

Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi

Ekrem Demirli*

Öz: Bilimlerin dönemlere ayrıştırılması belirli bir alanı daraltarak ele alınan ve o alandaki dönüşümleri takip edebilmenin önemli araçlarından birisidir. Bununla birlikte İslâm bilimleri tarihi söz konusu olunca başarılı dönemlendirmelerden söz etmek güçtür; İbn Haldûn'un ana hatlarıyla kelâm için, kısmen de tasavvuf için söyledikleri uzun yıllardır geçerliliğini korudu. Bunun temel nedeni, din ilimleri hakkındaki çalışmaların yetersizliğinden daha çok yöntemdeki sorunlardır. Henüz din ilimlerini dönemlere ayırmayı da mümkün kılabilcek bir yöntem ortada yoktur ve yine bu nedenle din ilimlerinin tarihi, bilimsel olarak yazılmamıştır. Öte yandan bir bilimin tarihi sadece o bilim dâhilinden yazılamaz; onu etkileyen pek çok dâhili ve harici amilin dikkate alındığı, karşılaştırmalı –en azından bunu dikkate alarak– bir bilim tarihi yazmaktan söz edebiliriz. Tasavvuf araştırmaları bu tasnif yokluğu nedeniyle ciddi sorunlarla maluldür. Hangi sûfiyi ve eseri, hangi çerçevede ele alacağımız hakkında açık bir fikre sahip değiliz. Tasavvuf çalışmalarında başarılı ve bilimsel neticeler elde edebilmek için yapılması gereken önemli işlerden birisi, dönemlendirme yapmaktır. Dönemlendirme, bize, bir süfiden ve onun metninden bağımsız olarak, dönem hakkında bir bakış açısı verecektir ve o metni o bakış açısıyla ele almamızı mümkün kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Züht Dönemi, Tasavvuf Dönemi, Felsefi Tasavvuf, Sünni Tasavvuf, Metafizik Tasavvuf.

Abstract: The parceling of the sciences into periods is one of the essential devices of treating a field by specification and tracing the transformations in that field. Nonetheless, it would be hard to speak of robust periodizations concerning the history of Islamic sciences. What Ibn Khaldûn had spelled retained its validity quite long for the mainstays of the speculative theology, and partially for Sufism. The basic reason was the methodological problems rather than the inadequacy of the studies in religious sciences. Yet there is no method that would also make the periodization of the Islamic sciences plausible, ergo the history of religious sciences has not been written scientifically. On the other hand, the history of a science cannot be written solely from within; one may consider writing a comparative – at least taking note of it – history of science that would take into account many internal and external factors. Sufi studies are fraught with serious challenges in the absence of that classification. We do not have a clear idea for studying which Sufi and work in what context. The espousal of periodization is one of the crucial tasks to be undertaken in order to obtain valid and scientific results in the Sufi studies. Periodization would furnish us with a view of the period independent from a Sufi and the text, and enable us to access the text with that vista.

Keywords: The Period of Zuhd, The Period of Sufism, Philosophical Sufism, Sunnite Sufism, Metaphysical Sufism.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Makalenin farklı merhalelerinde katkıları olan Dr. Hacı Bayram Başer, Doç. Dr. Ömer Türker ve Dr. İbrahim Halil Üçer'e teşekkür ederim.
İletişim: krmdemirli@gmail.com

Sûfiyye'nin itikadı Ehl-i sünnet'in itikadıdır.

Kelâbâzî (Hicrî IV. asır)

Muhakkik sûfiler kelamcılar ile hiçbir konuda ittifak etmemiştir.

Sadreddin Konevî (Hicrî VII. asır)

Giriş: Sorunun Tespiti

Tasavvufa nedenlerinde ve içeriğinde hiçbir zaman ittifak edilemeyecek bir şekilde *hâl* ilmi denilmiştir; hiçbir cümle tasavvufun dinî ilimler arasında yer alma çabasındaki sürecini bu cümle kadar güçleştirmemişti. On dördüncü asır sûfilerinden Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) tasavvuf anlayışını mevzu, mesele ve yöntemi belirlenen müdevven bir ilim zemininde inşa ederken –Konevî'nin yolunu takip ederek– mühim bir tespitte bulunur: “Tasavvufu böyle ele almazsak, herkes onu şairâne tahayyüller ve indî yorumlar olarak görecek.”¹ Kayserî'ye göre böyle bir algının önüne geçmek, tasavvufu müdevven ilim olarak inşa etmekle mümkündü. Kayserî bir ihtimalden söz eder gibi olsa bile, vakıa tam onun dediği gibiydi. Genel bilim tasnif eserlerine bakınca, tasavvuf hiçbir zaman bir ilim olarak telakki edilmediği gibi kendisi de bir ilim olmak hususunda istekli davranmadı. Bu itibarla tasavvuf içinde ortaya çıkan eserler, en çok tasavvuf içinden kuşkuyla karşılandı ve bu eserlerin kime hitap ettiği sorunu hep muallakta kaldı. Şu soru, geçmişte ve günümüzde anlamını yitirmiş değildir: Tasavvuf içinde yazılmış eserler, bir insanın tasavvuf terbiyesine nasıl katkı sağlayabilir? Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) fırkalar kitabında seleflerinin sûfilere eserlerinde zikretmemesini eleştirir.² Ona göre böyle yapmakla hata etmişlerdir: Sûfilere fırkalar içinde zikretmek gerekirdi. Sûfiler ise kendi eserlerinde tasavvufu yüceltmek maksadıyla onun bir ilim olmakla sınırlanamayacağını söyler.³ Demek ki tasavvuf müdevven ilim sayılmada hem dışarıdan bir direnç görmüş hem de içeriden sûfiler buna istekli olmamışlardır. Tasavvuf Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) itibaren din ilimleri arasına

1 Dâvûd el-Kayserî, “Risâle fi ilmi't-tasavvuf”, *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 111.

2 Râzî şöyle demektedir: “Bilinmelidir ki İslâm ümmetinin fırkalarını yazanlar sûfilere zikretmemişlerdir. Bu bir hatadır. Çünkü sûfilerin sözünün ve yolunun amacı marifetullahıdır. O da bedenî ilişkilerden soyutlanma ve temizlenmedir. Bu ise güzel bir yoldur. Onların çeşitli fırkaları vardır.” Bkz. Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü'l-fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Misriyye, 1938), 72-73.

3 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbaki Surûr (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadise, 1960), 40; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 21-22.

girmek zorunda kalsa bile, bu çaba hiçbir zaman herkesi –sûfilere ve sûfi olmayanları– ikna edemedi. Bu meyanda sûfiler tarafından tasavvufu yüceltmek maksadıyla dile getirilen *hâl ilmi* tabirinin kilit bir rol oynadığını söylemek gerekir. Hâl ilmi ve bunu teyit ve tefsir etmek üzere söylenen *zevk ilmi*, tasavvufun müdevven ilimler arasına girme mücadelesini zayıflatmış, bunun yanı sıra sûfilerin bilgi görüşlerini anlatırken kullandıkları keşif, ilham, müşahede gibi kavramlar, süreci daha da etkisizleştirmiştir. En azından şöyle bir hükme ulaşmak mümkündür: Bir sûfi için hâl ilmi ile sûfi olmayan için hâl ilmi tabiri, nadiren aynı anlama gelebilir. Bu tabir birisi için yüceltici ve hususiliği anlatan bir nitelemeyken, öteki için ilimden uzaklaştıran sübjektif bir uğraşın –şiiir gibi– ikrarı demektir.

Hâl ilminin tarihsel dönemlere göre ayrılması gerekir mi? ‘Hâl’ tabirini sübjektiflik ve bilimden uzaklık anlamında alanlar için böyle bir zahmete gerek yok; bunun yerine amelî hareketin dâhili kırılmalarından ve daha çok sahih bir geleneğin *bozulma* sürecinden söz etmek mümkündür. Çünkü ortada mevzusu, meseleleri, yöntemi ve maksadı belirlenmiş bir ilim yoktur. Öte yandan tasavvuf değişimlere şahitlik edebilecek bir sosyal olgu şeklinde telakki edildiği sürece ondan ve dönemlerinden söz etmek anlamlıdır. İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) ilk sûfilerin züht ve ibadet merkezli tasavvuf anlayışlarının, bâtını gruplarla ve öğretilerle tanışmaları neticesinde bozulmasından söz edişini bu kapsamda değerlendirebiliriz.⁴ *Hâl ilmi* tabirini yüceltici bir niteleme sayan sûfiler için iş daha da belirsizdir; çünkü tasniften ve bir dönemlendirmeden söz etmek, en azından bir değişimden ve müntesipler arasındaki ihtilaflardan, belki çatışmalardan söz etmeyi gerektirir. Sûfiler ise *zevk* ve *hâl* yöntemini müntesipler arasında ihtilafları ortadan kaldıran bir yöntem saymışlardır. Bu durumda nasıl bir değişimden ve dönemlendirmeden söz edeceğiz? On dördüncü asrın ünlü sûfi-şairi Yunus Emre “Yüz bini birdir dervişin, araya ağyar gerekmez”⁵ derken bu sürekliliğe ve bütünlüğe işaret eder. Bu durumda tasavvufun demlendirilmesinden söz etmek, en azından, sûfiler için yönetime yönelik bir eleştiri ve kuşku olarak kabul edilebilir. Tasavvufun doğuşu meselesi başta olmak üzere pek çok konuda sûfiler, tam anlamıyla bir ilimden söz edemeyeceğimiz iddiasıyla tasavvuf meselesini ele almıştır. Bunların bir kısmına aşağıda değineceğiz, ancak şimdilik söyleyeceğimiz şudur: Söz konusu eserlerde bile tasavvufun bir ilim olup olmadığını tespit güçtür. Bu nedenle tarihsel sürecinden ve dönemlerinden söz edeceğimiz şeyin bizzat kendisi hakkında –bir ilim olup olmadığı bahsinde– müntesipleri arasında kesin bir kanaat yoktur.

4 Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî (Dârülbeyzâ: Beytü'l-fünûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005), V, 221-222; krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 9. bsk. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), II, 858-860.

5 Yunus Emre, *Divan*, nşr. Mustafa Tatçı (Ankara: MEB, 1997), II, 166.

Demek ki tasavvufun belirli dönemlere tasnif edilmesi üzerinde düşünmek, hem içeriden hem dışarıdan gelebilecek güçlü ve kısmen mukni itirazlarla malul bir çabadır ve bu durum yapılan teşebbüsü işin başında kadük kılabılır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra yazılan ve günümüzde en çok kullanılan metinlerde *eleştirel* bir tarih tasnifi vardır. Her şeyden önce onlar için tasavvufun başlamasından söz etmek doğru değildir; sözü edilmesi gereken şey, tasavvufun dikkat çekici bir şekilde İslâm cemiyetinde yaygınlaşmasıdır. Yaygınlaşma ise İslâm toplumunun ahlaki ve dinî hayatındaki çözülmenin bir şahidi olarak yorumlanmalıdır. Tasavvufun İslâm toplumundaki yaygınlaşma süreci, Hz. Peygamber'den itibaren İslam ümmetindeki *orta yolu* temsil eden *seçilmişlerde*⁶ temessül eden manevi hayatın zamanla soru-cevaplı bir konuşmaya-bilime doğru bozulma sürecinden ibarettir. Mesela “Eskiden bu işin adı yoktu, kendi vardı; şimdi ise adı var kendi yok”⁷ anlamındaki cümleler, bu dönemde yazılan kitaplarda sıklıkla tekrar edilir. Böyle bir cümle, hiç kuşkusuz, dönemlendirme çabasını gerilemenin ve bozulmanın tespiti olarak görmeyi icbar eder. Başka bir anlatımla dönemlendirmeden söz etmek demek, gerileme ve bozulmanın tarihini tespit etmek demektir. Kelâbâzî (ö. 380/990) tasavvufun önce hâl olarak başladığını, daha sonra yazı devrine doğru *gerilediğini* anlatır.⁸ Her hâlükârda bu dönemde yazılmış eserlerde herhangi bir ayrımı ve tasnifi temellendirmek güçtür. Bu bahiste üzerinde durabileceğimiz şeylerden birisi, fırkalaşmanın tespit edilmesidir. Hucvîrî (ö. 465/1072) bu konuda verimli yazarlardan birisidir. Hucvîrî'de görebileceğimiz en önemli hususlardan birisi, sûfî fırkalaşmalar içinde sapkın grupların tespitidir. Bu itibarla dönemlendirmek gerekçelerini belirlemek mümkün olmasa bile, kendi içinde bir tasnif yapmak ve sahih ile bâtil tasavvuf anlayışını tespit etmek, bu eserlerde bir sorun şeklinde ortaya çıkmıştır.

Tasavvufu Dönemlendirmek: Bilimsel Bir İhtiyaç ve Vakıa Arasında Sıkışmak

İslâm ilim geleneğindeki en garip paradoks şudur: *Hâl ve zevk ilmi* olan tasavvuf hem ortaya çıkan literatürü hem tatbikat alanı itibarıyla –bilhassa tarikatlar sebebiyle– din ilimlerinde aşına olmadığımız bir hacme sahiptir. Böyle bir literatürde

6 Serrâc, *el-Lüma'*, 108-122; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 73-83.

7 Bu ifade erken dönemin ünlü mutasavvıflarından Ebû Hasan Büşencî'ye (ö. 348/960) aittir. Bkz. Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, 2. bsk. (Halep: Dârü'l-kitâbi'n-nefis, 1986), 459; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ'sâd Abdülhâdi Kandil (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980), 239; krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 123.

