle daha fazla uğraşır olmuşlardır. Mesela İslam dini özelinde Tasavvuf, Kelam ve Felsefe ikinci guruba giren yani doktrini yorumlaya çalışan ekoller olmuşlardır. Bu guruptakiler metinlerin tesbitinden ziyade bunların yorumlanmasıyla birinci elden ilgilenmişlerdir. Bu gurubun içerisinde yer alan Tasavvuf ise getirmiş olduğu nev'i şahsına münhasır açılımlar ile özel bir konumda yer almıştır. İlimleri, gövdesiyle dallarıyla bir ağaç gibi tasavvur eden klasik ilimler hiyerarşisi şeması göz önünde bulundurulacak olursa hiç şüphesiz ki tasavvuf "Dînî ilimler" ana gövdesinin bir alt dalı olmaktadır. Bu yazımızda Gazzâlî, Râzî, Îcî, Taftazânî, Devvânî v.b. gibi bazı İslâm âlimlerinin bilinen ilimler tasnifi (*tasnifu'l-ulûm*) teşebbüslerini tekrarlayacak değiliz.⁶ Fakat şu da unutulmamalıdır ki her tasnif çıkarma teşebbüsü söz konusu ilim adamının o anki dünya görüşünden ve o an için bağlı bulunduğu fikrî paradigmadan bağımsız olmamıştır. Hatta entellektüel tekâmülü içerisinde, muayyen bir ilim adamının ilk önce çıkardığı ilim tasnifinin omurgasının daha sonraki yıllarda kendinde değişen önem sıralamasıyla beraber değişebildiği de görülmüştür. İbn Sînâ ve Gazzâlî bu işaret ettiğimiz hususun iki tipik

⁶ Bu konuda bkz., İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.18 (2000), s.79-99.

örneğidir. Kimi âlimler; “*teorik bilimler - pratik bilimler*” diye bir ayrımla tasnife başlarlarken kimi âlimler ise “*aklî ilimler - naklî ilimler*”, kimileri “*ulûmu’l-müteşerria - ulûmu’l-hikemiyye*”, kimileri de “*âlî ilimler - ednâ ilimler*” diye bir ayrımı tercih etmişlerdir. İlimler tasnifi çıkarılmasıyla alakalı konularda dikkati çeken bir konu da bu teşebbüslerde daha çok filozoflukları ve kelamcılıkları öne çıkan alimlerin görüşlerinin meşhur olmasıdır. Oysa bu meşhur ilim tasnifi çalışmalarının yanısıra bazı sûfi müelliflerin de ya müstakil risâleler kaleme aldıkları veyahut da diğer eserlerinde bilvesile bu konuyu işledikleri görülür. Bunların ilk iki guruptakiler kadar kitlesel olarak meşhur olmamalarının sebebi bu iki guruptan yer yer ayrılan görüşlerinin olmamasındandır. Halbuki, mesela bir Kuşeyrî’nin, bir Hakîm et-Tirmizî’nin, son döneminde Gazzalî’nin⁷, bir Azîzüddîn Nesevî’nin, bir Abdülkerim el-Cîlî’nin, bir Abdurrahmân el-Bistâmî’nin, bir Eşrefoğlu Rûmî’nin, bir İsmail Hakkı Bursevî’nin, bir Erzurumlu İbrâhim Hakkı, v.b. gibi mutasavvıf düşünürlerin eserleri dikkatlice tarandığında çok rahatlıkla bu kişilerin de ilimler tasnifi yaptıkları görülecektir. Yine Muhyiddin İbn Arabî’nin, başta **el-Fütûhâtü’l-mekkiyye** ve **Merâtibu ulûmî’l-vehb** isimli eserleri olmak üzere bir çok eserini göz önünde bulundurduğumuz zaman onun hep ilimler tasnifiyle meşgul olduğunu görürüz. Binanaleyh mutasavvıfların çıkardığı böylesi ilim tasniflerinin -yer yer diğerleriyle olan farklılıklarını da göstererek- bir veya bir kaç akademik teze mevzu olabileceğini ve hatta olması gerektiğini de hatırlatmak isterim. “Zühd ilimleri”, “Keşf ilimleri”, “Vehb ilimleri”, “Aşk ilimleri”, “Kur’an mertebeleri ilimleri”, “Ahval ilimleri”, “Makâmât ilimleri”, “Velâyet ilimleri”, “Tecellî ilimleri”, “Zat ilimler”, “Sıfat ilimleri”, “Fiiller ilimleri” v.b. gibi bir çok metafizik ilimler tasnifleriyle bence muhakkik sûfîlerin hiç başka yerlerde görülmeyen orijinal “bilgi” görüşleri bulunmaktadır. Zaten Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Nev’î Efendi, Gelenbevî v.b. gibi Osmanlı ilim geleneğimizin temsilcileri ilimler tasnifi çalışmalarını işaret etmeye çalıştığımız irfânî bakış açısıyla yapmış olduklarından bizim önerdiğimiz bu akademik çalışmalar kimilerinin dudak bükerek bakacağı türden nev-zuhur faraziyeler olmayacak bilakis geleneğin ihmal edilen bir damarının yeniden gün yüzüne çıkarılması olacaktır.