8 Ebû Bekir Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 6-7; krş. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 48.

kendini ifade etmiş bir hareketi veya ilmi, nesnel ölçülerde dönemlere ayırştırmak güç, bütünü kapsayacak bir teori geliştirmek ise neredeyse imkânsız bir iştir. Ancak yine de dönemlendirme yapmak –sahici gerekçeleri ve hareket noktası bulabilirsek– araştırmaları sağlıklı bir zeminde yapmayı mümkün kılar. O zaman soru şudur: Tasavvuf tarihi üzerinde tasnifi meşru ve makul kılabilecek bir hareket noktası bulunabilir mi? Bunun için ikna edici bir gerekçe ve delil bulmak şartttır, zira ilkesi belirsiz herhangi bir tasnif sübjektif kalacaktır ve bilimsel değer taşımayacaktır. Bunun için iki önemli sūfinin görüşünü karşılaştırmak istiyoruz. Dördüncü ve beşinci asırda yazılan eserlerdeki tasavvuf anlayışını en iyi anlatan ifadelerden birisi Kelâbâzî'nin *Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*unda geçer. Daha doğrusu Kelâbâzî'nin kitabı bu ana fikir ekseninde yazılmıştır ve bu nedenle onu dönemin tasavvuf anlayışını en iyi yansıtan eserlerden biri kabul edebiliriz. Kelâbâzî sūfilerin tasavvuf görüşünü anlatırken eserinin bütününde řu ana fikri savunur: "Sūfilerin her bahisteki görüşleri Ehl-i sünnet'in akidesiyle uyumludur." Kelâbâzî'ye göre buna fıkıh mezhepleri de dâhil edilebilir. Üstelik Kelâbâzî böyle bir iddiada bulunmakla kalmaz; meşhur eserinin ilk kısmını akide bahsine ayırır ve sūfilerin Ehl-i sünnet akidesine nasıl bağlı olduklarını göstermeye çalışır.⁹ Muasırları olan Serrâc (ö. 378/988) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ile bir sonraki yüzyılda yaşayan Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvîrî (ö. 465/1072) gibi sūfiler de aynı görüşü paylaşır.¹⁰ Kelâbâzî bu görüşlerini savunurken bir tür 'anket' yöntemiyle ulaşabildiği bütün sūfilerin görüşlerini derlediğini belirtir;¹¹ bu nedenle bütün *sahih* sūfileri bağlayıcı bir iddia vardır karşıımızda! Bu durumda dördüncü ve beşinci asırda yazılmış kitaplardaki tasavvuf anlayışını en azından akide ve buna bağlı olarak fıkıh bahislerinde, aynı tavırda ve çizgide müतालaa edebiliriz. Tasavvuf hakkında yazılmış elimizdeki eserlerin –sözlük kitaplarından tabakat ve tefsir kitaplarına kadar– önemli bir kısmı bu konuda Kelâbâzî ile hemfikirdir ve hepsi aynı ana fikir ekseninde yazılmıştır: Sahih tasavvuf anlayışının batıl anlayışlardan ayırştırılması. *Sahih olmanın* ölçütü ise Ehl-i sünnet akide ve fıkıh anlayışıyla uyumluluktur. Bu iddiayı üçüncü, dördüncü ve beşinci asırda ortaya çıkan tasavvuf literatürünün temel iddiası saymakta bir beis yoktur: Kelâm ve fıkıh ilimlerinin alanlarındaki otoriteyi kabul eden ve onlarla *uzlaşan* bir tasavvuf. Sūfiler bu bakış açısıyla geriye doğru bakınca, Hz. Peygamber'e kadar bir tarihsel bütünlük inřa etmişlerdir. Özellikle tabakat kitapları –Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Nuaym

9 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 31-103; krş. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 53-125.

10 Serrâc, *Lüma'*, 21-24; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 11-14; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmüd ve Mahmüd b. şerif, nşr. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr (şam: Dârü'l-ferfûr, 2002), 29-48; krş. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 83-91; Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcüb*, 453 vd.; 509 vd.; krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 335 vd.; 397 vd.

11 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 7; krş. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 49.

el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve eserlerine tabakat kısmı ayıran diğer sûfî yazarlar– bu tarihsel sürekliliği sağlamıştır.¹² Farklı dönemlerdeki *sûfî imamları* –ki henüz tasavvuf ve sûfî isminin çıkmadığını hesaba katmalıyız– hep Ehl-i sünnet akidesine bağlı olmuş, fıkıhın gerekliliğine ve bağlayıcılığına inanmışlardır. Bu yaklaşım sadece *sahih* tasavvuf anlayışına tarihsel bir süreklilik getirmekle kalmaz, aynı zamanda Ehl-i sünnet akidesinin temessül ettiği ekollere de tarihsel bir derinlik kazandırır: *Hâl ilmi* Ehl-i sünnet akidesinin doğruluğunun delilidir. Yunus Emre'nin “Yüz bini birdir dervişin” iddiası geçerli olsaydı, bir tasnif gereksiz kalabilir, tarihlendirme sadece bir kronoloji meselesi olmaktan öteye gitmezdi. Fakat Yunus'un sözü bir iddia mıdır, temenni midir? Öyle görünüyor ki Yunus'un sözü bir temennidir ve vakıa onun dediği gibi olmamıştır.

Kelâbâzî'den yaklaşık üç asır sonra yaşayan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) bir mektubunda şöyle der: “Sûfiler ile kelamcılar hemen hiçbir bahiste görüş birliğine varmamıştır. Biz görüş birliğinden söz ederken sûfiler ile filozoflar arasındaki görüş birliğinden söz ederiz.”¹³ Konevî, İbnü'l-Arabî'yle birlikte yedinci asırda ortaya çıkan tasavvuf anlayışının en güçlü temsilcisidir. Bu itibarla Konevî'den söz etmek, bir dönemin anlayışından söz etmek demektir ve bu görüş bağlayıcı bir görüştür. Başka bir anlatımla Kelâbâzî'nin görüşü bir dönemi temsil ettiği kadar *eş-Şeyhü'l-Kebîr* (kurucu düşünür anlamında 'büyük üstat') Konevî'nin cümlesi de bir dönemi –en azından sayısını bilmesek bile bir literatür ortaya koymuş tasavvuf anlayışını– temsil eder. Tasavvuf üzerindeki çalışmalarda dönemlendirme meselesini ele almak için bundan daha güçlü bir sebep bulamayız. Çünkü bir dönemi temsil eden en iyi iki örnekten birinin söylediği ile öteki bir dönemi temsil eden en iyi yazarın söylediği birbirine tam olarak zıttır. Üstelik Konevî'nin görüşü akis de bulmuştur: Kelâmcıların İbnü'l-Arabî ve takipçilerine yönelik eleştirilerinin başında, filozoflarla hemfikir olmak suçlaması gelir. O zaman soracağımız soru şudur: Bu iki kişiyi aynı tasavvuf anlayışının temsilcileri saymak mümkün olabilir mi? Bir bilim veya disiplin *tehâfüt* sorunuyla malul olmaksızın böyle birbirine zıt iki görüşü bünyesinde barındırabilir mi? Doğrusu tasavvuf üzerindeki çalışmalarda gözden kaçırılmaması gereken en önemli sorun budur.

12 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, 2. bsk. (Halep: Dârü'l-kitâbi'n-nefis, 1986); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, c. I-X (Kahire: Matbaatü's-saade, 1974); Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 49-150; Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 267-392.

13 *el-Mürâselât beyne Sadreddin el-Konevî ve Nasiriddin et-Tûsî*, thk. Gudrun Schubert (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1995), 165-166; krş. Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasiriddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 189.

Akademik Araştırmalarda Dönemlendirme Sorunu: Meşruiyet Sorunu Tartışmasında Yüzeyselliğe Mahkûm Kalmak

Akademik tasavvuf araştırmalarının istikametini tasavvufun menşei sorunu üzerindeki –araştırma olarak adlandırılması zor– tartışmalar belirledi. İslâm dünyasındaki araştırmacılar için menşe sorunu, oryantalist çalışmalardan, sadece tasavvuf için değil, belki bütün din ilimleri için geçerli bir sorun olarak tevarüs edildi. Özellikle erken dönem oryantalistlerin bir bölümü, İslâm'ın ne ürettiği sorununa kimden neyi aldığı sorununu öncelemiştir.¹⁴ Zaman içinde 'yerli araştırmalar' da bu menşe sorunu ekseninde şekillenmişti.¹⁵ Tasavvuf bu bahiste en verimli alandı;

- 14 Burada tasavvuf özelinde birkaç örnek zikretmek yeterli olacaktır. Yayımladığı iki makalede tasavvuf tarihinin erken dönemini zühd dönemi ve tasavvuf dönemi şeklinde ikiye ayıran Ignaz Goldziher (ö. 1921), zühd-tasavvuf ayrımını bir dönemlendirme konusu yapan ilk oryantalistlerdendir. Goldziher'e göre tasavvufun yaşadığı süreç, daha geniş planda İslâm'ın bir tekâmül sürecidir. İslâm başından beri "zühd" düşüncesinin eksikliğiyle maluldü ve hicri ikinci asırdan itibaren Müslüman "keşişler" yoluyla zühd hareketi, İslâm'ın eksik yönünü tamamlamış oldu. Bununla beraber aynı hareket hicri dördüncü asırdan itibaren mistik bir karakter kazanarak yeni bir aşamaya geçmiştir. Bu süreç, İslâm'dan önce Arap toplumunda görülen asetik-mistik unsurların tasavvuf yazarları eliyle İslâm'a dâhil edilmesine şahitlik etmiştir. Bkz. Ignaz Goldziher, "Materialien zur Entwicklungs-geschichte des Sufismus", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899): 35-56; "Asketismus und Sufismus", *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), 139-200; *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 116-167. Duncan B. Macdonald (ö. 1943) hem *Aspects of Islam*'da hem de *Development of Muslim Theology*'de tasavvufun bir zühd hareketi olarak başladığını ve gelişim sürecinde ruhbanlıktan etkilendiğini söylemektedir. Ona göre ilk dönemde sūfiler amele daha çok önem veriyorlardı. Bu zühd ağırlıklı amelî tasavvuf, zamanla yabancı tesirlerin ve bilhassa Yeni Eflâtunculuęun etkisinde kalarak yerini teolojik spekülasyonlara dayalı mistisizme bırakmıştır. Bu nedenle Macdonald, tasavvuf bir zühd olarak başlasa bile zamanla zühdî-amelî ekol ve felsefi-nazarî ekol olmak üzere iki kola ayrıldığını, bunlardan ikincisinin panteizme varan görüşler içermesi sebebiyle İslâm'dan bir sapma sayılabileceğini düşünmektedir. Bkz. Donald Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 172-185; *Aspects of Islam*, (New York: The Macmillan Company, 1911), 190-203. Reynold Alleyne Nicholson (ö. 1945) ise oryantalistler içerisinde tasavvufun gelişimi üzerinde en çok duran araştırmacı olarak dikkati çeker. Bkz. Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, with a list of Definitions of the terms 'sufi' and 'tasavvuf', Arranged chronologically", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 38 (1906): 303-348; *The Mystics of Islam* (Londra: Routledge, 1966); *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 224-235; *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980). İşveçli oryantalist Tor Andrae de (ö. 1947) tasavvufun gelişimini anlatırken onun yabancı unsurlardan etkilendiğini dile getirir. Bkz. Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, çev. Brigitta Sharpre (Albany: SUNY, 1987), 33-54. Margaret Smith, İslâm ve Hıristiyanlık ilişkisi üzerinden sūfiler ile Hıristiyan keşişler arasındaki benzerlikler üzerinde durur. Bkz. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and the Middle East* (Oxford: Oneworld Publications, 1995), 125-152; *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of Sufis* (Londra: The Sheldon Press, 1976). Oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirme girişimlerinin bir eleştirisi için bkz. Hacı Bayram Bařer, "Sünnî Tasavvufun Teřekkül Sürecinde şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 11-20.
- 15 Bir örnek için bkz. Ebu'l-Alâ Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939); krş. A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975). Ebu'l-Alâ Afifi, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rühiyye fi'l-İslâm*, (İskenderiye, 1963); krş. Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

çünkü tasavvuf geniş bir alanda ortaya çıktığı gibi aynı zamanda kadim dinî-felsefi inançlarla ve kültürlerle en çok temas eden hareketti. Başka bir anlatımla tasavvuf, 'saha' ile en güçlü irtibata sahip alandı. Bu ve başka nedenlerle tasavvuf İslâm'da *yabancı unsur* veya *zayıf halka* sayıldı ve pek çok insan tarafından İslâm'ın Hicaz sonrasındaki bozulmasının ana sebebi tasavvuf kabul edildi. Tasavvufun İslâm'a taşıdığı *kaynaklar* bazen Hristiyanlık bazen Hint, bazen Mısır, bazen başka yerel kaynaklar olarak zikredildi. Bu meyanda tasavvuf çalışmalarındaki züht tasavvufu veya felsefi tasavvuf gibi bazı tasnifler ise menşe sorununu daha belirgin kılmak maksadıyla yapılmıştır.¹⁶ Öte yandan tasavvuf üzerine yazılmış kitaplarda başka bir tasnif biçimi dikkat çeker ki, Türkiye'de tasavvuf hakkında yapılan araştırmalar da bu çalışmaların devamı niteliğindedir.¹⁷ Bunlardan birisini dikkate alarak bir tahlil yapmak mümkündür. Bu tasnife göre tasavvuf, züht dönemi, tasavvuf dönemi, tarikatlar dönemi ve vahdet-i vücûd dönemi şeklinde dörtlü bir tasnife ayrılmıştır.¹⁸ Ancak bu tasnifin neye göre yapıldığı belirsizdir. Her şeyden önce tasavvufa dair bir tasnifin 'tasavvuf dönemi' diye müstakil bir dönemden söz etmesi çelişkilidir: Bir ilim adı niçin aynı zamanda dönemin adı olsun? Ayrıca dönemlendirmenin gerekçeleri de hiç açık değildir. En önemli sorun ise vahdet-i vücûd dönemi ve tarikatlar dönemi şeklindeki son döneme dair isimlendirmelerdir. Tarikatlar dönemi ve tasavvuf dönemi şeklindeki ayırım nesnel gerekçelerle nasıl ayrıştırılacaktır? Tarikatlar dönemi 'tasavvuf dönemi' denilen dönemin anlayışından uzaklaşma mıdır veya ona ne katmıştır ki müstakil bir dönem sayılsın? Her hâlükârda bu tasniflerdeki en büyük sorun, dönemlendirmenin takip edeceği sistematik bir yöntemin belirsizliğidir. Züht dönemi ve tasavvuf dönemi şeklindeki tasniflerde de bu belirsizlik ortaya çıkar.

16 Bu tasniflerle ilgili yukarıdaki oryantalist çalışmalara ek olarak bkz. Ebu'l-Alâ Afifi, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-râhiyye fi'l-İslâm* (İskenderiye, 1963); Abdülkâdir Mahmûd, *el-Felsefetü's-süfiyye fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-fikr, 1962); İbrahim Besyûni, *Neş'etü't-tasavvufi'l-İslâmi*, (Kahire: Dârü'l-maârif, 1969); Kasım Gani, *Târihu't-tasavvuf fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1970).

17 Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Kitabhâne-i Südü, 1341); Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 2. bsk. (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1984); Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 6. bsk. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 77; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10 bsk. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 84 vd.; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 35, 36; Kadir Özköse (ed.), *Tasavvuf*, 3. bsk. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 105-210.

18 Türkçede bu tasnifi dile getiren araştırmacılar, bu tür bir dönemlendirmenin kaynağıyla ilgili herhangi bir bilgi vermedikleri gibi bu dönemlendirmeye eleştirel bir bakış açısıyla da yaklaşmazlar. Bunun başlıca sebebi, bu eserlerin öncelikli olarak ders kitabı niteliğinde yazılmış olmasıdır. Yalnızca Mustafa Kara, tasavvuf tarihinin dönemleriyle ilgili çeşitli tasnifleri verdikten sonra, yukarıdaki dörtlü tasnifin en çok tercih edilen tasnif olduğunu; fakat tasavvuf tarihinin dönemleri arasında bir 'tasavvuf dönemi'nin zikredilmesinin "tuhaf" kabul edilebileceğini belirtmekle yetinir. Bu dönemlendirmeyi eserlerinde zikreden bazı müellifler için bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 77-78; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Yayınları, 1998), 76-77. Hasan Kâmil Yılmaz, züht dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikat dönemi şeklinde üçlü bir tasniften hareket ederek diğer yazarlardan daha belirgin bir tercih yapar. Bkz. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 84.

Bir kişinin zahit mi yoksa sūfi mi sayılacağı açık bir gerekçeye dayanmaz. Bununla birlikte bu bahiste en önemli mesele felsefi tasavvuf ile zūht veya tasavvuf dönemi şeklindeki ayrımlarda tebarüz eder. *Felsefi tasavvuf* tabiri dışlayıcı ve küçültücü bir terimleştirme şeklinde kullanılmıştır.¹⁹ Buna kaynaklık teşkil eden ilk dönem sūfilerinin sözleri ve tasavvuf anlayışları da zaten ‘dış kaynaklı’ kabul edilerek daha önceden dışlanmıştı.²⁰ Ancak bu tasavvufun esasta ne olduğu, hangi unsurlardan ortaya çıktığı ve her şeyden önemlisi bir ilim olarak unsurlarının ne olduğu meselesi açık değildir. Tasavvufu dönemlendirme meselesindeki ciddi sorunlardan birisi de tarikatlar bahsidir. Tasavvufun tarikatlar aracılığıyla yaygınlaşması ve geniş kitlelere ulaşması, tasavvuf araştırmalarının önemli meselelerinden birisidir. Özellikle Türkiye’de tasavvuf üzerinde yapılan araştırmalarda tarikatlar bahsi ciddi bir yer işgal eder. Pek çok araştırmacı için tasavvuf ve tarikatlar birlikte mütalaa edilmesi gereken unsurlardır. Bu yaklaşımın doğruluğu ve yanlışlığı araştırmamızın dışında kalır; ancak burada üzerinde durmamız gereken husus, tarikatların niçin bir dönem olarak zikredileceğinin belirsizliğidir. Mesela tarikatlardaki tasavvuf anlayışında bir değişim var mıdır, yok mudur? Bu husus belirlenmeksizin “tarikatlar” diye bir tasavvuf döneminden söz etmek gerçekçi olamaz.

Binaenaleyh sınırlı ölçüde de olsa bir dönemlendirme yapılmıştır; fakat bu dönemlendirme teşebbüsünün başarısız kalınmasının ana sebebi, meselenin nasıl ele alınacağı hakkındaki belirsizliktir. Dönemlendirmede nasıl bir yol takip etmek gerekir? Kanaatimce bunun için belirli metinlerin üzerinden bir mesele tespiti yapmak hareket noktası olabilir. Çünkü tasavvufun bütününe şamil cümleler kurmak –alanın genişliği nedeniyle– çok zordur. Bu genişliği anlatmak üzere řunu da belirtmek gerekir: Tasavvufun temel iddialarından olan ibadet ve zūht ahlakı merkezli bir hayat, tasavvufun dışında da vardır; selefilik, ehl-i hadis veya öteki gelenekler içinde de bir zūht anlayışı vardır ve tasavvufu bunlardan ayırđırmak zordur. Yapmamız gereken řey, elde bulunan ve ‘tasavvuf’ alanında yazıldığı kabul edilen hâkim metinleri dikkate alarak, metinler arasındaki irtibatı ve farklılaşmaları tespit etmektir. Bařka bir anlatımla temsil gücüne sahip eserlerde ortaya çıkan meseleler vardır ve bunlara getirilen çözümleri dikkate alarak bir dönemlendirmenin imkânı araştırılmalıdır.

En Zoru Bařlangıcı Tespit: Cins (Zūht) İçinde Faslı Aramak

Hiçbir ilim *taifesi*, ilimlerini tarif ederken sūfiler kadar görüş ayrılığı içine düşmemiştir. Onlarca tasavvuf tarifi çıkmış, “tasavvuf” kelimesinin kökeni için bile –erken dönemin önemli yazarlarında dahi– görüş birliği oluşmamış ve üstelik biraz

19 Bir örnek için bkz. Mahmūd, *el-Felsefetü’s-sūfiyye*, 299-604.

20 Serrâc, *el-Lüma’*, 541 vd.

derine inildiğinde ciddi çelişkilerden söz edebileceğimiz bir durum ortaya çıkmıştır.²¹ Tasavvufu tarif ederken takip edilen yöntem baktığımızda iki şekilde hareket ettiklerini görmekteyiz. Birincisi kelimenin kökeni için ileri sürülen görüşlerdir. Bu meydana pek çok kök ileri sürülmüştür. Bunun sebebi nedir? Öyle anlaşılıyor ki bunun sebebi –Serrâc’ın dikkatimizi çektiği üzere– tasavvufun önce ilim şeklinde değil, bir hareket şeklinde ortaya çıkmasıydı.²² Serrâc gerçi tasavvufa bir hareket de demez; onun için tasavvuf bir ilim değildi, bir hâl hiç değildi; tasavvuf bütün ilimleri kuşatıcı ve bütün hâlleri şamil bir şeydi. Serrâc’ın, görüşünü tasavvufu yüceltmek için ileri sürmüş olması meseleyi değiştirmez. Her hâlükârda tasavvuf önce bir ilim şeklinde ortaya çıkmamıştır ve bu durumda kelimenin kökeni için ileri sürülen görüşlerde böyle bir ittifakın bulunmaması anlaşılır bir şeydir. Öte yandan Serrâc, tasavvufu herhangi bir ahlaki hâl ile veya erdem ile özdeşleştirmenin mümkün olmayacağını da ileri sürer. Bu durumda tasavvuf dendiğinde, züht veya tevekkül ya da başka bir şeyin yeterli olmayacağını, bu sebeple yapılacak en doğru şeyin bu insanları giydikleri elbiseye, yani *sûftan* (yün) yapılmış kıyafetlere nispetle anmak olacağını savunur.²³ O zaman soru şudur: Gerçekte tasavvuf nedir? Bu noktada Serrâc’ın bazı çelişkilerini tespit edebiliriz. Öncelikle bilgi ve hâlleri için kuşatıcı kelime bulamayacağımız insanları bir kıyafetin nasıl birleştirebileceğini açıklamak güçtür. Serrâc bunu dış kıyafetle açıklamak yoluna giderek tasavvuf kelimesinin ‘yün’ anlamındaki *sûftan* türetilmiş olabileceğini söyler.²⁴ Buna göre *tasavvefe*, yün elbise giymek anlamına gelir. Bu yaklaşım kendi devrindeki insanları da tam olarak ikna etmiş değildir. Bununla birlikte tasavvuf kelimesinin kökeni için ileri sürülen görüşler üzerinden tasavvuf ile zahitlik ilişkisini düşünebiliriz. Ancak zahitliği ele almadaki güçlük, onu *zahitler* şeklinde fırka hâline getirmede tebarüz eder. Zahitlik İslâm’ın ana karakteristiklerinden ve övülmüş erdemlerden biridir. Üstelik *sûfi* sayamayacağımız pek çok insana –hadisçi, kelâmcı veya fakih– pekâlâ zahit diyebiliriz. Bu nedenle zahitliği belirli bir disipline hasretmek ve onu bir ilmin başlama noktası saymak gerçekçi değildir. Züht hareketleri içinde kelâm, fıkıh ve hadis gibi ilimlerin imamaları ve öncü isimleri de zikredilir. Bu nedenle zühdü genel ve bütüne yaygın bir hareket şeklinde ele almak için pek çok neden vardır.²⁵ Bununla birlikte bu züht hareketlerinin tasavvufla

21 Klasik eserlerdeki bazı tasavvuf tarifleri için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 45; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 103-107; Ebû Sa’d el-Harkûşî (ö. 407/1016), *Tehzîbü’l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd (Abu Dabi: el-Mecmau’s-sekâfi, 1999), 25-39; Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 478-485; Hucvîri, *Keşfü’l-mahcûb*, 227-239. Erken dönemde yapılan tasavvuf tariflerine yönelik bir derleme çalışması için bkz. Nicholson, “A Historical Enquiry”, 303-348.

22 Serrâc, *el-Lüma’*, 40-43.

23 Serrâc, *el-Lüma’*, 40; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 21-22.

24 Serrâc, *el-Lüma’*, 40-43.

25 Bu konu hakkında bkz. Hacı Bayram Başer, “Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu”, 20-44.

irtibatı başka birtakım nedenlerle kurulabilir. Bunu bilhassa ortaya çıkan eleştirel üslupla irtibatlandırmak mümkündür. Bu nedenle akademik araştırmalarda zühdü tasavvuf ile özdeşleştirmek veya onu en azından başlama noktası saymak yaygın bir ‘galat’ kabul edilebilir.

Bilimlerin ilk dönemlerini tespit etmek güçtür. Bir bilim için “ne zaman başladı?” sorusuna verilecek cevabın yeterli olmamasından kaynaklanır bu durum. Esas mesele, bir bilimin ötekinden veya benzeri hareketlerden nasıl ayrıştığıdır. Tasavvuf hakkında da başka hareketlerden ve ilimlerden nasıl ayrıştı sorusuna cevap vermeksizin bir başlama noktası tespit etmek anlamsızdır. Bu nedenle tasavvufun erken devrini *ilk yönelimler veya kurumsallaşma öncesinde tasavvuf* şeklinde düşünebiliriz. “Kurumsallaşma öncesi” derken, esas işlevlerini daha sonra göreceğimiz birtakım tavırlardan ve iddialardan söz etmek mümkün olabilir. Her şeyden önce tasavvuf, fetihlerle birlikte gelişen sosyal hayata ve zenginleşen topluma karşı bir hareket olarak yaygınlaşmıştır. Bu itibarla elimizdeki eserlerde dikkatimizi çekecek bazı tasnifler vardır. Bu tasniflerde farklı dönemlerin *sûfi imamları*, sürekli zühtleriyle, ibadet hayatlarıyla ve her şeyden önemlisi insanların zenginliğe ve yeni şehrin şartlarının belirlediğı sosyal hayatta yer alma mücadelesine yöneldiğı bir zamanda kendilerini dindarlığa adanmışlıklarıyla tebarüz eden isimlerdi. Bununla birlikte bu tavrı tasavvuf ile özdeştirmek veya tasavvufun erken dönemi saymak için başka bazı unsurların ortaya çıkmasını beklemek gerekir. Bu unsurlar, zahitlerin bir kısmının “eleştirel” üsluplarıyla ön plana çıkmaları ve yeni şehir hayatına karşı duruşlarıyla ilgili hareketlerdir. Biz bu tavırları daha sonra yazılmış eserlerde ve ortaya çıkan tartışmalarda takip edebiliriz. Mesela dikkat çeken en önemli unsurlardan birisi, ticaret/kesp hakkındaki görüşleridir. İslâm cemaatinin ana karakterlerinden birisi olması gereken zühdün temsilcilerinden bir kısmı, tevekkül ve kesp arasında bir çelişki görmeye başlayınca “ayrışma” ortaya çıkmaya başlamış demektir. Vakıa bu tartışma tasavvufun bütün evrelerinde ortaya çıkan çok ciddi bir meseledir: Tevekkül ve kesp ilişkisi! Hiç kuşkusuz bu tartışmanın bütünüyle tasavvuf hareketleriyle ilgili olduğunu söyleyemeyiz. Tevekkül ve sa’y çelişki, kelâm ekollerinin de ele aldıkları bir meseleydi. Orada tartışmanın özgür irade ve iman meselesi ekseninde şekillenmiş olması durumu değıştirmez. Her hâlükârda kesbin tevekkülü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı meselesi Müslümanların aşına olduğı bir tartışmaydı, fakat zahitlerin bir kısmı bu hususta bir tavır geliştirince, zühtte bölünme ortaya çıkmış olmalıdır. Zühtteki bu bölünmeyi takip edebileceğimiz bir suçlama vardır: Kesp hakkındaki tavırları sebebiyle sûfilere “miskinler” denilmiştir. Bu itibarla sûfiler *miskin* tevekkül ehli iken, öteki Müslümanların *kesp* merkezli tevekkülü benimsemesiyle ayrışma başlamış olmalıdır. Bu kesp tavrını biz tasavvuf kelimesinin kökeni için ileri sürülen görüşlerden de takip edebiliriz. Mesela az ve değışsiz yemek yemeye