⁷ Özellikle onun **İhya**, **İlmu’l-ledün** ve **Mişkâtü’l-envâr** isimli eserleri bu konuda zengin malumata sahip eserlerdir.

Hâsılı, tek tek ayrıntısına girmeden bütün bu ilim tasniflerine kuş bakışı bir bakışla baktığımız zaman bilgiye ulaşmanın yolları açısından başlıca şu iki ayrımın yapıldığını görüyoruz. Mantık ve istidlâllerle bilgiye ulaşanlar (*tarîku ehli'n-nazar ve'l-istidlâl*) ve riyâzet ve nefisle mücâhede tecrübesini yaşamak sûretiyle ulaşanlar (*tarîku ehli'r-riyâze ve'l-mücâhede*); nazar yoluyla bilgiye ulaşanlar (*tarîku'n-nazar*) ve arınma yoluyla bilgiye ulaşanlar (*tarîku't-tasfiye*). Elde ediliş şekilleriyle farklılaşan bilginin tabiatıyla kendisi de bu tasniflerde aynı şekilde ikiye ayrılarak anlatılmaktadır. Yani; vehb yoluyla alınan bilgiler (*ulûmu'l-vehb*) ve okumak sûretiyle alınan bilgiler (*ulûmu'l-kesb*); ancak ve ancak ontolojik anlamda orada bulunmak ve bilgiyle özdeşleşmek suretiyle sahip olunacak bilgiler (*ilmu'l-hudûri*) ve orada bulunmadan sırf okumak suretiyle alınacak bilgiler (*ilmu'l-husûli*); mânevî ilimler (*ilmu'l-ma'nâ*) ve maddî ilimler (*ilmu'l-maddî*); bâtinî ilimler (*ilmu'l-bâtın*) ve zâhirî ilimler (*ilmu'z-zâhir*).