atıf yapan *sûfâne* (çöl bitkileri) kelimesinden yapılan iştikak bu anlama işaret eder.²⁶ Tevekkül ve sa'ý çelişkisi, çok yönlü tartışmalara yol açmıştır. Bu konunun ayrıntılarına girmeyeceğiz, fakat şunu belirtmeliyiz: Ebû Hanife'nin talebelerinden İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) izafe edilen *Kitâbü'l-Kesb*'in, bu hususta sûfilere yönelik kesbi savunma maksadı taşıyan bir eser olması, tartışmanın İslâm cemaatindeki durumunu göstermesi açısından kayda değerdir.²⁷ Öte yandan bizzat sûfiler de kesbin mahiyeti ve tevekkül-kesp ilişkisi üzerinde çok söz söylemişlerdir.²⁸ Bizim için meselenin önemli olan kısmı şudur: Kesp-tevekkül ilişkisi sorunu, kelâmdaki irade tartışmasının bir neticesidir, fakat sûfilerin pratikliği bu meselede ortaya çıkar. Onlar meseleyi çok teknik ve pratik bir konuya tahsis ederek Müslümanların iman-amel etrafında sıkışan tartışmalarına yeni bir unsur eklemiş oldular. Bunu –tasavvufun ilerleyen süreçlerinde sürekli göreceğimiz– *tasavvufun pratikliği* şeklinde ifade edebiliriz. Tasavvufa menşe teşkil eden zahitlerin eleştirisi bununla sınırlı değildi. Onlar evlilik hayatıyla ve genel anlamda toplumsal hayatta bulunmakla ilgili eleştiriler de getirdiler. Bu eleştirilerin bir kısmı genel dinî anlayış içinde bulunabilir; makam sevgisinin kötülenmesi, ihlas sahibi olmak vs. Bu tarz yaklaşımlar insanların bir kısmını inzivaya ve şehirden uzaklaşmaya yönlendirdi. Aslında inziva bireysel hareket şeklinde kaldığı sürece, burada bir sorundan söz edilemez. Ancak zaman içinde bireysel hareketler toplu grup davranışları hâline gelmeye başlayınca, “yeni şehir” hayatına doğru tepkinin örgütlenmesinin önü açıldı. Zahitler arasında ayrışma bu şekilde ikinci bir boyut kazandı: İnzivaya yönelerek şehirden uzaklaşmak. Tasavvuf kelimesinin kökeni için ileri sürülen görüşlerde bu inzivanın izleri görülür. Zahitlerin çekildikleri mağara veya sahil sebebiyle, yaşadıkları mekâna nispetle isimlendirilmeleri buna örnek olarak verilebilir: Mağarada yaşayanlar.²⁹ Bu yaklaşım, hiç kuşkusuz, şehirleşmeye karşı geliştirilen bir tepkiydi.

26 *Sûfâne* kelimesi hakkındaki en erken bilgilerden birisi Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde geçmektedir. Bkz. el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 17. Tasavvuf kelimesinin kökeni için öne sürülen diğer görüşler için bkz. Refik el-Acem, *Mevsûâtü mustalahâti't-tasavvufi'l-İslâmî* (Beyrut, 1999), 177-184.

27 İmam Muhammed'e nispet edilen bu eser Serahsî'nin *el-Mebsût*'unun içinde günümüze ulaşmış ve ayrıca müstakil bir baskısı yapılmıştır. es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986), XXX; İmam Muhammed eş-Şeybânî, *el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb*, thk. Mahmud Arnûs (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986). Bu eser hakkındaki bir araştırma için bkz. Michael Bonner, “The Kitâb al-Kasb attributed to al-Shaybânî: Poverty, surplus, and the circulation of wealth”, *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 410-427.

28 Bu konuyu ele alan bazı klasik metinler şöyledir: Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Sa'd Kerim el-Fakî (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, trs.); Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, *Âdâbü'l-mürîdîn* ile birlikte, thk. Abdülfettâh Abdullâh Bereke, (Kahire: Matbaatüs-s-saade, 1977); Serrâc, *el-Lüma'*, 259-262, 523-525. Tevekkül ve kesp arasındaki ilişkiye yönelik tartışmaların tasavvufun teşekkül sürecindeki önemi için bkz. Hacı Bayram Başer, “Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu”, 44-68.

29 Mutasavvıflar bu konuda en çok Horasan bölgesinde şehirlere uzaklaşarak “Şiküft” adı verilen bir mağarada yaşayan zahitleri örnek verirler ve onları ifade etmek için “Şiküftiyye” derler. Örnek için bkz. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Kahire: Mektebetü'l-allâmiyye, 1939), 48.

Üstelik buna evlenmemek, daha doğrusu evlenmememin bir erdem olduğu kabulü eklenince zahitler arasındaki bölünmenin ve bazı zahitlerin cemaatten ayrışmasının hızlanmasından söz edebileceğimiz bir noktaya ulaşmış olduk. Bunu ikinci ve önemli bir nokta olarak tespit etmek mümkündür. Üçüncü bir husus ise bilgi ve amel ilişkisi üzerinden ortaya çıkan eleştirilerle ilgilidir. Bu da genel bir eleştiriydi ve Müslümanlar bilginin amele dönüşmesi gerektiği, amelsiz bilginin boş olduğunu naslardan biliyorlardı. Fakat bu husus zahitlerin bir kısmı tarafından kuvvetli bir eleştiriyle ifade edilmeye başlayınca –üstelik bu eleştiri yapanların bir kısmı bilgi ehliyetinden yoksun insanlardı– zahitler arasındaki ayrışma pekişmiş oldu. Bu eleştirinin ‘ilim ehli’, ‘rûsum ehli’, ‘zahir ehli’ şeklinde sürekli tekrar edildiğini biliyoruz. Bütün bu eleştiriler ise fıkıh ve kelâm gibi din ilimlerinin alanını zayıflatan tavırlardı. Tasavvuf kelimesinin kökeni için ileri sürülen *tasfiye* (saflaşmak) ve *saff-ı evvel* (ilk safta bulunmak) gibi kelimeler bu anlama işaret eden hususlardı.³⁰ Çünkü kalbi arındırmadıktan sonra bilginin bir önemi olamayacağına göre ilk safta bulunmanın yolu da –bilgi değil– kalbi tezkiye etmek olmalıydı.

Bu tavırlara başka hususlar eklemek mümkündür, fakat bizim için bu eleştiriler yeterlidir. Bu sayede zahitlik, en azından bu üç unsurla genel dindarlık anlayışından ve genel züht eğilimlerinden ayrılarak tasavvufa kaynaklık teşkil edecek bir mahiyet kazanmış olmalıdır. Bu yeni ve katı zahitlik, tevekkülü benimseyerek kesbi reddetmiş, inzivayı seçerek sosyalleşmeyi ve şehirde yaşamayı reddetmiş, tezkiye ve tasfiye şeklinde –henüz tam olarak içeriğini bilmediğimiz– bir tavrı benimseyerek bilgiyi tezyif etmiş insanların hayat tarzı idi. “Tasavvufa yönelim dönemi” derken bu anlayışı kast ediyoruz.

Sünni Tasavvufun Teşekkülü: Tasavvufun Din ilimleri Arasına Girme Mücadelesi veya Şehre Geri Dönmek

Şehrin dışında yaygınlaşan kontrolsüz hareketin hangi sorunlara yol açtığını dördüncü ve beşinci kısmen de üçüncü asırda ortaya çıkan tasavvuf eserlerindeki tartışmalardan anlıyoruz. Başka bir anlatımla *isimsiz* dönemin yol açtığı sorunları ve tartışmaları, bu dönemdeki metinlerden öğreniyoruz. Bu metinler kendisine kadar gelen dönemin bir eleştirisi olarak da kabul edilebilir; ama daha çok kontrolsüz hareketin *zapturapt* altına alınmasından ibarettir. Bu nedenle bu dönemi bir önceki dönemden tevarüs edilen sorunların çözülmek istendiği ve isimsiz harekete “isim verildiği” dönem olarak görmek gerekir. Bu meyanda üzerinde durulan ana mesele,

30 Serrâc, *el-Lüma'*, 45-49; Kuşeyri, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 478-485; Hucvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, 227-239.

şeriat ve hakikat ilişkisi olmuştur.³¹ Bu tartışmanın ilk nasıl ortaya çıktığını anlamak güçtür. Çünkü bu tartışmaların zahitlerden mi kaynaklandığı yoksa Müslüman cemaat içinde fırkalaşma hareketlerinden mi kaynaklandığı meselesi çetrefilli bir meseledir. Ancak burada en mühim meselenin, Müslümanları başından beri derinden etkileyen “bilgi-eylem ilişkisi” veya Müslüman dünyada bu tartışmanın tezahür ettiği kavramsallaştırmayla iman ve amel tartışmaları olduğu kabul edilebilir. Bu meyanda İslâm’da ekollerin ortaya çıkmasında en önemli amil iman-amel meselesi olduğu kadar, iman üzerindeki tartışmalar da bütün alt konuların ilkesi hâline gelmiştir. Bu nedenle –tasavvufun yaygınlaşması da dâhil olmak üzere– İslâm içindeki teolojik tartışmaların önemli bir kısmı, mümin kim ve gerçek imanın ne olduğuyla ilgili tartışmalarına irca edilebilir. Bu tartışma her şeyden önce naslarda ve bilhassa hadislerde geçen bir tartışmaydı. Bu meyanda münafıklık başta olmak üzere gerçekte Müslüman olmadıkları hâlde Müslüman görünen insanlardan söz eden nasları hatırlamak gerekir.³² Böyle naslar “görünen” Müslümanlığa bir eleştiri getirmekle birlikte, gerçek imanı sadece ideal olarak anlatmış, ona kesin bir sınır çizmemiştir. Hiç kuşkusuz, kelâm bilginleri arasında imanın ne olduğu hakkındaki görüşler bu kapsamda değerlendirilebilir.

Kelâm bilginleri için iman bahsinde iki önemli mesele daha sonra sûfileri derinden etkilemiştir: Birincisi imanın gerekleri hakkındaki konular, ikincisi iman ile amel arasındaki irtibattır. İman ile amel arasındaki irtibat, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/936) dile getirdiği üzere Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların neticesinde ortaya çıkmış tartışmalarla başlamıştı.³³ Hz. Ali ile Muaviye taraftarları arasındaki çatışmaların ardından gelen ihtilaflar, Müslümanlar arasında ilk teolojik tartışmanın başlamasına yol açtı. Bu kez durum farklıydı ve ilk ihtilaftan başka bir şekilde sorun tekrar gündeme gelmişti. Artık mesele, kimin halife olacağı meselesiyle ilgili değildi; bir mümin kan döktüğünde veya hakeme başvurduğunda –hakem hadisesi– onun durumu ne olacaktı? Bu durumda siyasal hadiseler teolojik tartışmaların zeminini hazırlamıştı ve Müslümanlar yaklaşık üç asır bu meseleleri tartışacakları bir sürece girmişlerdi. Öyle görünüyor ki, burada iki temayül daha sonra tasavvufun gidişatını etkilemiş olmalıdır: Birincisi kargaşa ortamının bizzat kendisi, dindar

31 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 29-62; Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2007). Tasavvufun teşekkül sürecini şeriat-hakikat ilişkisi sorunu çerçevesinde ele alan yeni bir çalışma için bkz. Hacı Bayram Başer, “Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu”. Ayrıca bkz. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015).

32 Bazı ayetler için bkz. *Kur’an*, 2: 8-14; 4: 72-73, 137; 5: 52-53; 9: 42-103.

33 Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Kitâbü’l-İbâne*, 2. bsk. (Haydarabat, 1948), 1-13; *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü’n-nahdati’l-Mısıriyye, 1950), 6-20.

insanların bir kısmını hayatın içinden uzaklaştırmıştır. Daha erken dönemlerden itibaren büyük sahabeler arasında böyle siyasi-dinî tartışmalara girmek istemeyen ve inzivaya yönelen kimseler vardı. Zaman içinde bu tartışmalar devam etti ve Müslümanlar arasında fırkalaşmalar kesin hatlarla belirlendi. Bütün bu bölünmeler, ana akımı zayıflattı ve eleştiri bir hak olarak ortaya çıktı. Artık herkes şunu konuşabilir-di: Gerçek iman nedir, gerçek Müslüman kimdir? Binaenaleyh daha sonra zühdün yayılma amillerinden birisi olarak saydığımız bu dinî düşünce eleştirisini, bu tartışmalarla bağdaştırmak mümkündür. Bu tartışmaların zaman içinde zühdü nasıl ayırıtırdığını belirttik. Yeni dönemde bu tartışmalar, “şeriat ve hakikat ilişkisi sorunu” diye ifade edebileceğimiz bir çerçevede ele alındı. şeriat ilimlerine yönelik eleştiriler ilimlerin alanını zayıflatmış olsa bile, zaman içinde bu zayıflıktan zahitler de memnun olmayacaktı. Çünkü zayıf bir bilgi ile “sahih” ve “bâtıl” ayrımını yapmak mümkün olmayacaktı. Bu durumda sahii tasavvuf anlayışı ile bâtıl anlayış arasındaki ayrım, *bilgiyle* sağlanabilirdi. Başka bir anlatımla sahii ile bâtıl arasındaki ayrım, sũfilerin başta tezyif ettikleri bilgi anlayışıyla yeni bir ilişki kurmalarını icbar etti.