Bu ikili ayrımların pratiğe yansımalarının en bâriz örneğini biz İbn Rüşd'ün İbn Arabî'yle karşılaşmasında ona sorduğu şu soruda görmekteyiz; "*Keşf ve feyz-i ilâhî'de bulduğun şey bize mantığın (nazar) verdiği şey midir?*". Bu soruya İbn Arabî'nin verdiği o meşhur paradoksal cevabta aslında kendi din felsefelerinde dikey metodolojiyi ve tündengelimini esas, yatay metodolojiyi ve mantıksal çıkarımları ise ilkiyle irtibatlı ama tâlî olarak kullanmakta olan sûfî metafizikçiler ile bunlardan yalnız başına ikincisini izleyen meşşâî (peripatetik) düşünürler arasındaki en temel farkı görmekteyiz. Genç bir sûfî olarak İbn Arabî'nin bu soruya bir yönüyle "Evet" ve bir yönüyle de "Hayır" olarak cevap vermesi sûfî metafizikçilerin sanılanın aksine ve diğerlerinin hilâfına her iki metodolojiyi de **kendi yerlerinde** kullanmaya bir itirazlarının olmadığını göstermektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün de itiraf ettiği gibi; "*Sûfîlerin nazar hakkındaki görüşlerinde izledikleri yol nazarî bir yol (tarîk) değildir. Yâni öncüllerden (mukeddemât) ve kıyastan mürekkep değildir. Sûfîler gerek Allah bilgisinin (mârifetullah) ve gerekse mevcûdâtın bilgisinin şehvânî ârızalardan tecridi esnâsında nefste açığa çıkan bir şey olduğunu, tıpkı bir fikrin taleb edilen yere gelmesi gibi bir şey olduğunu ileri sürerler. Buna dinden bir çok zâhirî deliller getirirler. Meselâ; 'Allah'tan korkun ki Allah da size öğretsin'; 'Bizim için gayret sarfedeni biz yolumuza ulaştırırız'; 'Eğer Allah'tan korkarsanız O da size iyiyi kötüden ayırdedecek bir anlayış verir' v.b. gibi kasdettikleri mânâda olduğu-*

*nu zannettikleri bir çok âyeti delil olarak getirirler. Biz de deriz ki varlığını kabul etsek bile bu yol avâmın yolu değildir. Avâmın ihtiyâcı olan bu değildir. Eğer insanlar için seçilen yol bu olsaydı o zaman nazar tarîkinin bâtil olması icâb ederdi”.*⁸ İbn Rüşd’ün bu ifadelerinden onun bu yolu prensib olarak kabul ettiğini fakat avâma açık olmaması gibi pratik bazı nedenlerden dolayı tenkid ettiğini anlamaktayız.

Halbuki sûfî müellifler **Kur'an**’da hem enfüsî ve hem de âfâkî iki tarzın da bulunduğunu fakat Hakk’ı bilebilecek olan aklın dikey olanı (*akl-ı meâd*) olduğunu ileri sürerler. Yâni sûfîler yüksek metafizik bilgisini keşf ve tecellî ile elde ederlerken tarlalarını akıl ve mantıkla sürerler. Hatta İbn Arabî metafizik konularda nazar ve burhanın her ne kadar nihâî araçlar olmasalar da doğru kullanılmaları hâlinde bâzen doğru araçları bulmaya götürebilir olduklarını da teslim eder. Yani kimilerinin zan ettikleri gibi sûfî muhakkiklerde akıl ve mantığın külliye red edilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Ne var ki mesele Tanrı’yı bilme olduğunda onlar bu organların yetersiz olduğunu ileri sürerler. Mevlânâ’nın tâbiriyle: “Aklın adını kötüye çıkaran akl-ı cüz’îdir” (*Akl-ı cüz’î akl râ bednâm kerd*) yoksa onlar Akl’ın bütününe karşı, küllî akla karşı asla değildirler. Sadece, Tanrı’yı bulmayı akl-ı cüz’î’ye havâle etmeye karşı çıkarlar ve bunun boşuna bir uğraş ve vakit kaybı olacağını ileri sürerler. Çünkü onlara göre Hak aklî değil şuhûdîdir, aklî olan ise halktır. Diğer taraftan onlar da nazarı, mantığı, istidlâli günlük işlerinde kullanırlar. Âlem-i emr’e âit nesnelere bilinmesi için bu bilişsel araçlara başvururlar. Bu yüzden, sûfî muhakkikler ehl-i nazara nisbetle iki yöntemi de yerinde kullandıkları, yâni biri yatay (*âfâkî*) diğeri dikey (*enfüsî*) iki türlü biliş melekesini de kabul ettikleri için "iki kanatlı" (*zü'l-cenâheyn*) olarak tanımlanırlar. Hatta ilginçtir ki tasavvufî yoldaki riyâzet ve inzivâlar sonunda ilk elde edilen keşfin adı "**keşf-i nazârî**" veya "**keşf-i aklî**" olarak isimlendirilmektedir. Tabi bilâhare bu keşiflerin ardından sırasıyla "*keşf-i nefsânî*", "*keşf-i rûhânî*" ve sonunda da "*keşf-i rabbânî*" mertebeleri gelecektir.⁹ Zaten İbn Arabî’nin dediği gibi sonuçta; "**Nazarında isâbetli olanlar keşf ehline muvâfakat, fakat nazarında isâbetli olmayanlar ise muhâlefet ederler**".¹⁰ Yine İbn Arabî’nin dînî ilimler meto-

⁸ İbn Rüşd, a.g.e,149

⁹ İbnu'l-Arabî, **İnşâu'd-devâir**, s. 35.

¹⁰ İbnu'l-Arabî, **el-Fütûhât**, c.II, s.754.

dolojisine dair kendine has tesbitlerde bulunduğunu görürüz. Mesela der ki: "*Hakk'ta (fihî) sefer edenler iki kısımdır:*

a- *O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer edenler ki bunlar sonunda yolu şaşırdılar çünkü kendilerine rehber olarak sâdece kendi 'fikirlerini' aldılar. Bunlar feylesoflar ve onlara tâbî olanlardır.*

b- *İkinci gurup ise O'nda yine O'nun tarafından sefer yaptırılan resûller, nebîler, ve seçkin velîler yâni Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebî Yezîd el-Bestâmî, Ferkad es-Sebhî, Cüneyd el-Bağdâdî, Hasan el-Basrî v.b. gibi zamânımıza gelinceye kadar bu yolda meşhûr olmuş muhakkik sûfilerdir.*"¹¹ Çünkü ona göre Tanrı bilgisi ne rasyonel felsefenin çabalarıyla ve ne de bu felsefenin "Dogma içerisinde yarattığı Tanrı" (İlâhun mu'tekad) düşüncesiyle elde edilebilir. İsbât-ı vâcib yöntemiyle Tanrı'nın isbatlanması diye bir şey onlara ters gelmektedir. Muhakkik sûfilere göre ilâhiyat bilgisi veya teolojinin yöntemi ancak tûmdengelimdir ve ancak Tanrı'nın yine kendisini bildirmesiyle olur. Aslında bu konu "bilginin" mahiyeti etrafında dönen epistemolojik tartışmalarla da irtibatlı bir konudur. "Bilgi" alınır bir şey, kazanılır bir şey mi yoksa verilen bir şey midir? Mistikler ile rasyonalistleri bilginin mâhiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli fark burada yatmaktadır. Öncekilere göre esas bilgi varlık bilgisidir, yani ilâhî bilgidir. İnsan da yaratılışı itibariyle tanrısal emânetlere sahip bir varlık olduğu için bilgi onda mümdemiçtir. Bu bilgi, zaten süjesinden ayrı olmadığı için bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. Bilgi insanda zaten verilmiş konumdadır fakat kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılmasını beklemektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi muhakkik sûfiler kazanılan (kesbî) bilgiyi inkar etmezler fakat onu "bilgi"ye giden yolda hazırlık çalışmaları olarak görürler. Bunlar ancak vehbî bilgiye götürdükleri oranında faydalıdırlar yoksa kişinin yolunu saptırmaktan başka işe yaramayacaklardır. Işık olmaları gerekirken onu örten perdelerden bir perde de kendileri olurlar. Rasyonalistlere göre ise tam tersine bilgi tartışarak, denenerek elde edilecek bir şeydir. Fakat sûfilere göre hakikat, mantıksal çıkarımlar, diyalektik tartışmalar boyunca cerayan edecek tez - antitez - sentez sürecinin sonucunda açığa çıkacak bir şey değildir. Zaten bu tür kısır döngülü tartışmalara gerçek sûfiler katılmazlar. Çünkü İbn Arabî'nin tabiriyle: "Muhakkikler sû-i edeb bir konuşmaya