Bu meyanda dikkatimizi çeken çok önemli bir metin Hucvîri'nin *Keşfü'l-mahcûb*'udur. Hucvîri eserine “İsbâtü'l-ilm” bölümüyle başlar ve bu bölümde bazı çelişkili hususlarla birlikte nihayetinde ‘bilim’ olmanın sorunları üzerinde durur.³⁴ İsbâtü'l-ilm, “Hakikat sabittir ve bilgi mümkündür” ilkesini düşüncenin ana meselesi haline getirmek demektir. Hucvîri bu bahse önce bilginin türü ve değerinden söz eden bir açıklamayla girer ki, bu genellikle bir tasavvuf kitabından beklenebilecek bir üsluptur. Ancak bahsin ilerleyen bölümlerinde bu kez düşünce tarihinde aşına olduğumuz ana sorunla karşılaşırız: Bilgi mümkün müdür, değil midir? Bu tartışma içinde Hucvîri ilk sũfilerin –genel züht anlayışından ayrışan zahitlerin– yol açtığı bir soruna dikkatimizi çeker. O da Bâtınlilik ile sũfilerin irtibatlarından kaynaklanan karışıklıklar sebebiyle tasavvufun bilgi karşıtı şeklinde algılanmasıdır. Burada Hucvîri'nin tam olarak kimlerden söz ettiğini bilmiyoruz. Ancak başka birtakım delillerden hareketle Bâtınlilik ile sũfiler arasındaki karışıklıklardan söz ettiğini hesaba katabiliriz ve yine İbn Haldûn'un sözlerini bu kapsamda değerlendirebiliriz.³⁵ Hucvîri önce *sofistler* diye bilinen mühlit bir grubun bilginin mümkün olmadığını söylediklerini belirterek kadim bir tartışmaya atıf yapar. Ona göre böyle bir cümlenin bir gerçekliği yoktur: “Allah onlara lanet etsin.”³⁶ Bu telin yeni dönemin anlayışını idrak etmek için önemli görünmektedir: Yeni dönem tasavvufu bilgiyi yok sayan, hatta tezyif eden her türlü akımı lanetleyecektir. Hucvîri bir yandan tasavvuf ile karışan zümreler sorununa işaret ederken, öte yandan bilginin ispatı bahsinde sũfile-

34 Hucvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, 203-213; krş. Hucvîri, *Hakikat Bilgisi*, 89-98.

35 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, V, 221-222.

36 Hucvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, 209; krş. Hucvîri, *Hakikat Bilgisi*, 94.

rin benimsediği görüşü beyan eder.³⁷ Hucvîrî'nin yaklaşımı daha önce Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren dile getirilen başka bir ilkeyle yakından irtibatlıdır. Daha doğru bir anlatımla Cüneyd'in cümlesiyle Hucvîrî'yi aynı bağlamda değerlendirmek gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun Kur'an ve sünnet ile sınırlı bir ilim olduğunu söylemişti. Buradan hareketle de şahit/delil diye bir kavram üretmiş, tasavvufi bilginin şahit ile müeyyet olmasını zorunlu görmüştü.³⁸ Sahih tasavvuf anlayışının yegâne dayanağı, naslardan ortaya çıkan delil idi; naslarla sınırlı bir ilim olarak ise tasavvufu ele almak onu bir din ilmi şeklinde mütalaa etmek demektir.

Tasavvufun zahitlik eleştirisinden sonra ciddi bir sorunla yüz yüze geldiğini görmekteyiz. Bu sorunu Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren ortaya çıkan tartışmalardan takip etmek mümkündür. Sûfiler –henüz bu ismi almadan önce– din ilimlerini ve başka pek çok meseleyi eleştirseler bile, sahih ve bâtil tasavvuf ayrımı ortaya çıkmaya başladığında yöntem sorunuyla karşı karşıya kalmışlardı. Vakıa sûfiler hangi yöntemi takip edecekti? Doğru sûfi veya yanlış sûfi kimdir? Bu tartışmalar sûfilerin hakikate götüreceği yöntemin ne olduğu sorunuyla iç çatışmalar yaşamalarına yol açmıştı. Cüneyd-i Bağdâdî'nin cümlesi tasavvufta yeni bir dönemin başlaması demekti. Aslında tasavvufun din ilimleri arasına girme çabasıyla sonuçlanacak bu süreçte, sûfiler baştaki iddialarından veya en azından bir kısmından uzaklaşmış oldu; baştaki iddia derken kast ettiğimiz şey, dikkatlerini amele ve nefis terbiyeye verirken bilgiyi ikincilleştirmelerini kast ettiğimiz açıktır. Çünkü tasavvufun yaygınlaşması sırasında bilgi –Kelâbâzî'nin eserinde gördüğümüz üzere– eleştirilen bir şeydi: “Tasavvuf soru-cevaba dönünce bozuldu!”³⁹ Bu nedenle tasavvufun gelişim süreci bakımından bu dönemi, sûfilerin ilk iddialarından bir uzaklaşma kabul edebiliriz. Çünkü bu sayede artık tasavvuf bir din ilmi hâline gelecek ve öteki ilimler gibi sistematik bir yapı kazanmaya başlayacaktır.

37 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 209-213; krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 94-98.

38 Cüneyd'den bu manada iki farklı söz nakledilmiştir. Birincisi “Bizim bu ilmimiz Resulullah'ın hadisine bağlıdır” şeklindedir. Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 144; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 104. Diğer sözü ise “Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbi olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle mukayyettir” şeklindedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 96; krş. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 117. Ayrıca burada bilginin tashih ya da tahkiki için iki delilin şart olduğuyla ilgili başka sûfilerin ifadelerine atıf yapabiliriz. Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) şöyle der: “Bazen hakikate dair bilgiler kalbimi kırk gün süreyle sarar. Ben iki şahit olmadan onların gönülümde yer etmesine izin veremem. Bu iki şahit Kur'an ve sünnettir.” Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 146; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 105; Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 80; krş. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 109. Zünnün el-Misrî (ö. 245/859) şöyle der: “Arif zahir ahkâmla çelişen bâtin bilgisine inanmaz.” Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 61; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 37. Ebû Hafs ed-Haddâd (ö. 260/883) şöyle der: “Bir kimse hâllerini ve eylemlerini Kitap ve sünnetle ölçmez ve aklına gelen havâtırı bunlarla değerlendirmese, ismi Allah'ın adamları listesinden silinir.” Bkz. Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; krş. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 113. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) şöyle demiştir: “Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd geçersizdir.” Bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 146, 376; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 105, 294. Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 286/899) ise şöyle der: “Zahire muhalif olan her bâtin batıldır.” Bkz. Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 111; krş. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 125.

39 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 6-7; krş. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 48.

Ancak burada ana sorun şudur: Tasavvuf hangi ilmin yerini alacaktır veya nasıl bir ilim hâline gelecektir? Bu konuda elimizdeki en uygun isim Serrâc'tır. Serrâc ve onunla birlikte Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi isimler, aynı sorun üzerinde odaklanarak tasavvufun din ilimleri arasındaki yerini ele almışlardı. Meselenin en önemli kısmı tasavvufun öteki ilimlerle ilişkisi olacaktır. Acaba tasavvuf öteki ilimlerle nasıl bir ilişki kuracaktı? Bu sorunun cevabını öncelikle Serrâc'ın eserinde bulabiliriz. Serrâc'ın kitabının en bariz hususiyeti, şehrin dışına savrulmuş olan dağınık tasavvufu "ehlileştirmek" diyebileceğimiz bir iddiayla yazılmış olmasıdır. Vakıa Serrâc bütün bahislerde sûfileri geleneksel-alışıl gelmiş bir ilim grubu olarak ele alarak onların öteki ilim ehli gibi çelişkilere ve hatalara düşebileceklerini dile getirir.⁴⁰ Bu nedenle Serrâc'ın eseri, bir bütün olarak tasavvufun geçirdiği evreyi anlamamız için yeterlidir. Serrâc'a göre din ilimleri derken akla gelmesi gereken şey, fıkıh ehli, kelâm ehli ve hadis âlimleridir. Bunlar dinin akide ve ameli hükümlerini naslardan *istinbat* eden ilimlerdir. Bu ilimlerin alanları akide ve amel şeklinde belirlenebilir. Serrâc üçüncü olarak sûfilerden söz eder ve onları bazı abartılı ifadelerle över.⁴¹ Bu övgü daha önce Serrâc tarafından başka bir amaçla yapılmıştı. O da tasavvuf ve sûfilerin İslâm ümmeti içindeki *seçilmiş sınıf* olduğu iddiasıydı ki buna değinmiştik. Burada o, sûfilerin ilimlerinin üstünlüğünden söz eder, ancak bundan önemli olanı tasavvufu bir ilim şeklide fıkıh ve kelâm ile birlikte ele alma niyetidir. Bu noktada onun üzerinde durduğu husus, ilimlerin ayrımıdır. Tasavvuf bir alana sahiptir ve bu alanda öteki ilimler gibi *istinbat* yetisine sahiptir. Hiç kuşkusuz bu alan sınırlı bir ölçüde de olsa 'ahlak' alanı olarak kabul edilebilir. Çünkü sûfilerin 'hâl' dedikleri şey netice itibarıyla amelî ve ahlaki bir terbiyeyle ilgili bir hareketti. Ancak bu iddia da kendi başına yeterli olmazdı. Bu çabayı anlamlı kılan şey, öteki ilimlerle *otorite paylaşımını* dikkatli bir şekilde yapmış olmasıdır. Serrâc'a göre kelâmcılar kelâm bahsinde otorite sahibidir, fıkıh ise kendi alanında otorite sahibidir. Bunun anlamı, sûfilerin söz konusu alanlarda fakihlere ve kelâmcılara tâbi olmasıdır. Buna mukabil sûfiler de kendi alanlarında bilgi *istinbat* etme hakkına sahiptir.⁴² Serrâc'ın bu çabasını Kelâbâzî'de de görmekteyiz. Kelâbâzî Ehl-i sünnet akidesiyle tasavvufun irtibatını Serrâc'ın belirlediği şekilde kurar ve sûfilerin Ehl-i sünnet'in akide ilkelerine tam olarak bağlı olduklarını söyler.⁴³ Bu yaklaşım, Cüneyd-i Bağdâdî'de gördüğümüz, Kur'an-ı Kerim ve sünnet ile tasavvufun sınırlı olmasını anlaşılır kılar. Çünkü en azından burada başka bir sınır daha ortaya çıkmaktadır ki, o da "Ehl-i sünnet" sınıridir. Başka bir ifadeyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin cümlesini ilke kabul edersek, Serrâc

40 Serrâc, *el-Lüma'*, 31-38; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 16-21.

41 Serrâc, *Lüma'*, 21-30; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 9-13.

42 Serrâc, *el-Lüma'*, 147-164; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 109-123.

43 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 31-97; krş. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 61-125.

ve ondan sonra gelenlerin bu ilkeye yeni bir çerçeve kazandırarak onu ‘uygulanabilir’ hâle getirdiklerini düşünebiliriz. Yazılan tabakat kitapları bu çerçeve üzerinden yazıldığı gibi, ortaya çıkan ıstılahlar ve kullanılan dil de sürekli bu ilke çerçevesinde şekillendi. Bu çerçeve *Sünnî* ilim geleneği içinde tasavvufun kendini tanımlama çabasını mümkün kılmıştır. Kuşeyrî, Hucvîrî gibi sûfiler başka yönlerden sürece dâhil olmuşlardır. Her hâlükârda bu süreçte tasavvufun Sünnî ilim geleneği içerisinde bir din ilmi şeklinde teessüs ettiğini söyleyebiliriz.

Bu dönemde yazılan kitaplardaki sorunlara dikkat ettiğimizde, bu yönüyle de süreci sistematik bir şekilde ele almak, hatta tebarüz eden çeşitli safhaları birbirine eklemeyerek tek bir dönem saymak mümkündür. Bu eserlerin en önemli meselesi şeriat ve hakikat ilişkisi diyebileceğimiz bir sorundur. Bu sorun önce sûfilerin din ilimlerine yönelik eleştirilerinde ortaya çıkan yüzeysellik ve kuruluk iddiasından kaynaklanmıştı, ancak bu tartışmaların İbâhîlik eğilimlerini artırmaya başlaması, meselenin yeniden ele alınması gerektirdi. Başka bir ifadeyle şeriat-hakikat ilişkisi sorunu artık sahih ve bâtil tasavvuf anlayışının kilit sorunu hâline gelmişti. Bu yazarlar, şeriat ve hakikat ilişkisi sorununu şeriatı ve onu temsil eden ilimleri vazgeçilmez çerçeve sayarak çözmek istemiştir. Bu meyanda “Hakikat şeriat içindedir” kabulü, dönemin en önemli kabulü hâline gelmiştir. Hucvîrî “Allah hakkındaki bilgi ilim ve hâldir; ilim her şeyin temelidir” derken bunu kast eder.⁴⁴

Şeriat ve hakikat ilişkisini tarif etmek üzere ortaya çıkan bu süreci, bulunan çözüm itibarıyla *Sünnî tasavvuf* diye tasnif etmek gerekir. Bunun başlıca nedeni, şeriat ve hakikat sorununa getirilen çözümün *Sünnî ilim* geleneğinde bulunmuş olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu çözüm, zahitliğin ayrışmasına yol açan iddialarını boşa çıkaracak şekilde, şehre dönmeyle bulunmuştu. Bunu “zahitlerin çıktığı şehre yeniden dönmesi” diye ifade edebiliriz. Bu, artık kesp, evlilik, sosyal hayattan uzaklaşma, bilgi üretmek vb. bütün bu hususların uzlaşma içinde ele alınması demektir. Doğal olarak bu çerçeveye uymayan söz ve düşünceler ise şatahât diye ifade edilerek *muallakta* bırakıldı. Şatahât, çözümün, içinde bir ‘sır’ taşıdığı anlamına gelebilir; en azından daha sonraki dönemde bu şathiyeler çözüme dâhil edilmek istendi ve tasavvufun iddiası bunlarla muhafaza edildi. Her hâlükârda bu dönem kelâm ve fıkıh ile –ki bunlar Ehl-i sünnet kelâm ve fıkıhı idi– otoritenin paylaşıldığı bir süreçti. Bu süreçte sûfiler mucize-keramet, nebi-veli şeklinde ifade edilen düşünceleri, sürekli birincinin lehinde yorumlamış, bu sayede tasavvufu dinin iki temel alanını teşkil eden akide ve amelde *tâbi ilim* hâline getirmek istemişlerdi. Buna tasavvufi hayatın öteki bahislerini de ekleyebiliriz; her hâlükârda sûfiler, kendi ilimlerini kelâm ve fıkıhla çelişmeden ve akide-amel alanlarında onlara bağlı ilim hâline getirmekle

44 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 509; krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 398.