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-isfâr*, s.8-9.

katılmazlar. Zaten onlar susunca bereket de kalktı... **Keşf ve şuhûd yolu, münâzara, mücâdele ve her ne olursa olsun karşı tarafın delillerini çürütmeye çabalama gibi tarzları kaldırmaz.** Çünkü bu tarz sonunda sâhibine geri döner. Sâhib-i vücûd olan muhakkik ise elde ettiği şeyle zâten mutlu ve mesuttur".¹² Kişiyi düşen bu sonuçsuz tartışmalarda vakit kaybetmek yerine, bu biliş tarzı için gerekli olan şartları yerine getirmeye çabalamasıdır. Hak ancak "keşf ilimleri"yle münkeşif olacak, bilinecek¹³ olduğundan ortada tartışılacak bir şey yok, bilakis "tattıracak" bir şey vardır. Çünkü sûfilere göre "hikmet" delâlet-i nebevî ile elde edilen bir ilm-i huzûrî olduğundan onu elde etmek için ilk atılacak adım tıpkı bütün nebilerin yaptığı gibi riyâzet ve halvetler netîcesinde o hâzır-oluşu gerçekleştirmektir. Zira "Kime Hikmet **verilmişse...**" (II/269) âyetinde de belirtildiği üzere "Hikmet" in bu **verilen** ve tûmdengelen yapısının muhâtabı olmak ancak sûfî şâirin "Pâdişah konmaz saraya hâne mâmûr olmadan" deyişinin işaret ettiği temizliği yapmakla gerçekleşecektir. Sûfiler bunu **Kur'an**'da geçen "...men tezekkâ" (Şüphesiz temizlenen kimse kurtuluşa ermiştir [el-A'lâ, 14] ibâresinden istidlâl ederler. Yânî onlara göre kirli nefisler pâk olanı bulamazlar. Kir ve Pâk bir arada bulunamaz iki kategoridir. Kir varsa pâk olmaz, pâk varsa kir olmaz. Mamafih sûfî muhakkikler ibâdet, riyâzet ve halvet amellerinin kendilerinin bilgi alıcısı olmadığını buna aracılık ettiklerini ileri sürerler. Yani bu amellerin sonunda kişide bir **nûr** oluştuğunu ve ancak o nûr ile Hakk'ı tanıyabildiklerini söylerler. Yoksa bu amellerin tek başına yeterli olduğunu hiç bir sûfî söylememiştir. Niyâzi'nin;

"Savm ü salât ü hâc ile sanma biter zâhid için
İnsân-ı kâmil olmaya lâzım olan irfân imiş"

beyti tam bu mânâyâ işaret etmektedir. Onlar bu yönleriyle Hâricîlerin, Selefilerin ve bazı ehl-i hadîsin zühd anlayışlarından uzaklaşırlar. Bunlarda mutlak manada ibadetler esas iken sûfilerde bu ibadetlerin kişide hasıl edeceği hal ve makam önemlidir. Yoksa kul ile Rabbi arasındaki perdelerden bir perde de o ibadetler olabilmektedir. Hemen hemen bütün dîni pratiklerde yer aldığını gördüğümüz ve sûfilere göre Tanrı bilgisini elde

¹² İbnu'l-Arabî, Kitâbu'l-fenâ fi'l-müşâhede, s. 8.

¹³ İbnu'l-Arabî, **el-Fütûhât**, c. I, s.60, 110.

etme yolunda atılacak ilk pratik adım olan “halvet” ve “inzivâ”¹⁴ uygulamasının aslında düşünce tarihinde de önemli bir yeri bulunduğu maalesef modernler tarafından unutulmuştur. Kadim ve ezoterik felsefe okullarında öğrencinin metafizik konulara olan temerküzünün sağlanmasında başvuru yollardan en önemlisi budur. Pithagoras’ta, Platon’da karşılığı olan bir uygulamadır. Mesela İslam filozoflarından İbn Miskeveyh felsefe ile meşgûl olmak isteyenlere önce “*kalblerin temizlenmesi*” işiyle uğraşmalarını tavsiye eder zira ona göre “*hikmet ilâhî vergilerin en büyüğü ve Allah’ın kendi dostlarına ikrâm ettiği en faziletli yüceliktir*”.¹⁵ Bunun ardından halveti tavsiye eder. Der ki; “*Derin bir konu üzerinde düşündüğümüz zaman çevredeki şeylerin bizim nefsânî faaliyetimize mânî olmaması için onlara göz kapatırız. Eğer nefis (bil-kuvve akıl] zâtı itibâriyle maddî olsaydı onun aktivasyonu, maddî dünyadan ilgisini kesmek zorunda kalmazdı*”.¹⁶

Sûfî muhakkikler bu tür uygulamalara niçin diğerlerinden fazla önem vermektedirler? Çünkü onlara göre Tanrı bilgisi dışarıda (taşrada) aranacak bir şey değildir. Allah bütün isimlerini yalnızca en şerefli mahluk olarak yarattığı “insana” talim ettiğini söyler. Yine bu O, “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye iştihak duydum ve bunun üzerine yarattım*” derken ilk yarattığı şey “insan” olmaktadır. Yine kutsal metinlerde yer alan; “*Onun hamurunu kendi elleriyle kardı*” ve “*onu kendi sûreti üzere yarattı*” (imago dei) ve sonra “*ona kendi rûhundan üfledi*” ve bu yüzden “*ben size şahdamarınızdan daha yakınım*” gibi sözleri bir araya getirildiği zaman hep bir “yakınlık”, yani kurbiyyet teolojisinin yapıldığını görmekteyiz. Âlemde gördüğümüz bütün diğer varlıklar ise hep bu asıl nüshadan (*nüsha-yi kübrâ*), bu prototipten (*prima materia*) kopya edilecektir. Her şey o insân-ı hakîkî’nin açılımından ibaret olacaktır. Binanaleyh insan ister farkında olsun ister olmasın kendinde meknûz, içinde gizlenmiş bu tanrısal kâbiliyetlerle mücehhezdir.

Muhakkiklere göre “görülürler âlemi” (*âlem-i şehâdet*) adını alan şu içerisinde bulunduğumuz maddî varlık planı bir özün, bir mânânın bir biçime, bir sûrete büründüğü, enfüsün âfâk ile, için dış ile, dikeyin yatay ile

¹⁴ Bkz. Juan Manuel Lozano, “Retreat”, *The Encyclopedia of Religion*, (Editör: Mircea Eliade), New York 1987, c.VII s.350-355.

¹⁵ Ali Zakherî, *İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 25.

¹⁶ Ali Zakherî, a.g.e., s.68,

buluştuğu yer olarak tasavvur edilmektedir. Yine “Zuhûr âlemi”, “tezâhür âlemi”, “imkân âlemi” v.b. gibi muhtelif adlarla da anılan bu muayyen yerde bâtın zâhir ile âşikâr olurken rûh da içine üflendiği beden ile elle tutulur, gözle görülür olmaktadır. Az önce naklettiğimiz “Ben insana kendi rûhumdan üfledim” âyetini bu bağlama yerleştirecek bu tezâhür mertebesinde insanın hakikatının ne olduğunu gayet iyi anlarız.