şeriat-hakikat ilişkisini çözmek istemişti. Bu noktada *Sünnî* tabirini açıklamak için birkaç hususa daha işaret etmek yerinde olur. Her şeyden önce bu tasavvufun büyük ve küçük ‘muhalifleri’ vardır. Yeni döneminde tasavvufun büyük muhalifi, her türlü İbâhî eğilim ile şeriat ilimlerini küçümseyen tavırların sahipleridir. Hucvîrî’nin *sofistâiyye* hakkındaki cümlelerini hatırlarsak bu tavra sahip olanlara “ilim karşıtları” da diyebiliriz.⁴⁵ Bu ilim karşıtlarının bir kısmının Bâtînilikle irtibatlı olduğu hesaba katıldığında –ki Bâtînilik ve Sünnî ilim anlayışı karşıtlığını Gazzâlî’de de görürüz–⁴⁶ bu muhalifler arasına Bâtîni akımlar da dâhil edilebilir. Süfîler böyle akımlara – bilhassa İbâhî akımlara– Sünnî ilim geleneği içinde bir tasavvuf anlayışıyla cevap vermek istemiştir. Öte yandan bu anlayışın iç muhalifleri de vardır. Mesela, bunu daha sınırlı anlamda bir muhaliflik kabul etsek bile Mu’tezile bu anlayışın muhaliflerinden birisidir. Mu’tezile’nin özgürlük ve irade teorisi, Hucvîrî’nin Sehliyye ekolüyle ilgili eleştirisinden anladığımız kadarıyla yeni dönem tasavvufunun dâhili muhaliflerinden birisidir. Velayet teorisinde ise yine Mu’tezile ve Haşeviyye gibi ekollerin muhalifleri temsil ettiğini görmekteyiz. Süfîler bilinçli bir şekilde hemen bütün kavramlarda Ehl-i sünnet’in kesp anlayışını, irade görüşünü, Allah’ın mutlak kudretini, endeterminist âlem görüşünü vb. yansıtarak meseleleri ele almışlardı. Esas itibarıyla süfîlerin şatahât şeklindeki ifadelerinin bir kısmını veya tevekkül anlayışlarını da Ehl-i sünnet akidesiyle uyumlu hâle getirmek mümkündür; fakat bizzat süfîler bunu yapmadılar ve *şatahât* tabiriyle uzlaşımın dışında tuttular. O hâlde yeni tasavvuf anlayışını *Sünnî* diye tavsif etmek, içinde yer aldığı ilim geleneğiyle uyumdaki ısrarıyla ilgili bir neticedir. Üstelik bu noktada dikkate değer bir sorunu da açık bırakmak gerektiğini söylemek gerekir: Bu tasavvuf, niceliksel olarak tasavvufun ne kadarını temsil ediyordu? Veya sahîh ya da bâtil tasavvuf anlayışları gerçekten de bu kitaplarda beyan edildiği keskinlikte birbirinden ayrılmış mıdır? Bu soruların cevabını tam olarak bilmiyoruz, ancak zaman içinde tasavvufun ikili bir mücadelesine tanık olacağız ki, bu ikili mücadele, yeni dönemin istilzam ettiği bir neticeydi. Birincisi tasavvufun öteki din ilimleriyle ilişkisinde ortaya çıkan sorunlardı. Bu sorunlar, tarih içinde, tekke-medrese ikilemi şeklinde devam edecek olan bir çerçevede varlığını sürdürdü. Ancak esas büyük çatışma tasavvufun kendi içindeki çatışmalardır. Yeni tasavvuf anlayışı, kazandığı doktrinel yapıyı ısrarla savunmuş, batıl, sapkın, zındık gibi nitelemelerle kendi dışındaki tasavvufu şiddetle eleştirmiştir. Böyle bir çatışmayı mümkün ve sürekli kılan şey, bu *Sünnî* niteliğiydi. On yedinci asırda İmam Rabbânî’ye varıncaya kadar bu mücadelenin izlerini farklı dönemlerde şiddetli bir şekilde görmekteyiz.

45 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 209; krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 94.

46 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt, Kahire: Dârü'l-kütübî's-sekâfi, 1964), 131-173; krş. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye: Bâtîniğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 45-80.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tasavvufu *el-Munkiz mine'd-dalâl*'de kurtarıcı ilim olarak zikretmesi bu uzlaşının bir neticesiydi.⁴⁷ Bununla birlikte Gazzâlî'nin bu iddiası açıklanması güç bir iddiadır. En azından Serrâc, Kuşeyrî gibi sûfi yazarların tasavvuf hakkındaki görüşlerini aşan bir beklenti içindedir Gazzâlî! Gazzâlî gerçekte ne demek istemiştir? Tasavvuf insanı hangi dalâletten kurtaracaktır? Her şeyden önce Gazzâlî'nin tasavvufa böyle bir işlev yüklemesi, tasavvufun büsbütün teşekkül ettiğini gösterir. Gazzâlî'nin gözünde tasavvufun yöntemi bellidir, ana sorunları ve konuları belirlenmiştir, kavramları oturmuştur ve sûfiler büyük isimlerini ortaya çıkararak bir taife hâline gelmiştir. Gazzâlî'nin tasavvufu bu hâliyle zikretmesi bilgi-eylem ilişkisi kapsamında değerlendirilebilir ki, bu da tasavvufun İslâm toplumunda yaygınlaşmasının en önemli amillerinden birisiydi. Bu itibarla Gazzâlî'de tasavvuftan söz etmek, tek başına bilgi öğrenmenin veya amelin yeterli olmadığı, buna mukabil insanın kemale ancak amele dönüşecek bir bilgiyle ulaşabileceğini kabul etmek demektir. Ancak Gazzâlî'de görmemiz gereken daha önemli bir başka mesele, kelâm ilminin yetersizliğidir. Gazzâlî kelâm ilmini yetersiz sayarak beklenti yükseltmiş, bu sayede hem kendisinden önceki sûfilerden –mesela Kelâbâzî ve Kuşeyrî'den– bir ölçüde uzaklaşmış hem de yeni gelişmelere kapıyı aralamıştır. Öte yandan Sünnî tasavvuf din ilimleri arasında yerini *fıkh-ı bâtın* olarak almak istemiştir. Gazzâlî'nin bu anlayışa katkı sağladığını söylemek gerekir.

Gazzâlî'nin kelâmı yetersiz ve filozofları tutarsız görmesi, bunun yanı sıra Bâtınîlik ile tasavvufu da kesin hatlarla ayırıştırması, tasavvufun din ilimleri içindeki yerini anlamaya büyük katkı sağlamıştır. Bundan sonra tasavvufun yeni bir döneminden söz edeceğiz. Bu sürecin hangi amiller etkisinde gerçekleştiği şimdilik meselemiz değildir; bizim için önemli olan, *sûfi* diye bilinen hâkim bir grubun eserlerinde ortaya çıkan farklılıktır. Bu farklılığa Konevî'nin ifadesi ile Kelâbâzî'nin ifadesini karşılaştırmakla işaret etmiştik. Şimdi soracağımız soru şudur: Kelâbâzî'nin tasavvuf anlayışını Sünnî kelâm ve fıkıh ile otoriteyi paylaşan *fıkh-ı bâtın* olarak gördük. Peki, Konevî'nin tasavvuf anlayışı nerede durmaktadır?

İbnü'l-Arabî ve Konevî: Kemal Devrinde Tasavvuf ve Metafizikçi Yeniden İnşa

Metafizikçi bir disiplinle tarif etmek ve onu hususileştirmek, üstelik bir bilimin evrelerinden saymak bilimsel bir tavır olabilir mi? Geleneksel metafizik anlayış içerisinde böyle bir teşebbüs anlamsız olmakla kalmaz; bizzat metafizikçi iddialarıyla büsbütün çelişir. Metafizikçi bir disiplinle sınırlanmayacak şekilde külli bilim olarak kabul edilmiştir. Hakkındaki bütün tartışmalar da bu iddiayla ilgilidir: Bir bilim han-

47 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, thk. Mahmud Beycû, 2. bsk. (Dımaşk: Matbaatü's-sabâh, 1992), 64-71.

gi süreçte *küllî* bilim olabilir? Bu yönüyle kelâm veya tasavvuf ile metafiziği niteleyerek “kelâm metafiziği” veya “tasavvuf metafiziği” tabirini kullanmak itiraza çok açık bir nitelemedir. Fakat metafiziği bu iki nazari disiplinin dışında başka bir fırkaya veya taifeye hasretmek mümkün müdür? Mesela filozoflara mahsus ve onlar tarafından yapılan bir bilim kabul etmek zorunlu mudur? Tarihsel olarak baktığımızda metafizik, felsefi ilimlerin gayesini teşkil eder ve bütün bilimler için kurucu bir ilim kabul edilir. Burası doğru olmakla birlikte metafiziği bir gruba mahsus saymak yine de zorunlu olmayabilir. Bu itibarla Konevî’yi dikkate aldığımızda, onun metafizik hakkında böyle bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünebiliriz. Çünkü o ve daha önce İbnü’l-Arabî, metafiziğin iddialarını gerçekleştiremediğini ve “tamamlanmamış bir metafizik” olduğunu düşünmüştü. Çünkü onlara göre metafiziğin nihai maksadı *eşyayı olduğu hâl üzere idrak etmektir* ve bu bakımdan filozoflar ‘akılcı’ yöntemle eşya hakkında nihai ve yetkin bir bilgiye ulaşamamışlardır. O zaman –tartışmanın doğruluk ve yanlışlığını bir kenara bırakarak– şunu söylemek gerekir: Metafizik bahis konusu olunca İbnü’l-Arabî ve Konevî önlerinde “tamamlanmamış” bir ilim görmüşlerdi. Eşyanın hakikatine muttali olmak herhangi bir ilimde ulaşabildiğimiz bir şey değildi; meşhur cümle ile ifade edersek “Hakikatler sabit ve bilgi mümkündür”, henüz kesin olarak ortaya konulmuş değildi.

Konevî bu nedenle *tamamlanacak* metafiziği yeniden yorumlamıştır. Bu yaklaşım Gazzâlî’nin “tutarsız metafizikçiler” iddiasından daha gerçekçi ve ikna edici bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Bu nedenle Konevî metafiziği mevzu, mesail ve mebadisiyle tesis etmek istemiştir. Bunu yaparken filozoflardan tevarüs edilen metafiziği eleştirir, kelâm bahsini ise göreceli olarak ihmal eder. İbnü’l-Arabî ise sadece filozofları değil, Mu’tezilî ve Eş’arî gelenekler başta olmak üzere hem kelâmcıların teorilerini hem de bizzat sûfileri eleştirerek karmaşık bir nazari karşılaştırmayla görüşlerini ortaya koyar. Bu durumda Konevî’nin eserlerini dikkate aldığımızda, metafiziğin hususi bir yorumundan söz etmek gerekir. Başka bir ifadeyle Konevî bize metafiziği mevzu, mesele, maksat ve yöntemi bakımından tanıtırken ne yapmak istemiştir? Her şeyden önce artık ona ne ad vereceğiz?

Ad vermeden önce şunu tekrar vurgulamakta yarar var: Tasavvufun Gazzâlî’den itibaren yeni bir merhaleye ulaştığı doğrudur fakat bu süre metafizikte karar kılma-yabilirdi. Çünkü onun takipçisi olduğu tasavvuf kendi içinde bir yeterliliğe ulaşmıştı; nitekim Gazzâlî’den sonra da aynı tasavvuf anlayışı –İbnü’l-Arabî’den bağımsız bir şekilde– devam edebilmiştir. Bu nedenle Gazzâlî, dönemin kurucu ismi değildir ve burada bir süreklilikten söz etmek imkân dışıdır. Başka bir ifadeyle Sünnî tasavvufa ‘kurtarıcı ilim’ diye bakan Gazzâlî ile İbnü’l-Arabî ve Konevî arasında bir süreklilik kurmak, söz konusu değildir. Bu durumda yeni tasavvuf anlayışını nereye bağlayacağımız, büyük bir mesele olarak tebellür eder. Öyle görünüyor ki İbnü’l-Arabî ve Konevî de bunun farkındadır. Ancak süreklilikten söz edebileceğimiz başka bir alan vardır. O da tasavvufun bir önceki evresinde içinde gizlediği ‘şatahât’ dili ve

bu dille gizlenen düşüncelerin sahibi olan tasavvufun “kurucu sûfiler” devridir. İbnü'l-Arabî bu dönemden isimlere atıflar yapar ve bir süreklilik inşa eder. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde kendi devri hakkında ‘kemal dönemi’ fikri açık bir şekilde yer alsa bile, o dönemin –ana fikirlerde– “kurucu sûfiler” dönemiyle irtibatı aşikârdır. İbnü'l-Arabî tasavvufu bir bütünlük içinde ele almak istemişti. “Sûfiler ittifak hâlinindedir” iddiası, İbnü'l-Arabî'nin temel iddialarından biri olmakla birlikte bu iddiayı temellendirmek güçtür. Daha doğrusu ortada iki yorum geleneğine ait literatür vardır: Birincisi Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren ortaya çıkan Sünnî tasavvuf eserleri iken, diğeri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserleridir. Her ikisi de “kurucu sûfiler” devrini yorumlayarak tasavvufu hemfikir kılmak istemiştir. Bununla birlikte Serrâc'ın eserlerinde ‘şatahât’ ve buna bağlı olarak sûfilerin sürçmeleri bahsi, Ehl-i sünnet kelâmıyla uzlaşma içinde ele alınırken İbnü'l-Arabî bu uzlaşmanın dışına çıkarak daha geniş bir zeminde ele alır. Bu itibarla ‘şatahât’ sorunu üzerinde, iki dönemin yaklaşımlarını savunmacı-daraltıcı yaklaşım (Serrâc) ve metafiziğe taşıyan serbest yaklaşım şeklinde mütalaa etmek mümkündür.