Hasılı tasavvufun bağlı bulunduğu din ilimleri her şeyden evvel fizik-ötesi ilimlerdir, mânevî ilimlerdir. Birinci derecede mevzûsu **Tanrı**: zâtı, sıfatları, fiilleri; **Mebde'**: insanın yaratılışı, âlemin yaratılışı; **Varlık**: hayatın hakikati ve gâyesi, yaratılmış varlıkların mertebeleri, nübüvvet ve risâlet; **Meâd**: ric'at, ölüm, kabir hayatı, berzâh âlemi, sırat, kıyamet, mizan, mükâfât ve ceza, cennet ve mertebeleri, cehennem ve mertebeleri v.b. gibi konulardır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi dînin bu en temel doktrini üzerine yorum getiren okullar başlıca Tasavvuf, Felsefe ve Kelam ekolleridirler. Şüphesiz din, bu yukarıda saydığımız konulardan başka, ikincil olarak dünya hayatının hem beşerî ve hem de içtimâî anlamda tanzimine dair de bilgiler getirmektedir ki dinin sırf bu yönüyle ilgilenen ayrı branşlar vardır. Ama hiç şüphesiz ilimlerin en üstünü Tanrı ilmidir, mârifetullah'tır. Babası Taşköprülüzâde'nin tanzimi olan **Mevzuatü'l-Ulûm** kitabını Türkçeye çeviren Kemaleddin Efendi'nin (ö.1032) kendi yazdığı mukaddimede sarf ettiği şu cümleler tastamam buna işaret etmektedir: “Bu ilim, yâni Allahü Teâlâ'yı tanıma ilmi, ilimlerin en şerefli olduğu herkesin ma'lûmudur. Bir ilmi elde etmek ve ona vâkıf olmak, bir çok ilimleri elde etmeğe bağlı olduğundan, din âlimleri, müctehid din imamaları ve diğer nebi ve resullerin, yani peygamberlerin vârisleri olan ilmi ile amel eden âlimler ve olgun üstadlar kalb ve kalıb mücâdeleri, ruh ve beden riyâzetleri ile ince ve garip ilimler çıkarmış ve o derecede güzel kitaplar yazmışlardır ki insanların akılları bunları anlamaktan âcizdir. İlimlerin şerefi, bildirdiklerine göre olunca ve hepsinin isteği marifetullah olunca, ona vesîle olan ilimlerin de şerefi buna göre anlaşılmalı olur. O ilimlerin meydana gelmesine ve devamına çalışan büyük âlimler ve yüksek mutasavvıfların şeref ve izzetleri de zihin sahifelerinde yazılmış olur.. Merhûm babam, anlaşılmayan [işte o] ince bilgilere vâkıf, tarikat ehlinin hallerine ve hakîkate vâsıl ve ârif bir kimse idi..”¹⁷

¹⁷ Taşköprülüzâde, **Mevzuatü'l-ulûm**, çev. Mümin Çevik, İstanbul 1975, c.I, s.17-18.

Birincil ve ikincil mevzûlarını yukarıda saydığımız Din ana sahasının muktezâsını en üst ilmeklerinden çözmeye çalışan bir mekteb olan Tasavvuf'un şerefi bu yüzden mevzûundan gelmektedir. *Eşrefu'l-ulûm* tâbiri her ne kadar branşlar arasında tatlı bir rekabete yol açmışsa da daha çok tasavvuf için kullanılmıştır. Bu yönüyle o tabir caizse bir tür din felsefesidir. Dinin derinliklerinde yatmakta olanı bulup çıkarmaya çalışan bir tür din arkeolojisidir. Dinin sınırlarını çözmeye çalışan bir şifre-çözücüdür (*decoder*). İşte bu açıdan tasavvuf bir ilim değil bizatihi bir "metottur" da denilebilir. Çünkü ilim, o metodu izlemenin sonunda hâsıl olacaktır. Tasavvuf bir yoldur (*tarîk*) sözü aynı mânayadır.¹⁸ Yanlış metod yanlış sonuçlara götürecektir. Din ilimlerinde bu durum farksızdır. Yunus'un meşhûr "*Çıktım erik dalına*" dizeleri metafizik ilimlerde izlenecek yanlış bir metodun doğuracağı yanlış sonuçlara işaret eden nefis sözlerdir. Yani üzüm yemek isteyen kimsenin erik ağacına çıkması daha baştan yaptığı büyük bir metodik hatadır. Üstelik erik ağacı diye çıktığı da erik ağacı değil ceviz ağacı olunca tam bir yanlışlıklar zinciri durumu yaşanacaktır. Bu tam bir koaos ve belirsizlik durumudur. Onun bu sözleri Tanrı'yı yanlış yollarda aramanın ve orada bulduğunu zannetmenin şiir diliyle mücmelen ifadesidir Yüzlerce sayfalık bir felsefe metninin izah etmek istediğini remz diliyle söylemiştir. Sanki Yunus, Ebu'l-Hasan-ı Nûrî'nin; "*Vusûlsüzlüğümüz, usûlsüzlüğümüzdür*" sözünü bilmeceleştirmek istemiştir bu şiirinde. Yine bir diğer önemli sûfi Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin de bir çok beyitinde sık sık bu tür mantık yanlışlarına kinayede bulunduğunu hem de bir Mantık anabilimdalı uzmanının çalışmasından öğrenmekteyiz.¹⁹

Binanaleyh İslâmî ilimler disiplinleri içerisinde "Tasavvuf"un müstakil olarak çok hassas bir yeri vardır. İlim geleneğimizde bütün bu disiplinler arasında kesişim noktasının hep tasavvuf üzerinden kurulduğu görülmüştür. Mutasavvıf bir fakih, mutasavvıf bir muhaddis, mutasavvıf bir müfessir, mutasavvıf bir şâir, mutasavvıf bir vezir, mutasavvıf bir paşa, mutasavvıf bir hükümdar..v.s. Bunların hepsini birbiriyle buluşturan sırf soyut bir İslam anlayışı değildir. Yani işlenmemiş, yorumlanmamış âfâkî bir İslam değil bilakis ârifler tarafından yorumlanmak sûretiyle işlemiden geçmiş bir

¹⁸ Bu noktada Uzak Doğu dinlerinden Taoculukta da "Tao yol demektir" sözüne bilvesile dikkat çekmek isterim.

¹⁹ Bkz. Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, *Mevlana'da Mantık Yanlışları*, İstanbul 2000.

İslam'dır bunun adı. Çünkü birlik “öz”dedir, cevherdedir. Formda ise ayrılık vardır. İslâmî ilimlerin birbirleri arasında bir köprü olarak tasavvufu seçmek Gazzâlî'nin **İhyâu ulûmiddîn** projesinde gerçekleştirmeyi hedeflediği bir ülküdür ve her zaman için geçerlidir. Tasavvufun bu birleştirici bir üst şemsiye olma modeli bugün için de aynı imkanlara sahiptir. Hatta mezhepler arasında yakınlaşmalarda tasavvuf kilit rolü oynamaktadır. Bir dönem Şia ve Sünni âlimleri daha çok fıkıh ağırlıklı bir “*dârü't-takrib*” denemesi, yani mezhepleri yakınlaştırma denemesi yaptılar ama bu proje çok etkili olamadı. Bize göre gerek İmâmiyye Şiâsını ve gerekse Alevîliği Sünnilikle yakınlaştırabileceğiniz tek bir alan vardır ki bunun adı tasavvufur. Zaten Alevîliğin -târihî ve siyâsî tesirler bir tarafa- tamamiyle bir tasavvuf problemi olduğunu söyleyen yaklaşımlar ağır basmaktadır.

Netice olarak, bir din felsefesi olan tasavvufun metodolojisinin diğer ilimler arasındaki durduğu yeri genel olarak tesbit etmeye yönelik bu mukayeseli giriş denemesini hususi olarak Cüneyd, Zünnun, Kuşeyrî, Hucvîrî, Gülâbâdî, İbn Arabî, Cîlî, Bosnevî, Eşrefoğlu, Erzurumî, Gümüşhânevî v.b. gibi mutasavvıf düşünürlerin eserlerinde tasavvufun iç yönteminin nasıl açıklandığının münhasıran tesbit ve tafsili izleyecektir ki bu müteakip bir çalışmanın konusu olacaktır.