Dönemin ismini belirlemek güçtür. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki üsluptur. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden giderek dönemi isimlendirebilecek bazı isimlerden ziyade bazı lakaplar ve nitelemeler kullanılabilir. Bunların başında muhakkikler, tahkik ilmi, ilm-i esrar gibi tasavvufi hayatın içinde öteden beri kullanılan kavramlar gelir. *Tahkik* ve bu kelimeden türetilmiş *muhakkik*, dönemi anlatmak üzere kullanılan en uygun terimlerden birisidir, ancak İbnü'l-Arabî'nin bu hususta bize yardımcı olabilecek en önemli görüşleri, muhataplarını belirlerken ortaya koyduğu yaklaşımlarda bulunur. İbnü'l-Arabî bir yandan filozofları, öte yandan kelâmcıları eleştirerek yeni dönem tasavvufunun alanını belirlemiştir: Kelâmın tutarsız, felsefenin –metafiziğin– ise yetersiz kalmakla dolduramadığı alanı doldurmak. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, Konevî tarafından tamamlanmıştır. Konevî olmasaydı, sadece İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden, onun tam olarak neden söz ettiğini çıkartamazdık. Bu nedenle tasavvufun yeni dönemi hakkındaki bakış açışımızı şekillendiren Konevî'nin iddiaları ve üslubu olmuştur. Konevî her şeyden önce bir ayırım yaparak kelâm ile aradaki çatışmaya işaret eder. Bu çatışmaya yönelik ifadesini, Nasîrüddin et-Tûsî'yle (ö. 672/1274) yazışmalarında kullanmıştır. Tûsî kendisine akılcıların görüş birliğinden söz ederken, Konevî sûfilerin kelâmcılarla hemen hiçbir hususta ittifak etmediğini söyler; ona göre muhakkik sûfiler ile filozoflar arasında görüş birliğinden söz edebiliriz.⁴⁸ Konevî'nin bu iddiası, tasavvufa yönelik eleştirileri anlamayı mümkün kılar. Sûfiler kendi eserlerinde tasavvuf ve felsefe arasındaki irtibata dikkat çekmişlerdir. İbnü'l-Arabî bu mesele üzerinde durmuş, sûfilerin filozoflarla karıştırılmaması gerektiğini belirtmişti. Konevî de benzer açıklamalarda bulunur. Binaenaleyh bu dönemden itibaren tasavvuf-fel-

48 Konevî, *el-Mürâselât*, 165-166; krş. Konevî, *Yazışmalar*, 189.

sefe ilişkisi tartişılmaya başlanmış, sūfilere yönelik ‘filozof’ eleştirisi yaygınlaşmıştır. Teftazānī’nin (ö. 792/1390) “filozoflar ve sūfiler Hakk’ın hakikatinin zorunlu varlık olduğu hususunda ittifak etmiştir” cümlesi, Sünnī tasavvuf sürecinde sağlanmış uzlaşmanın bozulmasına işaret etmekteydi.⁴⁹ Çünkü Hakk’ın mutlak varlık olması, vahdet-i vücūd anlayışının en önemli ilkesiydi ve bu ilkeyle birlikte sūfiler varlık görüşlerini kelāmcılardan ayırıştırmışlardı. Demek ki, bu cümle –tasavvufu temsil ettiği ölçüde– aynı zamanda Kelābāzī’nin temsil ettiği tasavvuf anlayışından da bir kopuş idi.

Her şeyden önce Konevī, *ilm-i ilāhī*den (metafizik) söz ediyordu ki bu, metafiziğin isimlerinden birisidir. Konevī bu ilmi, ilim tasnifinde bildiğimiz hāliyle mevzu ve mesail ve mebadisiyle inřa etmek istedi. Konevī’ye göre bu ilmin mevzusu Hakk’ın varlığıdır.⁵⁰ Bu yaklaşım yeni tasavvuf anlayışında çok önemli bir husustur, zira böyle bir iddiayla Konevī tasavvufu yeni bir noktaya taşıtmaktadır. Metafiziđin mevzusu Hakk’ın varlığı ise Hakk’ın varlığının ispatı gereksizdir. Bu yaklaşım daha önce Mu‘tezile’nin bazı akımları içinde var olan bir görüştür,⁵¹ ancak Konevī ve İbnü’l-Arabī’nin bu düşünceye onlarla aynı noktadan varmak yerine filozofların varlık teorisinden vardığını belirtmek gerekir.⁵² Çünkü bu yaklaşım “varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” ilkesinden hareketle bu neticeye ulaşır. Hālbuki aynı ifade filozoflar tarafından “salt varlık” olarak metafiziğin mevzusu kabul edilmişti. Meselenin ayrıntısına girmeksizin söyleyeceğimiz husus şudur: Bu noktada sūfiler kelāmcılar yerine filozofların akıl yürütmesiyle metafiziği inřa etmek istemiş, Hakk’ın varlığını metafiziğin mevzusu kabul etmişlerdi. Bu yaklaşım en azından kelāmcıların Tanrı ve varlık anlayışından bir kopma anlamına geldiği kadar, tam anlamıyla, filozofların varlık anlayışıyla bir uyumdan söz edemeyiz. Bu itibarla sūfiler görünüşte *arada* bir tavır geliştirmişlerdir, ancak metinlerine daha dikkatle baktığımızda bu “aradalık” durumu bir sentez değil, temel bir iddia olarak ortaya çıkar. Burada tekrar Serrāc’ın

49 Teftazānī’nin bu cümlesi ve vahdet-i vücūda yönelik diđer eleřtirileri ile bunların deđerlendirilmesi hakkında bkz. Abdūlganī en-Nablusī (ö. 1143/1731), *el-Vücūdū’l-hakk ve’l-hitābū’s-sıdk*, thk. Bekrī Alāeddin (Dimařk: L’Institut Français D’Études Arabes de Damas, 1995), 117, ayrıca 117-148; krř. Abdūlganī en-Nablusī, *Gerçek Varlık, Vahdet-i Vücūd’un Müdafaası*, ev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 147, ayrıca 147-183.

50 Sadreddin Konevī, *Tasavvuf Metafiziđi: Miftāhu’l-gaybi’l-cem ve’l-vücūd*, ev. Ekrem Demirli, 2 bsk. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 9.

51 Kādi Abdūlcebbar (ö. 415/1025), *řerhu Usūl-i Hamse*, ev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bařkanlıđı Yayınları, 2013), I, 64 vd.

52 Bu iddiayla ilgili bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevī’de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 68-141; *İslam Metafiziđinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabī ve Vahdet-i Vücūd Geleneđi*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 118-143, 169-203; *İbnü’l-Arabī Metafiziđi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 11-107.

'seçilmiş nesil' fikrini hatırlayabiliriz.⁵³ Öte yandan filozofların Tanrı hakkındaki açıklamaları sınırlıdır. İbn Sinâ metafizikte Tanrı'nın varlığını ispatlamayı bir *matlab* kabul ettikten sonra peygamberin Tanrı hakkında sınırlı bilgi vermesinden söz eder; aksi takdirde insanlar *mâ-lâ-yutak* (yapılması imkânsız) bir işe yönlendirilmiş olurlar. Bu itibarla filozofların, varlığı dışında Tanrı hakkındaki izahlarında bir tür agnostisizmi benimsediklerini belirtebiliriz. Muhtemelen bu yaklaşım İbnü'l-Arabî tarafından *ehl-i ta'tîl* olarak görülmelerinin nedeni olacaktır. İbnü'l-Arabî ve Konevî ise Tanrı'nın varlığını verili kabul ettikten sonra bilginin meselesi olarak Tanrı-âlem ve insan irtibatını ele alırlar. Artık Tanrı hakkında konuşmak, O'ndan ve fiillerinden söz etmek demektir ve O'nu tanımak metafizik yapmanın amacı olacaktır. Tasavvuf bu yaklaşımıyla bir önceki tasavvufa eklenir. Çünkü önceki tasavvuf da maksat olarak Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmayı benimsemişti. Fakat bunu kelâm ilmi içerisinde yapacaklardı. Yeni dönem tasavvufunu metafizik yapan şey, onun sistematik yöntemi iken, Tanrı hakkındaki bilgiyi mesele hâline getirmekle geleneksel felsefi tavırdan uzaklaşıp tasavvufi tavrı da göstermiş oldu. Öte yandan bu metafiziğin ilkeleri ilahî isimlerdi. İlahî isimler meselesi tasavvufun en önemli meselesiydi, çünkü İbnü'l-Arabî ve Konevî düşüncesine göre bütün bilgilerimiz isimlerden çıkacaktır. Bununla birlikte burada da çok ciddi bir sorun ile karşı karşıyayız. Çünkü ilahî isimlerin bilginin araçları olarak ele alınması, bizi hem kelâm âlimlerinin hem de filozofların görüşleriyle hesaplaşmaya götürür. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin bunun farkında olduğunu söylemeliyiz. Bu bahiste filozofları ve hatta Mu'tezile'yi, ehl-i ta'tîl (deist) içinde değerlendirirler ve onları göz ardı ederler. Buna mukabil kelâmcıların sıfatlar teorisini eleştirerek yeni bir ilahî isimler görüşü ortaya koyarlar. Bu yaklaşımın ilk dönem tasavvufunun anlayışından –kelâmla irtibatı sebebiyle– ayrıştığını söylemek gerekir. Üstelik bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî paradoksal bir şekilde filozoflara yaklaşır. Her hâlükârda yeni dönem tasavvuf anlayışının *mebadi* görüşü, müstakil bir düşünce şeklinde ele alınmayı hak eder.

İbnü'l-Arabî ve Konevî öncülüğünde teşekkül eden tasavvufun büyük muhalifini *ehl-i ta'tîl* olarak kabul edebiliriz. Onlar, pasif veya bilinmeyen bir Tanrı telakkisine karşılık, vahyi esas alarak metafiziğin nasıl temellendirileceğini göstermek istemiştir. Hâlbuki *Sünnî tasavvufi* için muhalif, "İbâhî akımlar" olabilirdi. Bu anlayışın maksadı, Tanrı hakkındaki nihai bilgimizdir ki bu, insanın ahlaki bir varlık olarak yetkinleşmesiyle elde edeceği bir bilgidir. Burada ortaya çıkan kavramlarda bir dönemlendirme sorunu yaşanır. Bu kavramlaştırmayı velayet ve nübüvvet meselesinde görürüz. İbnü'l-Arabî insan-ı kâmil ve velayet düşüncesinde, Sünnî tasavvuftan

53 Serrâc, *el-Lüma'*, 108-122; krş. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 73-83.

birçok unsur olsa bile onları yeniden yorumlar. Hakîm et-Tirmizî, bu bahiste İbnü'l-Arabî'nin öncülerinden olduğu gibi, aynı zamanda, ilk dönemdeki büyük sûfîler, İbnü'l-Arabî'nin *imamları* arasında yer alır.⁵⁴ Bütün bunlar iki dönemi birbirine yaklaştırırken, onları ayırıtıran husus konunun teorik yönüdür.

Bu itibarla hicri yedinci asırdan itibaren tasavvufun yeni bir döneme girdiğini ve bu dönemin niçin *felsefi tasavvuf* olarak adlandırılmayacağını gördük. Üzerinde durmamız gereken başka bir husus ise bu tasavvuf anlayışının geleceğidir. Yeni tasavvuf anlayışı, ana metinleri üzerine yazılmış şerhlerle varlığını sürdürmüş, kendine mahsus bir dil ve üslup geliştirerek sonraki tasavvufi düşünceyi şekillendirmiştir. Özellikle *Fusûsu'l-hikem* ve *Miftâhu'l-gayb* şârihleri bu dönemin temsilcileri kabul edilebilir.⁵⁵ Bununla birlikte yeni dönem metinlerinin şerhlerle varlığını sürdürmesi bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunların başında yeni dönem şerh geleneğinin, bir uzlaştırmayı tercih etmiş olmasıdır. Bu uzlaştırma neticesinde yeni dönem tasavvufu ile Sünnî tasavvuf anlayışı birbirine yaklaşmış, ancak daha önemlisi, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin görüşlerinden bir ölçüde uzaklaşma da görülmüştür. Her hâlükârda yeni dönem tasavvufu sistematik bir şekilde kurulmuş, felsefe ile kelâm arasındaki geleneksel mücadeleye sûfîler de katılmış, İslâm düşüncesine yeni sorunlar ve yeni kavramlar getirmişlerdir. Artık bu dönem tasavvufunu “metafizik tasavvuf” diye tabir etmek Konevî'nin eserlerinin istilzam edeceği bir neticedir.

54 Bu hususta şu iki eserin ilgili bölümleri karşılaştırmalı olarak incelenebilir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Abdülvaris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999), 14-22; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut, trs.), II, 40-139; krş. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2006-2012), VI, 207-429 ve VII, 15-89.

55 Özellikle bu iki eser üzerine yazılan Arapça, Farsça ve Türkçe şerhler, “vahdet-i vücûd geleneği” –bazen Ekberilik olarak da anılır– isimlendirmesini haklı çıkaracak ölçüde, uzun bir zaman dilimine ve coğrafi bölgeye yayılmıştır. Hakkında yüzen fazla şerhi bulunduğu tespit edilen *Fusûsu'l-hikem*, bu yönüyle İslâm düşünce mirası içerisinde üzerine en çok şerh yazılan kitap durumundadır. On üçüncü asırdan itibaren başta Sadreddin Konevî olmak üzere İsmail b. Sevedkîn, Afifüddin et-Tilimsânî ve Fahreddîn-i Irâkî gibi mutasavvıflar, *Fusûs* üzerine yazdıkları açıklayıcı kitaplarla bu şerh geleneğinin ilk halkasını oluşturmuşlardır. Gerçek anlamda ilk şerhin Müeyyüddin el-Cendî'ye (ö. 691/1292) ait olduğu kabul edilmiştir. Ardından Cendî'nin talebesi Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ve Kâşânî'nin talebesi Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) *Fusûs* üzerine şerh yazmışlardır. Özellikle Kayserî'nin şerhine İnan havzasında çok sayıda talikat yazılmıştır. Yine bu dönemde Alâüddeve-i Simnânî, Rükneddin Mes'ûd eş-Şirâzî, İbn Abbâd er-Rundi, Haydar el-Âmulî öne çıkan şârihler olduğu gibi, Yazıoğlu Kardeşler ve Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) gibi Anadolu'daki tasavvufi hayatın önde gelen isimleri de vahdet-i vücûd takipçisi kabul edilmiştir. On dördüncü asırdan sonra da yazılmaya devam eden *Fusûs* şerhleri arasında Molla Câmî, Sofyalı Bâli Efendi, İsmail Ankaravî, Abdullah Bosnevî ve Abdülgani en-Nablusî'nin şerhleri dikkati çeker. Son dönemde ise Türkçede Ahmed Avni Konuk'un (ö. 1938) ve Ekrem Demirli'nin *Fusûs* şerhleri bu geleneğin son örneklerini teşkil eder. Konevî'nin, İbnü'l-Arabî düşüncesini anlamada bir anahtar vazifesi gören *Miftâhu'l-gayb* adlı eseri de aynı şekilde bir şerh geleneği oluşturmuştur. Molla Fenârî, Kutbüddinzâde İznîkî, Molla Ahmed-i İlahî, Atpazârî Osman Fazl-ı İlahî, Abdurrahman Rahimî, Ahmed b. Abdullah el-Kırımı ve Malkoçzâde Mustafa Efendi gibi isimler *Miftâh*'a şerh yazmışlardır. Vahdet-i vücûd geleneğinin metafizik bahislerindeki görüşleri için bkz. Ekrem Demirli, *İslâm Metafizizinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009).

Sonuç

Hâl ilmini dönemlendirmek güç bile olsa onu üç kısma –en azından ‘iki buçuk’ kısma– taksim etmeye çalıştık. Her şeyden önce tasavvuf araştırmalarında ana meselenin tasnif için bir yöntem belirlemenin güçlüğü olduğunu söyledik. Bizce bu yöntemin ortaya konulması, ana metinler içindeki meselelerin irtibatını kurmakla mümkündür. Bunun için bir metin hiyerarşisi belirlemek gerekir ve tasavvufi düşüncede ana metin-tali metin ayırımını kabul etmek zorunludur. Bunu kabul ettikten sonra ana metinlerin sorunları üzerinden bir dönemlendirme yapmanın imkânını araştırmak gerekir. Öyle görünüyor ki bu bahiste işin kolay tarafı Cüneyd-i Bağdâdî’den itibaren ortaya çıkan metinleri tasavvuf tarihi içinde bir zemine yerleştirmektir. Çünkü en azından Türkiye’deki araştırmalarda bu metinler tasavvufun ilk dönemini temsil eden temel eserler kabul edilir ve bu hususta genel bir ittifak vardır. Bununla birlikte esas mesele bu metinlerin temsil ettiği tasavvuf anlayışının kendisinden sonraki ve önceki tasavvuf arasındaki yerini tespittir. Her şeyden önce tasavvufun ilk yönelimlerini tespit etmek güçtür. Bu sadece tasavvuf için ortaya çıkan bir zorluk değildir. Bir bütün olarak İslâm’ın Hicaz’dan Doğu Akdeniz’e intikal ettiği süreç içinde ortaya çıkan yeni toplumsal hayat ve şehir değerleriyle ilişkili olan sürecin tarihini yazmak çok çetin bir iştir. Üstelik günümüzde tasavvufun erken evresi hakkındaki belirsizlik, bütün din ilimleri için geçerlidir. Bu alandaki bilgilerimiz arttığı ölçüde tasavvuf üzerindeki belirsizlik de azalacaktır. Hicaz sonrasında İslâm, Doğu Akdeniz’de kadim bir miras ile karıştı ve bu karşılaşma her alanda büyük çatışmalar meydana getirdi. Göreceli olarak muzaffer olan insanlar bu çatışma sürecinde sarsıldı ve Hicaz bir özleme dönüştü. Müslümanların bu bölgelere yerleşmesi ancak yeni bir bilgi anlayışı ve yeni düşünceler geliştirmesiyle mümkün olabildi. Tasavvufa kaynaklık teşkil eden hareketler, bu noktada, daha çok *itiraz eden* münzevi bireylerin hareketleri olarak gelişti, en azından meseleyi böyle kabul etmek için pek çok neden vardır. Bu bireyler zaman içinde eleştirel söylemlerini artırdıkça dikkatleri üzerlerine çektiler ve münzevi bireyler cemaat hâline gelmeye başladı. Bu durumda hareket daha belirgin bir kimlik kazanmaya başladı ve genel züht hareketlerinden ayrışan katı ve eleştirel bir züht tipi doğdu. Bunun ise başlıca kesp (ticaret ve zenginlik), evlenme, sosyal hayata katılma ve bilim üretmekle ilgili bir eleştiri olduğunu biliyoruz. Bütün bunlar, zahitleri uzlaşmaz insanlar hâline getirerek şehirden kopardı. Böylece insanlar artık onlara ‘miskin’ derken, onların gözünde de şehirdekiler ‘kuralcı din’ anlayışının temsilcileriydi. Bu kontrolsüz hareketler ‘İbâhî’ eğilimlere yönediklerinde kendi içinde kırılmalar başladı. Öyle ki sahih ve batıl tasavvuf anlayışlarıyla karşılaşmamız bundan sonra söz konusu olacaktır. Tasavvuf da ilk zahitlik yönelimlerinden

sonra kimlik kazandığı sürece bu dönemde ulaştı. Bu evreyi *Sünnî tasavvuf* diye isimlendirdik. Çünkü bu dönemde tasavvuf kendini bätıl tasavvuftan ayırıştır-
maya çalışırken çözümü Sünnî ilimler içinde yer almada buldu. Üstelik bilinçli bir
şekilde ‘muhalif’ akımları belirledi ve bu akımların görüşlerini eleştirerek ‘Sünnî
akide ve amel hayatına’ uygun bir anlayış geliştirmek istedi. Tasavvufun bu dönemi
fıkıh, kelam ve öteki din ilimleriyle uzlaşan ‘Sünnî tasavvuf’ evresi diye isim-
lendirdik ki, bu anlayışın başta tarikatlarda yaygın olarak bulunmasının yanı sıra
günümüze kadar devam eden gelen bir anlayış olduğunu da belirtmeliyiz. Binaena-
leyh burada tarihsel olarak aşılmış bir dönem söz konusu değildir, sadece bu anla-
yışın dışında yeni ve daha kapsamlı bir tasavvuf evresinden söz edebileceğimiz bir
dönem ortaya çıkmıştır. Bu dönem ise ‘metafizik dönem’ veya ‘olgunluk evresi’ diye
isimlendirdiğimiz dönemdir. İbnü’l-Arabî ve Konevî bu dönemi bütün din ilimleri
için ‘olgunluk evresi’ ve ‘marifet evresi’ olarak kabul eder. Onlar bu döneme varacak
şekilde tarihi yorumlarlar ve sahabe nesli, sonraki nesil ve kendi dönemleri olmak
üzere İslâm ümmetinin dönemlerinden söz ederler. Onlara göre bu dönem, “ağacın
meyveye durduğu” dönemdir. Din ilimleri maksadına ulaşmıştır ve gaye gerçekleş-
miştir. Bundan sonra beklenecek şey, gerilemedir. Üstelik İbnü’l-Arabî ve Konevî
bu dönemden geriye doğru giderek en azından büyük sūfileri aynı fikirlerde uz-
laştırmak isterler; bunu ise yöntemin doğruluk ölçütü olarak kabul ederler. Fakat
daha sonra gelen İmam Rabbânî ve başka sūfiler başka bir yorum getirerek Sünnî
tasavvuf ile metafizik dönem arasındaki kopukluğu pekiştirirler. Bununla birlikte
buradaki tartışmada kimin doğru söylediği bizim için önemli değildir; önemli olan
tarihsel olarak bu tasnifin tutarlılığıdır. Ortada ‘Sünnî tasavvuf dönemi’ ve ‘meta-
fizik dönem’ diye iki bariz dönem vardır ve bunların uzlaştırılması kolay değildir.
Üstelik ikinci dönemle birlikte Sünnî tasavvuf ile din ilimleri arasında gerçekleşen
uzlaşma yeniden bozulmuştur. İbnü’l-Arabî ve Konevî, yani vahdet-i vücüd düşün-
cesi olmasaydı, din ilimleri arasında tasavvufun yeri fıkıh-ı bätın olarak pekişecek,
fakat dinî bilgi alanındaki otoritesi zayıflayacaktı. İbnü’l-Arabî’yle birlikte ise dinî
ilimler –kelâm ve fıkıh– alanındaki yeri zayıflamış olsa bile, bilgi ve varlık teorisi
kazanmış ve din ilimleri alanından kısmen uzaklaşsa bile, yeni bir alanda –metafi-
zik– kendini tahkim yoluna gitmiştir.

Böyle bir tasnifin en önemli hususiyeti dikkate alınan metinleri belirli sorunlar
bağlamında okumak ve o sorunlara cevap bulmadaki tutarlılığıdır. Hiç kuşkusuz, ta-
savvuf üzerindeki araştırmalarda başka tasnifler de bulunabilir, hatta bulunmalıdır.
Ancak bütüne şamil olmaya en yakın tasnif, bu tasnif olarak görünmektedir.

Kaynakça

- el-Acem, Refik. *Mevsûâtü Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut, 1999.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn İbnü'l-Arabî*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- . *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- . *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm*. İskenderiye, 1963.
- . *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Anawati, Georges Chehata ve Gardet, Louis. *Mystique Musulmane: Aspects et Tendances-Experiences et Techniques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.
- Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, çev. Brigitta Sharpre. Albany: SUNY, 1987.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aynî, Mehmed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Kitabhâne-i Südi, 1341.
- Başer, Hacı Bayram. "Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Besyüni, İbrahim. *Neş'etü't-tasavvufi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-maârif, 1969.
- Bonner, Michael. "The Kitâb al-Kasb attributed to al-Shaybânî: Poverty, surplus, and the circulation of wealth". *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 410-427.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004. Diğer Baskı: İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- . *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Gelenegi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- . *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- . "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007).
- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-İbâne*, Haydarabat: 1948.
- . *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Ganî, Kasım. *Târihu't-tasavvuf fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1970.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkiz mine'd-dalâl*, thk. Mahmud Beycû. Dımaşk: Matbaatu's-sabâh, 1992.
- . *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt, Kahire: Dârü'l-kütübî's-sekâfî, 1964.
- . *Fedâihu'l-Bâtıniyye: Bâtınlığın İç Yüzü*, çev. Avni İlhan. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Goldziher, Ignaz. "Materialien zur Entwicklungs-geschichte des Sufismus". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899): 35-56.
- . "Asketismus und Sufismus". *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg: 1910, 139-200.
- . *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1984.
- el-Harkûsî, Ebû Sa'd. *Tehzîbü'l-esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd. Abu Dabi: el-Mecmau's-sekâfî, 1999.
- el-Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ's'âd Abdülhâdi Kandil. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980.
- . *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* I-X. Kahire: Matbaatu's-saade, 1974.
- İbn Haldûn. *el-Mukaddime* I-V, thk. Abdüsselam Şeddadi. Dârülbeyzâ: Beytü'l-fünûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005.
- . *Mukaddime* I-II, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* I-IV. Beyrut: trs.
- . *Fütûhât-ı Mekkiyye* VI-VII, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yay., 2008.

Kâdi Abdülcebâr. *Şerhu Usûl-i Hamse I-II*, çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.

Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

el-Kayserî, Dâvûd. "Risâle fi ilmi't-tasavvuf". *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekir. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehlit-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.

———. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

Konevî, Sadreddin. *el-Mürâselât beyne Sadreddin el-Konevî ve Nasiriddin et-Tûsî*, thk. Gudrun Schubert. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1995.

———. *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

———. *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu'l-gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd ve Mahmûd b. Şerif, nşr. Veliyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr. Şam: Dârü'l-ferfûr, 2002.

———. *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.

Macdonald, Donald Black. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

———. *Aspects of Islam*. New York: The Macmillan Company, 1911.

Mahmûd, Abdülkâdir. *el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-fikr, 1962.

el-Muhâsibî, Hâris. *el-Mekâsib*, thk. Sa'd Kerim el-Fakî. İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, trs.

Nablusî, Abdülganî. *el-Vücûdu'l-Hakk ve'l-hitâbü's-sıdk*, thk. Bekri Alâeddin. Dimaşk: L'Institut Français D'Études Arabes de Damas, 1995.

———. *Gerçek Varlık, Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Nicholson, Reynold A. "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, with a list of Definitions of the terms 'sufi' and 'tasawwuf', Arranged chronologically". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 38 (1906): 303-348.

———. *The Mystics of Islam*. Londra: Routledge, 1966.

———. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Özköse, Kadir (ed.). *Tasavvuf*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

er-Râzî, Fahreddin. *İtikâdâtü'l-fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1938.

es-Serahsî. *el-Mebsût XXX*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986.

es-Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmûd, Tâhâ Abdülbaki Surûr. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1960.

———. *İslam Tasavvufu: Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Smith, Margaret. *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of Sufis*. Londra: The Sheldon Press, 1976.

———. *Studies in Early Mysticism in the Near and the Middle East*. Oxford: Oneworld Publications, 1995.

es-Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer. *Avârifü'l-maârif*. Kahire: Mektebetü'l-allâmiyye, 1939.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nureddin Şeribe. Halep: Dârü'l-kitâbî'n-nefis, 1986.

eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. Hasan. *el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb*, thk. Mahmud Arnûs. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.

et-Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-kesb*. Âdâbü'l-mürîdin ile birlikte, thk. Abdülfettâh Abdullah Bereke, Kahire: Matbaatü's-saade, 1977.

———. *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Yayınları, 1998.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Yunus Emre. *Divan*. nşr. Mustafa Tatcı, Ankara: MEB, 1997.